

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК БЕЛАРУСИ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ НАН БЕЛАРУСИ

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ  
КУЛЬТУРА БЕЛАРУСИ:  
КОГНИТИВНЫЙ И ПРОГНОСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ  
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ**

Материалы  
Четвертой международной научной конференции  
(14–15 ноября 2019 года, г. Минск)

В двух томах  
Том 1



МИНСК  
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЧЕТЫРЕ ЧЕТВЕРТИ»  
2019

УДК [1+008](476)(082)  
ББК 87.3(4Бел)я43  
И73

Рекомендовано к печати Ученым советом  
Института философии НАН Беларуси  
(протокол № 14 от 08.10.2019 г.)

Редакционная коллегия:

А. А. Лазаревич (председатель), Т. И. Адуло (зам. председателя), В. А. Белокрылова,  
А. В. Воскобович, А. Ю. Дудчик, М. Б. Завадский, Н. Е. Захарова, А. О. Карасевич,  
Н. Н. Куксачёв (секретарь), Н. А. Лазаревич, И. И. Морозова, Т. Е. Новицкая,  
П. С. Петровский, О. Л. Сташкевич, Д. В. Столяров

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор А. И. Осипов,  
доктор политических наук, профессор С. В. Решетников

И73 **Интеллектуальная** культура Беларуси: когнитивный и прогностический потенциал социально-философского знания : материалы Четвертой междунар. науч. конф. (14–15 ноября 2019 г., г. Минск). В 2 т. Т. 1 / Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол. А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2019. – 328 с.

ISBN 978-985-581-347-8 (т. 1).

Сборник в двух томах содержит тексты докладов и выступлений, включенных в программу работы Четвертой международной научной конференции «Интеллектуальная культура Беларуси: когнитивный и прогностический потенциал социально-философского знания» (Республика Беларусь, г. Минск, 14–15 ноября 2019 года). Материалы определяют статус социальной философии в современной гуманитарной науке, раскрывают когнитивный и прогностический потенциал социально-философского знания, выявляют главные направления исследований и факторы, позволяющие более эффективно их использовать для выработки практических решений по гармонизации общественных процессов.

Издание предназначено для ученых, преподавателей, специалистов органов государственной власти и управления, представителей общественных структур, аспирантов, магистрантов и студентов, а также всех интересующихся проблемами современной философии и гуманитарных наук.

УДК [1+008](476)(082)  
ББК 87.3(4Бел)я43

ISBN 978-985-581-347-8 (т. 1)  
ISBN 978-985-581-346-1

© ГНУ «Институт философии  
НАН Беларуси», 2019  
© Оформление. ОДО «Издательство  
“Четыре четверти”», 2019

---

## ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

---

Международная научная конференция «Интеллектуальная культура Беларуси – IV: когнитивный и прогностический потенциал социально-философского знания» продолжает традицию ежегодных научно-практических форумов в стенах Института философии Национальной академии наук Беларуси, приуроченных к Всемирному дню философии ЮНЕСКО. В течение последних лет эти мероприятия носят общее название «Интеллектуальная культура Беларуси».

Проблематика конференции 2019 года связана с раскрытием когнитивного и прогностического потенциала социально-философского знания. Актуальность названной темы вызвана тем, что современная динамичная ситуация в мире требует в первую очередь ее философско-теоретического осмысления и прогнозирования, глубокого анализа ее онтологических оснований. Эти вопросы призвана решать социальная философия.

По этой причине в рамках конференции вынесены на обсуждение статус, мировоззренческие, гносеологические и логико-методологические функции социальной философии как дисциплины, ее место в структуре философских наук и гуманитарной науки в целом, когнитивный и прогностический потенциал социально-философского знания и его возрастающая значимость в современных условиях, главные направления исследований и факторы, позволяющие более эффективно использовать полученные результаты для выработки практических решений по гармонизации общественных процессов.

По отмеченной выше проблематике организован предметный диалог представителей научного сообщества, образования, работников органов государственной власти и управления. Он проходил в виде пленарного заседания, работы трех секций: «Социальная философия и ее дисциплинарный статус в современной науке»; «Проблемы моделирования и прогнозирования социально-антропологических процессов»; «Социально-философское знание и социальная практика XXI века» и четырех круглых столов: «Мировоззренческие и философские основания евразийской интеграции»; «Антропологические и аргументологические основания диалога культур»; «Женщина как Другой: (пере)осмысляя «Второй пол» Симоны де Бовуар 70 лет спустя», «*Archéologie du savoir*» Мишеля Фуко: 50 лет рецепций и интерпретаций».

В материалах конференции содержится анализ многих актуальных проблем, касающихся мирового сообщества и белорусского государства. Полагаем, что публикуемые материалы станут определенным вкладом гуманитариев в теоретическое осмысление современных общественных процессов и разработку конкретных предложений по их гуманизации.

## РАЗДЕЛ 1

---

# СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЕЕ ДИСЦИПЛИНАРНЫЙ СТАТУС В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ

---

## СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ПРЕДЕЛЬНО ОБЩАЯ ТЕОРИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

*Т. И. Адуло*

Исторический материализм в советской философии трактовался «в виде философской концепции исторического процесса», как «общая социологическая теория, наука об общих и специфических законах функционирования и развития общественно-экономических формаций» [1, с. 228]. По существу – объекту и предмету исследования – исторический материализм представлял собой философию истории, хотя сам термин «философия истории» не использовался. Отчасти это было связано с тем, что им оперировали И. Гердер и в особенности Г. Гегель, разработавший и прочитавший для студентов специальный курс лекций по философии истории. Западноевропейские мыслители придерживались идеалистической трактовки человеческой истории: так или иначе ее развитие связывали с развитием мирового духа. Идеалистическое направление в трактовке истории получило продолжение в европейской философской традиции XX века (Р. Дж. Коллингвуд, Й. Бохеньский и др.). Поэтому в советском обществоведении термин «философия истории» использовался преимущественно для обозначения одного из «ненаучных» направлений западной философии, не более.

Итак, в начале 1990-х годов место исторического материализма заняла «социальная философия». Вскоре была создана еще одна специальность – «религиоведение, философская антропология, философия культуры» (в дальнейшем разделена на две специальности – «философская антропология, философия культуры» и «философия религии и религиоведение»). В результате этих преобразований произошло следующее. Название «социальная философия», предназначенное для обозначения одного из важнейших разделов философии, оказалось не совсем удачным, поскольку не зафиксировало четко предмет данной дисциплины. По сути, вся философия является социальной, если рассматривать ее как результат (продукт) человеческого мышления и исходить из ее общественной ориентированности – нацеленности на познание общественных процессов. Философия возникает лишь в социуме, рефлексирует его ключевые проблемы и, естественно, по этой причине ее следует называть социальной, т. е. общественной. И, кроме того, название

«социальная философия» не позволяет отделить философию от социологии. Социология ведь тоже изучает общество. Как соотносить понятия «социальная философия» и «социология», и в чем в таком случае заключается отличие социальной философии от социологии?

Вследствие образования специальности «религиоведение, философская антропология, философия культуры» (в настоящее время – «философская антропология, философия культуры») человек и культура оказались фактически исключенными из проблемного поля социальной философии. Получили жизнь две философские дисциплины, одна из которых, занимаясь исследованием общества, вынуждена была исключить из своего проблемного поля человека и культуру, вторая же, ориентированная на изучение человека и культуры, в свою очередь, вынуждена была отказаться от осмысления общества в целом. Но можно ли постичь сущность социальных процессов вне человека, а сущность человека вне социальных процессов? Ответ очевиден.

Ситуация усложнялась еще и тем, что в силу чрезвычайной спешки социальную философию ввели в учебные планы философских факультетов, а также утвердили в качестве специальности, по которой была разрешена защита диссертаций, без соответствующего паспорта – новая дисциплина обрела жизнь, не имея четкого определения своего предмета и основных направлений исследований. По этой причине по социальной философии защищались педагогические, социологические, политологические, культурологические работы. Причем, соискатели были убеждены в том, что их исследования соответствуют специальности «социальная философия», поскольку в них рассматриваются те или иные стороны жизнедеятельности человека. Только что образованная специальность «социальная философия» стала дублировать многие специальности социологической науки.

В 1990-е годы разрешился давний спор философов и социологов о том, кто из них имеет право (и обязан) заниматься исследованием самой теории исторического процесса. Он закончился в пользу социологии. В социологических энциклопедиях утверждалось, что социология – это «наука об общих и специфических социальных законах, и закономерностях развития и функционирования исторически определенных социальных систем, о механизмах действия и формах проявления этих законов в деятельности личностей, социальных групп, классов, народов» [2, с. 497]. Социальная философия определялась, в широком смысле, как «раздел философии, включающий рассмотрение качественного своеобразия общества (отличие от природы, отношение к государству, религии, морали, духовной культуре), его целей (общественных идеалов), генезиса и развития (социальной истории), судеб и перспектив» [3, с. 468]; в узком смысле – как «раздел общей социологии, одно из ее направлений, содержащее исследование названных проблем с помощью категорий теоретической социологии и пограничных с ней научных

дисциплин – политической экономии, антропологии, психологии, культурологии и т. д.» [3, с. 468].

В данном случае теоретическая социология представлена как дисциплина, занимающаяся исследованием более общих проблем по сравнению с социальной философией, т. е. как своего рода метатеория по отношению к последней, поскольку именно ее категориями вынуждена пользоваться социальная философия. Но если теоретическая социология представлена как более общая дисциплина, категории которой необходимы социальной философии, то, в таком случае, исследованием каких вопросов должна заниматься социальная философия?

Полагаю, что нынешняя философская дисциплина, именуемая социальной философией, и по предмету, и по содержанию должна быть не чем иным, как, выражаясь словами Гегеля, «философской всемирной историей» [4, с. 57], исключаящей какие-либо «априорные вымыслы в истории» [4, с. 65]. Но для этого необходимо, чтобы социальная философия, как дисциплина, обладала апробированной теорией и методологией социального познания. Таковой пока нет – идет достаточно затянувшийся процесс ее поисков. Как известно, марксистская философия и советский философский проект в конце 1980-х годов были подвергнуты резкой критике идеологическими структурами СССР [5], вследствие чего подавляющее большинство его разработчиков пересмотрели свои прежние позиции, а конкретнее – классическую гносеологию и методологию и обратились к самым разнообразным вариантам западной социальной эпистемологии, начиная с М. Вебера и заканчивая М. Фуко, пытаясь именно в их исследованиях обрести истину в последней инстанции, хотя, как известно, такой истины не может быть в принципе. Молодые исследователи и вовсе не желали знать о классических наработках в области философии истории. Для них «неклассика» и «постнеклассика» предстали в виде единственной возможной (и действительной) теории. Позицию молодых исследователей можно понять, поскольку с целью преодоления «догматизма» и «консерватизма» советской философии на рубеже XX–XXI веков активно издавались и популяризировались труды западноевропейских мыслителей – З. Фрейда, Э. Фромма, О. Шпенглера, К. Поппера, Р. Барта, Ж. Делёза, Ж. Деррида, М. Фуко и др. Постмодернистские идеи наряду с цивилизационной парадигмой общественного развития А. Дж. Тойнби, «осевым временем» К. Ясперса, «протестантской этикой» М. Вебера и другими разнообразными концепциями западноевропейской философской и общественно-политической мысли были заложены в вузовские учебные программы по философии. Это вытекало из поставленной на государственном уровне задачи формирования в общественном сознании «плюрализма мнений и идеологий». Философия, реализованная в русле данной установки, предстала в образе «философского синтеза», а конкретнее – в виде эклекти-

ки, то есть дисциплины, не способной дать познающему субъекту истинную картину современной социальности.

Каким видится выход из сложившейся ситуации? Думается, прежде всего, требуется уточнение паспорта специальности «социальная философия». В качестве проблемного поля этой специальности должны быть более весомо представлены вопросы, связанные с раскрытием механизма функционирования общества на разных ступенях его развития, дальнейшей разработкой логико-методологических оснований постижения социальности, раскрытием роли социальной философии в моделировании и прогнозировании социально-антропологических процессов в Беларуси и мировом сообществе. Собственно говоря, этот корпус проблемных вопросов был заложен в процессе определения цели и задач данной конференции.

Представляется нужным внести корректировку и в само название специальности. Полагаю, что название «философия истории» более адекватно отражала бы ее специфику и тот круг проблемных вопросов, исследованием которых должны заниматься ученые в области философского осмысления человеческой истории.

На мой взгляд, социальная философия (если мы не откажемся в ближайшее время от этого термина) – составная часть философии, которая представляет собой предельно общую теорию исторического процесса, исследует сущность, направленность, движущие силы, закономерности и методы его познания.

### **Литература**

1. Ильичев, Л. Ф. Исторический материализм / Л. Ф. Ильичев // Философский энциклопедический словарь. – М. : Сов. Энциклопедия, 1983. – С. 228–231.
2. Осипов, Г. В. Социология / Г. В. Осипов; рук. науч. проекта Г. Ю. Семигин; гл. ред. В. Н. Иванов // Социолог. энцикл.: в 2 т. – М. : Мысль, 2003. – Т. 2. – С. 497–498.
3. Давыдов, Ю. Н. Социальная философия / Ю. Н. Давыдов; рук. науч. проекта Г. Ю. Семигин; гл. ред. В. Н. Иванов // Социолог. энцикл.: в 2 т. – М. : Мысль, 2003. – Т. 2. – С. 468–469.
4. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель ; пер. А. М. Водена. – СПб. : Наука, 2005. – 479 с.
5. Важно, чтобы работа не прекращалась... Интервью с академиком РАН В. С. Степиным ведет член-корреспондент РАН И. Т. Касавин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://jarki.ru/wpress/2010/02/14/908/>. – Дата доступа: 08.07.2019.

## **ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПОНЯТИЯ «СОЦИАЛЬНОСТЬ»**

*З. А. Аксютина*

Понятие «социальность» устойчиво входит в научный лексикон социологии, философии и педагогики. Тем не менее в содержательном плане остается

ся достаточно размытым и неопределенным. Не всегда оно находит отражение и в справочно-энциклопедической литературе. Возникает противоречие: с одной стороны, понятие «социальность» стало устойчивым термином, а с другой стороны, оно в полной мере не отражено как строгое научное понятие. Поэтому вполне обоснованной стала задача уяснения сущности понятия «социальность».

В широком значении слово «социальность» отражает принадлежность к некому групповому сообществу и способность вступать в контакты с членами группы. В узком смысле данный термин означает включенность в жизнедеятельность группы [1].

В социологии принято различать два вида социальности – эпизодическую, где контакты носят случайный характер, и истинную – в ситуации реального взаимодействия.

В педагогике также различают два вида социальности – родовую, обусловленную индивидуальными задатками (социальный интеллект, социальная компетентность, социальный интерес), которые отражаются в сочетании интеллектуальной, поведенческой, эмоциональной и социальной сфер личности, и социальность общественную, обусловленную социальным опытом и практикой общественно полезной деятельности [2].

При анализе трактовок социальности можно обнаружить превалирование общественной составляющей.

В традиционном обществе социальность выступает в качестве характеристики совместного проживания, что можно идентифицировать с общежительностью. В индустриальном обществе социальность выступает обобщающим качеством, характеризующим человека как представителя какой-либо общности (группы). Постиндустриальное общество наделяет социальность новыми характеристиками, прежде всего субъектностью, которая задает нелинейные отношения между человеком и обществом, где возникает зависимость социального мира от духовности отдельно взятой личности.

Отметим, что понятие «социальность» является основополагающим в общественном формировании и развитии и отражается как приобретенное в ходе социализации свойство человека, имея отражение в коллективной и в индивидуальной деятельности. Отсюда ясно «высвечивается» проекция социальности на социализацию и взаимосвязь социальности с результатами педагогических феноменов – воспитания и обучения. Обусловленность социальности педагогической феноменологией ставит задачу выявления ее характеристик. Одной из основных является интегративность, в силу использования термина в философии, социологии и педагогике.

Воспитание как процесс имеет длительный непрерывный характер, в ходе которого происходит превращение человека из существа биологического в социальное или, что называется, – «из гусеницы в бабочку». Воспита-



ние нацелено на трансляцию культуры, на ее «приращение» к новому члену общества, что создает условия для формирования социокультурной личности, способной включиться в общественную жизнедеятельность полноправным членом. В силу этих обстоятельств общественное устройство требует включения в него социальных институтов культуры и воспитания. Воспитание востребовано в любом человеческом обществе в силу необходимости трансляции социокультурных ценностей, что придает воспитанию ярко выраженный общественный характер. Воспитание как общественное явление разнонаправленный, сложный, противоречивый, неоднородный социально-исторически обусловленный процесс, направленный на включение подрастающего поколения в основные формы жизнедеятельности (творчество, отдых, быт, общественно-производственная деятельность и т. п.) с целью достижения преемственности поколений. Миссия социальности в воспитании заключается в общественной необходимости создания условий развития для всех потенциальных ее членов – в том, чтобы дать «импульс к раскрытию человечности в человеке» [2].

Для нас важно ответить на исходный вопрос: «Что такое социальность?».

Попытаемся объяснить внутреннее содержание социальности через внешние по отношению к нему понятия опираясь на нормы независимости и различимости.

В данное время в научном обороте достаточно широко выражена представленность трактовок сущности понятия «социальность».

В. И. Зорин [3], Э. В. Ильенков [4], В. Е. Кемеров [5] в социальности обнаруживают явление, реально существующее в окружающей действительности, взаимообусловленное процессом и результатом совместной деятельности и выражающееся в приобретенных качествах человека.

Определение понятия «социальность» разнонаправленно в гуманитарных науках. Главным образом социальность определяется как обобщенный результат деятельности социума, имеющий уровневую иерархию, поэтому становится очевидным, что проблема корректности использования термина «социальность» достаточно остра в силу его широкого применения в различных науках.

К основным характерологическим признакам понятия «социальность» можно отнести: совместный характер деятельности; субъектность социальных отношений; способность взаимодействовать с социальным миром, другими людьми; предрасположенность и способность к совместному существованию; характеристика «совместности» жизнедеятельности; результат социального развития; взаимообусловленность индивидуального бытия людей и др.

Опираясь на полученные данные можно говорить о социальности в контексте социального воспитания, где она является результатом и импульсом

для его разворачивания. Социальность в воспитании отражает способность человека существовать в обществе, быть его полноправным членом, поэтому эту способность вполне можно отнести к свойству характера человека. Данное характерное свойство выражено в том, что:

личность, взаимодействуя с окружающим миром, формирует собственные представления о нем и о себе;

воспитание направлено на присвоение личностью общественно значимых ценностей, с направленностью их на реализацию в общественной жизни, что требует определения личностных смыслов;

в социальном воспитании через получение опыта социального взаимодействия происходит освоение социального поведения и социальных установок, которые проходят путь от внешних к внутренним.

Используя теорию динамических информационных систем [6] возможно построение модели социальности в форме динамической информационной системы. Модель представляет из себя треугольник, ребра которого означают субъектность, индивидуальность, способность существовать в обществе. Анализ модели позволяет утверждать, что суть социальности сводится к тесному переплетению индивидуальности человека и его социальной сущности. Социальная составляющая выступает как внешняя, детерминированная, а индивидуальность – как внутренняя, интериоризированная. В формировании социальности на первый план выступает субъектность человека. Субъектность должна проявляться на протяжении всей жизни, во всех формах жизнедеятельности человека, на всех уровнях бытия. Социальность – явление значительно более широкое, проявляющееся от мировоззренческих позиций до практики повседневной жизнедеятельности, проектируя и то, и другое. Именно поэтому утверждаем, что использование тезиса о результативности социального воспитания как достижения социальности и ее уровневой проявленности вполне адекватны современности.

### Литература

1. Шмерлина, И. А. «Физика» социальности / И. А. Шмерлина // Вестн. РАН. – 2003. – Т. 73. – № 6. – С. 521–532.
2. Лаврентьева, З. И. Педагогическая реабилитация в процессе социального развития подростков: дис. ... д-ра пед. наук / З. И. Лаврентьева. – Новосибирск, 2009.
3. Зорин, В. И. «Евразийская мудрость от А до Я» / В. И. Зорин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: URL: <http://terme.ru/dictionary/470/>. – Дата доступа: 02.07.2018.
4. Ильенков, Э. В. Философия и культура / Э. В. Ильенков. – М. : Политиздат, 1991.
5. Современный философский словарь / Под общей ред. В. Е. Кемерова. – М. : Академический проект, 2004.
6. Разумов, В. И. Категориально-системная методология в подготовке ученых : учеб. пособие / В. И. Разумов. – Омск : Изд-во ОмГУ, 2004.

## ПРАБЛЕМА БАЧНАСЦІ: АГУЛЬНАТЭАРЭТЫЧНЫ І САЦЫЯЛЬНА-ФІЛАСОФСКІ АСПЕКТЫ

*А. І. Бабко*

Месца, роля і значэнне праблемы бачнасці ў абсягу пэўнага філасофскага кірунку вызначаецца яго агульнафіласофскімі падставамі, вынікамі асэнсавання існасці чалавека і яго дзейнасці, здзейсненага прадстаўнікамі адпаведнай інтэлектуальнай традыцыі, выпрацаванай імі інтэрпрэтацыйнай характару чалавечага пазнання, яго патэнцыялу, суадносін розных яго ўзроўняў і інш. У сувязі з гэтым цалкам зразумелай з'яўляецца неадназначнасць наяўных у гісторыі філасофіі ацэнак ступені важнасці і значнасці згаданай праблемы: яна выклікаецца да жыцця плюральнасцю іх філасофскіх першаасноў. Пэўныя з іх (напрыклад, асветніцкія [1, с. 1231]) дазваляюць разглядаць бачнасць у чыста суб'ектыўным ракурсе, і ў выніку воля да праўдзівага пазнання, зварот да розуму, а таксама прэвентыўныя тэрапеўтычныя працэдурны ў дачыненні да сродкаў, што ўжываюцца ў пазнавальнай дзейнасці, падаюцца дастатковай умовай для таго, каб пазбегнуць яе. На іншым ідэйным падмурку яна трывала ўсталёўваецца ў кантэксце ўзаемадасягненняў суб'екта і аб'екта пазнання, унутраных і знешніх пластоў прыроднай і сацыяльнай рэчаіснасці, сутнасці і з'явы (у гісторыі філасофіі выказвалася нават думка аб неабходнасці спецыяльных тэарэтычна арганізаваных сродкаў, прызначаных для пошуку шляхоў і стратэгіі яе пераадолення [1, с. 1232]).

Параўнанне абедзвюх пазіцый дае важкія падставы для таго, каб прыняць апошнюю: у ёй адлюстроўваецца складаны, супярэчлівы, напоўнены калізіямі і канфліктамі характар памянёных вышэй стасункаў (суб'ектыўнага і аб'ектыўнага, глыбокага і павярхоўнага і інш.). Адаўшы перавагу дадзенаму пункту гледжання, мы сутыкаемся з новымі няпростымі праблемамі. Справа ў тым, што ў выпадку яго скептычнай радыкалізацыі ўвогуле ставіцца пад пытанне здольнасць чалавека выйсці за межы бачнага; згодна з гэтымі радыкальнымі ўяўленнямі людзям наканавана жыць у свеце, у якім аб'ектыўнае губляецца ў суб'ектыўным, натуральнае ў штучным, рэчаіснае ў сімвалічным. У такіх умовах, праўда, адкрываюцца шырокія магчымасці для разнастайных гульнявых практык суб'екта (са знакамі, вобразамі, сюжэтамі), аднак ці не занадта дарагім коштам?

Згаданыя – агульнапазнавальныя – аспекты праблемы бачнасці захоўваюць сваё значэнне і на ўзроўні (філасофскіх і навуковых) даследаванняў сацыяльнай рэчаіснасці. Разам з тым у дадзеным кантэксце яна істотным чынам ускладняецца, бо грамадскія феномены паўстаюць на грунце чалавечай – свядомай, мэтанакіраванай, знітаванай з пэўнымі інтарэсамі – дзейнасці. Гэтая дзейнасць мае надзвычай складаную структуру – і ў тым, што датычыць яе носьбітаў, і з пункта гледжання (у шмат якіх выпадках супярэч-

лівых і напружаных) стасункаў паміж імі, і ў дачыненні да яе разнастайных сфер.

У гэтым звышскладаным кантэксце апазіцыя бачнага і сапраўднага робіцца амбівалентнай: Фрыдрых Ніцшэ, напрыклад, даводзіць аб прыярытэце ілюзорнага перад праўдзівым (а таму і мастацтва перад навукай) [1, с. 1238] – у сітуацыях, дзе бачнае выступае як неабходны сродак самасцвярджэння жыцця. З такім падыходам варта пагадзіцца: яно сапраўды можа выконваць згаданую ролю, выступаючы ў форме філасафемы, мастацкага вобразу або мары, і тады ў ёй і праз яго ўсведамляюцца ці прадчуваюцца новыя, нязведаныя, вялікія магчымасці, што супрацьстаяць існаму і разам з тым звязаныя з ім. Такага кшталту бачнае штурхае наперад, натхняе, не дазваляе супакоіцца на дасягнутым.

Аднак і ў дадзеным выпадку яно нясе ў сабе грунтоўныя небяспекі: разняволеная сіла чалавечага ўяўлення або спекулятыўнай думкі можа прыняць за крыніцу няпэўнага святла далёкую прыгожую зорку і падштурхнуць чалавека ці нават чалавецтва ўсімі сіламі імкнуцца да яе, каб у падабенстве з лірычным героем верша Густава Адольфа Бекера «Дзесяці далёка ў лясным гушчары» [2, с. 82] апынуцца ў выніку перад цьмяным мільгаценнем маленькай газнічкі.

Найважнейшы аспект бачнага, што мае месца ў сацыяльнай сферы, карніцца ў яго ўзаемасувязях з інтарэсамі і патрэбамі людзей, з матывамі людскіх дзеянняў. Складанасць грамадскага жыцця выяўляецца ў тым, што індывіды або рознага кшталту калектыўныя суб'екты сацыяльнай дзейнасці могуць быць зацікаўлены ў стварэнні, падтрыманні і навязванні іншым менавіта падманлівай бачнасці (пры гэтым адпаведныя інтарэсы і памкненні неабавязкова выступаюць як усвядомленыя і наўмысныя). Дадзены аспект праблемы быў выяўлены і артыкуляваны ў марксізме, для якога характэрны аптымізм у дачыненні да магчымасці раскрыцця і пераадолення неадпаведнасці знешняга выгляду ўнутранаму зместу грамадскіх працэсаў (такая пазіцыя звязана з уласцівым марксістам аптымістычным стаўленнем да чалавечага пазнання ўвогуле) [1, с. 1238]. Марксісцкая стратэгія даследавання скажоных формаў выяўлення сацыяльнай сапраўднасці характарызуецца ў першую чаргу патрабаваннем скіроўваць тэарэтычны пошук на базісны ўзровень грамадскага жыцця, гэта значыць – згодна з уяўленнямі яе прыхільнікаў – на сістэму дачыненняў паміж людзьмі, найгрунтоўнейшымі з якіх лічацца эканамічныя дачыненні. Яна вымагае, такім чынам, за знешнімі, рэчавымі ўтварэннямі шукаць менавіта людскія стасункі і задзейнічаныя ў іх інтарэсы.

Польскі філосаф Дарыюш Александровіч звязвае згаданы марксісцкі падыход (як, зрэшты, і марксісцкае светабачанне ўвогуле) з магічнай свядомасцю і магічнымі практыкамі, бо ў абодвух выпадках рэчаіснасць разглядаецца як татальнасць, якую можна змяніць праз трансфармацыю цэнтральнага,

грунтоўна важнага яе элемента [3, с. 83]. (Варта адзначыць, што ў літаратуры, прысвечанай станаўленню навукі сучаснага тыпу, выказвалася думка, згодна з якой ньютанаўская дынаміка, скіраваная ў адрозненне ад кінематыкі на даследаванне адносін апасродкавання ў сферы фізічнай рэальнасці, таксама мае спірытычна-магічныя карані: яна паўстала праз пераадкрыццё вялікім англійскім фізікам «славутай – герметычнай у агульным і цэлым – канцэпцыі дзейных ва ўсёй прыродзе сіл» (**пераклад мой. – А. Б.**), якія, аднак, былі пазбаўлены навукоўцам іх магічных рыс і апісаны матэматычнай мовай [4, с. 92].)

Цалкам магчыма, што ў сферы магіі (як і міфа) сапраўды рыхтавалася глеба для распрацоўкі адпаведных рацыянальных стратэгий. Вырашальныя падзеі ў гэтым плане адбываліся ў галіне філасофскага пазнання і найперш у абсягу дыялектычнай традыцыі. Менавіта яна выканала найбольш важную ролю ў абгрунтаванні марксісцкага і аднатыпных з ім (іх можна назваць эсэнцыялістычнымі) падыходаў да разгляду дадзенай праблематыкі. У першую чаргу гэта мае моц у дачыненні да гегелеўскай спекулятыўнай дыялектыкі і распрацаванай на яе грунце канцэпцыі бачнасці. Гегель інтэрпрэтуе бачнае як найпершую форму самавыяўлення сутнасці і ў сувязі з гэтым як форму глыбока супярэчліваю. Яе супярэчлівасць абумоўлена тым, што, будучы адрознай ад сутнаскага, унутранага, грунтоўнага, яна нясе на сабе пячатку небыцця; разам з тым, аднак, дачыняючыся да існасці (і толькі дзякуючы дадзенаму дачыненню), яна выступае таксама як існае [5, с. 9].

Такім чынам, дыялектычная метадалогія патрабуе ад даследчыка няспына і няўхільна скіроўваць свае намаганні на пошук унутраных вызначэнняў сацыяльнай (і прыроднай) рэчаіснасці, не спыняючыся на яе павярхоўным узроўні (ні ў якім разе нельга забывацца, што ў сферы грамадскага жыцця бачнасць мае ва ўсіх адносінах, у тым ліку і ў аксіялагічных, амбівалентны характар). Разам з тым з яе асноватворных ідэй і прынцыпаў вынікае, што згаданыя намаганні не асуджаныя на бясплённасць: бачнае з неабходнасцю ўказвае на тое, што бачыцца, хоць шлях ад аднаго да другога заўжды ў найвышэйшай ступені няпросты і можа быць пройдзены па-рознаму (дадзены момант застаўся ў тэксце па-за ўвагай, бо дзеля сваёй складанасці і важнасці ён вымагае спецыяльнага даследавання).

### Літаратура

1. Santel, G. Schein / G. Santel, P. Rohs, D. Liebsch // Historisches Wörterbuch der Philosophie: in 13 Bänden / hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. – Basel : Schwabe Verlag, 1971–2007. – В. 8. – С. 1230–1243.
2. Becquer, G. A. Obras (rimas y leyendas) / G. A. Becquer. – Ciudad de la Habana : Editorial arte y literatura, 1979. – 329 p.
3. Aleksandrowicz, D. Lukacs and the Problems of Dialectics / D. Aleksandrowicz // Dialectics and Humanism. – 1987. – № 4. – P. 75–88.

4. Hegel, G. W. F. Wissenschaft der Logik: in 2 Teilen / G. W. F. Hegel. – Berlin : “Akademie-Verlag”, 1975. – Т. 2. – 503 с.

5. L'Europe de science: constitution d'un espace scientifique / sous la dir. de M. Blay, E. Nicolaidis / M. Assimakopoulos, M. Beretta, M. Blay, H. F. Cohen, M. Gally et otr. – Paris : Éditions du Seuil, 2001. – 437 p.

## **ИСТОРИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И МЕНТАЛИТЕТ: ОСОБЕННОСТИ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ**

*С. В. Бутенко*

Становление российского общества, определение социокультурных, цивилизационных и мировоззренческих перспектив его развития, а также комплекс социальных проблем идейного плана, проявляющихся в современной России, несомненно, требуют «глубинного» осмысления протекающих и намечающихся процессов в обществе и государстве. В процесс анализа социальных реалий включаются представители различных направлений социально-гуманитарного знания, по-разному оценивающие проблемные узлы современного развития общества.

Одним из таких актуальных вопросов является историческая идентичность, понимаемая нами в виде основанной на социокультурных (ментальных) установках, развивающейся в историческом протяжении и определяющей их сущностные черты в настоящем духовно-интеллектуальной соотнесенности бытия субъектов. Формирование и развитие исторической идентичности возможно, по нашему мнению, в первую очередь при учете устойчивых ментальных оснований, позволяющих исторической идентичности становиться частью того или иного социального или индивидуально-субъекта в рамках наличного бытия. В роли такой устойчивой глубинной платформы может выступать феномен менталитета, который, основываясь на теоретических построениях Д. В. Полежаева, мы понимаем как устойчивую во «времени большой длительности» (Ф. Бродель) систему внутренних глубинно-психических социокультурных установок общества, формирующуюся (и функционирующую) как под воздействием внешних условий, так и на уровне внесознательного (неосознанного) [4, с. 4].

Содержательная взаимосвязь идентичности и менталитета, выступающего в роли глубинного основания процесса формирования исторического тождества индивида, социальной группы и большого сообщества людей соответствующим социальным субъектам, видится логичной. Проблемные вопросы, связанные с исторической идентичностью и ее взаимосвязи с ментальными основаниями социального бытия и общественным самосознани-

ем, актуализировались в работах Ю. А. Афанасьева, М. А. Барга, А. Я. Гуревича, Г. Люббе, Д. В. Полежаева, А. М. Руткевича, В. А. Тишкова и др.

Так, М. А. Барг поднимает вопрос о существовании идентичности менталитета, обуславливая его становление и развитие «общностью исторических условий» [1, с. 4]. Они (**исторические условия**. – С. Б.) формируют сознание субъекта, позволяя наделять сходные явления объектно-субъектного мира тождественными значениями, интерпретируют их в единых символах, отражая знания о мире и человеке в нем. Созидая посредством истории свою социальную природу, общественный индивид в действительности воссоздает основанный на прошлом процесс собственного становления, в котором история становится не только неотъемлемым элементом сохранения бытия в общественной памяти, но и мерилем духовной выделенности субъектов.

На трудности в работе с историческим прошлым обращает внимание А. Я. Гуревич [2], говоря о том, что реконструируя историю исследователь конструирует ее заново в рамках своей концепции и подходов. История, подвергаясь анализу, видится исследователю с позиций настоящего времени, который, вне зависимости от поставленных целей и задач, привносит в нее свой понятийный аппарат, свои мысли, понимание преемственности. Здесь, по мнению ученого, предмет исследования идентичен познающему его субъекту – это человек, со своими мыслями, чувствами, эмоциями – ментальными основаниями бытия. Стремление же к вычленению мыслительных процедур, поиску следов человеческой мысли, способов восприятия окружающей историческую личность реальности – анализу ментальных кодов, имплицитно присутствующих в историческом протяжении – необходимые условия исторического исследования, включенные, по нашему мнению, в суть понятия исторической идентичности.

Г. Люббе рассматривает историческую идентичность сквозь призму исторической индивидуальности, в рамках которой, благодаря историям, «индивидуумы отличаются друг от друга» [3]. История по Г. Люббе – это, с одной стороны, способ обретения субъектом своей неповторимой идентичности, с другой – доступ самого субъекта к идентичности, открывающийся в процессе познания своей истории.

О ментальных особенностях измерения истории говорит и Д. В. Полежаев [6], рассматривая исторические процессы сквозь ментальный подход, позволяющий исследователям учитывать ментальные особенности народа в ходе анализа исторического прошлого. По мнению ученого, ментальный подход, благодаря полидисциплинарности самого феномена, позволяет рассмотреть обозначенные исследователем проблемные узлы как целостное явление, тем самым определить общие, сущностные элементы глубинно-духовного измерения социальных событий, процессов и явлений.

Историография исследования позволяет утверждать, что проблема исторической идентичности, встречающаяся аспектно во многих работах специалистов в сфере социально-гуманитарного знания, не рассматривалась ими предметно в социально-философском ключе, через призму феномена менталитета / ментальности, как особо актуальная и значимая для наук об обществе и человеке – как в теоретическом, так и в практическом отношении. Однако именно в аспекте ментального происходит формирование мыслительных тождеств, структурирующих на протяжении «времени большой длительности» (Ф. Бродель) ценностные ориентации человека, позволяющие ему идентифицировать себя со всем многообразием субъектного бытия, заключенного в историческом протяжении, соотносительность с которым определяет его сущностные черты в настоящем – историческую идентичность.

### Литература

1. Барг, М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма / М. А. Барг. – М. : Мысль, 1987.
2. Гуревич, А. Я. Исторический синтез и Школа «Анналов» / А. Я. Гуревич. – М. : Индрик, 1993.
3. Люббе, Г. Историческая идентичность / Г. Люббе // Вопросы философии. – 1994. – № 4. – С. 108–113.
4. Полежаев, Д. В. Идея менталитета в русской философии «золотого века» / Д. В. Полежаев. – Волгоград : Издво ВолГУ, 2003.
5. Полежаев, Д. В. Личность и тоталитаризм: ментальные трансформации / Д. В. Полежаев. – М. : Планета, 2018.
6. Полежаев, Д. В. Ментальное измерение истории: философско-методологические аспекты / Д. В. Полежаев // Философия и методология истории : сб. науч. ст. VIII Всерос. науч. конф. (г. Коломна, 19 апр. 2019 г.) / Минобрнауки РФ; М-во образования Моск. обл.; Гос. соц-гум. ун-т / отв. ред. С. Г. Калашников. – Коломна : ГСГУ, 2019. – С. 87–96.
7. Полежаев, Д. В. Ментальное измерение «миров повседневности»: апории исторической реалогии / Д. В. Полежаев // Общество и личность: гуманизация в условиях информационной и коммуникационной культуры : сб. науч. ст. / С. Е. Шиянов, А. П. Федоровский [отв. ред.]. – Ставрополь : АНО ВО СКСИ, 2018. – С. 300–306.
8. Полежаев, Д. В. Ментальный подход в образовании: философское измерение социальных проектов / Д. В. Полежаев // Сибирский учитель. – Новосибирск, 2016. – № 4. – С. 67–71.
9. Полежаев, Д. В. Ментальный подход: пространство полидисциплинарности / Д. В. Полежаев // Императивы творчества и гармонии в проектировании человекомерных систем : мат. Межд. науч. конф. (г. Минск, 15–16 нояб. 2012 г.) / Ин-т философии НАН Беларуси; науч. ред. совет: А. А. Лазаревич [и др.]. – Минск : Право и экономика, 2013. – С. 27–29.
10. Полежаев, Д. В. Философские основания национальной идентичности / Д. В. Полежаев // Сибирский учитель. – Новосибирск, 2017. – № 2 (111) март-апрель. – С. 60–67.



## ПРОГНОСТИЧЕСКАЯ ОБЯЗАННОСТЬ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

*А. А. Владимиров, Л. А. Зеленев*

Философское мировоззрение в целом, а социальная философия в особенности, обладают (как концептуальный тип мировоззрения) множеством социально-значимых функций: гносеологической, аксиологической, методологической, праксеологической, онтологической. Специальный анализ их представлен в нескольких наших работах [1].

Своеобразной интеграцией этих функций является системно-эвристическое значение философии, которое в области социальной философии предстает прогностическим значением, которое мы склонны рассматривать как прогностическую обязанность социальной философии.

Исторически такое понимание находит свои основания в философских исследованиях таких величайших философов человечества как Сократ, Гегель и Маркс.

Сократ своей диалектической майевтикой формировал эвристический метод мышления современных ему людей, методологически подталкивая их к прогностическому видению будущего. Это было не понято современниками, которые обрекли Сократа на гибель. Платон, ученик Сократа, пытался обыденно-практически спасти своего мудрого учителя, но сам философски запутался в противоречиях своего учения об «идеях» (эйдосах).

Гегель в энциклопедии своей идеалистической философии выявил и представил системно-логическое значение эвристической диалектики, что вызывало положительную оценку у его философски-последовательных учеников: Маркса и Энгельса, а В. И. Ленин вменял в обязанность современным философам и ученым изучать диалектическую методологию Гегеля с материалистических позиций.

Маркс, блестяще владевший эвристическим потенциалом диалектики и основанным на ней системным анализом, с осознанной социально-значимой необходимостью (11-й тезис Маркса о Фейербахе) использовал весь интеллектуальный потенциал «социальной философии» (материалистического понимания истории) для разработки перспективных прогностических моделей будущего.

Таковы исторические уроки. Социальная философия обязана: 1) критически использовать системно-эвристический потенциал диалектики для адекватной оценки прошлого; 2) аналитически использовать системную эвристику диалектики для объективной оценки настоящего; 3) прогностически использовать эвристическую методологию диалектики для построения моделей будущего.

С этих тройственных социально-временных позиций можно целостно оценить современную «социальную философию» с точки зрения выполнения ею своих ретроспективных, презентивных и прогностических обязанностей.

Прошлое. Всю свою критически-ретроспективную силу социальная философия максимально использует для оценки пройденного, накопленного, явленного прошлого в развитии общества. Эти положительные и отрицательные оценки оказываются максимально однозначными, безапелляционными, неаргументированными, то есть безответственными, так как прошлое не появляется перед «ценителями» в форме реального бытия. Эту суетную плеяду альтернативных позитивных и негативных оценок мы встречаем сегодня и в публикациях, и в дискуссиях на круглых столах каналов телевидения со стороны известных ученых, философов, политологов, социологов: В. Надеждин, Л. Млечин, Н. Сванидзе, А. Ципко... Объектами оценки прошлого являются любые исторические явления нашего былого от допетровской России и Романовской дореволюционной монархии до Советского Союза и «перестроечных» времен 1980-1990-х годов. При этом искажаются, фальсифицируются факты, применяются субъективно-личностные критерии оценки, и прошлое предстает как лоскутное, мозаичное одеяло, сотканное из «истинных» и «ложных» суждений-мнений [2].

Главное: прошлое истории предстает как оцененное, как познанное в альтернативе гносеологических и аксиологических суждений.

Настоящее. Актуально-реальное современное бытие во всем его многокачественном разнообразии после развала Советского Союза тоже является объектом социально-философского исследования и оценки. Это современные Россия, Украина, Белоруссия, Прибалтика и т. д. в их социально-экономическом состоянии и развитии. При этом доминируют оценки негативно-характера по многим показателям (дороги, ЖКХ, зарплата, пенсионное обеспечение, ВВП, выполнение указов Президента, санкции, социальная поляризация, безработица, рост бедности...). Это мы видим в выступлениях известных в стране деятелей: Н. Михалков, К. Шахназаров, В. Третьяков, И. Чубайс, Л. Гозман, И. Прохорова... В этих оценках констатируется отсутствие стратегических программ деятельности в области науки, образования, экономики, здравоохранения, кадровой политики и т. д. Такие оценки, как правило, в их негативном виде опираются на реальные цифровые данные и сопровождаются критикой ошибочных данных статистических органов.

Главное: настоящее получает пусть сомнительную или неоднозначную, но оценку, констатирующую статус социума.

Будущее. К сожалению, приходится констатировать отсутствие социально-философских оценок, прогнозов, моделей будущего состояния социума с его базовыми сферами: экономикой, экологией, наукой, искусством, образованием, управлением, медициной, физкультурой. Подобные оценки-модели

если и появляются, то носят сиюминутный, оперативный, а не стратегический (долгосрочный) или даже фактический (среднесрочный) характер. Народ в стране ждет, требует долгосрочных, перспективных прогнозов (например, как в Китае).

### **Литература**

1. Зеленов, Л. А. Альтернативная философия : учеб. пособие / Л. А. Зеленов, А. С. Балакшин, М. В. Бронский, А. А. Владимиров. – Н. Новгород : ВГУВТ, ОАЧ, 2016.

2. Зеленов, Л. А. Переломные вехи Советской истории : монография / Л. А. Зеленов, М. В. Бронский. – Н. Новгород : ОАЧ, 2016.

## **ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА «ФИЛОСОФИИ КАК НАУКИ» И «ФИЛОСОФИИ КАК ПРОСВЕТИТЕЛЬСТВА»**

*В. Г. Воронкова, В. А. Никитенко*

Традиционно философию разделяют на «философию как науку», основу которой составляют собственно философские структуры и законы, и на «философию как просветительство», в рамках которой на передний план выдвигается проблема отношения субъекта к самому себе. Интеллектуальная культура «философии как просветительства» означает аналитическое, интерпретационное и познавательное отношение к тому, кто философствует. Просветительство от науки отличает именно связь субъекта с самим собой, связь между мировосприятием и практическими интересами. К. Ясперс в работе «Введение к философии» отмечает, что «Вопрос о философии – достаточно сложный». Мы ее понимаем, как накопительство информации о достаточно сложных вещах, которые касаются становления личности, смысла ее жизни и вопроса о смысловых ценностях и тенденциях. Новые подходы, которые возникли в философской мысли на протяжении истории, изменили понимание философии, а философы все время осмысливали понятие философии. В работах Хайдеггера обращается внимание на своеобразную связь между вопросом о мире и вопросом о субъекте. Философия изучает становление человека в мире, его отношение к окружающей среде, вопрос о том, как объект связан с субъектом.

Мартенс и Шнедельбах также различают интеллектуальную культуру «философии как науки», в основе которой преимущество связи с предметом, и интеллектуальной культуры «философии как просветительства», которая выдвигает на передний план отношение человека к самому себе. Интеллектуальная культура чистого типа «философии как науки» есть культура, которая пребывает целиком на стороне предмета и стремится найти собственную

сущность, собственные структуры и законы, которые ее определяют. Философия в Древней Греции возникла как наука, которая, в отличие от мифов и мифологий, стремилась не просто рассказывать истории, а хотела своими способами и средствами репрезентировать индивидуальное, общее, необходимое, стремилась быть теорией, то есть правдивым изображением объективной действительности без субъективного дополнения. Поэтому греческая философия всегда мыслила от предмета и о предмете, а субъективность трактовала как предмет другого порядка. Интеллектуальную культуру просветительства отличает от науки то, что в ней была представлена субъективная сторона философствования, именно связь субъекта с самим собой, который изменяет самого себя. Поэтому мы фиксируем связь интеллектуальной культуры философии как науки и интеллектуальной культуры философии как просветительства, потому что они связаны между собой, дополняют друг друга и движутся на пути к обществу инноваций [2].

Интеллектуальную культуру «философии как просветительства» отличает связь субъекта с самим собой, поэтому просветительство есть нечто большее, чем простое накопление информации. Просвещенным есть не тот, кто все знает, а тот, кто может установить связь между тем, что он знает, и самим собой, своим самопониманием и своими практическими интересами. Интеллектуальная культура просветительства состоит в том, что тот, кто просвещается, изменяет самого себя, что включает процесс активного самозменения человека. Интеллектуальная культура философии как науки без просветительства так же вредна, как и просвещение без науки, так как они взаимообогащают друг друга. Даже по своему содержанию интеллектуальная культура просветительства указывает на науку, потому что ее открытия и результаты могут стать intersubjectively обязательными и иметь много практических выходов. Интеллектуальной культуре просветительства, которая тяготеет к утрате объекта, объективности и истины, грозит опасность субъективного произвола и частной эзотерики, которую можно увидеть на примере создания сект. Философия как наука должна упрощать обвинения о потере субъекта и не допускать, чтобы человек, который занимается наукой, потерял самого себя.

Для данного различия интеллектуальной культуры «философии как науки» и интеллектуальной культуры «философии как просветительства» важны слова И. Канта, который поставил четыре вопроса: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я могу надеяться? 4. Что такое человек? В первом вопросе речь идет о возможностях и границах разума. Во втором мы спрашиваем об обосновании и значимости норм и ценностей. Первые два вопроса связаны с особенностями сферы разума и деятельности, теории и практики. Третий вопрос направлен на понимание жизни как целостности, и четвертый направлен на понимание человека как разумного существа, человека как хозяина природы и исходного пункта человеческого развития.

По мнению П. А. Флоренского, основой для человека есть синтез веры и разума, менталитета, интуиции и рассудка, теологии и философии, искусства и науки.

Интеллектуальная культура представляет знания и способности индивида, необходимые для его роста и самосовершенствования, развития сознания и самосознания. Сознание и самосознание отражают конкретную наличную реальность в мультимоделях и мультиструктурах образов, эмотивных актах, настроениях, эгодиспозициях, идеалах, парадигмах, необходимых для усовершенствования интеллектуальной культуры личности, становлению и развитию которой помогает философия как наука и как просветительство, выраженная в ценностях. Интеллектуальная культура, выраженная в ценностях, способствует формированию креативного класса, который формируется под влиянием инноваций, экономической конкурентоспособности сегментов общества, которые обеспечивают ему прагматический стимул [3, с. 12]. Под интеллектуальными ценностями мы понимаем феномены и факторы, которые имеют кардинальное значение для экзистенции и ее положительно-смысловой нагруженности, имеющей большое значение для повышения интеллектуализации личности. Последняя включает совокупность информации, знаний, опыта, квалификации и мотивации, технологий коммуникации, которые являются составляющей частью философии как науки и философии как просветительства [4]. Интеллектуальная культура личности, формируемая философией как наукой и как просветительством, – это те скрытые условия развития и саморазвития личности, которые превращаются в капитализированное знание. Интеллектуальная культура личности, формируемая философией, представляет собой синергетический эффект, слагаемый знаниями из многих наук – этики и эстетики, религии и права, управления и экономики. Философии принадлежит лидирующая роль в формировании интеллектуального капитала и интеллектуальной культуры нации, которые есть основополагающими в формировании конкурентоспособной экономики, государства, личности, организации.

Таким образом, философия представляет собой теоретическую, концептуальную, мировоззренческую, интерпретационную, идеологическую матрицу культуры, которая дает возможность субъекту дискурс осмысливать социум, людей, свое эго, космос, науки, искусства, экзистенцию, культуру, феномены цивилизации. Интеллектуальная культура «философии как науки» и «философии как просветительства» связана с формированием знаний и навыков, которые представляют ценный капитал и конкурентное преимущество. Интеллектуальная культура любого государства представляет ценность, которую можно конвертировать в стоимость и капитал. В философии она играет большую роль в самостановлении и саморазвитии личности и является формой капитализации в электронную (цифровую) эпоху.

## Литература

1. Новиков, М. Разум человека и «эффективность» его использования / М. Новиков. – Запорожье : ЗНУ, 2018.
2. Старжинский, В. П. На пути к обществу инноваций : [монография] / В. П. Старжинский, В. В. Цепкало. – Минск : РИВШ, 2016.
3. Флорида, Ричард. Номо creatives. Як новий клас завойовує світ / пер. з англ. Максим Яковлев / Ричард Флорида. – К. : Наш формат, 2018.
4. Фюрст, Марія. Філософія / Марія Фюрст, Юрген Тринкс / пер. з нім. Вахтанга Кебуладзе. – К. : ДУХ І ЛІТЕРА, Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2018.

## ПРОБЛЕМАТИКА СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В БЕЛОРУССКИХ ШКОЛЬНЫХ ПРОГРАММАХ

*А. Ю. Дудчик*

Сегодня в мире существует множество форм и способов включения философского знания в систему школьного образования, что связано с разнообразием традиций и задач для каждой из стран. Далее будет представлен анализ основных возможностей включения философского знания в целом и проблематики социальной философии в частности в систему среднего образования в Беларуси. Но перед этим мы рассмотрим уже имеющиеся элементы философского знания в существующей школьной программе.

Прежде всего, определенное представление о философии формируется в рамках школьного курса обществоведения. Так, хотя в учебнике по обществоведению для учащихся 9 класса под редакцией профессора М. И. Вишневого [1] не содержится раздел, посвященный непосредственно философии, в нем присутствует тема «Человек и нравственность», состоящая из пяти параграфов: «Основные понятия морали», «Нравственные ценности», «Нравственные нормы», «Нравственные отношения», «Нравственное поведение». Кроме того, в других разделах учебника также происходит обращение к социально-философским темам (например, идеалистическое и материалистическое понимание общества и исторического процесса, специфика философского мировоззрения по отношению к религии и науке и т. п.). В рамках практических заданий школьникам предлагается прокомментировать фрагменты из работ известных философов прошлого: Сенеки, И. Канта, Х. Ортеги-и-Гассета и др.

В учебнике по обществоведению для учащихся 10 класса под редакцией профессора М. И. Вишневого [2] в теме «Духовная жизнь общества» присутствует отдельный параграф «Философия» (объем параграфа – 9 стр.). В учебнике дается следующее определение философии: «Теоретическое мировоззрение, использующее предельно широкие понятия (категории) и выстраивающее рассуждения и выводы в соответствии с правилами логи-

ки» [2, с. 237]. Далее речь идет о социально-исторической обусловленности философских учений, представлен краткий историко-философский обзор философских концепций для следующих эпох: Древняя Греция, Средние Века, Возрождение, Новое время (включая концепции И. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, К. Маркса), конец XIX в. (иррационализм), XX в. (экзистенциализм и «другие направления философской мысли»). После этого рассматриваются основные проблемы (они же вопросы) философии: о сущности бытия, о человеке, о познании мира. Для первых двух вопросов указаны особенности материалистического и идеалистического подхода к их осмыслению, для третьего вопроса – позиции агностицизма, эмпиризма и рационализма. Далее рассматривается роль философии в духовной жизни общества. Завершает параграф ряд вопросов на понимание. В практическом разделе учащимся предлагается поразмышлять над фрагментами текстов философов прошлого и современных мыслителей: Г. В. Ф. Гегеля, П. А. Флоренского, Э. Агацци и др. В конце практикума, в качестве дополнительного задания предлагается подготовить сообщение о жизни и взглядах одного из известных философов (в рамках обсуждения социально-исторической обусловленности философских концепций). Отметим, что философская тематика, представленная в учебниках, присутствует и в заданиях для олимпиад по обществоведению разного уровня, а также в заданиях централизованного тестирования по этому предмету.

Кроме того, можно отметить ряд возможных направлений дальнейшего использования философского знания в работе со школьниками. Как было показано ранее, современные практики трансляции философского знания рассчитаны на достаточно широкую аудиторию, включая детей младшего школьного и даже дошкольного возрастов. Тем не менее, учитывая относительно новаторский статус подобных подходов и сложившиеся в Беларуси традиции представления философского знания для детей, на наш взгляд, имеет смысл сосредоточиться на старшекласниках (с возможностью в дальнейшем работать и с другими возрастными группами).

Так, возможно преподавание факультативных курсов по философии в рамках деятельности учреждений дополнительного образования детей и молодежи (на данный момент в Минске действуют 22 учреждения дополнительного образования детей и молодежи, в том числе: УО «Минский государственный дворец детей и молодежи», УО «Минский государственный туристско-экологический центр детей и молодежи»; 11 районных многопрофильных учреждений дополнительного образования детей и молодежи).

Кроме того, возможно включение философских курсов в работу летней школы «Первые шаги в науку» (в 2019 г. проект организован для учащихся учреждений образования столицы в возрасте от 12 до 14 лет в Минском городском дворце детей и молодежи) в деятельность летних оздоровительных

лагерей, проводимых Минским городским образовательно-оздоровительным центром «Лидер».

Таким образом, были проанализированы основные формы изучения философского знания в рамках школьной программы в Беларуси и предложены некоторые варианты дополнительного изучения философии.

*Работа выполнена при поддержке БРФФИ, грант № Г18М-113.*

### **Литература**

1. Обществоведение : учеб. пособие для 9-го класса общеобразовательных учреждений с русским языком обучения / М. И. Вишневский [и др.] ; под ред. М. И. Вишневого. – Мн. : Адукацыя і выхаванне, 2009. – 208 с.

2. Обществоведение : учеб. пособие для 10-го класса общеобразовательных учреждений с русским языком обучения / М. И. Вишневский [и др.] ; под ред. М. И. Вишневого. – Мн. : Адукацыя і выхаванне, 2009. – 240 с.

## **КУЛЬТУРО-ЦЕНТРИСТСКИЙ ПОДХОД К ОСМЫСЛЕНИЮ МОДЕЛИ СОЦИУМА**

*В. Н. Калмыков*

Общественная жизнь текуча, поэтому создается впечатление, что ее невозможно «втиснуть» в какие-то общие схемы. Однако мир и его фрагменты изменяются не только непрерывно, но и прерывно, а динамическое общество относительно стабильно. Это служит основанием для создания приблизительных «чертежа», картины, модели социальной реальности. Методологической основой такого взгляда может выступать позиция К. Маркса в «Капитале» о соотношении «материала», «действительного движения» общества и его «идеального отражения» [1, с. 21]. Идеальная модель социума, являясь инструментом познания реального общества, выполняет систематизирующую функцию, обеспечивает мировоззренческую четкость, «дисциплину» мысли, целенаправляет постановку ориентиров в научном поиске.

М. Вебер, разработавший методологическую категорию «идеальный тип», полагал, что параллельно может существовать несколько конкурирующих идеально-типичных конструкций, относящихся к одной и той же совокупности эмпирических данных. Любой конкретный идеальный тип является преходящим, относительным. Из всего многообразия подходов к конструкциям общества, выраженных в трудах Сен-Симона, О. Конта, Г. Спенсера, К. Маркса, М. Вебера, В. С. Степина, О. В. Гримова и других философов, я выделяю культуро-центристский подход, так как набирает авторитет идея, что в обществе нарастающих проблем главной является «деятельность... хранителей, трансляторов культуры» [2, с. 11]. Социокультурная парадигма объединяет характер культуры и тип социальности, акцентирует внимание



на многомерности человека как природно-социокультурного существа, предполагает обеспечение сбалансированного удовлетворения противоречивых потребностей, ценностей, интересов людей.

В семиотическом подходе (М. Вебер, Р. Барт, М. Фуко, К. Леви-Стросс и др.) культура рассматривается как система информационных кодов, фиксирующая социальный опыт. Впрочем, К. Маркс и Ф. Энгельс идею о включенности духовности (**в современном лексиконе социальных кодов. – В. К.**) в общем виде также высказали, когда писали в «Немецкой идеологии» о вплетенности сознания в бытие людей, о взаимосвязи средств материального и духовного производства. Итак, взгляды Маркса и Энгельса и представителей семиотической концепции в известной степени перекликаются, дополняя друг друга, дают необходимую полноту описания общества.

Т. Парсонс, представитель культурно-деятельностной концепции общества, в своих трудах «Социальная система», «Эволюционные универсалии в обществе» полагал, что социальная система включает в себя действующих акторов, культуру и физическое окружение. По мнению В. С. Степина, модель социума состоит из трех подсистем. Первая – это созданная человеческой деятельностью вторая природа, система техники и способ развития двухкомпонентной телесности человека: биологического тела и системы искусственных органов, которые функционально выступают как продолжение и дополнение естественных органов человека. Такое понимание человека явилось одной из стимулирующих идей, которые привели к материалистическому пониманию истории, разработке представления о решающей роли способа производства, развития цивилизации. Вторая подсистема – это многообразие человеческих отношений: бытие человека в социальных коллективах, больших и малых социальных группах. Третья подсистема – культура. Цели, ценности, знания, навыки выступают как особая программа деятельности [3, с. 52–53].

Свой скромный вклад в построение модели социума внес и автор данной статьи [4]. Наша конструкция общества содержит несколько блоков. Остановлюсь на подсистеме, где фигурирует культура.

При построении модели общества необходимо опираться на некие онтологические и логико-концептуальные основания, фактологический материал, аргументацию. Г. Гегель в «Энциклопедии философских наук» писал, что наука предполагает не произвольные заверения по типу «а также», «вот еще», «далее следует», а наличие определенного обоснования понятий, мыслей, их расположение друг возле друга в определенном месте [5, с. 96, 97, 183, 415].

В качестве онтологического обоснования рассмотрения модели социума выступает позиция: естественная природа есть необходимая предпосылка возникновения и существования человека и общества. Следовательно, первоначальным было противоречие между природой и обществом. Для дости-

жения гармонии в системе «человек – природа» важным становится экологизация и гуманизация общественных отношений.

Далее используется логический прием выведения («второй» природы из «первой»). С появлением социальной жизни природные объекты меняются не только под влиянием естественных причин, но и под воздействием человека. Формируется «вторая природа», освоенный, окультуренный человеком мир. Культура выступает диалектическим снятием природы, развивается на основе природы.

В последующем анализе обращаемся к логическому приему противопоставления. Ведь наряду с культуризацией происходит дискультуризация социальной реальности, распространяется антикультура. Если культура характеризует ансамбль проявлений жизни, созидания, самосохранения и совершенствования человечества, то антикультура выражает устремленность к злу, насилию, гибели, оправдывает достижение «успеха» аморальными методами, обращает чрезмерное внимание к отклонениям в сексуальном поведении и т. п. Итак, наряду с культуризацией как господствующей тенденцией, происходит культурное вырождение у части общества.

Используя прием дополнения, можно утверждать, что как социокультурное образование выступает цивилизация. Культура задает высшие ценности, жизненные смыслы, а цивилизация – технологию их реализации.

Приведенные основания подводят к выводу, что предлагаемая нами модель общества включает цепочку: природа – человек – культура – антикультура – цивилизация.

Общество – сеть коммуникативно опосредованных коопераций и индивидуальных инициатив, связывающих людей на фоне культуры и обеспечивающих социальную трансформацию. Последняя определяется, в том числе, включением все большего числа умелых и компетентных личностей и социальных сообществ в разряд активных субъектов социального действия. Чтобы полнее выявить состав человеческого фактора, следует отталкиваться от этапов преобразовательной деятельности. Первоначально происходит воспроизводство в деятельности традиций, исторической памяти, знаний и представлений, транслируемых от прошлых поколений. Затем осуществляется опривычивание неких замыслов и схем деятельности, их типизация, а далее – выход за границы стереотипов, овеществление в деятельности творческих устремлений отдельных креативных индивидов. Следующий этап – легитимизация модернизаторских настроений элиты, охват ими все более увеличивающегося количества людей. Итак, в связку «народ – личность» корректно добавлять еще и «элигу» [6, с. 116]. Элита, в буквальном смысле слова, означает лучшее, отборное.

Общество характеризуется детерминированностью и одновременно непредсказуемостью развития. Поэтому модель общества является в некото-

ром роде определенной, четкой и вместе с тем открытой, незамкнутой, предполагает свое совершенствование, иные варианты.

### Литература

1. Маркс, К. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1960. – Т. 23.
2. Ахиезер, А. С. Проблема субъекта: человек-субъект / А. С. Ахиезер // Вопросы философии. – 2007. – № 12. – С. 3–15.
3. Интервью с академиком Российской академии наук В. С. Степиным // Вопросы философии. – 2004. – № 9. – С. 16–71.
4. Калмыков, В. Н. Теоретическая модель общества как инструмент его познания / В. Н. Калмыков // Социальная теория и социальная практика. Философское общество РФ. – М., 1992. – С. 5–8; Калмыков, В. Н. Теоретическая модель общества как выражение его системности / В. Н. Калмыков // Философия в современном мире : мат. научной конференции. – Минск : Право и экономика, 2001. – С. 138–141; Калмыков, В. Н. Теоретическая модель общества как способ его познания / В. Н. Калмыков // Системная трансформация общества: инновации и традиции. – Брест, 2011. – С. 71–75.
5. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 1. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1974.
6. Калмыков, В. Н. Роль народа, личности и элиты в истории / В. Н. Калмыков // Известия Гомельского государственного университета имени Ф. Скорины. – 2016. – № 1(94). – С. 112–116.

## СИСТЕМО-СИНЕРГЕТИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА В СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

*Г. И. Касперович*

Одним из междисциплинарных направлений современной социальной философии является социосинергетика, становление которой относится к 80-м годам XX века. Основным предметом социосинергетики и полем ее социокультурных проблем – процессы социальной самоорганизации как процессы нелинейной динамики в неравновесных, кризисных, бифуркационных точках развития общества [1, с. 5].

Синергетические понятия и принципы применимы к любым самоорганизующимся системам. Сегодня они становятся инструментами социального мышления и анализа. Современная социальная наука и философия, преодолевая механицизм и заимствуя идеи синергетики, все больше обращает внимание на неравновесные состояния, на процессы слома стабильного порядка (на переходы от порядка к хаосу, на рождение нового порядка). В развитии общества нередко возникают неустойчивые состояния «точки бифуркации» – перекрестки, настоящее ветвление путей развития. Среди всех известных современной науке сложных систем общество (Социум) представляет собой суперсложную самоорганизующуюся и саморазвивающуюся, открытую,

диссипативную социальную систему систем, способом существования которой является деятельность людей. Образование учреждений и предприятий, зарождение, банкротство и преобразование коммерческих структур, процессы рыночных отношений, социальные движения, борьба за обретение власти и ее сохранение, изменения социальных стратификационных структур, смена поколений и т. д. – все это только фрагменты необозримого поля социальной самоорганизации.

Принципиальное отличие социальных систем от природных состоит, прежде всего, в том, что в них самоорганизация сочетается с организацией и сознательным управлением. Поэтому взаимодействие самоорганизации и организации, случайного и необходимого, субъективного и объективного составляет основу самоорганизации и развития социальных систем. Постоянная открытость общественно-исторической практики – непрерывные изменения в деятельности людей и состоянии общества, в условиях и качестве жизни человека, поливариантность и непредсказуемость их последствий в социальной жизни требуют научного исследования развивающихся в ней процессов именно в контексте теории самоорганизации [5].

Непосредственные предпосылки для синергетической интерпретации социальных процессов исходят от основоположников современной общей теории самоорганизации И. Пригожина и Г. Хакена, которые осторожно прилагали идеи неравновесной термодинамики и синергетики, развиваемые ими в рамках физики и химии, также к политологии, экономике и социологии. Обоснование перспектив применения категорий и принципов синергетики в социальной философии и первые разработки в этом направлении осуществлялись отечественными исследователями В. И. Аршиновым, В. Г. Будановым, В. С. Егоровым, В. С. Капустиным, Е. Н. Князевой, С. П. Курдюмовым, Г. Г. Малинецким, Н. Н. Моисеевым и др. [6].

Заметным вкладом в теорию социальной самоорганизации явилась работа В. В. Васильковой «Порядок и хаос в развитии социальных систем». Это одна из первых в российском обществоведении работ, в которой раскрываются эвристические возможности построения теоретической модели социальной самоорганизации и способы синергетической интерпретации социальных процессов [3].

Процесс возникновения и развития идей социальной самоорганизации, их теоретического обоснования и вхождения в практику социального управления являет собой пример становления (в контексте принципов синергетики) новой отрасли научного знания – социосинергетики. Кризис классической парадигмы управления сверхсложными нелинейно развивающимися системами, к которым в первую очередь относится человеческое сообщество, привел к необходимости существенного пересмотра традиционных представлений о социальном мире. Прежние парадигмальные положения

системного подхода, утрачивая свою определенность, оказались открытыми для их критического переосмысления и трансформации.

Влияние синергетического подхода на социальное познание определяется не только тем, что он значительно трансформирует общие представления о развитии социума, но и позволяет создать универсальные для разных социальных наук объяснительные модели, которые обнаруживают глубинную общность социальных процессов самой разной природы как процессов социальной самоорганизации, сопрягаемых с общеэволюционной логикой миропорядочения – принципом глобального эволюционизма. На этой основе сформирован антропный принцип социальной самоорганизации и обосновано положение о динамической социальной организованности, являющиеся ключевыми в исследовании соотношения самоорганизации, организации и управления в социальных процессах. Центральной проблемой социосинергетики является исследование конструктивной роли случая, переводящего неустойчивую, неравновесную систему в новое стабильное качество. С этими представлениями и идеями связаны концепции социальной синергетики.

Однако, как отмечает В. С. Капустин, по поводу применимости в социосинергетике основных понятий синергетики, их прямой перевод нуждается в конкретном социальном уточнении: параметры порядка, управляющие, направляющие изменений, состояний и т. д., событие, перемежаемость, бифуркация, аттрактор, устойчивость, неравновесность и многие другие. Социосинергетика сталкивается с огромным массивом управляющих параметров, случайных переменных, с необходимостью при их отображении использовать огромное количество параметров состояний, как явных, так и не актуализированных, с наличием мощных пластов контекстуальности, длительной латентности, размытых образов, нераспакованных смыслов и неформализованных языков [4].

В условиях современных существенно неравновесных, кризисных социальных процессов системно-синергетическая парадигма приобретает все возрастающее значение не только в научном исследовании, но и в практике социального управления, способствуя формированию инновационных подходов, адекватных сложности и нелинейности современных социальных процессов. Социосинергетика, как концепция самоорганизации в социуме, способна послужить «методологическим прожектором» в исследовании феноменов порядка и хаоса в развитии социально-экономических систем.

### Литература

1. Астафьева, О. Н. Синергетический подход к исследованию социокультурных процессов: возможности и пределы / О. Н. Астафьева – М. : Моск. гос. ин-т делового администрирования, 2002.
2. Бранский, В. П. Теоретические основания социальной синергетики / В. П. Бранский // Вопросы философии. – 2000. – № 4. – С. 112–129.

3. Василькова, В. В. Порядок и хаос в развитии социальных систем / В. В. Василькова. – СПб. : Лань, 1999.

4. Капустин, В. С. Синергетика социальных процессов : учеб. пособие по курсу «Основы гуманитарных знаний» / В. С. Капустин. – М. : Изд-во МЭИ, 1996.

5. Касперович, Г. И. Синергетические концепции управления: курс лекций / Г. И. Касперович. – 2-е изд., испр. – Минск : Академия управления при Президенте Республики Беларусь, 2005.

6. Синергетическая парадигма. Многообразие поисков и подходов / отв. ред. В. И. Аршинов, В. Г. Буданов, В. Э. Войцехович. – М. : Прогресс-Традиция, 2000.

## **СОЦИАЛЬНАЯ ФИЗИКА В КОНТЕКСТЕ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОСТИ**

*Н. К. Кисель, А. А. Онищенко*

На сегодняшний день социальная эпистемология являет собой одно из самых интенсивно развивающихся направлений философского дискурса, представленного многообразием исследовательских стратегий в изучении общества. Вместе с тем вопрос о специфике модельных репрезентаций, без которых невозможно построение социальной философии, и по сей день не теряет своей актуальности. При обращении к нему в социальной эпистемологии, как и в любой сфере теоретического исследования, неизбежно возникает необходимость использования методологии редукционизма. Ввиду особой специфики объекта социально-философского познания для построения исследовательских программ социальной философии особенно остро стоит проблема экспликации оснований для использования редукции, а также границы и степень последней.

Исторически первая натуралистическая версия исследовательской программы, предполагавшая рассмотрение общества по аналогии с природой, базировалась на экстраполяции методологического потенциала естествознания на вновь осваиваемую предметную область – социальную реальность. Поскольку именно физика всегда являлась лидером естествознания, ее концептуальный аппарат в первую очередь послужил основанием для построения модельных репрезентаций социальных явлений, а классический механицизм XVII–XVIII веков позволил представить жизнь общества как функционирование механического агрегата. В дальнейшем, несмотря на появление новых версий методологического редукционизма в лице химизма, органицизма и т. д., именно физика постоянно привлекала к себе внимание в качестве источника теоретических конструктов, знаково-символических моделей и эмпирических схем при изучении различных аспектов жизни общества. Достаточно вспомнить о попытках использования в XX столетии квантовой физики, а затем и синергетики.

По мере выработки представлений о специфике, как предмета социальной философии, так и ее методологического арсенала, различные версии редукционистского подхода в рамках натуралистической исследовательской программы неоднократно подвергались обоснованной критике. Ее принятие философским сообществом, на наш взгляд, было фундировано, по крайней мере, двумя обстоятельствами. Во-первых, в эпоху растущей дифференциации исследовательских практик неотъемлемый элемент междисциплинарности отступал на второй план. Во-вторых, для социальной эпистемологии момент самоопределения по разным основаниям – от понимания самого предмета исследования до переосмысления субъект-объектных отношений в социальном познании – приобретал решающую роль. Эти два процесса демонстрировали поразительную историческую синхронизацию на протяжении достаточно длительного отрезка времени.

Сегодня перманентный процесс самоопределения социальной философии разворачивается на фоне нарастающей междисциплинарности и транзисциплинарности исследовательских практик как в философии, так и в науке.

Несмотря на то, что проблема междисциплинарности латентно присутствовала в намерениях О. Конта создать социальную статику и социальную динамику, во всей полноте она встала перед методологическим сознанием, обращенным, прежде всего, к развивающейся науке XX века.

Междисциплинарность в научном познании со всей отчетливостью продемонстрировала становление квантовой физики. Если возникновение физической химии в лице, прежде всего, электрохимии знаменовало собой первые версии междисциплинарного подхода, то экспликация Н. Бором дополнительного способа описания в копенгагенской интерпретации квантовой механики повлекла за собой оживление дискуссионных границ редукционизма в исследовательских практиках, с одной стороны, и актуализацию проблемы универсального языка науки в неопозитивистской аналитике – с другой.

Феномен междисциплинарности широко обсуждается в современной философско-методологической литературе [см, например, 1, 2]. К этому побуждают особенности постакадемической науки, отталкивающейся от презумпции холизма в развертке исследовательских практик, нацеленных на освоение в научном познании сложных систем и многофакторных процессов. Междисциплинарность предполагает перенос знания из одной дисциплинарной области в другую при сохранении дисциплинарных границ. Взаимодействие демонстрируют, казалось бы, далеко отстоящие друг от друга отрасли науки – лингвистика и историческая наука, синергетика и демография и т. д. Усиление взаимного обмена задачами и способами их решения между сферами собственно научного и инженерно-технического исследования становится, например, основой для становления и развития современной технонауки.

В создавшихся условиях методологическое сознание не может не обратиться к междисциплинарным подходам в социальной эпистемологии, что и дает о себе знать на рубеже XX и XXI веков в процессе формирования так называемой социальной физики. Социальная физика предполагает исследование, описание и моделирование коллективных процессов во всех видах социальных систем методами экспериментальной и теоретической физики. Следует обратить внимание на ряд сопутствующих этому повороту обстоятельств:

Во-первых, концептуальные построения социальной физики относятся к классу теорий среднего уровня. Так, например, она дает возможность изучить с помощью математических методов влияние информационных потоков на человеческое поведение, что позволяет предсказывать поведение общественных групп, продуктивность новых компаний, направлять развитие отдельных городских районов и даже целых городов и т. д. [3].

Во-вторых, междисциплинарность в данном случае предполагает использование не фундаментального физического знания, а обращение к частным теоретическим схемам, по В. С. Степину. Для анализа социальных явлений применяются, например, модель диффузии, модель переворачивающихся спинов, эффекта ферромагнетиков и т. д.

В-третьих, имеет место не обращение к аналогиям, пусть даже очень продуктивным, а использование концептуального аппарата различных разделов физики. О дополнительном способе описания Н. Бора речи не идет. Скорее, имеют место парадигмальные прививки, по В. С. Степину. Так, например, модель появления лидеров, своеобразных проводников между элитами в обществе строится с использованием теории неупорядоченных систем с вможенным беспорядком. Согласно модели критического поведения, в социальных системах возникают домены с минимизацией противоречий между ними, но с сохранением внутренних противоречий. Таким способом позиционируется появление иерархии, снимающее напряжение в системе.

В-четвертых, физика всегда являла собой математизированное знание. Вместе с концептуальным аппаратом в сферу исследования социальной физики вносятся математические модели, что придает процессу математизации социогуманитарного знания новые особенности. Изначально использование математических подходов даже в сфере экономического исследования ограничивалось наличием, так называемой, неполной меры, что обуславливало фрагментарный характер процесса математизации. Математические модели в единстве с категориальным аппаратом, к которому прибегает социальная физика, в некоторой степени позволяют, если не преодолеть, то частично обойти это обстоятельство и открывают перспективы компьютеризации с использованием вычислительного эксперимента.

Таким образом, феномен социальной физики, с одной стороны, задает новый тренд в решении прикладных задач освоения социальной реальности, а



с другой – инициирует сдвиг в методологическом сознании и развитии критической рефлексии, свойственной социальной философии в целом и социальной эпистемологии, в частности. Вместе с тем с повестки дня не снимается ряд дискуссионных вопросов относительно критериев выбора концептуальных моделей физики для решения исследовательских задач, пределов методологического редукционизма, соотношения между собой различных знаково-символических систем социальной физики, корреляции между социальной физикой и не менее интересными исследовательскими направлениями в современной социальной эпистемологии.

### **Литература**

1. Касавин, И. Т. Междисциплинарное исследование: к понятию и типологии / И. Т. Касавин // Вопросы философии. – 2010. – № 14. – С. 61–73.
2. Ажимов, А. Ф. Что такое междисциплинарность сегодня? (Опыт культурно-исторической интерпретации зарубежных исследований) / А. Ф. Ажимов // Вопросы философии. – 2016. – № 11. – С. 70–77.
3. Пентленд, А. Социальная физика. Как Большие данные помогают следить за нами и отбирают у нас частную жизнь / А. Пентленд. – М. : Изд-во АСТ, 2016.

## **СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ XX ВЕКА**

*Л. Е. Кульбицкая*

Осмысление истории всегда происходило в рамках мировоззренческих установок эпохи, которые задавали определенные логико-методологические, онтологические и аксиологические принципы ее исследования. Выработывая новое видение истории, каждая эпоха меняла ранее сложившиеся концептуальные схемы, переосмысливала их. В XX веке поиски смысла истории в сфере трансисторического уступают место множеству моделей ее философского осмысления, в связи с чем актуализируется проблема взаимопонимания, которое реализуется на основе выработки общих ценностей и целей, являющихся ориентирами деятельности людей.

К концу XIX века традиционные подходы, связанные с пониманием истории как смыслодеятельностного процесса, исчерпали себя. Как известно, философская рефлексия исторического процесса в XIX веке достигает высокой степени концептуализации и абстрактности в гегелевской и марксистской философии. Этим концепциям свойственен ряд схожих тенденций. Кроме признания объективных закономерностей развития общества, исторический процесс рассматривается в них как прогрессивное развитие. Их бесспорной заслугой является постановка вопроса о смысле истории, хотя этот смысл выносится за рамки истории, то есть имеет трансцендентальный характер.

Объяснение истории через абстрактные конструкции и психологические мотивы не соответствовало историческим реалиям. Такое положение дел было в значительной степени обусловлено происходящими экономическими и социально-политическими процессами. Успехи науки и техники и их отрицательные последствия, проявившиеся в разрушительных войнах, поколебали представления об истории как процессе, который можно интерпретировать как смысловую устремленность человеческой деятельности.

В XX в. происходит осмысление того, что социальная реальность, в ее ретроспективе, обладает особой сущностью, так как мир общественной жизни является действительностью, каждый элемент которой уникален. Скрупулезная философская рефлексия над методологией социально-гуманитарного знания позволяет более четко видеть его специфику и неоднозначность. В связи с этим появляется ряд теорий, в которых подчеркивается особенность присутствия исторического знания в духовном опыте человечества. Философская рефлексия отличается разнообразием концепций, взглядов, точек зрения на исторический процесс. В ней можно выделить ряд направлений, авторы которых при определенных особенностях своих воззрений имеют некоторое общее видение исторического процесса. Одним из таких направлений является исследовательская программа, использующая для интерпретации исторического процесса культурологические модели. Исторический процесс рассматривается в ней как смена обособленных цивилизаций (А. Тойнби) или культурно-исторических типов (О. Шпенглер). В указанных исследовательских программах преодолевается европоцентризм и не признается единый исторический процесс.

Для историософской позиции русских философов (С. Франк, Н. Бердяев, Н. Лосский и др.) характерно признание вневременных духовных ценностей, определяющих как жизнь отдельных индивидов, так и исторический процесс. «Все временное, во всей своей изменчивости и мимолетности, есть выражение и воплощение сверхвременно-общих начал» – писал русский философ С. Франк [1, с. 33]. В контексте русской философской традиции осуществляется критика теории прогресса, согласно которой человечество беспрерывно идет вперед, к какой-то конечной цели, к последнему идеально-завершенному состоянию. Все сменяющиеся периоды и эпохи есть лишь подготовка к этой цели. С точки зрения русских философов такая точка зрения безнравственна, так как каждое предшествующее поколение подготавливает почву для счастливых будущих поколений, которые будут пользоваться трудами предков.

Философия истории новейшего времени продолжает поиск смысла истории, который она пытается обнаружить не в абстрактных, вынесенных во вне социальной жизни сущностях, а в отношении истории к судьбе личности. Эта гуманистическая программа, получившая название персоналистической

концепции, разрабатывалась такими философами как К. Ясперс, Н. Бердяев, Х. Ортега-и-Гассет.

В учении Х. Ортеги-и-Гассета особое место занимает метод перспективизма. Согласно данному методу, познающий индивид конструирует мир, исходя из собственных способностей и социокультурных реалий. В применении к истории, как отмечает Х. Ортега-и-Гассет, данный метод должен противостоять релятивизму: «Минимальное допущение истории состоит в том, что субъект, о котором она говорит, может быть понят. Однако понимание доступно только то, что в некоторой мере обладает истиной. Мы не смогли бы распознать абсолютное заблуждение, потому что просто его не поняли бы. Таким образом, основное допущение истории прямо противоположно крайнему релятивизму» [2, с. 58]. Жизнь – это вечное становление, вечное движение, поэтому ее сущность составляет время. Время, как и жизнь, для Х. Ортеги-и-Гассета не является трансцендентальным явлением, оно связано, слито с человеческой жизнью. Однако это и не субъективно-психологическое время. Это время, которое характеризует реальность человеческой деятельности, это время, в котором живет и действует человек. Такое время Х. Ортега-и-Гассет называет историей. Понимание истории как измерения специфически человеческой действительности вполне правомерно, потому что подчеркивает особенность пребывания во времени социальной реальности. Все существует во времени, но быть во времени еще не значит иметь историю. Историческим существом является только человек, потому что во времени он творит. В определенном смысле мы можем говорить о том, что и время создает человек, ведь он единственное существо на Земле, которое осмысливает свое пребывание в нем.

Эти идеи занимают важное место и в философской герменевтике, которая исследует способы и возможности познания социальной реальности в ее динамике. Один из представителей данного направления Х. Г. Гадамер полагает неправомерными формы исторического мышления, связанные с реконструктивно-эмпатической традицией истолкования исторического процесса. Для него также неприемлемо универсально-историческое мышление, которое он называет априористическим конструированием истории [3, с. 248]. Формы исторического мышления, вне истории предполагающие ее масштаб (измерение), не раскрывают бытийную ценность истории, ее метафизику. Смысл истории он усматривает в самой истории, а не в реализации некоего провиденциального плана. Плодотворным представляется утверждение Х. Г. Гадамера о том, что познание истории – это соотношение знаний об исторических эпохах с современной ситуацией, с культурно-исторической реальностью настоящего, то есть задача философской герменевтики не в воспроизведении смысла исторического, а в его конструировании. Гадамер совершенно справедливо замечает, что, несмотря на деятельность наделенных индивидуальным сознанием индивидов, мы не измеряем значение историче-

ских событий их субъективным опытом. «По меньшей мере, со времен Гегеля ясно: история так устроена, что прокладывает себе путь вовне за пределы знания единичных субъектов о самих себе» [3, с. 19]. Методу историзма, тяготеющему к психологизму, он противопоставляет действенно-историческое сознание, активно творчески постигающее прошлое. Психологизм предполагает проникновение интерпретатора во внутренний мир автора, познание его психологии, мотивации поступков, менталитета и образа жизни. Для Гадамера вся эта процедура проникновения в дух прошедших эпох, мышление категориями и понятиями прошлого – иллюзия. Это нисколько не позволяет приблизиться к исторической объективности. Он акцентирует внимание не на личности автора и его субъективном опыте, утверждая, что всякий исторический материал имеет более широкий контекст помимо воли автора. Этот контекст – социокультурные реалии, по терминологии Гадамера, традиция, в которую включен автор и которая отражается, скорее, сказывается в его субъективном творении своим объективным содержанием. Такой подход снижает роль надчеловеческой реальности, определяющей место человека в ней, и передает ему культуротворческую инициативу. В результате поиски смысла истории совпадают с поисками смысла жизни человека, являющегося единственным субъектом исторического творчества, и данная установка, пожалуй, наиболее соответствует современности: выявив общие тенденции исторического процесса связать их с многообразием исторических фактов. Из данного контекста видения исторического процесса следует, что историческое познание – это никогда не завершающийся процесс, в нем нет вневременной точки, с высоты которой достижима абсолютная достоверность нашего исторического знания.

Жизнь индивида осуществляется в двух реальностях: субъективной и объективной. Человеческая субъективность немислима вне объективной бытийственности как природной, так и социальной. Процесс постоянной объективации субъективного, который лежит в основе творчества, – это и есть история. Результатом творчества являются феномены культуры – объективированные формы сознания, которые приобретают универсальное значение и становятся объектами исторического знания. Это определяет его особенность: оно всегда имеет дело с феноменами сознания, даже если объектами изучения выступают материальные памятники прошедших эпох. Таким образом, историческая бытийственность, и рефлексия о прошедшем совпадают, то есть историчность любых объектов реализуется через наше знание о них. Следовательно, история возможна постольку, поскольку возможно наше мышление о ней. В познании данная позиция отражается в переосмыслении всего многообразия концепций исторического процесса, в их взаимодействии и дополнении друг друга. В XXI веке возникает необходимость формирования новой парадигмы исторического видения, основное место в

которой займут духовно-нравственные начала, а не безличные механизмы прогресса.

### Литература

1. Франк, С. Л. О задачах социальной философии / С. Л. Франк // Духовные основы общества. – М. : Республика, 1992.
2. Ортега-и-Гассет, Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет. – М., 1991.
3. Гадамер, Х. Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Х. Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988.

## ФЕНОМЕН «НОВОЙ СОЦИАЛЬНОСТИ» И ПРОБЛЕМЫ ЕЕ НАУЧНОГО ПОСТИЖЕНИЯ

*А. А. Лазаревич*

Интенсивные инновационные процессы современности приводят к тому, что на наших глазах формируется не только новый тип цивилизационного развития, но и новый тип социальности. Как мы понимаем, или как следует понимать, эту «новую социальность» и связанные с ней ценности в контексте процессов технологической, прежде всего цифровой, модернизации и глобальных национально-культурных трансформаций – важнейшая задача современного социально-гуманитарного знания. Прежние понятия, такие как, к примеру, «западная цивилизация», «восточная цивилизация», «западные ценности», «восточные ценности», уже выглядят анахронизмом, и работать с ними было бы едва ли продуктивно в методологическом плане. Сегодня Западу абсолютно не чужды ценности Востока, Востоку – западные. Культурно-цивилизационная матрица развития современного Востока – это рационализм и либерализм в политике, прагматизм в экономике, на смену традиционализму приходят инновации и интенсивная модернизация, трансформируются способы организации общественной жизни и институты управления.

Меняются ли Восток и Запад местами – покажет время, но уже определенно можно сказать, что сейчас формируется некий синтезный тип социальности, для которого необходимо сформулировать не только конкретные формы проявления, но и типичные проблемы развития на нескольких уровнях.

На социально-политическом уровне ключевой задачей остается трансформация функций государства в направлении их либерализации, гуманизации, поиска баланса интересов между государственным администрированием и общественным самоуправлением. Мы видим, как в социальной рефлексии меняется представление о взаимных функциях государства и гражданского общества, интерпретация природы и характеристик самого гражданского общества, которое все далее уходит от просвещенческого канона. Насущной

проблемой становится понимание сетевой самоорганизации социальных и политических субъектов, спонтанной и детерминированной политической активности. Все это заново актуализирует задачу адекватной социально-философской и политической прогностики, роли экспертного знания в этой сфере.

*Экономический срез* осмысления «новой социальности» связан с обсуждением проблем качества жизни, его материального и духовно-эмоционального измерения, справедливого распределения социальных благ. Нужно иначе посмотреть на рынок и предпринимательскую деятельность граждан как инструмент социально-экономической регуляции и активности. Если дальше углубляться в эту тему, речь, по сути, должна идти о становлении новой модели экономики, в основе которой лежит феномен и понятие услуги, приобретающие все более универсальные черты. Одна из важных задач сегодня – избежать стереотипа понимания услуги как виртуального, «нематериального», «нетрудового» занятия. Сфера услуг и сам концепт «услуга» в любой стратегии общественного развития (а в информационно-цифровой – особенно) имеют не только важный экономический, но и гуманитарный смысл. Принципиальная черта услуги – ее адресность, по сути, человекоориентированность. Что-либо делать, создавать какие-либо социальные среды, отношения, не задаваясь вопросом, кому это нужно, кто станет субъектом этих отношений, – по меньшей мере абсурдно. Более того, любой товар как объект, взятый в контексте социальных отношений его рекламирования, купли-продажи, практического применения, утилизации или повторного использования также может рассматриваться как услуга. Думается, что если бы субъекты экономического планирования и деятельности шире оперировали термином «услуга» как фундаментальной категорией, говорить о производстве «ненужных вещей», «затоваривании складов» не приходилось бы. Поэтому и реальный сектор экономики (сельскохозяйственное и промышленное производство) также должен исходить из того, что работает в режиме оказания услуг, по-другому – удовлетворяет чей-то спрос.

В *культурно-цивилизационном отношении* формирующаяся «новая социальность» отличается тем, что цивилизация все активнее «подчиняет себе» культуру, культуру как духовный феномен, которая в предыдущих типах общественного развития мыслилась как фундамент и главный «арбитр» цивилизационной динамики. Ценности современной цивилизации все больше связываются с представлениями о новом уровне ее интеллектуализации. Модели модернизации, инновационного развития современного общества основываются не только на приоритетности человеческого интеллекта, но и на идеалах интеллекта искусственного. Но при этом не следует забывать поучительный опыт индустриальной эпохи, отдававшей все на откуп технократической культуре. Социально-гуманитарная наука последних десятилетий такой подход, как известно, подвергла справедливой критике.

Это лишний раз говорит о том, что приоритеты интеллектуального, в особенности интеллектуально-технологического, интеллектуально-искусственного, развития не могут быть конструктивно реализованы вне их связи с императивом интеллигентности, содержательными признаками которого выступают духовность, нравственная культура, образовательный кругозор, порядочность, национальное самосознание, патриотичность, ответственность.

Нужно учитывать, что интеллектуализация социального пространства – явление универсальное, в то время как интеллигентность имеет конкретную национально-культурную размерность и выразительность. Для культуры, как подчеркивал Н. Бердяев, характерна *национальная*, «почвенная», а для цивилизации – *интернациональная* природа. В принципе, это две стороны одной медали, поэтому, говоря об интеллектуалах и интеллигентах, следует не обязательно иметь в виду две разные группы людей (хотя на практике бывает именно так), но и две ипостаси самосознания, самопроектирования конкретного человека, занятого интеллектуальным, творческим трудом.

Глядя на процесс глобализации, «интеллектуал» видит в этом процессе возможности для самореализации, а «интеллигент» нередко противится этим тенденциям, видит в них угрозу для своей духовной жизни и для общества в целом. Результаты интеллектуального творчества имеют значительно большую возможность формализации и последующего «декодирования» в социально значимых контекстах человеческой культуры, чем это можно сделать в отношении, например, чувств, убеждений, самосознания, надежд, ответственности и других качеств интеллигента. Широкая трансляция этих качеств обычно связывается с феноменом искусства. В обществе она всегда затруднена: в прежние эпохи – по причине ограниченного доступа к искусству части населения, в наше время – под вытесняющим воздействием массовой культуры, квазиискусства. При этом питательная среда интеллектуализма, пропорциональная объему информации и знаний, а также новым техническим возможностям искусственного интеллекта, в целом неуклонно растет.

Наконец, следует затронуть *философско-антропологический* срез проблем «новой социальности». Здесь, как нам представляется, речь следует вести о серьезной трансформации мироощущения человека, совершенно новых коннотациях смысла жизни. Об этом говорит растущая статистика девиаций, зависимого поведения, и в частности компьютерной зависимости, интернет-зависимости, других новых социально-психических синдромов. Современный мир очень интенсивно изменяется, велика плотность событий, в которые включены люди, генерируются и транслируются огромные потоки информации. Человек объективно, в силу своих физиологических особенностей, не готов за всем этим успевать, а тем более продуктивно использовать. Отсюда стрессы, перегрузки, психические расстройства и т. д.

Опасность коренится также в том, что большинство людей в мире избытка информации не формирует собственные (индивидуальные) смыслы, а

«слепо впитывает» то, что выбрасывается на информационный рынок. Следствием этого является так называемое клиповое сознание, снижение фактора личностной креативности. В этом ряду проблем следует рассматривать и образование своего рода мировоззренческого хаоса, обуславливающего растерянность человека в мире, его приверженность то одним, то другим ценностям, идейным течениям, деструктивным организациям и т. п.

Для того чтобы справиться с этими явлениями, необходимо заново рассмотреть основания человеческого бытия, телесности и духовности в условиях экспансии новейших технологий, прежде всего, информационных. Составляющие антропологической проблемы современного общества – это вопрос о соотношении и возможности сочетания человеческого интеллекта и машинного; о проявлениях телесной и духовной природы в функционировании информационно адаптированной личности; о соотношении реального и виртуального в его эмоционально-когнитивном опыте; о понимании «аутентичного» и «отчужденного» бытия в реально-виртуальном мире. Решение этой задачи предопределяет новый образ и новое содержание социально-гуманитарного знания.

## **ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ: РАЗЛИЧНЫЕ СУЩНОСТИ ИЛИ ТОЖДЕСТВО ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЕЙ?**

*А. И. Левко*

Проблема человека как природного родового и социального существа, культивируемого обществом в соответствии с ценностями и нормами его жизнедеятельности, лежит в основе как философской антропологии, так и социальной философии. Однако философская антропология рассматривает человека не только как основной источник общественного развития и культуры общества. Она ориентирована на некие абсолюты в виде своеобразного жизненного или духовно-нравственного мира, рассматриваемых с одной стороны как своеобразный итог адаптации человечества к природной и космической среде, а с другой, как практическое проявление религиозной или духовно-нравственной целесообразности, формирования человека по образу и подобию Божию, или в строгом соответствии с тем или иным нравственным кодексом строителя коммунизма, представителя соответствующей религиозной конфессии, приобретенной профессии и т. п. Примером тому может быть христианский антропологизм и антропологизм Людвиг Фейербаха, в соответствии с которым суть человека усматривается в его способности понять себя в отношении к своему – другому, вобрать в себя «Я» и



«Ты» и тем самым осознать себя как род (в то время как животное осознает себя как индивид). Способности человека (разум, любовь, сила воли), по мнению Фейербаха, могут быть названы божественными в том смысле, что носят всеобщий родовой характер; они абсолютны, а не относительны, как индивидуальный мир любого тела и существа [1, с. 263].

Фактологические суждения в данном случае сменяются суждениями моральными. «Суждения моральные – суждения (высказывания), выражающие моральную оценку «X есть добро (зло)» или норму, предписание «Должно (запрещено) (осуществить) X». В естественном языке суждения морали выражаются в разнообразных языковых конструкциях» [2, с. 665].

Основой социальной связи в данном случае признаются любовь, долг, совесть и другие категории этики. Моральный фактор в трансформациях социально-культурного бытия иногда представляется как основной источник цивилизационного развития. При этом данный методологический подход в истории философии имеет давнюю традицию [2, с. 665].

Исходной точкой марксистского понимания истории так же выступает человек со своими потребностями. Здесь рассматривается отношение человека к природе (производство), которому отводится определяющая роль. Вводится понятие производительной силы человека как способа деятельности. Рассматривается и отношение людей друг к другу в процессе производства (общение). Все исторические коллизии Маркс объясняет противоречием между производительными силами и формами общения, нередко принимающего форму антагонизма или политической и социальной революции.

Применительно к истории развития человечества, а не конкретных народов и обществ, поколений людей антропологический подход вполне убедителен и правомерен. И вовсе не случайно ориентация на всемирную революцию, а не на революцию в отдельно взятой стране, в марксизме была определяющим требованием реализации такого подхода. Однако в действительности или социальной реальности каждое новое поколение людей воспринимает общество и его культуру как существующую здесь и сейчас и основное условие своего природного существования в условиях данного социального бытия. Прежде, чем стать членом общества, необходимо включиться в него или социализироваться с помощью как собственного опыта жизнедеятельности в сложившихся социально-культурных условиях, так и целенаправленного воспитания, образования, направляемого гражданским обществом, прежде всего семьей, и государством. Натурфилософских, включая этические и эстетические учения о человеке, трактующих культуру как одну из характеристик его творчества, и сциентистских объяснений происходящего в данном случае уже недостаточно. Невольно приходится обращаться к теории культуры, социальной педагогике, социальной работе и другим наукам, основанным не только на логическом фундаменте и мыслимом бытии, как это делали в свое время неокантианцы марбургской школы

в лице Пауля Наторпа и других ее представителей. Одною лишь создания логического «фундамента» для натурфилософии этики, эстетики и учения о человеке, и отвержение всякого «онтологизма» в создавшихся условиях уже неприемлемо. Наряду с диалектикой сущности и явления все большее распространение получает диалектика сущности и существования как основы социального бытия, сущего и существующего [3, с. 665].

Философская антропология, в широком смысле, – философское учение о природе (сущности) человека, который служит исходной точкой и центральным предметом рассмотрения; в узком смысле – течение западноевропейской, преимущественно немецкой философии первой половины XX века [4]. Социальная философия – автономная исследовательская область философии, анализирующая общество, историю и человека как субъекта деятельности и социокультурных взаимодействий. В этом плане социальная философия в корне отличается от исторического материализма и многочисленных натурфилософских исследований типа социального дарвинизма, обосновывающего связь биологических и социальных принципов в противовес теориям, рассматривающим общество как гармоническое целое, подчеркивая конфликтный и противоречивый характер общественного развития [5, с. 609].

Анализ социальной реальности как подсистемы окружающего и охватывающего нас мира, не исчерпывает всей проблематики социальной философии, которая видит в обществе необходимую организационную форму воспроизводства социальности. Осуществляя такой подход, рефлексивная социальная философия пересекается с теоретической социологией. Разные течения социальной философии предлагают разное понимание природы человеческого общества. Странники номиналистической точки зрения фактически отказывают обществу в онтологической реальности, отличной от суммарной жизнедеятельности индивидов. Представители альтернативной точки зрения (социологический реализм) понимают общество как надиндивидуальную систему, которая, складываясь во взаимодействии людей, обладает интегральными свойствами, отсутствующими у индивидов. Социальная реальность включает в себя устойчиво воспроизводимые системы отношений общественных, возникающих в процессе распределения труда, собственности и власти; безличные роли и статусы, фиксирующие место индивидов в подобных отношениях; системные совокупности ролей, образующие социальные институты; надиндивидуальные стереотипы культуры – шаблоны мышления и чувствования, и т. д.

В истории философской мысли выделяются два типа социальной философии, исходящие из разного понимания своих целей и задач. Ценностная социальная философия исходит из понимания философии как мудрости бытия в мире, призванной ответить на вопрос о смысле человеческого существования в обществе и истории. Соответственно, задачей социальной философии становится обсуждение желаемых форм общественного устройства,

возможного предназначения истории и норм достойного существования в ней, которые соответствуют высшим (с точки зрения философа) ценностям человеческого бытия.

В отличие от ценностной, рефлексивная социальная философия, исследует общество, историю и человека в аспекте сущего. Она интересуется собственной логикой их бытия, которая не зависит от ценностных предпочтений субъекта и является объектом верифицируемого знания. Задача рефлексивной социальной философии – анализ сущности и существования социальной реальности как подсистемы целостного мира. Изучая сущность общественной жизни, социальная философия рассматривает ее как социум или надорганизмическую социальную реальность.

Философская антропология и социальная философия в данном случае предстают как тождество противоположностей реальной жизнедеятельности, характеризующейся моральными и другими абсолютами, и определяющими ее социальными и культурными формами поведения и деятельности, которые первоначально навязываются обществом как бы извне, а в дальнейшем становятся основой внутреннего регулирования, свободы воли и социальной эмансипации.

О репрессивной и сдерживающей функции культуры высказывались не только Ж. Ж. Руссо или З. Фрейд, но и другие выдающиеся философы, психологи и социологи, так же как и утверждения о культуре как основе любого творчества лежат в основе целого ряда философских и других учений. Общая для каждого отдельного человека и человечества необходимость в адаптации, благодаря социальной и культурной специфике социализации, выражается в своеобразной духовно-нравственной эмансипации человеческого индивида как личности соответствующего национального, поселенческого, профессионального и других социальных сообществ. Очевидно, речь должна идти не просто о моральном факторе как транзendentном внеисторическом процессе очеловечивания или расчеловечивания отдельно взятого индивида, а о социально-культурном пространстве, которое в зависимости от социально-исторического времени наполняют категории добра и зла, как и сущность самого человека, вполне конкретным моральным содержанием. Свобода воли, проявляемая в моральном сознании и нравственном поведении, – неотъемлемая характеристика общества и его культуры, не сводимая лишь к социальной необходимости и социальному насилию со стороны государства и других социальных институтов. Поэтому мораль и право предстают здесь как взаимодополняющие друг друга категории. Социальная свобода обретается как в познанной необходимости, так и возвышении над ней до уровня духовно-нравственной культуры человечества, как это имеет место в различных идеалах общественного развития, начиная с древнегреческой Пайдеи.

## Литература

1. Сущность христианства // *Философский энциклопедический словарь* / гл. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов – М.: Советская энциклопедия, 1983. – 263 с.
2. Суждения моральные // В. Степин / *Новая философская энциклопедия*. Т. 3. – 665 с.
3. Сущее // *Философский энциклопедический словарь* / гл. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – 665 с.
4. Философская антропология // *Философский энциклопедический словарь* / гл. редакция: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. – М.: Советская энциклопедия, 1983.
5. Социальная философия // В. Степин / *Новая философская энциклопедия*. Т. 4. – 605 с.

## ОБ ОТСУТСТВИИ ПРОГНОСТИЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

*Б. М. Лепешко*

Утверждать отсутствие прогностического потенциала социально-философского знания можно по следующим основаниям. Первое, как это связано с соответствующей «отрицательной» традицией. То есть, привести убедительные примеры реализации прогностического потенциала социально-философской науки сложно. Многие из современных исследователей помнят, например, наследие марксистской философской науки, где прогностическая функция утверждалась как одна из основных. Сколько книг было написано о социальном предвидении и марксизме-ленинизме как образце такого рода действий. Комментировать состояние данного вида социального прогноза в нынешних условиях бесперспективно: абсолютное большинство предсказаний оказались недееспособными.

Но, если не системные представления, то, возможно, мы можем вести речь о неких частностях? Часто любят вспоминать про «гениальные озарения», дескать, вот то-то и то-то утверждалось, а много позже это «то-то» нашло подтверждение в социальной практике. Примеры многочисленны. От известной фразы «Карфаген должен быть разрушен», до утверждения про СССР как «империи зла» и прочее. Но понятно, что вырванные из контекста положения вряд ли могут быть восприняты как результат прогностических усилий того или иного автора. Обычно приветствуется прогноз, обращенный в прошлое, то есть, выводы, основанные на понимании конкретных, реализованных возможностях. Скажем, известные размышления Н. Бердяева о русской душе, смысле русской истории ценны не потому, что мыслитель рассуждает о возможностях будущего развития, а в связи с тонким и глубоким

анализом того, что уже имеет место быть. Или В. Розанов с его убежденностью в том, что идеи социализма растут, как дым и страна вернется к стандартам предыдущего развития. Вряд ли это основание для разговора о «предвидении», скорее, речь идет о неприятии конкретных форм социального бытия, человеческой трагедии мыслителя.

Второе – это отсутствие методологического инструментария для реализации прогностической функции. При всем пиетете к идеям Маркса мало кто возьмется утверждать, что на основании важнейших постулатов марксизма мы вправе сегодня рассчитывать на мало-мальски точный прогноз социального развития. А общие фразы, например, о неизбежности кризисов мало что дают. Отсюда известные формулировки «с одной стороны» и «с другой стороны». То есть, можно принять экономическую теорию, но нельзя принять теорию формаций, как будто после такого разделения от марксизма что-либо останется.

Сторонникам постмодернистской методологии можно продолжать формулировать амбивалентные ассоциации, но тонкости такого анализа могут доставить интеллектуальное наслаждение разве что специалистам. Однако использовать многочисленные идеи такого порядка в отношении к практике социального развития достаточно сложно, и до сих пор попытки применить соответствующий методологический аппарат к практическим программам можно пересчитать по пальцам. Выход, как полагают многие исследователи, в междисциплинарном контексте, формулировка новой «чистой теории», будь то право, история или иное гуманитарное направление научного поиска. Но здесь больше вопросов, чем ответов, поскольку сама междисциплинарность определена аморфно, а попытки создать науку, свободную от политики, экономики и т. д. уже известны и не принесли заметного результата. И, опять же, отсутствует соответствующий методологический инструментарий, вместо которого предлагается вернуться либо к феноменологической интерсубъективности, либо же сконцентрироваться на этическом компоненте.

О чем говорят многочисленные попытки создать новые методологические концепты? Применительно к нашей теме, об отсутствии внятных концептов, которые позволили бы вообще говорить о науке в классическом понимании этого слова. Самый трезвый подход связан с уходом от темы прогностических возможностей социально-философского знания. Например, А. В. Поляков в своей достаточно популярной сегодня коммуникативно-феноменологической концепции права фактически ушел от этой темы (социального прогноза), а его система взглядов разработана в деталях и носит не только отвлеченный, но и конкретный характер. Из нашего теоретического обихода уже фактически исчезли фразы о том, что «вся предыдущая практика убеждает» и исчезает потому, что практика как раз и показала отсутствие внятных прогнозов, которые могли бы иметь практическое значение.

Третье – это разочарованность теми возможностями, которые продемонстрировали социально-философские науки, как вчера, так и сегодня. Говорить надо не столько о прогностических возможностях теоретического знания, сколько о более фундаментальных вещах. Например, о концептуальных основаниях общественной науки, изложенных в системном виде. Говоря проще, нужен новый Маркс, который бы привел в порядок наши знания и предложил теорию социального развития, которую, как это очевидно, ни в коем случае нельзя абсолютизировать. Необходимо перестать любоваться собственными утверждениями о важности «альтернативности», «плюрализма» и прочих, похожих категориях, которые не столько разъясняют суть происходящего, сколько затемняют его, внося в мышление ненужные противоречия, как их не называй. Странная вещь: возникает чувство, что теоретики соревнуются в парадоксальных формулировках, суть которых в опровержении не только взглядов коллег, сколько своих собственных взглядов. Например, тезис о «прощании с разумом», который озвучивают многие авторы. Но наделе разум опровергается с помощью того же разума. Это как феноменологический протест против «определения понятий» (в связи с их догматичностью) сопровождается обязательным словарем терминов в конце соответствующих учебных пособий. Так «определение» или «описание»? Никто не затрудняется с ответом. Или же апеллируют (еще одна модная тема) к одному из вариантов интегративных подходов. В этом контексте надо признать, что обществоведы сами внесли весомую лепту в утрату доверия к наукам, которые они представляют. Стало недоброй традицией не оставлять камня на камне от предыдущих теоретических поисков, да и современных тоже. Увлечение плюрализмом также сыграло свою негативную роль. Это следствие растерянности в цеху обществоведов, которые затрудняются выстроить единую линию поведения даже в лекционной аудитории, что уж тут говорить о концептуальных поисках. В итоге сегодня никто не верит в то, что философы (в частности) способны создать некую целостную концепцию развития общества. Как разрушить это неверие? Только одним способом: решать те задачи, которые по силам, не придумывать неосуществимых проектов. Доказывать, что есть важные локальные задачи, которые можно и нужно решать.

Решать задачи, связанные с социальным прогнозом можно на основании классической науки, оперирующей строгим понятийным аппаратом, развернутой и ясной системой аргументации, преимущественно монистическими конструкциями и т. д. Почему столь популярной была теория Маркса в этом аспекте? Потому, что представляла собой последовательное изложение теории, которая, при всех интерпретационных возможностях представляла единую и последовательную систему взглядов, мощную реализацию возможностей человеческого разума. Но современный уровень науки, развитие неклассической, постнеклассической науки склонен утверждать иную систему

приоритетов. Наука действительно не развивается путем строгой логической аргументации и в этом аспекте прогностика является не основной и даже не второстепенной целью социально-философского знания.

## **КОГНИТИВНЫЕ МЕТОДЫ СОЦИАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ В УСЛОВИЯХ ОБЩЕСТВА РИСКОВ**

*А. И. Лойко*

Современные практики принятия решений формируются внешними факторами общества рисков, для которого характерна высокая динамика развития ситуации, нелинейность, неопределенность. Те, кто принимают решения, оказываются в условиях ограниченной рациональности. Риски принятия решений возрастают в связи с тем, что ментальные категориальные структуры индивидуального сознания формируются опытом и используются сознанием в длительной перспективе. Закономерности организации мышления, ограничения на переработку информации, определяются человеческим фактором. Открытия в области поведенческой экономики показали, что кажущиеся недостатки ментальных структур сознания нужно не игнорировать, а закладывать в конструктивные модели принятия решений.

Э. Толмен ввел понятие когнитивной карты с целью конструктивного определения целевого поведения организмов в определенной топонимике пространства. Б. Коско [1] предложил методологию обеспечения принятия решений в условиях ограниченной рациональности и субъективного опыта. Эта методология базируется на нечеткой логике. Основу нечеткой логики сформировал аппарат теории нечетких множеств. На основе взаимосвязи нечеткой логики и теории нейронных сетей стали возможными интеллектуальные экспертные системы. Доказана теорема, согласно которой любая математическая система может быть аппроксимирована системой, основанной на нечеткой логике.

Разработана методология когнитивного моделирования, основанная на использовании когнитивных карт [2]. Когнитивное моделирование позволяет исследовать эволюцию ситуации по параметрам саморазвития, внешних воздействий, целенаправленного развития. Когнитивная карта является знаковым ориентированным графом. Его структуру формирует множество вершин (концептов) и дуг (причинно-следственных взаимосвязей). Цель когнитивного моделирования заключается в генерации и проверке гипотез о функциональной структуре наблюдаемой ситуации. Когнитивные карты способствуют формированию и уточнению гипотезы.

Когнитивная карта содержит известные субъекту принятия решений основные законы наблюдаемой ситуации в виде ориентированного знакового

графа. Вершины графа – это факторы, признаки, характеристики ситуации. Дуги характеризуют причинно-следственные связи между вершинами. Использование когнитивного моделирования актуально в политике (Р. Аксельрод), биологии (Э. Толмен), кибернетике (А. Кулинич), образовании (О. Баксонский). В основном когнитивное моделирование применяют к сложным системам для обеспечения управления развитием ситуаций. Разработаны когнитивные технологии обеспечения принятия решений, в первую очередь, компьютерные системы моделирования когнитивных карт. Это важно с точки зрения моделирования переходов между эталонными ситуациями в сложных системах в условиях неопределенности. Важным в связи с этим является развитие инструментария когнитивного моделирования.

Логическим развитием традиционных когнитивных карт являются нечеткие когнитивные карты, предложенные Б. Коско. Эти карты представлены в виде нечеткого ориентированного графа с обратной связью, узлы которого являются нечеткими множествами. Методологически обоснованы этапы когнитивного моделирования. На первом этапе выделяются целевые факторы, значения которых нужно привести в требуемый вид. Осуществляется познавательная-целевая структуризация знаний. Выделяются факторы, характеризующие сильные и слабые стороны исследуемого объекта, а также факторы, характеризующие возможности и угрозы со стороны внешней среды объекта. Осуществляется построение проблемного поля исследуемого объекта. Далее следует построение когнитивной модели развития объекта на основе формализации полученных на стадии структуризации знаний. Выделяются и обосновываются факторы. Устанавливаются и обосновываются взаимосвязи между факторами. Происходит построение графовой модели.

Формулируются сценарии исследования тенденций развития ситуации через определение цели исследования. Осуществляется разработка стратегий управления ситуацией. Ведется поиск и обоснование стратегий достижения цели в стабильных или изменяющихся ситуациях. В этих целях используется программное обеспечение. Российскими специалистами используются программные комплексы «Ситуация», «Компас», «КИТ».

Формализация процессов принятия решений призвана обеспечивать принятие решений, но их не подменять. В первую очередь предполагается поддержка принятия решений в слабоструктурированных предметных областях; оценка ситуации и оценка альтернатив. Реализуется многокритериальное иерархическое оценивание ситуации. Осуществляется анализ влияний при управлении слабоструктурированными ситуациями. Обеспечивается интеллектуальная поддержка управленческих решений с участием интеллектуальных систем. Разрабатываются методы формирования сценариев, развития социально-экономических систем.

Создана методология структуризации ситуации. Ее ядро формирует модель представления знаний эксперта в виде знакового графа – когнитивной



карты, посредством которой фиксируется множество факторов ситуации и множество причинно-следственных отношений между факторами ситуации. Разработаны карты пространственных корреляций. Произошла конвергенция картографии, геоинформатики, дистанционного зондирования.

Когнитивные карты строятся экспертным способом. Эксперты, аналитики пользуются представлениями о процессах, происходящих в динамических ситуациях, и пользуются сценариями развития ситуации в быстро меняющихся условиях и корреляциях.

Когнитивное моделирование стало предметом рассмотрения в философии не только с методологических, но и антропологических [3], эпистемологических [4] и онтологических [5] позиций.

Белорусские ученые внесли значительный вклад в становление методологии когнитивного моделирования. В первую очередь следует отметить исследования В. В. Мартынова [6].

### **Литература**

1. Брюшинкин, В. Н. Когнитивный подход к аргументации / В. Н. Брюшинкин // РАЦИО.ru – 2009. – № 2 – С. 2–22.
2. Гинис, Л. Моделирование сложных систем: когнитивный теоретико-множественный подход / Л. Гитис, Л. Гордиенко. – Рн/Д : Южный федеральный университет, 2016.
3. Васина, Л. В. Когнитивные карты человека / Л. В. Васина // Сибирский педагогический журнал. – 2006. – № 2. – С. 216–225.
4. Баксонский, О. Е. Когнитивное конструирование реальности: философия образования / О. Е. Баксонский, Е. Н. Кучер. – М. : URSS, 2013.
5. Воронин, М. С. Когнитивное моделирование навигационных процессов в идеологическом пространстве «Новой Европы» / М. С. Воронин // Международный научно-исследовательский журнал, 2016. – Выпуск 4. – Часть 4. – С. 29–36.
6. Лойко, А. И. Когнитивная философия и методология когнитивных наук / А. И. Лойко // Национальная философия в глобальном мире : мат. Первого философского конгресса (Республика Беларусь, г. Минск, 18–20 октября 2017 г.). Доклады / НАН Беларуси, Институт философии НАН Беларуси. – Минск : Право и экономика, 2018 – С. 143–148.

## **СОЦИОСИНЕРГЕТИКА И КРИТИКА ПРИМЕНЕНИЯ СИНЕРГЕТИЧЕСКОГО ПОДХОДА В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ**

*В. С. Михайловский*

Синергетический подход охватил различные направления философии и социогуманитарных наук и привел к многообразию исследований. Представление о синергетике как знании, выходящем за границы естествозна-

ния, прочно закрепилось в науке. По мнению молдавского исследователя Л. А. Мосионжника, современная синергетика как дисциплина триедина: синергетика как математическая наука (законы самоорганизации в сложных неравновесных системах), как междисциплинарный метод (самопроизвольное возникновение порядка и сложных систем различной природы), как философский метод (диалектика хаоса и порядка) – «синергетизм» [1, с. 52, 314].

Социально-философская проблематика синергетики была заложена ее основателями. Стоит хотя бы упомянуть работу И. Пригожина «Философия нестабильности» или работы Г. Хакена «Можем ли мы применять синергетику в науках о человеке?», «Синергетика как мост между естественными и социальными науками», «Синергетика и некоторые ее применения в психологии», «Самоорганизующееся общество». Российский исследователь В. В. Василькова констатировала, что «строго научное, математизированное ядро синергетики сразу стало обрастать философскими отступлениями, смелыми аналогиями, расширяющими возможность применения идей самоорганизации в разных сферах познания» [2, с. 16]. Объем синергетических социальных исследований заставляет ученых задаваться новыми вопросами: классификация таких исследований, их верифицируемость, стратегии проведения. Российский ученый О. Н. Астафьева выделила два основных направления социальных исследований в рамках синергетической парадигмы: теоретическое (изучение синергетики как методологии социальных исследований) и прикладное (собственно применение синергетического подхода к исследованию социальных явлений и процессов) [3, с. 19–20]. Л. А. Мосионжник называет следующие наиболее заметные примеры использования синергетики в социальном познании: «синергетика этноса» Л. Н. Гумилева (работа «География этноса в исторический период»); «теоретическая история» С. П. Капицы, С. П. Курдюмова, Г. Г. Малинецкого («Синергетика и прогнозы будущего»); «социальная синергетика» и «этнологическая акмеология» В. П. Бранского и С. Д. Пожарского («Социальная синергетика и акмеология») [1, с. 175–205].

Экстраполяция синергетики в социально-философские исследования – состоявшийся факт. Однако необдуманное увлечение синергетикой имеет и негативные последствия. Пренебрежение теоретико-методологическими основаниями экстраполяции лишают междисциплинарность эвристической сущности. Именно поэтому синергетический подход в социально-философских исследованиях до сих пор является предметом критики и дискуссий.

Критика синергетического подхода в социальном познании может быть поделена на два направления: критика методологического потенциала синергетики для анализа социальной реальности и критика методологии (способа) привнесения синергетики в социально-философское знание. В первом слу-

чае высказывается точка зрения, что синергетика «несмотря на преувеличенные ожидания, не привела к каким-либо принципиальным апробированным и реализованным открытиям в социально-гуманитарных науках». Отсюда и вывод, что необходимо уделять внимание не только дополнительной проверке «синергетических выводов», но и в целом – эвристичности синергетики по сравнению с другими апробированными в социогуманитарных науках методами. Белорусские исследователи И. И. Ганчеренок и С. Н. Князев в своей критике синергетического подхода напоминают, что «синергетика не выступает в качестве исчерпывающего знания о развитии систем» и что более важно – «наш мир значительно многообразнее, чем просто диссипативная среда с самой высокой степенью нелинейности» [4, с. 95].

Второе направление критики связано со способом применения синергетики в социальных исследованиях – «физикализмом» как «прямолинейным применением аналогов физических понятий и законов к человеческому обществу» [5]. Речь идет о профанации синергетического подхода, активном использовании синергетической терминологии и принципов в метафорическом смысле, об «обрывках от синергетики» в социогуманитарных науках и философии [6, с. 77]. По мнению российского исследователя С. З. Гончарова, положение синергетики сходно положению материалистической диалектики в СССР, что связано с повсеместным акцентированием синергетики и использованием «языка естествознания» [7, с. 114–115]. В такой ситуации, как отмечает российский исследователь М. А. Дрюк, возникает «реальная опасность увлечения ... феноменом философского импрессионизма», когда «синергетику растягивают в каком угодно направлении и представляют в качестве некоего “магического кристалла”, сквозь призму которого могут рассматриваться любые познавательные ситуации» [8, с. 104].

Аналитическим ответом на критику синергетики в социальном познании стало постулирование «социальной синергетики». Социальная синергетика – это результат осмысления синергетики в рамках философии и методологии науки для социальных исследований, но по результатам применения синергетики в естественных науках. Социосинергетика была порождена объективной необходимостью найти эффективный метод познания социальности как сложноорганизованной системы.

Предметом социальной синергетики являются «все этапы универсального процесса самоорганизации общества как процесса эволюции порядка: его возникновения, развития, самоусложнения и разрушения, т. е. весь цикл развития социальной системы в аспекте ее структурного упорядочения» [9, с. 11]. По мнению белорусского исследователя Е. Г. Макаревича, имеют место три варианта использования синергетики в социальном познании. Первый – синергетика как «инструмент формулировки» оснований социо-

гуманитарной методологии. Второй вариант – собственно синергетика как методология исследования социальных систем. И третий – синергетика «как способ развития локальных теорий самоорганизации». Третий путь «наиболее предпочтителен», так как «налагает ограничения на трансформацию синергетических понятий» в силу того, что учитывает особенности «локальной теории» [10, с. 31–32].

Вопрос условий применения синергетики является отправным для социально-философских исследований. Отсутствие единой точки зрения на способ применения синергетики в социогуманитарных науках и философии возлагает на исследователя особую ответственность в определении стратегии экстраполяции синергетики. Подобная стратегия позволит обозначить исходные предпосылки междисциплинарного проекта в рамках достижений и ограничений современной науки и философии, а также в совокупности своей предстанет как путь авторского формирования синергетического социального знания.

### Литература

1. Мосионжник, Л. А. Синергетика в науках о человеке (прагматические аспекты) / Л. А. Мосионжник. – Кишинев : StratumPlus, 2016.
2. Василькова, В. В. Порядок и хаос в развитии социальных систем. Синергетика и теория социальной самоорганизации / В. В. Василькова. – СПб. : Лань, 1999.
3. Лекторский, В. А. Возможна ли интеграция естественных наук и наук о человеке? / В. А. Лекторский // Наука глазами гуманитария : сб. науч. ст. / отв. ред. В. А. Лекторский. – М. : Прогресс-Традиция, 2005. – С. 13–22.
4. Князев, С. Н. Реальность и мифы о синергетике, или Синергия и синергетика в государственном управлении / С. Н. Князев, И. И. Ганчеренок // Право и образование. – 2006. – № 5. – С. 92–99.
5. Андреев, А. Ю. Синергетика в социальных науках: пути развития, опасности и надежды / А. Ю. Андреев, Л. И. Бородкин, М. И. Левандовский // Ассоциация история и компьютер [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://aik-sng.ru/text/krug/5/4.shtml#29b>. – Дата доступа: 30.05.2019.
6. Еськов, В. М. Синергетика как наука о сложности и сложности синергетики / В. М. Еськов, Ю. И. Попов, Л. И. Шелим, М. А. Филатов // Сложность. Разум. Постнеклассика. – 2017. – № 4. – С. 75–84.
7. Гончаров, С. З. О синергетике, редукции и эвристике / С. З. Гончаров // Образование и наука. – 2005. – № 2 (32). – С. 114–124.
8. Дрюк, М. А. Синергетика: позитивное знание и философский импрессионизм // Вопросы философии. – 2004. – № 10. – С. 102–113.
9. Палатников, Д. Е. Роль социальной синергетики в познании социально-политических явлений : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Д. Е. Палатников ; Иван. гос. ун-т. – Иваново, 2009.
10. Макаревич, Е. Г. Перспективы синергетики как методологии исследования социальных систем / Е. Г. Макаревич // Весн. Беларус. дзярж. ун-та. Сер. 3, Гісторыя. Эканоміка. Права. – 2008. – № 1. – С. 28–32.

# СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ИССЛЕДОВАНИЯ АКТУАЛЬНЫХ МОРАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ

*О. А. Павловская*

На рубеже тысячелетий происходят значительные трансформации в сфере научного знания. Многие ученые полагают, что это связано с переходом к новому типу научной рациональности – постнеклассическому. Согласно концепции В. С. Степина, в центре внимания постнеклассической науки должны находиться сложные саморазвивающиеся системы (для сравнения: в классической – простые системы, неклассической – сложные саморегулирующиеся системы). Этот подход обязательно предполагает учет таких параметров, как процесс исторического развития, переход от одного вида регуляции к другому, иерархическую упорядоченность элементов, способность порождения новых уровней, возможность их обратного воздействия на функционирование и развитие системы в целом и т. д. [1, с. 176–177]. Данные системы характеризуются открытостью и динамичностью, положение и действия человека являются не внешними по отношению к ним, а обязательно включены в качестве решающего фактора их видоизменения. Отличительной особенностью постнеклассической рациональности является значительное повышение роли этических регулятивов и социально-этических экспертиз. «Идея науки как гуманистически ориентированного знания, – пишет В. С. Степин, – которая была потоком новоевропейской науки, сохраняется и в наши дни. Более того, эта идея обретает в постнеклассическом рационализме новые гуманистические измерения и новую глубину» [1, с. 207]. Все это указывает на то, что результативность и эффективность современного научного познания обязательно должны коррелироваться с нравственными ценностями и иметь социально-этическое измерение. При этом важно заметить, что мораль не может быть представлена в виде вербально зафиксированной константы, своего рода рафинированного образца, с которыми сверяются научные изыскания. Мораль (нравственность) – сложнейший неоднородный феномен, включена в общественную систему и развивается вместе с нею, а, следовательно, являясь объектом и предметом современного научного исследования, она может быть рассмотрена как сложная саморазвивающаяся система.

Современная реальная ситуация как на постсоветском пространстве, так и в западном обществе воочию свидетельствует о масштабных социально-культурных трансформациях, в ходе которых наблюдается кризис традиционных ценностей, расшатывание общественных нравов, рост насилия и враждебности, деформации сознания и девиантность поведения. Следует отметить, что напряженная социальная ситуация сопровождается весьма кри-

тическим положением в этике как сфере научного знания. Об этом открыто заявляют многие теоретики морали. Так, А. Макинтайр, анализируя западные этические концепции, обращает внимание на рассогласование между теорией и практикой жизни: «В области морали мы имеем лишь фрагменты концептуальной схемы, обрывки, которые в отсутствии контекста лишены значения. На самом деле у нас есть подобие морали, и мы продолжаем использовать многие из ключевых ее выражений. Но мы утратили – если не полностью, то по большей части – понимание морали как теоретическое, так и практическое» [2, с. 7]. По мнению российских ученых, теоретико-методологический потенциал этики пока не позволяет в должной мере осветить происходящие в обществе перемены. Так, Р. Г. Апресян считает, что «методологическая неосвоенность социально-этической проблематики проявляется как в том, что многие острые социальные, политические, экономические проблемы остаются за пределами внимания специалистов по теории морали, так и в том, что при отдельных попытках этического анализа социальных проблем неизбежно возникают одни и те же нормативные и метанормативные трудности, вызванные смешением как оснований, так и способов этических рас (суждений)» [3, с. 4]. Выступая на заседании круглого стола «Мораль в современном мире и проблемы российской этики», А. А. Гусейнов отмечает: «Сами этические теории, которые у нас сегодня в ходу, оказываются недостаточными для того, чтобы схватить, понять современную нравственную ситуацию» [4].

На наш взгляд, наиболее перспективным и плодотворным представляется научный анализ феномена морали на базе социально-философского знания. В развернутом комплексе исследований социального бытия важное место занимают проблемы закономерностей, тенденций, источников, движущих сил, факторов общественного развития, субъектов социального действия. В системе общественных отношений среди различных факторов: экономического, политического, правового, экологического, религиозного и др. – необходимо выделять и моральный фактор, а с учетом современных социокультурных преобразований его роль значительно возрастает. Также с позиции постнеклассической рациональности концепт морального фактора позволяет более четко и основательно представить специфику и динамику морали как сложной саморазвивающейся системы.

В ходе социально-философского анализа морального фактора представляется возможным комплексно сочетать разработки и в таких направлениях, как философская антропология, философия культуры, философия религии, философия права, что позволит прежде всего значительно усилить теоретико-методологическую базу и выявлять целостность и многообразие феномена морали как в самой человеческой природе, так и в различного рода социальных корреляциях и культурных формах. А это позволит эффективнее применять и междисциплинарный подход в изучении моральных явлений с

использованием достижений в области истории, социологии, культурологии, социальной психологии, политологии, конфликтологии, социальной экологии, этнографии, литературы и искусства.

Исследование морали как социокультурного феномена, обладающего действенным потенциалом и содержащего имманентный источник саморазвития, опирается на системный подход. С помощью этого общенаучного метода становится возможным выделить в изучаемом явлении составные компоненты, их взаимосвязь и противоречия (синхронический аспект), вскрыть закономерности и особенности его функционирования и развития на разных уровнях социальной детерминации (диахронический аспект), в целостности представить процесс накопления, трансляции и усвоения социального опыта. Синхрония и диахрония любой социальной системы, в том числе и моральной, органично взаимосвязаны с ее конкретно-историческим анализом, посредством которого наиболее четко и последовательно прослеживается ее реальное существование.

Применительно к проблеме морального фактора в контексте современной жизни большие познавательные и эвристические возможности сохраняет диалектический подход. Критическое отношение к этому подходу, имевшее место в 90-е годы XX века, все более сменяется стремлением переосмыслить его, творчески использовать в ходе философского осмысления происходящих трансформаций. Заложенные в основе диалектического метода принципы, законы и категории, позволяющие устанавливать всеобщую взаимосвязь в природном, общественном и человеческом бытии, движение и развитие, их источники и движущие силы, механизмы преобразования могут служить исходной философско-теоретической базой для разработки оригинальных авторских научно-исследовательских концепций. Исследование морали в системе общественных отношений с позиций диалектического подхода позволяет показать внутренне противоречивый процесс духовно-нравственного формирования человека во взаимосвязи с социально-историческим процессом, присущими ему детерминантами, источниками и механизмами функционирования и развития. Наряду с признанием методологического положения о том, что история есть объективно-закономерный процесс развития материальных и духовных основ человеческого бытия, необходимо также руководствоваться и методологическими наработками об относительной самостоятельности морали как формы общественного сознания и ее активной роли в жизни человека и общества.

В ходе социально-философского исследования проблемы морального фактора представляется целесообразным использовать в тесной взаимосвязи формационный и цивилизационный подходы, что позволит как раскрывать общие закономерности и конкретно-исторические особенности взаимодействия экономических, политических и духовно-культурных процессов в рамках общественно-экономических формаций, так и показывать характерные

черты и механизмы отражения этого взаимодействия в культурно-исторических типах цивилизации. Проблемы функционирования и развития культуры, входящих в ее состав духовно-нравственных ценностей, необходимо рассматривать во взаимосвязи деятельностного и аксиологического подходов.

Таким образом, в контексте происходящих трансформаций общественно-го бытия исследование моральной проблематики не может быть ограничено только рамками этической науки, оно должно осуществляться комплексно с использованием знаний из различных областей науки: истории, психологии, социологии, культурологии, политологии, правоведения, литературоведения и др. Теоретико-методологической базой такого рода исследований является социальная философия, а также она может стать основной исследовательской площадкой для раскрытия специфики проявления морального фактора в современных процессах социально-культурных преобразований.

### Литература

1. Степин, В. С. Цивилизация и культура / В. С. Степин. – СПб. : СПбГУП, 2011. – 408 с.
2. Макинтайр, А. После добродетели: Исследования теории морали / пер. с англ. В. В. Целищева. – М. : Академический Проект; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. – 384 с.
3. Апресян, Р. Г. Понятие общественной морали (опыт концептуализации) / Р. Г. Апресян // Вопросы философии. – 2006. – № 5. – С. 3–17.
4. Пружинин, Б. И. Мораль в современном мире и проблемы российской этики : мат. конференции – «круглого стола» / Б. И. Пружинин, Р. Г. Апресян, О. В. Артемьева, В. И. Бакштановский, А. Г. Гаджикурбанов, А. А. Гусейнов, О. П. Зубец, Б. Н. Кашников, В. Н. Назаров, В. Ю. Перов, А. В. Прокофьев, А. В. Разин, В. К. Шохин, Б. Г. Юдин // Вопросы философии. – 2017. – № 10. – С. 5–46.

## ТРАНСКОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ЗНАЧИМОСТЬ КАТЕГОРИАЛЬНЫХ ПОНЯТИЙ

*В. И. Павлюкевич*

При трактовке категорий<sup>1</sup> практически во всех философских словарях, энциклопедиях, соответствующих монографиях отмечается, что это – наиболее общие понятия. Иногда данный аспект несколько усиливается, специально подчеркивается, что категории являются пределами обобщений, что невозможно образовать более общее понятие, чем какая-либо из категорий. Такие трактовки являются глубоко укоренившимися, имеющими давнюю традицию, широко представленными в философско-методологической литературе. Тем не менее они все же не свободны от неточностей, не во всем

---

<sup>1</sup> Здесь речь пойдет преимущественно о философских категориях.



корректны в логико-семантических аспектах; в некоторых контекстах они оказываются попросту неверными, требуют соответствующих уточнений.

Дело в том, что, во-первых, далеко не каждая категория является общим понятием: категории могут быть единичными или нулевыми по объему (категории «бытие», «материя» возможно рассматривать как единичные, категории «небытие», «ничто» – как нулевые по объему в онтологическом смысле; во всяком случае, в некоторых философских учениях). Во-вторых, не каждая из категорий оказывается пределом обобщения: например, категории «необходимость», «случайность» имеют обобщение в категории «возможность».

Каждая область познания и культуры вырабатывает соответствующие категории. Специфика и предназначение категориальных понятий в том, чтобы быть наиболее фундаментальными, базисными в той или иной концептуальной системе, формировать эпистемологическую основу и задавать идейно-смысловое направление развертывания и движения мысли. Общность таких понятий (в логико-семантическом смысле) не является обязательным условием. Категориальные понятия могут быть общими, единичными, нулевыми, собирательными, несобирательными, четкими и нечеткими по специфике объема, ясными и неясными (недостаточно ясными) по содержанию. Например, базисные категориальные понятия ранних греческих философов («вода», «земля», «воздух», «огонь», «апейрон») могут трактоваться как единичные по объему (в логико-семантическом смысле). Единичными являются также и известные категориальные понятия «подлунный мир», «надлунный мир», существенным образом характеризующие общую картину мира во времена Аристотеля.

Реализуемое в категориальных понятиях обобщение не всегда и не столько связано с общностью этих понятий, сколько с широтой их применимости. Понятие может быть единичным или нулевым по объему (в логико-семантическом смысле), но иметь широкую сферу продуктивного, смыслового, концептуально значимого применения. Понятийно-смысловое образование может создаваться изначально по замыслу заведомо нулевым по объему, но играть важную категориальную роль: «небытие», «ничто», «невозможность» (в онтологическом смысле) и т. п.

Те или иные трактовки философии, философские учения в истории познания и культуры приходят и уходят; пожалуй, наиболее значимыми результатами, которые данные концептуальные построения продуцируют и оставляют после себя, являются определяемые ими направления движения мысли, связанные с философско-мировоззренческим отношением к миру и познанию. Ориентиры же движения познающего мышления в контексте философско-мировоззренческого восприятия мира базируются на вырабатываемых философскими учениями категориях. Эти фундаментальные понятия со всеми последующими исторически обусловленными модификациями

и трансформациями являются одним из важных вкладов, вносимых философией в культуру познающей и преобразующей деятельности человека.

В этом проявляется существенная и, быть может, наиболее яркая роль категорий в познании и во всей системе культуры. А реализуется она через характерное для категорий свойство трансконцептуальности. Идея трансконцептуальности вводится здесь как экспликация широко используемых в настоящее время понятий меж- и трансдисциплинарности. Поскольку меж- и трансдисциплинарные связи реализуются через взаимовлияние, взаимосвязи соответствующих теорий и концепций, то меж- и трансдисциплинарность можно раскрыть и эксплицировать в эпистемологическом плане через транстеоретичность и трансконцептуальность. Поскольку концепция является более общим понятием по отношению к теории, то идею трансконцептуальности можно рассматривать как базисную по отношению к транстеоретичности и соответственно меж- и трансдисциплинарности.

Важная культурно-эпистемологическая роль категорий, реализуемая через их трансконцептуальность, состоит в том, что нередко они на протяжении веков воспроизводятся с соответствующими вариациями из концепции в концепцию. Через них порой реализуется смысловая связь эпох и тысячелетий: Аристотель сформулировал идеи подлунного и надлунного миров, а у А.С. Пушкина читаем: «И славен буду я, доколь в подлунном мире жив будет хоть один пиит».

Трансконцептуальность категориальных понятий существенным образом проявляется в том, что нередко категория, сформулированная в качестве научной для своего времени, в последующем, несколько трансформируясь в смысловом плане, переходит в систему культуры; имеют место и переходы обратного рода. Многие категории, например, идея системности начинают формироваться в глубокой древности в недрах культуры, в сфере коллективного мышления (в мифах, в системно-иерархических социальных структурах и т. д.), а затем получают развитие и совершенствование в философских учениях и научных концепциях. (Важные характеристики коллективного мышления и его роли во всей системе культуры раскрываются А. А. Ивиным в публикации [1].)

Проблемы категорий философии и познания в целом формируются и развиваются вместе с зарождением первых философских концепций и исследуются в течение всей дальнейшей истории развития философской мысли. Категории – наиболее фундаментальные понятия, вырабатываемые философией и другими областями знания в общем контексте культуры и стиля мышления эпохи. Это значит, что философские категории – продукт не только философии; формирование наиболее важных, сохраняющих длительную историческую устойчивость и значимость категорий в философском познании происходит при существенном влиянии всего сложного комплекса явных и имплицитных факторов культуры и стиля мышления соответствующей эпо-

хи. В силу этого философские категории являются наиболее значимыми, базисными, системообразующими понятиями, определяющими неявным образом, в самых общих чертах основные подходы к постановке и исследованию рассматриваемых проблем в создаваемых философских концепциях и воззрениях социума и его индивидов на мир в целом.

Работа выполнена при поддержке БРФФИ, проект Г19-098 по договору от 2 мая 2019 г.

### **Литература**

1. Ивин, А. А. Коллективный разум и социальные образцы как продукт его творчества / А. А. Ивин // Философские исследования : сб. научных трудов. – Вып. 5. – Минск : Беларуская навука, 2018. – С. 19–29.

## **КОГНИТИВНАЯ ЗНАЧИМОСТЬ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В ПРОБЛЕМНОМ ПОЛЕ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

*Р. Я. Подоль*

Вопрос о дисциплинарном статусе социальной философии в современной науке вообще и гуманитарном научном знании в частности, нуждается в серьезном теоретико-методологическом обосновании. Этот вопрос вызывает необходимость обращения к давней, но всегда актуальной научной проблеме соотношения реального исторического процесса с его подлинно научным пониманием и объяснением.

Проблема социального познания представляется как адекватное отношение эмпирического и теоретического в историческом процессе. Выстраивание философского дискурса: «история в ее подлинной исторической реальности», предполагает применение принципа объективности, который обуславливает особый способ философской рефлексии, способствующий научной реконструкции исторической действительности на основе методологии исторического и логического. Исследованием исторической реальности издавна занимались и занимаются многие отрасли обществоведческой науки, и каждая из них вносит свой позитивный вклад в понимание истории развития человечества. Но, бесспорно, социальная философия занимает среди них особое место, ей принадлежит особая роль в познании исторического процесса.

В любую общественную эпоху познание истории никогда не выходило за рамки социальной философии, но для адекватного постижения многообразия законов исторического процесса в ее проблемном поле постоянно происходила и происходит ныне дифференциация междисциплинарных исследований. И эта объективная тенденция интеграции и дифференциации

историко-социальных исследований лишь усиливает теоретико-методологическую значимость социальной философии как фундаментальной научной дисциплины, в самом названии которой заложена идея системности, органической совместимости исторического, социального и философского знания.

Рассмотрение социальной философии в ее дисциплинарном статусе актуализируется современной тенденцией интеграции и дифференциации общественных наук. Являясь составной и неотъемлемой частью научной философии, она вполне естественно несет в себе общие черты классической философской рефлексии, имея при этом и ряд специфических особенностей. Эти особенности обусловлены нацеленностью на *теоретическое осмысление объективного многообразия общественного развития и закономерностей мирового исторического процесса*. В этом проблемном ракурсе она коренным образом отличается от сугубо исторической рефлексии над прошлым, призванной скрупулезно фиксировать и описывать конкретную историческую реальность и специфику конкретной исторической эпохи.

Как известно, степень объективности исторических интерпретаций бывает различной, в зависимости от мировоззренческих ориентаций и идеологических предпосылок научных исследований. В этой связи социальная философия как теоретико-методологическая основа для всех дифференцированных историко-философских исследований, выдвигает перед ними единый когнитивный критерий достижения объективности научного знания. В социальной философии аксиоматичным является исходный гносеологический вектор всякого историко-философского исследования, он ориентирован на важнейший признак исторической реальности – *объективность*.

Хотя исторический нарратив представляет собой объективные факты прошлого, все же творцами и соучастниками их являлись люди, стремившиеся реализовать свои субъективные устремления в условиях определенных общественных вызовов. В дисциплинарном статусе социальной философии исследование этой диалектики возможного и должного в общественной жизнедеятельности людей как реальных творцов истории всегда было актуальным полем для проблемных исследований.

С середины XIX века в социальной философии утвердилась диалектическая парадигма, обосновывающая, что, несмотря на субъективную мотивацию поведенческой деятельности людей, их индивидуальное бытие всегда обусловлено объективными условиями их общественной жизни, а степень индивидуальной свободы их действий всецело определяется внешними природными и социальными факторами. Тогда же, под воздействием бурного развития биологии, в социальной философии сформировалась органическая парадигма, рассматривающая человеческое общество как сложный социальный организм, функционирующий под воздействием объективных социологических законов. Согласно этой теории, любое историческое событие потому таковым и называется, что является продуктом взаимодействия не изо-

лированных от общественного организма индивидов, а *событием*, то есть производным от общественных отношений, которые люди не выбирают, но с которыми вынуждены соотносить себя в едином историческом пространстве и времени. Кроме того, каждый человек, какими бы творческими задатками он не был наделен, вынужден привносить в созданные им творения культуры определенный опыт созидательной деятельности предшествующих поколений, транслируя в социальном пространстве и историческом времени предшествующий органический жизненный потенциал.

В дисциплинарном статусе социальной философии эта культурная общественная эволюция дает основание рассматривать социальную реальность в виде двух ее важнейших особенностей: *объективности* и *процессуальности*. При этом, фактор объективности нацеливает социально-философские исследования на поиск общесоциологических законов, которые с определенной необходимостью определяют развитие всемирного исторического процесса. А фактор процессуальности позволяет подойти к анализу отдельных исторических событий и судьбоносных общественных вызовов не столько ретроспективно, сколько аналитически. Таким образом, социальная философия, по мере дифференциации от нее частных гуманитарных исследований, нацеливает их на изучение человеческого общества во всем социокультурном многообразии единого мирового исторического развития в транспарентной взаимосвязи социального пространства и исторического времени. Благодаря этому, социальная реальность, рассматриваемая в контексте развития таких пространственно-временных связей, предстает перед исследователями в виде глобального *исторического процесса*.

В связи с этим уместно подчеркнуть, что дисциплинарный статус социальной философии в современном научном пространстве разнообразных обществоведческих дисциплин определяется ее следующими когнитивными функциями. К ним можно отнести: *во-первых*, – *холизацию* (от греч. холос – целое), т. е. выделение в уникальной неповторимости исторических событий и явлений в их общей имманентной целостности, *во-вторых*, – *эссенциализацию* (от лат. essential – сущность). Поскольку, логическая процедура холизации не может быть обособлена от детального исследования всего своеобразия конкретной социокультурной реальности, то здесь весьма важной предпосылкой научного исследования является его нацеленность на познание их имманентной сущности. *В-третьих*, социальная философия нацеливает все другие обществоведческие науки исследовать развитие социальной материи и общественных субъектов исторической реальности в диалектическом единстве социального пространства и времени. При этом в социальном пространстве всегда проявляется тенденции синхронности и асинхронности социокультурного развития различных общественных организмов. А социальное время позволяет проследить основные этапы их исторического раз-

вития, а также выявить в них определенные социокультурные сходства и различия.

Из этого следует вывод, что социальная философия в ее теоретико-методологическом дисциплинарном статусе представляет собой непрерывно развивающуюся теорию осмысления закономерностей развития всемирного исторического процесса и многообразия социокультурной эволюции человеческого общества.

## ЛИБЕРАЛИЗМ ИЛИ КОНСЕРВАТИЗМ? РЕАЛИЗМ

*И. Е. Прись*

Социальная реальность не менее реальна, чем природная. Как и всякая реальность, она просто такова, какова она есть. Она не может быть редуцирована к природной реальности. Социальное имеет, так сказать, свою собственную природу; оно реально по-другому, чем природа. Реальность социальных институтов, традиций, статусов отличается от реальности природных объектов.

В то же время социальное не менее естественно, чем природное, а его восприятие не менее непосредственное. Оно не добавляется к природному, не располагается на вершине пирамиды, у основания которой находится природное. Мы непосредственно воспринимаем полицейского, а не интерпретируем наше восприятие человека путем добавления к нему социальной компоненты. Социальная слепота – следствие отсутствия тех или иных социальных концептов или неспособности их применить.

Все же метафора «второй природы» по отношению к социальному не совсем удачна, так как она позволяет предположить, что «первая природа» является более фундаментальной, более реальной.

Мы также не принимаем решение, ни индивидуально, ни сообщая, о том, кого назвать полицейским. Социальная реальность не условна, не театральна, не конструируется, как это полагал постмодернизм. Условности и игра в социальное, имитация и видимость вторичны, предполагают реальность социального.

Социальная реальность – реальность устоявшихся социальных практик, традиций – «форм жизни» и «языковых игр» – и имманентным им норм, которые не формальные трансцендентные правила, навязываемые извне. Мы делаем не только то, что должны делать, но и, как правило, то, что все делают.

Социальные объекты идентифицируются в контексте при помощи измеряющих социальную реальность социальных норм. Поэтому социальная онтология вариабельна, плюралистична. Именно в отсутствии иммунитета к контексту проявляется реальность социального.

В рамках контекстуального реализма отвергаются как редукционизм, согласно которому вещи вообще лишены социального измерения, так и метафизический социальный реализм, согласно которому вещи имеют внутренне присущее им социальное измерение, которое не зависит от контекста. Традиция как подлинная социальная форма жизни – концептуализированная социальная реальность, а не условность. Об истинности, справедливости, морали имеет смысл говорить лишь в рамках той или иной формы жизни, традиции, а не абстрактно. В рамках формы жизни – «жизненного мира» – достигим добровольный консенсус, может быть осуществлен идеал коммуникативной рациональности Юргена Хабермаса [1]. Всякое социальное преобразование, эволюционное или революционное (смена формы жизни, отказ от традиции), возможно лишь исходя из той формы жизни, к которой мы относимся и которую мы не выбирали.

Контекстуальный (прагматический) реализм как альтернатива объективирующему и абсолютизирующему метафизическому реализму во внимательном критическом исследовании форм жизни – социальных «миров» – и их норм, и прежде всего того мира, в котором мы живем, а также в поиске реального, то есть вырабатываемого в самой реальности, идеала и его реализации. Контекстуальный реализм имеет социальное измерение, не может не быть социальным, поскольку он предполагает возможность преобразования реальности путем нахождения в ней самой оснований для ее преобразования. Согласно Жослину Бенуа, парадоксальный лозунг французской студенческой революции 1968 года – «Будьте реалистами, требуйте невозможного!» – нужно понимать буквально. Это единственно возможный формат реализма [2, р. 342–343].

Понятно, что в рамках «почти справедливого общества» отстаиваемая Джоном Ролзом публичная, признающая легальные санкции и ненасильственная форма протеста – гражданское неповиновение – действенный терапевтический метод. Однако, как справедливо утверждает Кэндим Дэльма, в случаях серьезной несправедливости, угнетения или нарушения прав человека выход за пределы этой формы протеста является гражданской обязанностью [4]. Джулиан Асанж, Эдвард Сноуден, те, кто спасал нелегальных мигрантов, «желтые жилеты» и многие другие выполняли свой гражданский долг.

Социальный реализм отвергает пессимизм, релятивизм и нигилизм, которые Маркус Габриель относит к наиболее опасным врагам демократии, основанной на ценностях прав человека, свободы и равенства [6]. Обоснованное «я прав, а ты неправ» – позиция подлинного реалиста, совместимая с плюрализмом способов быть истинным и толерантностью к другим точкам зрения. Реализм отвергает лишь деконтекстуализированную абсолютистскую Истину или отождествление истины с субъективной достоверностью. Социальный реализм также отвергает скептицизм и интернализм. Обоснова-

ние наших мнений и действий не может основываться лишь на внутренней убежденности. Скептицизм и эпистемология интернализма могут иметь негативные практические последствия [7].

Современный беспочвенный неолиберализм, стремящийся к «демократизации» всей планеты, делает права человека, свободу и равенство абстрактными, фиктивными понятиями. На практике права и свобода оказываются у тех, у кого политическая или экономическая власть или же военная сила. Неолиберальные рационализм, прогрессизм, универсализм, индивидуальная свобода и рыночная экономика, равенство возможностей, терпимость и плюрализм превращаются в свои противоположности.

Мы разделяем точку зрения Бенуа, что современный глобализированный «мир» вовсе не мир, а его отсутствие [3]. Причина в том, что Запад присвоил себе мир. Неолиберальная глобализация и униформизация, навязываемая им всему миру, порождает неравенство, кризисы, войны, терроризм, экологические катастрофы, угрозу существования самой человеческой цивилизации.

Но возможен другой мир, точнее, другие миры, поскольку подлинный мир может быть лишь плюралистичным, многополярным. Возможны другие модерны, отличные от западного модерна. Возможны национальные философии, отличные от англоязычной философии. Необходимо избавиться от многовекового доминирования Запада, от американизма и евроцентризма, которые обедняют в том числе и сам Запад [3]. Союз Беларуси и России, Евразийский союз – жизнеспособные альтернативы.

С другой стороны, абсолютизация существующих традиций или же возврат к отжившим свой век традициям, догматизм и фундаментализм, в том числе и религиозный, радикальный национализм, возродившийся после распада социалистической системы и СССР, не менее опасны. Белорусских радикальных националистов даже трудно назвать националистами, так как они выступают против русского языка, на котором говорит подавляющее большинство белорусов и, следовательно, родного для них.

Неолиберализм и неоконсерватизм имеют много общего, и они несовместимы с демократией. Это – идеологии, оторванные от реальности, в которой живет большинство людей. Требуется научный, реалистический подход к социальному. Возврата к реализму требует и Манифест Нового реализма Маурицио Феррариса [5].

Реализм совместим с умеренными консерватизмом и либерализмом, которые сближаются друг с другом. Умеренный консерватизм принимает во внимание традиционные ценности, опирается на них и в то же время нацелен на эволюционное развитие, прогресс. Умеренный гражданский национализм как срединный путь, отвергающий беспочвенный универсализм и смешивание идентичностей, можно найти, например, у Алексиса де Токвиля. Умеренный либерализм понимает свободу и права человека позитивно, как имеющие свои реальные, а не абстрактные, условия реализации. Либерал



Джон Ролз во главу угла ставит равенство. Неравенство допустимо лишь в той мере, в которой это выгодно всем и в первую очередь наиболее обездоленным.

Мы должны доверять нашему непосредственному социальному опыту, который не редуцируем к чему-то более фундаментальному, между которым и социальной реальностью нет никакой дистанции. Подлинный социальный реализм может быть лишь реализмом контекстуальным.

### Литература

1. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб., 2000.
2. Benoist, J. L'adresse du reel / J. Benoist. – Vrin, 2017.
3. Benoist, J. Quelques réflexions sur comment penser le monde aujourd'hui. Réponses a Jing Xie / J. Benoist // European Journal of Philosophy. – 2018. – 5.
4. Delmas, C. A Duty to Resist: When Disobedience Should Be Uncivil / C. Delmas. – Oxford UP, 2018.
5. Ferraris, M. Manifesto of New realism / M. Ferraris. – SUNY Press, 2014.
6. Gabriel, M. The nature of our values [Electronic resource]. – Mode of access: <https://www.youtube.com/watch?v=rZ07GkLGoEE/> – Date of access: 13.07.19.
7. Williamson, T. Morally Loaded Cases in Philosophy [Electronic resource]. – Mode of access: <https://www.philosophy.ox.ac.uk/people/timothy-williamson#tab-414611>. – Date of access: 13.07.19.

## ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ИНТЕГРАЦИИ ЕСТЕСТВЕННЫХ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК В ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД ИХ РАЗВИТИЯ

*Ф. С. Приходько*

Идея единства науки зародилась еще в древности, ее истоки можно обнаружить в древнегреческой философии в виде единого универсального закона мироздания – Логоса Гераклита; прототипа универсального языка науки, надежного средства познания Вселенной – математики Пифагора; принципа классификации и систематизации наук Стагирита. Онтологической основой этой идеи являлось убеждение, что мир един, и что существующие законы в принципе может объединить и заменить единый закон.

Попытки практической реализации идеи объединения разных областей знания были предприняты деятелями французского Просвещения. Это коллективный труд над Энциклопедией, вдохновителями и организаторами которого были писатель-философ Дени Дидро и математик Жан Лерон д'Аламбер.

Становление социально-гуманитарных наук сопровождалось заимствованием ими методов и идей естествознания. Развивающееся обществоведе-

ние, стремясь построить научное знание о социуме и человеке, использовало идеалы и методы механического естествознания. Задуманная В. Вундтом в конце XIX века экспериментальная психология предполагала заимствование экспериментальных методов, которые успешно применялись в физике, химии и биологии, при изучении психических явлений. Исследователи Нового времени для характеристики деятельности человека в различных сферах использовали многие понятия механики Ньютона – инерцию, притяжение, отталкивание, силу.

Впоследствии отношения между естествознанием и социально-гуманитарными науками понимались по-разному. Время от времени по этому вопросу вспыхивали острые споры. Дальнейшее развитие социально-гуманитарного знания сопровождалось дискуссиями о методологии социального познания и о принципиальном отличии наук о духе и наук о природе (идея В. Дильтея).

Сегодня все больше исследователей приходят к выводу, что нет непреодолимой пропасти между гуманитарными и естественными науками. Предметы обеих отраслей знания, как социально-гуманитарной, так и естественной, материальны и объективны. Отличие состоит лишь в том, что в гуманитарно-социальных науках предмет одушевлен, оразумлен. С точки зрения категориальной характеристики предмета соответствующих наук различие между предметом неодушевленным, неоразумленным и одушевленным, оразумленным не является фатальным, поскольку оба они материальны и объективны. Оба предмета фиксируемы, т. е. отражаемы в человеческом опыте, познаваемы [1, с. 23]. Идеалы и нормы гуманитарного познания становятся востребованными в постнеклассической науке.

Современный мир требует интеграции наук, но не в виде их суммирования, сложения, а в виде глубокого взаимодействия. Сегодня вырисовывается новый уровень интеграции естествознания и наук о человеке. Речь не идет о формировании некоей единой науки, о которой мечтали логические позитивисты. Имеются и будут существовать различия не только между естествознанием и обществоведением, но также и внутри первых (например, между химией и астрономией), и внутри вторых (например, между социологией и педагогикой). Процесс дифференциации наук будет продолжаться, сопровождаясь возникновением новых научных дисциплин. Интегрированная наука характеризуется взаимодополнением методов, идей, теорий и практик, выработкой рекомендаций, которые были бы применимы в реальной жизни социума для решения конкретных задач, а также для формирования научно обоснованной стратегии его развития.

Органическое взаимодействие естествознания и социально-гуманитарных наук в рамках постнеклассической науки объективно детерминировано спецификой нынешнего этапа развития научного знания. В первую очередь укрепившейся парадигмой целостности, характеризующейся тем, что уни-

версум, биосфера, ноосфера, общество, человек и т. д. представляют собой неразрывное целое, органическое единство. Если классическая наука изучала малые простые системы, а неклассическая – сложные саморегулирующиеся системы, то постнеклассическая наука все больше ориентируется на исследование исторически развивающихся, так называемых «человеко-размерных» систем: медико-биологических объектов, объектов экологии, включая биосферу-ноосферу в целом, объектов биотехнологии, систем «человек-машина» и т. д.

Новые объекты исследования в постнеклассической науке требуют иных подходов и методов изучения. Если классическая наука стремилась в основном постичь изолированный, все более сужающийся фрагмент действительности, выступавший предметом той или иной научной дисциплины, то современная наука нуждается в комплексных исследовательских программах, междисциплинарных исследованиях. Системообразующим элементом этого единства становится человек, который в новой ситуации не противостоит изучаемому объекту, а находится внутри него, являясь лишь частью, элементом, познающим целое, систему. Описывая саморазвивающиеся сложные системы, В. С. Степин отмечает, что они характеризуются необратимыми процессами, взаимодействие их с человеком «протекает таким образом, что само человеческое действие не является чем-то внешним, а как бы включается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний» [2, с. 41]. Это обстоятельство вынуждает объединять разнопредметные знания о природе и человеке, что создает предпосылки всестороннего целостного описания объекта, системы, процесса, явления, построения многомерной картины мира, отражающей его динамику.

Есть еще одна важная причина, обуславливающая необходимость интеграции естественнонаучного и гуманитарного знания – это преодоление технократизма, гуманизация техносферы и гуманитаризация естественнонаучного и технического знания. Одновременно с возрастанием влияния новых технологий на современное общество активизируется процесс дегуманизации, выражающийся в утрате четких моральных и духовных ориентиров, нравственных ценностей, подрыве прежних культурных устоев. Развив до невиданных доселе масштабов науку и технику, социум не смог выработать нравственных и политико-управленческих механизмов, препятствующих использованию достижений науки и техники во вред человеку. Создать такие механизмы под силу только интегрированному знанию.

Теоретико-методологическим ядром формирующегося интегративного знания выступает философия. Она конструирует общую картину мира, строит определенную «модель» действительности, в контексте которых формируются видения частнонаучного характера как части глобального целого – философского осмысления окружающего мира. Преодолевается противостояние субъекта и объекта, взаимопроникают и взаимообуславливают друг

друга объективный мир и субъективный мир человека. Эта ситуация может быть представлена следующим образом: я в мире, который во мне; внутри меня; я полностью погружен в мир, пронизан им; я вбираю в себя мир, концентрированным выражением которого являюсь.

Философскими идеями и представлениями пронизано все научное исследование, они существуют в нем независимо от степени осознания исследователем этого факта. Философские принципы и идеи лежат в основе всей научной деятельности. Философия в состоянии вооружить современного ученого определенными мировоззренческими, ценностными установками и смысло-жизненными ориентирами, которые существенно могут повлиять на характер научных изысканий, их конечные результаты. Философия обладает значительными интеллектуальными и духовно-нравственными ресурсами для формирования у исследователя определенных взглядов на мир, жизненной позиции, идеалов и моральных принципов, интересов и ценностных ориентаций и т. д.

Существенную роль в процессах интеграции социально-гуманитарного и естественнонаучного знания играет синтезирующая функция философии – системное, целостное обобщение разнообразных форм познания, практики, культуры – всего опыта человечества в целом. Для современного этапа интеграции наук важна, как никогда, критическая функция философии, основная задача которой в том, чтобы дать целостную оценку предмета, процесса, явления, вскрыть их противоречия, выявить сильные и слабые стороны.

### **Литература**

1. Сулакшин, С. С. Проблема научности в гуманитаристике / С. С. Сулакшин // Гуманитарные и естественные науки: проблемы синтеза : мат. Всеросс. науч. конф., 3 апреля 2012 г., Москва / Центр пробл. анализа и гос.-упр. проект. – М. : Научный эксперт, 2012. – 720 с.
2. Степин, В. С. Эволюция этоса науки: от классической к постнеклассической рациональности / В. С. Степин // Этос науки. – М. : Academia, 2008. – С. 21–47.

## **СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ: АНАЛИЗ ОНТОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ СОВРЕМЕННОГО МИРА СОЦИАЛЬНОЙ МАТЕРИИ**

*М. М. Прохоров*

Социальная материя есть часть действительности, на которую распространяется всеобщий уровень онтологических оснований: «философская теория о любых проявлениях материи всегда должна покоиться на адекватном отражении общих свойств движения» [5, с. 5]. Общие свойства – это материальность (объективность), абсолютность, относительность и проти-

воречивость материального движения. На любое состояние материи следует смотреть как на состояние ее движения и всегда нужно ожидать ее изменения и перехода в иное состояние движения. Изменения порождаются противоречиями. Противоречивость движения выступает в форме единства устойчивости и изменчивости: любое изменение состояния сопровождается сохранением, устойчивостью, покоем основы данного изменения; без устойчивости объектов изменения невозможно само изменение, как таковое [8, с. 302, 363, 391, 554]. Ведущей в изменении действительности выступает изменчивость, вторичной – устойчивость, покой. Это противоречие лежит в основе всех других противоречий, выражая общую природу всякого движения и развития. Оно связано с основным вопросом философии о первичности или вторичности материи по отношению к сознанию, которое является вторичным, производным, подчиненным по отношению к материи в целом [5, с. 45–50; 7, с. 5–11].

Мир социальной материи есть конкретное, подлежащее рассмотрению с точки зрения его имманентной границы и присущих ему противоречий, «толкающих» это «нечто» вперед за свои пределы или, напротив, сдерживающих его в данных границах. Таково главное противоречие современного мира.

Научный анализ капитализма К. Марксом привел к установлению наиболее общего содержания современного мира как эпохи перехода от капитализма к коммунизму<sup>1</sup> [6]. Помимо уровня общего [2, с. 127–172] К. Маркс раскрыл особенности капитализма свободной конкуренции с закономерностью равномерного развития входящих в него стран и сделал вывод, что переход от капитализма к коммунизму произойдет одновременно в наиболее развитых странах на высшей ступени развития капитализма, когда его потенциал будет исчерпан [3, с. 348]. К. Маркс исследовал также уровень единичного, наиболее конкретного содержания современного мира, например, в связи с существованием в России крестьянства и оставшейся от крепостного права общины [4, с. 12–20]. Так обнаруживаются три уровня онтологических оснований внутри социальной философии: общего, особенного и единичного. Эта иерархия соответствует сущностям разных порядков.

Исследование капитализма В. И. Лениным (1896–1916) подтвердило научные положения К. Маркса о наиболее общем содержании современной эпохи как переходе от капитализма к коммунизму, но раскрыло и изменения в природе капитализма на уровне особенного: на смену капитализму свободной конкуренции пришел обновленный, государственно-монополисти-

---

<sup>1</sup>Эти авторы игнорируют уровень *всеобщих* онтологических оснований социальной философии, следуя «Науке логики» Гегеля, которая начинается с категорий бытия и ничто, характеризующих процесс *становления* без учета взаимообусловленности базисных для философии понятий материи и движения, устойчивости и изменчивости.

ческий капитализм, был открыт новый закон – неравномерности развития разных стран капитализма в эпоху империализма, и сделан вывод, что социализм не может победить одновременно во всех странах, что первоначально он победит в одной или нескольких странах, а остальные останутся буржуазными или добуржуазными, ибо изменившийся капитализм выделил горстку особенно богатых и могущественных государств, которые грабят весь мир. Таков результат превращения «конкуренции» в «монополию» в экономике «нового капитализма». В. И. Ленин учитывал также черты характерного для России уровня единичного, наиболее конкретного содержания, в частности, он видел в ней наиболее слабое звено в цепи капитализма, ибо низы не хотели жить «по-старому», готовы были бороться против условий тогдашней жизни, а верхи не могли управлять «по-старому», не могли «наладить» жизнь. Предлагалось прорвать капиталистический мир, перейдя от стихийности к сознательно управляемой истории в целях гуманизации человеческой жизни для подавляющего большинства пролетариата и крестьянства, всех трудящихся.

В итоге этих преобразований в историю человечества вошли события, отличившие ее от предсказаний К. Маркса. В наиболее развитых странах капитализм не был революционно изменен в своей основе. В дальнейшем он заимствовал внедрение в механизм человеческой истории, из-за боязни господствующих на Западе слоев потерять все, «как в СССР». Господствующие классы пошли даже на «перевыполнение» своей исторической миссии, допустив «начала» социальности («социальное государство»), человечности, гуманизма. Согласно Е. Т. Гайдару, ряд стран капитализма претерпели настоящую революцию в общественной жизни, пойдя по пути демократизации и социализации. Он писал о «прививке социализма», которая спасла их от краха, о влиянии марксизма. По замыслу создателей, теория марксизма предназначалась быть «теоретическим оружием» пролетариата, но стала и «практическим оружием» буржуазии. Она «повлияла на Запад не как цианистый калий, а как средство, которое предупредило действительно смертельную болезнь... не механическое подавление марксистской оппозиции, а ее ассимиляция (подчас под аккомпанемент антимарксистской риторики) – таков был реальный ответ капиталистического общества... Запад пережил мучительную мутацию...» [1, с. 224]. В результате борьба капитализма и социализма обновилась, возникли черты конвергенции. Ослабляя капитализм, они усиливали его. Произошло ослабление СССР и социалистических стран: на XXII съезде КПСС в 1961 году осуществлен отказ от диктатуры пролетариата под предлогом перехода к «общенародному государству», которое перестало быть государством рабочего класса; начался контрреволюционный возврат в капитализм, завершившийся в 1991 году юридическим переводом в частную собственность государственных средств производства. Свершился переход «обратно в капитализм», СССР перестал существовать, а капиталистические

страны возвращались к изначальным формам, стали освобождаться от заимствованных у социализма качеств, в частности, от социального государства.

В итоге современный мир социальной материи приобрел признаки неустойчивости развития, появились противоречия между ним и уровнями (всеобщим и общим) онтологических оснований, предопределяющими неизбежный характер прогрессивных изменений, заложенных в самом фундаменте материального движения и в фундаменте социальной материи.

Укажем на три противоречия, в которых обнаруживаются основания неустойчивости современного мира как неустойчивости развития социальной материи, являющегося объектом исследования современной социальной философии. Первое связано с выбором мировоззренческой самоидентификации человека. Он задает стратегию истории, но оказался неоднозначным. Второе – раскрытая противоречивость при возникновении социализма. Третье – противоречия современной эпохи, а именно: борьба диалектики и метафизики, «перетекание» последней из теории в область практики, появившийся и распространяющийся отказ от понятия истины.

Неустойчивость развития современного мира, противоречия, порождающие его сдерживание, торможение неправомерное абсолютизирование. Их нужно рассматривать в контексте всей иерархической системы онтологических оснований, откуда следует не абсолютный, а относительный, преходящий характер современных противоречий, во многом имеющих субъективный характер. Нужно учитывать неодолимость нового в общей диалектике единства устойчивости и изменчивости материального движения вообще и социального движения. Обращение к анализу онтологических оснований, как и тот факт, что в странах социалистической ориентации проживает более полутора миллиардов человек, содержит в себе важный прогностический потенциал для социальной философии. Мы по-прежнему живем в современном мире, где сосуществуют и борются капитализм и социализм, где продолжается переход к коммунизму.

### Литература

1. Гайдар, Е. Государство и эволюция. Как отделить собственность от власти и повысить благосостояние россиян / Е. Гайдар. – СПб. : Норма, 1997.
2. Лукач, Д. Диалектика необратимости / Д. Лукач // К онтологии общественного бытия. Прологомены. Гл. 3. – М. : Прогресс, 1991. – С. 127–172.
3. Маркс, К. Капитал. Критика политической экономии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Избранные сочинения: в 9 т. – М. : Политиздат, 1998. – Т. 9. – Ч. 2.
4. Маркс, К. Об освобождении крестьян в России / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1967. – С. 12–20.
5. Свидерский, В. И. Некоторые вопросы диалектики изменения и развития / В. И. Свидерский. – М. : «Мысль», 1965.
6. Смирнов, И. К. Диалектика капитализма и социализма / И. К. Смирнов, М. В. Попов. – Ленинград-Санкт-Петербург, 2015.

7. Современные проблемы материалистической диалектики. – М. : Мысль, 1971. – 398 с.

8. Энгельс, Ф. Диалектика природы / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1961. – Т. 20. – С. 343–626.

## ОБ ЭВРИСТИЧЕСКОМ ПОТЕНЦИАЛЕ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ О. ШПЕНГЛЕРА

*Т. Г. Румянцева*

В рамках той отрасли философского знания, которая получила название «философия истории» и которая нередко рассматривается как синоним социальной философии, сложилось множество представлений и сегодня сохраняющих определенный эвристический потенциал. Вряд ли стоит игнорировать их при описании и постижении как современного социума в целом, так и при выявлении смысла отдельных событий новейшей истории. Среди мыслителей, внесших наиболее существенный вклад в познание социальной реальности, поиска так называемого «экстракта» историчности и обоснование ее бытийственной специфики, ярко выделяется фигура Освальда Арнольда Готтфрида Шпенглера, автора знаменитого «Заката Европы» – книги, столетие выхода в свет которой было отмечено мировым философским сообществом в 2018 году.

Взгляды немецкого мыслителя значительно отличаются от ставших уже классическими разработок его не менее знаменитых соотечественников – предшественников и современников. Здесь имеются в виду представители Баденской школы неокантианства (В. Виндельбанд и Г. Риккерт), В. Дильтей, Г. Зиммель, М. Вебер, а также британец А. Тойнби и др., которые внесли большой вклад в философское определение возможностей и специфики исторического знания, а также методов и приемов познавательной деятельности. Однако, несмотря на ряд спорных, а порой и достаточно одиозных идей О. Шпенглера, многие из них оказались весьма созвучны тем событиям, которые человечество пережило в конце минувшего столетия и продолжает переживать сегодня. В данной работе будет предпринята попытка выявить специфику подхода этого мыслителя к анализу вызовов и угроз социальной реальности и показать, почему его идеи по-прежнему располагаются в фокусе самых известных социально-философских и политических концепций конца XX – начала XXI века.

Особенно часто имя немецкого мыслителя упоминают сегодня в контексте идеи о «смерти Запада» [1]. Многие из того, что происходит в современном мире и в самом деле свидетельствует о правоте угрожающих пророчеств О. Шпенглера. Неконтролируемое перемещение огромных масс мигрантов в связи с локальными войнами и вооруженными конфликтами в их странах,



демографический взрыв в странах Африки и Ближнего Востока и в то же самое время нарастающая депопуляция населения развитых государств и катастрофическое снижение в них уровня рождаемости, переполненность западноевропейских городов, убогость повседневной жизни и тех развлечений, которыми она сопровождается, стремительная смена стилей и мод в искусстве – эти и многие другие события активно используются некоторыми философами и политологами для доказательства тезиса о кризисе западной культуры и даже «смерти Запада», а также артикулируются как то, что можно назвать вызовами и угрозами современности. В этом же контексте часто упоминают и о конфронтации евро-атлантического сообщества, и собственно США, со странами мусульманского Востока, которая, строго говоря, уже фактически стала реальностью. В течение последних десятилетий Восток изнутри самого Запада, заметим, не извне, активно формирует там «политкультурное общество» вопреки всем западным мультикультурным стратегиям «ассимиляции без интеграции». О. Шпенглер писал: «Пройдет немного столетий и на Земле не останется ни одного немца, англичанина, француза, как во времена Юстиниана не было ни одного римлянина... Мы будем умирать старательно, сопровождая каждую стадию своего разложения острым взором опытного врача». Причем главным показателем «заката» была здесь для немецкого философа не так называемая «внешняя жизнь»; он вел речь о «глубине», о «внутренней смерти», которая, по его представлениям, наступит для европейцев «около 2000 г.» [3, с. 497].

Продолжающиеся этническая трансформация, национальное и расовое преобразование западного общества, принявшие особо угрожающее по своим последствиям значение после 2014 года, привели к тому, что впервые за всю свою историю, США, например, перестали быть «плавильным тиглем господина Бога». Чего стоит, к примеру, одна только цифра, муссируемая сегодня на страницах западных изданий, что уже к 2050 году белые граждане составят менее 10% населения нашей планеты. Для западного мира события такого рода вполне однозначно ассоциируются не иначе как со смертью Запада [2, с. 12].

Особенно востребованы работы О. Шпенглера оказались после событий 11 сентября 2001-го, а также в связи с широким распространением и популяризацией идей С. Хантингтона, изложенных в его концепции о «столкновении цивилизаций», тесно связанной с вышеотмеченными представлениями о смерти Запада. В рамках этой концепции фундаментальные культурные различия полагаются как основной источник межцивилизационных конфликтов и как основное противоречие и движущая сила современных трансформационных процессов. В результате возникает необходимость уточнения смысла и значения самого понятия «цивилизация», которое, как известно, получило свое всестороннее развитие именно в философии культуры О. Шпенглера, характеризовавшего ее как заключительную стадию в развитии любой

культуры – эпоху ее упадка, завершения и гибели. Понятие «цивилизация» является одной из несущих конструкций всего учения Шпенглера, ибо исследуемое им падение западного мира и «представляет собой проблему цивилизации». Основным вопросом его «философии будущего», которая сама является выражением чистой цивилизации, становится вопрос о том, что представляет собой цивилизация, понимаемая как «логическое следствие, завершение и исход культуры», как «мумия» по сравнению с «живым телом души» культуры [3, с. 497].

В своем учении о цивилизации Шпенглер фактически предсказал и даже подробно описал многие реальные процессы современного социального развития; пророчески предвосхитил постановку целого ряда проблем, которые с необходимостью встали на повестку дня в конце XX – начале XXI века. Так, он продемонстрировал появление нового типа людей – жителей больших городов, лишенных традиций и растворяющихся в бесформенной человеческой массе. Он предугадал и то, что целым народам и государствам судьба уготовит стать провинциями, безнадежно сопротивляющимися духу «мировых городов». При этом сам дух мирового города философ не без основания усмотрел в космополитизме (читай сегодня: в глобализме) как его современном выражении. На смену «благоговению к преданию и укладу» приходит «холодный практический ум», «научная иррелигиозность» заменяет «прежние религии сердца», а на смену народу приходит «масса». Обо всем этом было много написано в философских бестселлерах конца XX – начала XXI века, не в последнюю очередь, во многом благодаря О. Шпенглеру.

Здесь же, пожалуй, даже не выделяя отдельным блоком, можно было бы отметить и особую актуальность идей немецкого философа в контексте проблемы диалога культур в условиях глобализации. Сам он не раз акцентировал те сложности, которые возникают на пути понимания различными культурами друг друга, писал об их уникальности и неповторимости, о том, что в каждой из культур заключена своя неповторимая тайна. Характерной особенностью нашего времени и стал четко обозначившийся, буквально по Шпенглеру, «сбой в диалоге цивилизаций», или, как это часто называют сегодня – «несостоявшийся диалог». Суть его в том, что многие страны не западного мира перестают мириться с безраздельным господством т. н. «золотого миллиарда», отвергая европейские стандарты и ценности, а вместо пресловутого диалога вступают порой в открытый конфликт со странами Запада. Более того, некоторые из них объявляют ему настоящую террористическую войну.

Идея Шпенглера о грядущем крахе Европы, или Западного мира в целом, фактически вытекает из его трактовки, а точнее, беспощадной критики идеи прогресса в формате линейных представлений о развитии истории. И здесь мыслитель также оказался на высоте, ибо сегодня идея необходимого и га-

рантированного прогресса оказалась оттеснена далеко на периферию в совокупности представлений о духовной жизни общества. Этому во многом способствовали такие события XX века, как Первая мировая война, октябрьский переворот в России 1917 года с последующей практикой большевистского режима, национал-социализм и фашизм в Германии и Италии, Вторая мировая война, а также экологический и экономические кризисы XX столетия, показавшие тщетность упований на прогрессирующее совершенствование человека и его природы. Гораздо чаще можно услышать, причем от самых авторитетных социальных экспертов современности, рассуждения о кризисе общества, его чудовищной нравственной деградации и т. п. Как бы там ни было, но сегодня, в том числе во многом благодаря Шпенглеру, человечество осознало если и не невозможность, то, по крайней мере, неоднозначность прогресса, невозможность его автоматической гарантированности, ибо те последствия, которые он несет человечеству, оборачиваются чудовищными вызовами и возводят непреодолимые барьеры на пути к будущему развитию человеческого общества. Отнюдь не идеализируя учение Шпенглера и осознавая ряд присущих ему просчетов и заблуждений, выявление которых не является целью данного сообщения, следует в то же время отметить важность обращения к его трудам с целью осмысления многих событий новейшей истории. Потому что именно этот мыслитель одним из первых зримо и выпукло продемонстрировал сложность и многомерность всемирной истории, прозорливо предвосхитив многие вызовы и угрозы современности.

### **Литература**

1. Бьюкенен, П. Смерть Запада / П. Бьюкенен. – М. : АСТ, 2003. – 444 с.
2. Румянцева, Т. Г. Освальд Шпенглер / Т. Г. Румянцева. – Мн. : Книжный Дом, 2008. – 192 с.
3. Шпенглер, О. Закат Европы / О. Шпенглер. – Ростов н/Д : Феникс. 1998. – 640 с.

## **ЦЕННОСТНАЯ ПРИРОДА СОЦИАЛЬНОГО БЫТИЯ**

*И. В. Сабирзянова*

Глобальная перспектива формирования полицентрического миропорядка актуализирует проблему поиска стратегий межкультурного диалога отдельных народов и этнических общностей, проблему поиска способов сохранения собственной идентичности и сосуществования в едином мировом пространстве в условиях процесса взаимопроникновения и взаимного обогащения культур с одной стороны, а с другой – постоянного состязания культур, в пространстве которого мы наблюдаем межнациональные, религиозные конфликты культурно-исторических общностей как на межгосударственном уровне, так и внутри полиэтнических государств.

Как оказалось, сфера культуры наиболее неоднозначно отреагировала на вызовы глобализации: будучи вовлеченной в общемировую практику утраты национальными государствами своих позиций как субъектов мирового исторического процесса, сделал их границы «прозрачными» для реализации стратегий транснациональных корпораций и объединений. Тем не менее именно здесь актуализировались идеи сохранения, аккумуляции и развития самобытности, национальной идентификации, поиска глубинных архетипических оснований своего собственного существования.

Если в классической философии смысловая нагрузка понятия «идентичность» более тяготеет к личному уровню институализации: как поиск оснований самоидентификации у Дж. Локка, Дж. Беркли, Д. Юма, И. Канта, Г. В. Ф. Гегеля, в философии марксизма, то в исследовательском поле современной философии понятие перемещается в социальный контекст (как выявление и изучение социально-культурных оснований, условий, предпосылок и механизмов самоидентификации и коллективной идентификации), становясь аналогом коллективного.

Любое социально-политическое, государственное объединение в исторической ретроспективе консолидируется вокруг некой центральной идеи, идеала, «собирающего» воедино экономическую, политическую, социальную организацию бытия, форму культуры, менталитет, религиозные предпочтения, в конце концов, философскую систему. Предположим, что таким консолидирующим началом может быть определено понятие ценности. Будучи центральным смыслообразующим понятием аксиологии, ценность, в свою очередь, имеет междисциплинарный статус, становясь предметом научного поиска исследователей области философии, психологии, политологии, этнологии и других сфер гуманитарного знания в процессе его диалектического развития – как реакция на усложнение структуры социальных отношений.

Исследовательская литература, повлиявшая на формирование общей идеи, представлена работами С. Б. Крымского, В. С. Малахова (философские основания концептуального анализа национальной идентичности); З. Фрейда, А. Адлера, Е. Эриксона, К. Г. Юнга (психоаналитическая теория идентичности, исследование архетипов); К. Леви-Стросса, Б. Малиновского, М. Мид (исследование феномена идентичности в антропологической традиции); Ф. Броделя, Ж. Ле Гоффа, А. Тойнби, Г. Гарфинкеля, П. Бурдьё, О. Шпенглера (исторические, социально-антропологические и этнометодологические концепции идентичности), А. Щюца, Т. Лукмана, П. Бергера (социально-феноменологическая концепция). Существующие теории в целом отражают тенденцию поэтапного погружения и постепенного перевода исследуемого феномена из поля биологического в социальное – от исходного априорного стремления к самоопределению как самоидентификации, детерминированной

сугубо личностными факторами, к жесткой социальной детерминации, осуществляемой посредством внешних интеракций личности, приобретая, таким образом, модус «быть аналогом чему-либо».

Безусловно, в повседневной практике человек формирует ряд идентичностей на основании соответствующей национальной парадигмы, под влиянием национально-исторических, политических, социально-психологических, социокультурных факторов: особенности национальной культуры, этнические характеристики, мифы, верования, обычаи, основания морали и моральности – все то, что определено С. Крымским как «национальный характер». В свою очередь, в структуре национальной идентичности можно выделить динамично изменяющиеся составляющие – историческое, социокультурное, пространственно-географическое, этнонациональное, конфессиональное, традиционное, мифологическое. Так, формирование этнической идентичности не возможно без исторической идентификации, основанной на феномене человеческой памяти о событиях пережитого, о прошлом коллективном опыте, ибо «Я есть мое прошлое» (Ж. П. Сартр), а потеря связи с прошлым своего народа усложняет понимание собственной с ним идентификации.

Каждая историческая эпоха презентует себя посредством фундаментальных ценностей, тематически закрепленных в культуре. Эти «архетипические элементы» (К. Г. Юнг) возможно идентифицировать как культурные универсалии, выполняющие функцию «абсолютных скреп» бытия, так как они суть есть феномены, имеющие определенное смысловое воплощение в те или иные исторические эпохи, тем самым они очерчивают перспективы развития культуры и общества, и поэтому определяются как ценности, которые не только предшествуют нынешним состояниям того или иного общественного процесса, а и определяют будущее (С. Крымский).

Исследование К. Г. Юнга, поясняет, что так называемое «коллективное бессознательное» – это определенные особенности нашего мозга по продуцированию неких психологических доминант, определяющих уровень и границу интеллекта человека, его эмоций, фантазий. Эти доминанты в социальном опыте присутствуют или как некие принципы, либо существующие до опыта (априорные у И. Канта) неосознаваемые (бессознательные) идеи, которые К. Г. Юнг и обозначил термином «архетипы». Архетипы, таким образом, выражают общие особенности мозга, а с другой стороны – резюмируют опыт доисторического бытия человека, определяя его историческое бытие. Именно в пространстве истории и культуры осуществляется осмысление, артикуляция и придание архетипу историко-культурной формы выявления [1, с. 2]. В основе мировоззрения, как единства миропонимания и мироощущения человеческих общностей, можно выделить некоторые исходные психологические по форме и ценностные по своему содержанию структуры, детерминирующие как коллективное поведение, так и индиви-

дуальный способ жизнедеятельности личности. Эти структуры проявляют себя в качестве трансисторических априори – архетипов, скрепляющих и генерирующих ценностно-смысловую реальность (аксиосферу), имеют форму культурных универсалий, где априорное (архетипическое) и сущностное соединяются воедино на ранних этапах социогенеза в виде мифологических и религиозных феноменов (К. Г. Юнг), позже – в виде сложных философских конструкций.

Заметим, что основные трудности в разрешении аксиологических проблем в том и заключаются, что в соответствии со способами своего бытия ценности имеют сложный, многоуровневый характер проявления. Однако следует отметить, что они существуют реально и функционируют объективно в виде идей и вещей в практике общественных отношений и субъективно осознаются в качестве их значимости и личностного смысла для индивида. Поэтому, опираясь на существующие в современной философской традиции определения ценности как значимого или надлежащего быть (нормы, идеалы), как объекта интереса оценки, мы под ценностями будем понимать любой объект бытия, способный объективно удовлетворять потребности субъекта – индивида или общества в целом – и связанный с индивидом и обществом посредством определенной смысловой связи.

Таким образом, смысловая наполненность термина «архетип» – коллективное, общечеловеческое, а, следовательно, трансисторическое и кросскультурное филогенетически запрограммированное бессознательное; сфера принципов, априорных идей, эмоционально-интеллектуальных образований, опредмеченных в мифологических и религиозных образах. Н. Тимофеев-Ресовский утверждал, что архетипы являются продуктами коллективного бессознательного, а инстинкты закрепляются в популяции, а не на уровне индивида, хотя и проявляются как совокупность действий индивидуально-организованного организма, направленных на достижение определенной цели, значимость которой настолько важна для сохранения жизни, что фиксируется естественным отбором на уровне генетики. В свою очередь культурные универсалии в поле аксиологической проблематики получают статус общечеловеческих ценностей, имеющих мировоззренческий характер (то есть ценностей безусловных, вечных, исторически не локализуемых). Они тем или иным образом представлены во всех субкультурах, хотя не во всех актуализированы в полной мере, однако всегда имеют внеутилитарное смысловое наполнение и являются общественными и личностными идеалами.

### Литература

1. Юнг, К. Г. Проблемы души человека нашего времени / К. Г. Юнг. – СПб. : Питер, 2002. – 352 с.
2. Юнг, К. Г. Психологические типы / К. Г. Юнг. – М. : АСТ «Университетская книга», 1996. – 715 с.

# СОЦИОКОГНИТИВНАЯ ПАРАДИГМА ИНТЕРПРЕТАЦИИ НОРМ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

*В. С. Сайганова*

Особенностями современного этапа развития социально-философского знания является тенденция к интеграции различных научных дисциплин в изучении социальных феноменов. В конце второго десятилетия XXI века обсуждение когнитивного и прогностического потенциала социальной философии, ее статуса в современной науке продолжает находиться в фокусе профессионального философского и научного интереса, актуализируя вопросы о месте и роли социально-философского знания в составе учений о человеке и обществе, а также о междисциплинарном характере социально-философских исследований. В этой связи вопрос о нормах и критериях научной рациональности, который достаточно широко обсуждался в конце XX столетия, подвергая зачастую социальное знание методологическому сомнению, а социальные науки обвиняя в релятивизме, продолжает оставаться актуальным.

Тема норм научной рациональности связана с многочисленными попытками интерпретации смыслового содержания критериев научности и норм научной рациональности. Одной из перспективных и репрезентативных попыток концептуального осмысления норм научной рациональности и динамики их обновления является социокогнитивная парадигма, успешно функционирующая в современной философии науки.

Социокогнитивная парадигма широко представлена такими исследователями, как В. С. Степин, В. Н. Порус, Дж. Холлтон и В. Ньютон-Смит. Анализ научной рациональности современного типа выдвигает перед исследователями необходимость либо включения в этот анализ аксиологических, социально-ценностных компонентов, либо отказа от жестких критериев и нормативов научной деятельности. В рамках социокогнитивной парадигмы высказывается необходимость выражения научной рациональности определенными нормативами, регулятивами и критериями, которые призваны специфицировать научную деятельность не только в статике, но и репрезентировать ее динамику.

Следует отметить, что социокогнитивная парадигма развивается на стыке естественнонаучного и социально-гуманитарного знания, что делает ее перспективной в вопросе обсуждения статуса социальной философии в системе современного социального знания.

В концепции оснований науки В. С. Степина дифференцированно отражены механизмы социокультурной детерминации научного познания, где

структурные компоненты оснований науки предстают в виде «каналов», через которые эмпирические и теоретические знания включаются в культуру, а также опосредуют влияние социальных ценностей и приоритетов на научный поиск. Выделяя в качестве метатеоретических оснований науки идеалы и нормы научного познания, В. С. Степин придерживается нормативного анализа научной рациональности. Рассмотрение эвристической роли оснований науки в процессе становления и динамики науки позволяет обнаружить механизмы взаимосвязи внутренней и внешней структуры науки [1, с. 275–325].

Применительно к социальным наукам, когда в область социального исследования вовлекаются новые типы социальных объектов, можно говорить о перестройке оснований науки, либо в виде внутридисциплинарного развития знания, либо в результате междисциплинарного взаимодействия. Это позволяет объяснить механизмы возникновения нового знания, учитывая специфику функционирования науки на определенном этапе ее исторического развития [2, с. 12–14].

В рамках системно-моделирующего подхода к проблеме научной рациональности и ее норм, который предлагает В. Н. Порус, также обращается внимание на научную рациональность в контексте социальных условий ее развития, но в то же время указывается на междисциплинарные модели научной рациональности. В данной модели автор предлагает учитывать, что социальный контекст познавательной деятельности может играть в развитии научной рациональности не только конструктивную роль, но и негативное, деформирующее воздействие. В связи с этим В. Н. Порус обращает особое внимание на то, что какие бы слабые формы ни принимала социально-культурная детерминация, само ее существование поднимает вопрос о том, как научное познание оказывается деятельностью, в процессе которой достигается научное знание, находясь в условиях такой детерминации [3, с. 28–41].

Решение вопроса о нахождении черт постоянства в развитии науки пытался решить и Дж. Холтон в своей концепции «тематического анализа науки». Такого рода анализ призван находить в развитии науки инвариантные структуры, которые воспроизводятся даже в революционные периоды развития научного знания. «Тематы науки» включают в себя понятия, гипотезы, эвристические правила, определяющие программу исследований, способ решения фундаментальных проблем, а также фиксирует личную оценку и индивидуальное предпочтение, отдаваемое ученым той или иной гипотезе, проблеме или теории. По мнению Дж. Холтона, «тематический анализ» во многом схож со структурным анализом в гуманитарных науках, может привести к открытию глубинных черт родства между естественным и гуманитарным научным знанием. «Тематические структуры» у Дж. Холтона не зависят от конкретного исторического этапа развития науки, что позволяет



локализовать научное событие в историческом пространстве и времени. Это дает возможность рассматривать развитие научного знания как диалектический процесс борьбы между противоположными «темами» [4, с. 31–53].

Размышляя о возможности рациональной оценки исторических изменений научного знания, В. Ньютон-Смит выделяет две модели, объясняющие перемены в науке: рациональные и нерациональные. Рациональность модели определяется целенаправленностью научной деятельности и методологией, «позволяющей сравнивать различные системы научного знания по степени достижения установленной цели» [5, с. 249].

В. Ньютон-Смит предлагает вариант «умеренного рационализма», в котором происходит отказ от веры в абсолютность своей методологии, и где критерием методологии признается достигнутый прогресс в науке: то есть модель объяснения научных изменений, предлагаемая умеренным рационализмом, заключается в коррелятивной связи между методом науки и повышением степени правдоподобия научных суждений. Устанавливается коррелятивная связь. «Умеренный рационализм» отказывается от статических и прибегает к динамическим моделям научной рациональности.

Таким образом, в рамках социокогнитивной парадигмы исследования научной рациональности, ее критериев и норм, исходят из установки о том, что научная рациональность, несмотря на ее социокультурную обусловленность, должна быть выражена определенными нормами и критериями, но эти нормы и критерии должны отражать динамику научной рациональности. Социокогнитивная парадигма, которая развивается на стыке естественнонаучного и социально-гуманитарного знания, является перспективной не только в вопросе обсуждения статуса социальной философии в системе современного социального знания, но и через проблему социокультурной обусловленности научного знания позволяет раскрыть эвристический потенциал социальной философии в современном научном познании.

### Литература

1. Степин, В. С. Научное познание в социальном контексте. Избранные труды / В. С. Степин. – Минск : БГУ, 2012. – 415 с.
2. Степин, В. С. Историко-научные реконструкции: плюрализм и кумулятивная преемственность в развитии научного знания / В. С. Степин // Вопросы философии. – 2016. – № 6. – С. 5–14.
3. Порус, В. Н. Системное моделирование научной рациональности / В. Н. Порус // Рациональность. Наука. Культура / В. Н. Порус. – М. : Изд-во УРАО, 2002. – 129 с.
4. Холтон, Дж. Тематический анализ науки / Дж. Холтон ; пер. с англ. А. Л. Великович [и др.] ; под. ред. С. Р. Микулинского. – М. : Прогресс, 1981. – 384 с.
5. Ньютон-Смит, В. Рациональность науки / В. Ньютон-Смит // Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. – М. : Логос, 1996. – С. 246–295.

## ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОЛОГИИ: ФУНКЦИИ ОБРАТНОЙ СВЯЗИ

*М. А. Слемнев*

Известно, что философия является универсальной методологической основой любой области научного познания. Не составляет исключения и филология. Доминирующие философские идеи соответствующей эпохи всегда влияют на функционирование и развитие всех важнейших разделов «науки о слове». Этот факт общепризнан и опровержению не подлежит. Язык являлся объектом философской рефлексии на всех этапах развития цивилизации. Особое внимание на него как уникальный феномен культуры было обращено в первой половине XX века в связи с произошедшим «лингвистическим поворотом философии»: логицизм Г. Фреге, логический атомизм Б. Рассела, теория «языковых игр» Л. Витгенштейна. Большой вклад в развитие языкознания внесен философией структурализма (К. Леви-Стросс и др.). Однако следует помнить, что в связке «философия – филология» последнее звено не является лишь ведомым, всегда выступающим в роли «страдательного залога». Здесь существует и обратная связь. Ведь не только «наука о слове» нуждается в помощи со стороны «науки о мудрой мысли», но и наоборот. Влияние филологии на развитие философии изучено пока недостаточно. Данная тема является объектом предлагаемого исследования.

Воздействие филологии на философию происходит по различным направлениям. Необходимость обращения к сфере языка не как к предмету специального исследования, а к средству для разрешения внутренних проблем порождено рядом гноселогических и социокультурных потребностей. Важнейшими среди них, на наш взгляд, являются следующие: выражение продуцируемого философского знания в корректной языковой форме; создание категориально-понятийного аппарата философии, релевантного уровню развития науки; оказание филологической поддержки философии в конструировании обобщенного образа бытия; выделение философской компоненты (философемы) из литературно-художественных произведений со скрытым философским смыслом; повышение эффективности философского образования студенческой молодежи.

Строгое философское знание излагается на языке универсальных понятий, абстрактных категорий широкой степени общности. Это самый точный и мыслемкий способ выражения содержания философских идей. Однако неудачная вербализация делает их нередко труднодоступными для адекватного восприятия не только «публикой», но и философским сообществом. Семантическая неопределенность высказываний, а то и обычная лингвистическая небрежность, являются одной из причин отторжения философских концепций с достаточно высоким мировоззренческим и методологическим

потенциалом духовной культурой соответствующего исторического времени. Это тот случай, когда языковая форма не просто затемняет смысловое содержание, но в какой-то степени даже деформирует его.

Для того чтобы это не произошло, философ-творец должен быть вооружен методологией работы со словом и текстом. Формулу «мысль – за философом, а стиль – за филологом» не следует понимать буквально. Речь должна идти, если можно так выразиться, о целостном «философе-филологе», способном обеспечить «поэтику философствования» [1, с. 98].

Методологическая помощь языкознания бесценна не только при формировании в духе требований лингвистики внешнего, семиотического слоя философского знания, но и семантической организации элементов его содержания. И речь идет не просто об изяществе философского слога, что само по себе тоже, безусловно, важно. В философской сфере, как и в любой науке, процессы словотворчества и мыслетворчества органически переплетены и синхронизированы во времени. Только в абстракции их можно отделить друг от друга. В определенном смысле мысль выясняет, корректирует и утверждает себя, соотносясь со словом, а слово – с мыслью. Прекрасным образцом плодотворного воздействия филологии на философию может являться становление корректной системы философских терминов у древних греков. Живое бытовое слово подвергалось у них в полном соответствии с лингвистическими нормами всевозможным метонимическим, метафорическим и иным семантическим трансформациям. И так продолжалось до тех пор, пока не рождалось емкое философское слово-термин, выделенное от сферы бытовой речи [1].

Похожая задача стоит и перед современной философией, представленной на постсоветском пространстве как в научном виде, так и в форме учебников и учебных пособий. Философский понятийный язык, доставшийся в наследство постсоветской эпохе, со своими структурно-концептуальными задачами явно не справляется. На обломках прежней официальной философии (ее достоинства и недостатки обсуждать не будем) возникла своеобразная «солянка» из фрагментов диалектического и исторического материализма и модных на западе постмодернистских философских школ, и направлений. В итоге понятийно-категориальный аппарат современного философского дискурса зачастую оказывается в размытом состоянии [2]. В научный оборот вводятся термины, которые не несут дополнительной смысловой нагрузки по сравнению с языком философской классики. Сказанное не означает, что вводить новые термины в понятийный язык философии нельзя. Это необходимо делать. Но лишь тогда, когда старый понятийный аппарат исчерпал свои экстенсивные и интенсивные возможности.

Одна из ключевых задач философии, по крайней мере, в ее классическом варианте – выявление универсальных связей и отношений бытия с целью создания его предельно абстрактного понятийного образа. Важную роль в

решении этой задачи играет синтезирование различных частнонаучных картин мира, создаваемых на основе фундаментальных понятий и принципов соответствующих областей знания. Весомый вклад в формирование подобной картины мира может внести и филология. В данной связи весьма плодотворными следует признать попытки конструирования, наряду с механической, квантовой, релятивистской, кибернетической и другими научными картинками мира, специфического «филологического образа мира» или картины мира с «филологическим уклоном» [4]. При ее создании вполне обоснованно считается, что между высшими и низшими уровнями организации материи существует органическая связь, которая делает их в структурном и функциональном отношении чем-то похожими друг на друга (принцип материального единства мира или на языке синергетики – фрактальности). Представляет также интерес поиск схематического сходства между додекаэдрным строением слова и системной связью четырех видов физических взаимодействий (сильного, слабого, гравитационного и электромагнитного) [5, с. 248–257].

Форма бытия философского знания может быть не только категориальной-понятийной, но и художественно-образной. В этом случае философские идеи как бы растворяются в поэтическом или прозаическом тексте (Данте, Сартр, Камю, Гоголь, Достоевский и др.), существуя в виде философемы как фрагмента философского знания в нефилософской литературе [3]. Выделить философскую составляющую в «чистом виде», дать адекватную философскую интерпретацию анализируемому произведению не просто. Здесь нужна философствующая филология [1, с. 98], которая в состоянии рассмотреть за хитроумными стилистическими фигурами, тропами и языковыми символами, различными звуко-цветовыми синестезическими эффектами смутные очертания философских воззрений.

Проникновение идей филологии в философию крайне необходимо для повышения эффективности философского образования студенческой молодежи. Философия – это самопознание культуры, рефлексия над ее основаниями, «мышление мышления». Вот почему студенты, у которых отсутствуют навыки абстрактно-понятийного мышления (если учесть, что философия в соответствии с общеобразовательным стандартом сейчас изучается на втором, а по ряду специальностей и на первом курсе, то таких студентов, если не преобладающее большинство, очень много) нередко вынуждены механически заучивать туманные для них формулировки без осознания их подлинной сути и глубинного содержания.

Преодолению указанных трудностей в значительной мере способствует обращение на лекциях и семинарских занятиях по философии к лучшим образцам отечественной и зарубежной художественной литературы, особенно поэзии. Применительно к учебно-познавательному процессу изящное и необычайно экономное поэтическое слово способно выполнять, по меньшей

мере, следующие функции: поисково-эвристическую, иллюстративно-выразительную и эмоционально-экспрессивную.

В заключение отметим, что в советскую эпоху чрезмерно много говорилось о необходимости союза философии и естествознания. Этот союз необходим и сегодня. Но не менее важным является обеспечение тесного сотрудничества философии с филологией, особенно с ее ядром – лингвистикой. От такого союза в несомненном выигрыше оказываются не только филология, но и философия.

### Литература

1. Аверинцев, С. С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда / С. С. Аверинцев, И. Г. Франк-Каменецкий, О. М. Фрейденберг. – М. : УРСС. – 2001. – С. 81–112.

2. Адуло, Тадеуш. Мыслящий «дух эпохи» / Тадеуш Адуло // Беларуская думка. – 2005 – № 2. – С. 55–61.

3. Филатов, А. Русская литература и философия: пути взаимодействия / А. Филатов // Вопросы литературы. – 2019. – № 1. – С. 296–301.

4. Щукин, В. Г. О филологическом образе мира (философские заметки) / В. Г. Щукин // Вопросы философии. – 2004. – № 10. – С. 47–63.

5. Гируцкий, А. А. Общее языкознание : учеб. пособие для студентов вузов / А. А. Гируцкий. – Минск : «Тетрасистемс». – 2001.

## СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ НИША ФИЛОСОФИИ В СООТНЕСЕНИИ С СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ НИШЕЙ НАУКИ

*А. А. Спектор*

Философия – одна из форм освоения мира и в то же время рефлексия над основаниями культуры, что, собственно, одно и то же. Проанализируем социокультурную нишу философии по периодам развития науки, чтобы провести соответствующие параллели и сравнить социокультурную нишу философии с социокультурной нишей науки. Примем такие этапы развития науки, как протонаучный, классический, неклассический и постнеклассический [1, с. 326–327].

Социокультурная ниша философии в протонаучный период была совмещена с социокультурной нишей науки (протонауки), религии и социальной жизни. Поскольку в те времена человечество еще не обладало знаниями о структуре и составе вещества, неудивительно, что проблемы бытия, предельные мировоззренческие проблемы рассматривались одновременно с вопросами, на которые хотели ответить философы: «Как устроен мир?» А это, с точки зрения современности, уже вопрос не философов, а ученых-естественников. Первый мыслитель, назвавший себя философом, то есть Пифагор,

продемонстрировал совмещение социокультурной ниши с религией, придав числу некую сакральную функцию, где оно является мерой всех вещей, и в то же время показал, что философия сливается с наукой о природе, представив число, как нечто, определяющее свойства вещей. Социокультурная ниша, до того занятая религиозными взглядами и традиционными мнениями, что достаточно близко друг к другу, стала заполняться натурфилософскими изысканиями. Именно в этот период появились учение о четырех стихиях, атомизм и логика, без которой невозможна современная наука.

В Средние века произошло совмещение социокультурной ниши философии с религией, однако при этом развивалось и естествознание, хотя и гораздо медленнее, чем это могло бы быть. Наука, пропитанная мистикой, как алхимия, тем не менее носила прикладной характер. Целью сначала был поиск золота, затем – создание лекарств и усовершенствование металлургии. Социокультурные ниши философии и науки были разделены. И лишь в XVII веке, в ранний период развития классической науки, Роберт Бойль сказал, что смотрит на химию как философ, так как считает целью разобраться в строении вещества. Благодаря философскому подходу химия стала фундаментальной наукой. Ньютон предложил теорию абсолютного пространства и времени, а это тоже подход философский. Можно сказать, что в этом плане классическая механика переполнена философией, так как рассматривает крайние вопросы мироздания. Философский подход к науке или же естественнонаучный подход к философии продемонстрировал Лейбниц. Таким образом, мы видим, как в классический период пересекаются, но не совмещаются, социокультурные ниши философии и естествознания. Неудивительно, что в классический период, во время промышленного переворота, стала развиваться философия науки, и позитивизм представил науку как нечто самодостаточное, оказывающее одностороннее влияние на культуру и на философию. Таким образом, философия стала уступать часть своей социокультурной ниши естественным и точным наукам.

Успехи естественных наук вызвали совершенно справедливое представление о науке как об источнике всевозможных технических достижений, но привели также к недооцененности роли рефлексии и неопределяемых понятий в ее рамках. Неудивительно, что философия науки естественно оказалась именно такой в эпоху промышленного переворота и в рамках успехов классической физики. В эпоху неклассической науки стремление создать единый язык, сопоставить слово и факт, представляли собой попытки объединить социокультурные ниши естествознания и философии. Однако позже стало ясно, что отказаться от неопределяемых понятий невозможно. В эпоху постнеклассической науки появились постпозитивистские концепции. Изменения в философии науки были вызваны успехами неклассической и постнеклассической науки. Это неудивительно – неклассическая и постнеклассическая наука изучает процессы, которые нельзя познать с точки зре-

ния обыденного мышления, они не являются наглядными и нуждаются не только в чисто математическом формальном описании, но и в рефлексивном осмыслении. Неудивительно, что наука снова стала нуждаться в философии.

Разделение наук и разделение самой философии привело к их объединению, поскольку появились задачи, требующие междисциплинарного и трансдисциплинарного подхода. И если естественным путем возникло разделение философии науки на философию физики, математики, биологии и существует философия науки в целом, то столь же естественно в рамках этой дисциплины развитие философии междисциплинарных и трансдисциплинарных знаний, проблемы трансдисциплинарности как таковой [2, с. 135–136]. Особенно важна такая объединяющая функция в рамках проблемы узкой специализации. Не секрет, что узкая специализация вызывает у специалистов иллюзию о понимании ими и других дисциплин [3]. Иногда это приводит к открытиям и прозрениям, иногда к заблуждениям. Философия науки должна учитывать это явление. Дело в том, что в рамках натурфилософии подобный универсализм совершенно естественен и является основанием данной области деятельности. Однако в условиях множества специальных знаний и навыков он может оказаться ловушкой. Подобная узкая специализация в науке неразрывно связана с таким явлением, как смешение социокультурной ниши науки с социокультурной нишей техники и производства [4, с. 95–102]. От науки сегодня требуют быстрого практического результата, как от техники и производства, либо смешивают два близких, но все же отличающихся друг от друга явления: фундаментальную и прикладную науку. Рассмотрим здесь конструктивную и когнитивную парадигмы науки [5, 131–133]. В рамках когнитивной парадигмы главная цель науки – познать истину, предоставить ее доказательство, в рамках конструктивной парадигмы главная задача – представить работающий проект, не доказать, а обосновать. Таким образом, социокультурные ниши науки и техники сближаются в этом плане. Роль философии – в разграничении этих понятий, в представлении философии фундаментальной науки, которая прекрасно рассматривается в рамках когнитивной конструктивной парадигмы, а также в представлении философии прикладной науки, которая хорошо укладывается в рамки конструктивной парадигмы. Однако, с другой стороны, фундаментальную науку тоже можно рассматривать в рамках конструктивной парадигмы. А возникновение философии техники позволяет расширить социокультурную нишу науки.

Можно сделать следующие выводы. Наука и философия ранее составляли одну социокультурную нишу, необходимость в детальном знании развела их по разным нишам, более того, разделила науку, нашла для нее общее в социокультурной нише ремесла и затем техники, но накопление информации и необходимость преобразования ее в знание потребовало философского подхода. Социокультурная ниша философии снова объединилась с наукой. То, что к науке сейчас относятся, как к технике, требуя от нее немедленного

практического выхода, вытесняет науку из ее социокультурной ниши и отделяет от философии. Но существование философии науки и техники позволяет философии найти свою нишу в рамках обоих культурных феноменов.

### Литература

1. Степин, В. С. Философия науки / В. С. Степин. – М. : Гардарики, 2006.
2. Спектор, А. А. Современное состояние фундаментальной науки: трансдисциплинарный потенциал естествознания и философии / А. А. Спектор // Национальная философия в глобальном мире : тезисы Первого белорусского философского конгресса. Минск, 18–20 октября 2017 г. – С. 135–136.
3. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://krotov.info/library/15\\_o/ortega\\_04.htm#XII](http://krotov.info/library/15_o/ortega_04.htm#XII). – Дата доступа: 30.06.2019.
4. Старжинский, В. П. Фундаментальная наука в социокультурном измерении / В. П. Старжинский, А. А. Спектор // Ученые записки УО «ВГУ им П. М. Машево», 2012. – Т. 13. – С. 95–102.
5. Спектор, А. А. Структура науки в рамках конструктивной парадигмы / А. А. Спектор // Мировоззренческие и философско-методологические основания инновационного развития современного общества: Беларусь, регион, мир : мат. Международной научной конференции, г. Минск, 5–6 ноября 2008 г. – С. 131–133.

## ФИЛОСОФИЯ В КОНТЕКСТЕ ЦИФРОВЫХ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

*Т. О. Сундукова*

Использование компьютерных технологий становится неотъемлемым атрибутом практически каждой сферы нашей жизни, и немало людей относятся к категории «цифровых аборигенов» («digital aborigines»), которые не представляют себе наш мир до эпохи цифровой культуры. Очевидно, что эти процессы влияют на эволюцию знаний. Если говорить о гуманитарных науках, то наиболее динамичной сферой является развитие цифровых гуманитарных наук. Сегодня можно с уверенностью констатировать тот факт, что цифровая революция в области социально-гуманитарного знания произошла, и мы можем говорить о формировании новых перспектив, в том числе и для философии.

Несмотря на актуальность вопроса, научные публикации обобщающего характера, посвященные данной тематике, недостаточно полные. Есть отдельные работы, в которых исследуются определенные аспекты существования философии в цифровой среде. Так, А. А. Лисенкова изучает философию агрессии, которую интернет-коммуникация часто производит и распространяет благодаря анонимности, мнимой свободе и безнаказанности [1]. Одним из специалистов в области цифровой философии является А. В. Макулин [2,



с. 3], который в первую очередь исследует новые возможности визуализации знаний. Э. Фредкин пишет о новом способе мышления, связывающем цифровую философию с цифровой механикой, и, с его точки зрения, традиционные математические модели должны быть заменены последними [4]. Однако все вышесказанное – это всего лишь несколько попыток исследовать пути трансформации философии в эпоху цифровых технологий. У нас нет обобщенных исследований о трансформации различных отраслей философии в цифровую эпоху.

Рассмотрение данной темы уместно начать с определения цифровой гуманитарной науки и ее задач. Без прояснения этих моментов невозможно говорить о развитии цифровой философии, которая является частью этого более широкого явления.

М. Таллер рассматривает цифровые гуманитарные науки (e-Humanities) как идею проведения исследований в области гуманитарных наук в распределенной цифровой среде, которая одинаково хорошо обеспечивает:

- 1) доступ к информации, необходимой для решения задачи исследования;
- 2) анализ информации на соответствие методическим требованиям конкретной дисциплины и средствам задач исследования;
- 3) публикацию новой, полученной в результате анализа информации [5, с. 7].

Основной акцент направлен на проведение и публикацию результатов исследования, однако, это лишь одно из направлений цифровых гуманитарных наук. Существует достаточно большой перечень проблем, связанных с цифровыми гуманитарными науками: цифровые архивы, интерактивные технологии в музеях, анализ текста, оцифровка данных, цифровые данные, хранение, анализ и использование новых средств массовой информации, технологии 3D-моделирования реконструкции исторических объектов, графические реконструкции исторических событий, визуализация социально-культурных процессов, киберкультура, виртуальная реальность, цифровые реабилитации, влияние цифровых технологий на человека, создание транснациональных исследовательских групп и другие. В одной из монографий на эту тему представлено более 100 направлений развития цифровых гуманитарных наук [6, с. 27–30]. Как видим, список огромен, но не является исчерпывающим, что позволяет говорить об отсутствии конкретного объекта исследования, то есть отсутствие более или менее устойчивого (общего) определения в рассматриваемой области. Однако М. Террас считает, что этот вопрос скорее не проблема, а преимущество, поскольку отсутствие четкого определения дает исследователю большую свободу как в научном, так и в карьерном плане [7, с. 242].

В последние годы все больше людей говорят о формировании цифровой философии, которая, впрочем, как и цифровые гуманитарные науки в целом,

все еще находится в процессе становления. А. В. Макулин характеризует цифровую философию как «некий маркер для обозначения фактов приложения программного обеспечения для преподавания, анализа или моделирования классических проблем философии [2, с. 79]. Он перечисляет широкий круг актуальных вопросов цифровой философии: компьютерная этика и эстетика, искусственная жизнь, этика искусственного интеллекта, проблемы киборгов и роботов и др.

Однако англоязычные исследователи рассматривают цифровую философию иначе. Предполагается, что это междисциплинарная область на одной линии с метафизикой и космологией. Если рассматривать Вселенную как набор информации, то, как и любую информацию, ее можно обрабатывать и вычислять. Э. Фредкин, один из основателей этой ветви, называет цифровую философию новым способом рассуждения о принципах, по которым устроен мир [4, с. 189].

Подводя итог вышесказанному, можно отметить, что философия в цифровую эпоху приобретает совсем иные возможности, однако в то же время сталкивается и с новыми проблемами. Общей тенденцией развития знаний в последние десятилетия стала их междисциплинарность. Происходит определенный прорыв в формировании многочисленных философских направлений: медиафилософия, цифровая философия и др. Однако ни их названия, ни сущность предмета исследования пока не являются стабильными, и процесс их формирования все активнее происходит в настоящее время. В результате перед нами открывается огромный горизонт для дальнейших исследований.

## Литература

1. Лисенкова, А. А. Философия агрессии в цифровую эпоху / А. А. Лисенкова // Философские науки. – 2017. – № 6. – С. 137–147.
2. Макулин, А. В. Интеллектуальные системы в гуманитарной сфере и цифровая философия / А. В. Макулин // Вестник Северного (Арктического) Федерального университета. – 2016. – № 2. – С. 76–86.
3. Макулин, А. В. Моделирование философии: от схем, таблиц и метафор к цифровым философским визуализациям / А. В. Макулин // Манускрипт. – 2016. – № 3–1 (65). – С. 123–127.
4. Fredkin, E. An introduction to digital philosophy / E. Fredkin // International Journal of Theoretical Physics. – 2003. – Т. 42. – № 2. – P. 189–247.
5. Таллер, М. Дискуссии вокруг Digital humanities / М. Таллер // Историческая информатика. Информационные технологии и математические методы в исторических исследованиях и образовании. – 2012. – № 1. – С. 5–13.
6. Digital Humanities: гуманитарные науки в цифровую эпоху / под ред. Г. В. Можевой. – Томск : Изд-во Томского ун-та, 2016. – 120 с.
7. Terras, M. Disciplined: using educational studies to analyse ‘humanities computing’ / M. Terras // Literary and Linguistic Computing. – 2006. – Т. 21. – № 2. – P. 229–246.

# СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: СОСТОЯНИЕ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ

*Е. А. Тюгашев*

Социальная философия сегодня – не самая респектабельная философская дисциплина. Ее кризисное состояние фиксируется в различных проявлениях.

Во-первых, это отмечаемое ведущими российскими философами вытеснение социально-философского дискурса из интеллектуально-духовного пространства [1, с. 73].

Во-вторых, незначительная представленность социальной философии в философском образовании по сравнению с историей философии, онтологией и теорией познания, тенденция ее вытеснения из образовательного пространства [2, с. 22].

В-третьих, это наблюдаемый в ней эффект «шагреновой кожи», дисциплинарного «распечкования», отделения от социальной философии таких дисциплин как философия истории, философия культуры, философская антропология и других философских и социально-гуманитарных дисциплин [3, с. 88].

В-четвертых, это внутренний раскол социальной философии на разбегающиеся галактики валлоативной и рефлексивной философии, а также ее парадигмальная, концептуальная и предметная фрагментация [4].

В-пятых, это установка на замещение социальной философии социальной теорией как интегральной областью социального знания [5].

Но в целом, как показывает распределение защищаемых диссертаций по философским наукам, социальная философия привлекает внимание основной массы российских философов (см. табл. 1). Кроме того, поскольку многие социальные философы обоснованно рассматривают философскую антропологию и философию культуры как частные разделы своей дисциплины, она сегодня может оцениваться как основная философская наука.

Нарастающий кадровый потенциал социальных философов пока не проявил себя институционально. В российском философском сообществе – в отличие от англо-американского – даже отсутствуют специализированные социально-философские ассоциации и журналы. По-видимому, поскольку защищаемые социально-философские диссертации большей частью имеют прикладной характер, то их авторы не усиливают, как ожидалось бы, свои институциональные позиции в философском сообществе, а поглощаются смежными, прогрессирующими отраслями социогуманитаристики.

Действительно, анализ тем диссертаций показывает их значительную разбросанность. Всего за 2014–2018 годы на сайте ВАК при Минобрнауки Российской Федерации были размещены объявления о защите 462 диссертаций по специальности 09.00.11 – социальная философия. Объектом ис-

Таблица 1  
**Распределение диссертаций по философским наукам**  
**(по данным сайта ВАК при Министерстве науки**  
**и высшего образования Российской Федерации), в процентах**

	2014 г.	2015 г.	2016 г.	2017 г.	2018 г.	2014– 2018 гг.
Социальная философия	38,2	39,6	37,5	38,0	44,4	39,3
Философская антропология, философия культуры	17,3	15,4	15,6	16,2	18,3	16,4
История философии	20,0	13,9	16,4	15,0	14,4	15,9
Онтология и теория познания	8,2	14,3	11,5	10,3	7,2	10,6
Философия религии и религиоведение	5,9	5,5	8,9	8,5	8,9	7,5
Философия науки и техники	4,1	2,9	4,1	4,7	3,9	3,9
Эстетика	3,6	4,4	2,2	3,4	1,1	3,1
Этика	2,3	3,7	3,3	3,4	1,7	3,0
Логика	0,5	0,4	0,4	0,4	0,0	0,3
<b>Всего диссертаций</b>	<b>220</b>	<b>273</b>	<b>269</b>	<b>234</b>	<b>180</b>	<b>1176</b>

следования в них избиралось практически любое эмпирически конкретное явление общественной жизни, в котором автором выделяется социально-философский аспект: насилие и ненасилие, семья, гендер и развод, туризм и эскапизм, юмор и ошибка, зависть и совесть, антиконсьюмеризм и цифровое искусство, сетевое поколение и смысл жеста, медиавоспитание и медиен-образование, ответственность и справедливость, стратегия жизни, власть и безопасность, риск, социальная миссия университета, идентичность и ценности казачества и др. Лишь незначительное количество тем совпадает с традиционной проблематикой исторического материализма.

Такое разнообразие воспринимается неоднозначно. С одной стороны, оно может оцениваться как успешная демонстрация прикладной ценности социальной философии, потенциал которой позволяет интегрировать проблематику других дисциплин. Концептуальная привлекательность социальной философии подтверждается, например, фактом конституирования социальной философии науки [6]. С другой стороны, такого рода «эмпирическая экстенсификация» [7, с. 12], мотивируемая приближением к запросам жизни, вызывает тревогу о будущем социально-философской теории, забывающей о необходимости более глубокого исследования своего предмета.

Каким же образом структурируется социально-философская проблематика диссертационных исследований? Я бы отметил три заметных фокуса.

Первый фокус – это ситуация современности. В 292 диссертациях, что составляет 63,2% от общего количества работ по социальной философии, изучаемые явления рассматриваются как феномены современного общества, фиксируемого в качестве такового либо непосредственно, либо по другим признакам (в качестве общества информационного, постиндустриального, сетевого, глобального, модернизирующегося и т. п.). В действительности доля диссертаций, посвященных современности, будет значительно выше, если учитывать ее неявную фиксацию в таких объектах исследования как визуальная реклама, столичный мегаполис, а также в виде различных современных концепций (евразийство, неоконсерватизм и др.). Темы остальных диссертаций темпорально инвариантны, и примеры тематизации других исторических эпох единичны («домодерн», «серебряный век»).

Второй фокус – духовная жизнь общества. Различные ее проявления – от мировоззрения, мифа, религии, утопии и идеологии до идентичности, ментальности, толерантности – рассматриваются в 177 диссертациях, что составляет 38,3% от обследуемого массива.

Третий фокус – Россия. В 123 диссертациях (26,6%) объект исследования прямо ограничен российским обществом. Из других культур чаще всего упоминаются Таджикистан (12 работ) и Иран (11 работ). В 4 диссертациях объект ограничен китайским обществом, и по одной диссертации посвящено США, Японии и странам Скандинавии.

Как видим, в настоящее время социальная философия выступает наиболее удобной дисциплинарной позицией философского исследования. Не случайно все чаще подчеркивается, что вся философия как социальное явление есть социальная философия. В перспективе не исключено, что она дисциплинарно интегрирует, с одной стороны, прикладные направления (философия политики, образования, права и др.), которые пока формально приписаны к соответствующим отраслям науки, а с другой стороны – остальные философские науки (за исключением, пожалуй, истории философии), все больше осознающие социальное измерение своего предмета, как в случае, например, с социальной эпистемологией.

Тенденции «эмпирической интенсификации» и фрагментации социальной философии могут быть сбалансированы контртенденцией наращивания ее рефлексивности, о чем пишет, например, В. Н. Сыров [8, с. 26]. Правилom хорошего тона должна стать парадигмальная, концептуальная и предметная самоидентификация социального философа, его точное историко-философское самоопределение, наглядно демонстрирующее используемые философские ресурсы и потенциал их развития применительно к конкретной решаемой проблеме.

Для социального философа, естественной установкой которого является признание своей социальности, неизбежна перспектива актуализации собственной социальной ангажированности, которая выражена пока неявно, например, в форме россиецентризма. Занятие определенной социально-практической позиции перенесет фокус исследовательского внимания с ситуации современности на вариантное будущее и на разработку социально-практических механизмов осуществления социально-философской деятельности.

### Литература

1. Гусейнов, А. А. Письмо Президенту Российской Федерации о проведении года философии в России / А. А. Гусейнов, В. С. Степин, В. В. Мионов и др. // Философия в публичном пространстве современной России : сб. материалов. – М. : ЛУМ, 2015. – С. 72–74.
2. Бойченко, М. И. Социальная философия сегодня: достижения и перспективы дальнейшего развития / М. И. Бойченко // Вестник Воронежского государственного университета. Сер. : Философия. – 2014. – № 3. – С. 16–31.
3. Гречко, П. К. Предмет социальной философии: опыт рефлексии / П. К. Гречко // Личность. Культура. Общество. – 2004. – Т. IV. – Вып. 1 (21). – С. 87–107.
4. Момджян, К. Х. Кризис фрагментации в современной социальной философии / К. Х. Момджян // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. – 2012. – № 1. – С. 61–71.
5. Резник, Ю. М. Рефлексивная социальная теория versus рефлексивная социальная философия / Ю. М. Резник // Личность. Культура. Общество. – 2010. – Т. XXII. – Вып. 1 (53–54). – С. 98–103.
6. Социальная философия науки. Российская перспектива / под ред. И. Т. Касавина. – М. : КНОРУС, 2016. – 413 с.
7. Гречко, П. К. К вопросу о предмете социальной философии / П. К. Гречко // Вестник Московского университета. – 1995. – № 1. – С. 9–17.
8. Сыров, В. Н. Как возможна современная социальная философия / В. Н. Сыров // Вестник Волгоградского госуниверситета. Философия. Социология и социальные технологии. – 2011. – № 2(14). – С. 20–27.

## СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ, ИДЕОЛОГИЯ И ПОЛИТИКА «НОВОЙ ЭРЫ» МАРКА САТИНА

*А. В. Филиппович*

В конце XX века сформировалась идеология Нью Эйдж, концепции которой быстро стали частью культуры, политики, философии, науки и религии. В 1980-е годы от 10 до 20 миллионов жителей США идентифицировали себя с движением Нью Эйдж [1, р. 198], а с 1990-х ее влияние стало явным и в странах бывшего СССР. Разнородное движение Нью Эйдж, сочетающее архаичную метафизику с новейшими научными теориями, возникло не случайно: как нельзя лучше соответствует духу эпохи Постмодерна. Одним из программных произведений, обобщающим характерные для Нью Эйдж

социальные, философские и идеологические представления, стала работа Марка Сатина (р. 1946) «Политика новой эры» (1979). Концепцию Сатина можно условно разделить на несколько блоков.

Политико-идеологический блок включает в себя идею «новой политики», которая отвергает идеологические крайности – либерализм и марксизм – и характеризуется как «радикальный центр», «третий путь» между капитализмом и социализмом, правыми и левыми, как постлиберальная и постсоциалистическая альтернатива [2, р. 29]. Тем не менее основные претензии Сатин все-таки предъявляет марксизму, обвиняя эту самую влиятельную революционную идеологию в распространении радикализма, разделении людей на враждующие группы и игнорировании глубинных эмоциональных психологических и духовных потребностей [3, р. 7–8]. Поэтому к предшественникам «политики новой эры» Сатин причисляет антимарксистских диссидентов – от Бердяева до Солженицына [3, р. 12–13, 15]. Вместе с марксизмом, как его крайне левая альтернатива, отвергается анархизм – за материализм, использование насилия и чрезмерно оптимистическую трактовку человеческой природы [3, р. 20]. На фоне «разгрома» левых идеологий критика либерализма предсказуемо выглядит более мягкой, потому что позиция самого Сатина гораздо ближе к либеральным представлениям, чем к марксизму. Эта близость состоит в том, что экономическая модель новой эры – капиталистическая, хотя и предполагающая «человеческий масштаб», ограничение технологий, конкуренции и погони за прибылью. Столь же либеральны идеи Сатина о развитии «гражданского общества», ненасилии и реформах. Будучи ненасильственной, политика новой эры признает либеральную идею необходимости ускорения эволюции [3, р. 20–21]. В представлении Сатина Нью Эйдж – это глобальная идеология. Политика новой эры включает в себя формирование «планетарного сознания», предполагающего применение этики и политических ценностей Нью Эйдж к мировым проблемам и развитие системы «планетарного управления», которая, однако, не должна превращаться в занимающееся контролем и организацией мировое правительство [3, р. 150].

Антропологический блок предполагает понимание человека как обладающего неограниченными возможностями преобразования самого себя. Эта идея, взятая из арсенала западного эзотеризма, теоретически идет гораздо дальше, нежели характерные для Модерна идеи всеобщего образования и воспитания, и предполагает, что для создания нового общества необходима трансформация сознания, которая должна предшествовать любым формам политической деятельности. Поэтому метафизической основой общества новой эры должно стать «транс-материалистическое» мировоззрение, которое преодолевает ограниченность материализма и идеализма [3, р. 91].

Социально-философский блок включает в себя обширную критику современного общества и человека, обобщая идеи экологических, феминистских и леволиберальных течений второй половины XX века. Для политики

новой эры двумя главными препятствиями являются «Тюрьма» и «монолитные» институты. «Тюрьма» – комплекс культурных ценностей и установок, способ видения мира, ментальная конструкция (как сказали бы социологи) или иллюзия (как сказали бы восточные философы), которую индивид заново создает каждый день в своем сознании [3, р. 24]. Сознание современного человека, которое необходимо трансформировать, подобно «тюрьме с шестью стенами», включающими в себя:

1) патриархальные установки, которые ставят в подчиненное положение женщин и создают искаженный образ мужчины как лишенной эмоций и нацеленной на достижение успеха машины [3, р. 25–27];

2) эгоцентризм, предполагающий рассмотрение индивида в качестве чего-то неизменного, изолированного от других, ограниченного телом, социальной ролью и материалистическим восприятием мира [3, р. 27–30];

3) единую научную картину мира, следствия которой – аналитический метод, господство над природой, потеря контакта человека с внутренним миром и собственным телом, исключение нефизических измерений реальности, поклонение технике, превращение прогресса в разрушение, пренебрежение моралью и ценностями, создание общества, состоящего из несвязанных между собой специалистов [3, р. 30–32];

4) бюрократическую ментальность, предполагающую статусное сознание (разделение людей на стоящих «выше» или «ниже», сильных и слабых), деперсонализацию (восприятие себя и окружающих в качестве объекта и числа), предсказуемость, стандартизацию, произвол, эффективность и дисциплину [3, р. 32–34];

5) национализм, требующий приспособления к установкам господствующей культурной группы, пренебрегающий правами меньшинств, заставляющий рассматривать другие государства как более «слабые», «бедные», несущие «угрозу» [3, р. 42], замещающий жизнь человека жизнью абстракции под названием государство-нация, ведущий к войне, шовинизму и выступающий в виде иллюзорной компенсации чувства неполноценности [3, р. 36];

6) мировоззрение «большого города» (более 500 000 человек), черты которого – анонимность, отчуждение, одиночество, нехватка приватности, потеря связи с природой и духовными состояниями сознания, консьюмеризм, избыток информации и впечатлений, чрезмерная плотность населения, стресс, психические заболевания, спешка, преступность, высокий уровень смертности [3, р. 37–39].

Поскольку «заключенное в тюрьму» сознание возникло задолго до появления капитализма или социализма, то оно не может быть освобождено в битве правых и левых идеологий. «Тюремное сознание» поддерживает существование «монолитных» институтов, которые характерны как для капитализма, так и для социализма [3, р. 20]. По аналогии с марксизмом Сатин использует понятие «монолитный способ производства» [3, р. 55], который



уже дважды господствовал в истории – в древнем Египте и древнем Риме [3, р. 57]. Основные «монолитные» институты – транспорт, медицина, жилищное строительство, образование, церковь, нуклеарная семья и атомная энергетика. Монолитность – это монополия на производимые ими товары и услуги, исключая альтернативы [3, р. 55]. Так, например, транспортная индустрия построена вокруг частного автомобиля, который определяет инфраструктуру городов, задает уровень потребления и культурные ценности, заставляя индивида без автомобиля ощущать себя неполноценным членом общества [3, р. 58]. Другие монолитные институты – централизованное государство-нация, корпорации, правящие элиты и социальные роли [3, р. 65–68]. На смену монолитным институтам должны прийти «биолитные» – предоставляющими возможность выбора из различных альтернатив в области товаров, услуг, информации и технологий [3, р. 124].

Попытка выйти за рамки классических идеологий, критика современного общества и «центристский» характер – черты, превратившие Нью Эйдж в заметное явление Постмодерна и привлекающее к себе различные политические силы. Однако это не означает приближения к утопическому идеалу общества «новой эры», поскольку отказа от «тюремного сознания» и сопутствующего ему «монолитного способа производства» не происходит – как раз таки наоборот, все негативные социальные тенденции, которые Сатин обозначил сорок лет назад, многократно усилились и в единой форме распространились по всей планете. Претензии Сатина на постсоциалистический и постлиберальный характер «политики новой эры» – характерная черта многих современных постмодернистских идеологических течений, которые, в отличие от отвергаемых ими классических политических идеологий Модерна, демонстрируют полное бессилие хоть как-то изменить существующий порядок.

### **Литература**

1. Satin, M. *New Options for America* / M. Satin. – Fresno : California State University Press, 1991. – 251 p.
2. Satin, M. *Radical Middle: The Politics We Need Now* / M. Satin. – Colorado : Westview Press, 2004. – 220 p.
3. Satin, M. *New Age Politics: Healing Self and Society* / M. Satin. – New York : Dell, 1979. – 349 p.

## **СОЦИАЛЬНАЯ БИОЭТИКА В КОНТЕКСТЕ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

*Т. Н. Цырдя, Т. В. Мишаткина*

Концепт социальной биоэтики, возникновение и формирование которого можно рассматривать как радикальный поворот в области этико-философ-

ского знания, появляется в результате распространения и внедрения в социосферу биоэтических принципов, норм и правил и одновременно – влияния социосреды на их проявление. Автор концепта и термина молдавский философ Т. Н. Цырдя определяет социальную биоэтику как особый неординарный тип биологической этики, специфическое научное явление, изучающее степень биоэтизации социума и уровень социокультурной адаптации биоэтики к фрагментам социальной реальности в их тесной взаимосвязи и взаимодействии [1, с. 18]. Это взаимодействие обуславливает два противоположно направленных процесса: биоэтизация социума как особый вид его деятельности и адаптация биоэтики как разновидность культурного приспособления. Поэтому социальная биоэтика предстает как сложное явление, связанное, с одной стороны, со становлением нравственности социума относительно всех уровней живой материи: это биоэтизация общества. С другой стороны, социобиоэтика выступает специфическим биоэтическим отражением – новой мудростью, особым образом жизни и новым менталитетом, новой идеологией и особой политикой в отношении к проблемам биомедицинского мира – как адаптация биоэтики. Причем оба процесса выступают в тесной взаимосвязи и взаимодействии, позволяя адекватно раскрыть существенные силы социальной биоэтики.

Как открытые сложнодинамические и сложноорганизованные системы социум и биоэтика, постоянно взаимодействуя, одновременно влияют друг на друга: с одной стороны, под влиянием биоэтических знаний общество постепенно биоэтизируется, с другой стороны – биоэтика, сталкиваясь с социумом и контактируя с его членами, под давлением социокультурных традиций и обычаев, религиозных догм и национальных особенностей, все больше социализируется, адаптируется к фрагментам социосферы, приспосабливается к духовным ценностям данного сообщества, к этическим и юридическим нормам того или иного государства, региона мира и т. п. [2, с. 8].

Существует достаточно широкий спектр мнений по поводу места и роли биоэтических проблем в жизни общества. Согласно одной из точек зрения, современное общество демонстрирует конфликт, содержанием которого является «...подавление рациональным знанием тех форм сознания, которые оперируют этическими ценностями» [3, с. 18]. Согласно второй (более распространенной), научное знание приобретает новые характеристики, связанные именно с морально-этической рефлексией, которая становится такой же составляющей современного научного знания, как и методологическая рефлексия [3, с. 27]. Это проявляется в том, что сталкивающееся с проблемами биоэтики общество не может не испытывать затруднений в их оценке. Такую оценку оно осуществляет с помощью социальных институтов, экспертных сообществ, СМИ, убеждаясь таким образом в необходимости определенного уровня компетентности и значимости социобиоэтической проблематики. Так формируется осознанный подход к биоэтическим проблемам

и как результат – согласие или несогласие с определенными способами их решения. Например, в ряде европейских стран решение такой насущной проблемы, как признание обществом необходимости органного донорства для медицинской практики трансплантации, облегчается благодаря авторитету и разъяснительной работе церкви, обосновывающей соответствие практики органного донорства основным христианским заповедям и христианскому вероучению в целом. Таким образом, инновационная биоэтическая проблема «встраивается» в социальный контекст и обретает статус приемлемой и значимой для общества, даже той его части, которая руководствуется скорее традиционными, нежели инновационными представлениями [4, с. 111].

Одна из наиболее значимых проблем социальной биоэтики – аксиологическая проблематика: социальная биоэтика способствует формированию в общественном сознании так называемой «аксиологии жизни». Наиболее перспективной и необходимой в биоэтике является разработка методологии ценностного подхода: обоснование социальной обусловленности и специфики проявления общечеловеческих и моральных ценностей в ней; анализ и сравнение бинарности ценностных отношений в биомедицинской этике (ценности врачебной деятельности и ценностное отношение к здоровью и болезни); определение способов применения аксиологических методик к изучению биоэтических проблем на материале западных и отечественных социологических исследований.

В биоэтике ценности имеют биосоциальную природу, причем в процессе технологических и социально-экономических перемен актуализируется именно их социальная составляющая. К сожалению, при этом наблюдается вытеснение высших духовных ценностей утилитарными ценностными ориентациями. С одной стороны, это необходимо и оправдано, поскольку биоэтика, как и социум в целом, претерпевает определенные изменения. С другой стороны, должна существовать мера деформации ценностного поля, превышение которой чревато элиминированием биоэтической специфики. Дело в том, что в биоэтике существует генетическая связь между высшими и утилитарными ценностями; превалирование одних над другими носит периодический характер и соответствует макросоциальным изменениям. Вместе с тем любая биомедицинская деятельность должна быть ориентирована на высшие ценности – гуманизм, альтруизм, самоотверженность, автономию личности.

Таким образом, биоэтика выступает не только как социокультурный феномен, несущий в себе идеалы демократии, защиты прав человека, но и как определенная методология, как индикатор состояния общества, диагностирующий не только нравственные параметры достижений биологических и медицинских наук, общую степень остроты этических проблем, связанных с потенциальной опасностью для выживания человечества, нравственную

сторону деятельности человека в биомедицине, но и конкретные «болевы точки»: круг этических проблем во взаимодействии врача и пациента, «проблемные ситуации» в современной клинической практике и т. д. [5].

В широком смысле биоэтика способствует наращению социальных функций медицины, что привело к возникновению и социальной биоэтики, и социальной медицины. От медицины стали ожидать реализации не только лечебных, но и общественных функций, что способствовало процессу ее гуманизации: в ее задачи стало входить не только избавление пациента от недуга, но и создание максимально комфортных в бытовом и психологическом отношении условий лечения. Здравоохранение стало рассматриваться как синоним справедливости – равенство пациентов в праве на уважение достоинства личности, человеческое сострадание, высокий уровень медицинского обслуживания, хорошие условия пребывания в лечебном заведении. Таким образом, социальная биоэтика явилась конкретной формой прикладной этики и социальной философии, отвечающей потребности общества защитить себя от всего потенциально опасного для общественного здоровья, что может нести с собой развитие современной биомедицины.

При этом статус социальной биоэтики детерминирован содержанием и социально-культурной ориентацией процессов биоэтизации общества и адаптации биоэтики [1, с. 8; 6, с. 99; 7, с. 46–47; 8, с. 8–12]. Социальная биоэтика направляет вектор исследований к установлению таких норм и правил в обществе, которые через мораль отражают определенный срез, особую нетрадиционную сторону взаимодействия биосоциума или биомедицинского мира с биоэтикой в конкретный отрезок времени. С ее помощью становится возможным детальное изучение моральных и этических аспектов таких негативных социальных явлений, как «опасные знания», медиализация, демографические проблемы, проблемы детей-сирот, инвалидов и ветеранов, агрессия, насилие, вандализм, терроризм, торговля людьми, старение, садомазохизм, проституция, наркомания и алкоголизм, стигматизация, проблемы суицида, смертной казни, эвтаназии, аборта, проблемы больных СПИДом, психически больных, людей без определенного места жительства и т. д. Эти и другие подобные явления требуют глубокого системного и комплексного изучения с применением различных количественных (статистических) и качественных методов исследования, с учетом их междисциплинарного и интегративного характера, на стыке многих областей естественно-научного и социогуманитарного знания.

Сегодня проблемы социальной биоэтики активно обсуждаются в соответствии с их дискуссионным – «открытым» – характером. Этот процесс должен быть постоянным и опираться на теоретические основы биоэтических знаний, что особенно важно для разработки стратегии выживания человечества и создания адекватной системы общественного здравоохранения [9].

## Литература

1. Цырдя, Т. Н. Проблема дефиниции социальной биоэтики / Т. Н. Цырдя // Актуальні питання сучасної біомедицинської етики та деонтології : мат. наук.-практич. семінару 14 жовтня 2011 р., Київ. – Київ : НАНУ, 2011. – 46 с.
2. Цырдя, Т. Н. Статус, предмет и проблемное поле социальной биоэтики: методологический анализ / Т. Н. Цырдя // «Биоэтика». – 2012. – № 1. – С. 5–11.
3. Кулиниченко, В. Л. Современная медицина: трансформация парадигм теории и практики: философско-методологический анализ / В. Л. Кулиниченко. – Киев : Центр практич. філософії, 2001. – 240 с.
4. Казьмина, О. О. Социальный аспект биоэтики / О. О. Казьмина // Социологические исследования. – 2011. – № 5. – С. 110–113.
5. Актуальность и перспективы социологического изучения биоэтики // Современные исследования социальных проблем [Электронный ресурс]. – Красноярск : Научно-инновационный центр, 2012. – № 2 (10).
6. Цырдя, Т. Н. Социальная биоэтика: теоретико-методологические аспекты / Т. Н. Цырдя // Экологический Вестник. Научно-практический журнал. – Минск, 2011. – № 2. – С. 95–100.
7. Țîrdea, T. N. Bioetică: repereteoretico-metodologic. Compendiu / T. N. Țîrdea // Chișinău: Centru Editorial-Poligrafic Medicina, 2015. – 139 с.
8. Цырдя, Т. Н. Биоэтика в системе современной науки: философско-методологический профиль / Т. Н. Цырдя, Э. П. Семенюк // Strategia supraviețuirii din perspectiva bioeticii, filosofiei și medicinei / Culegere de articole științifice cu participare internațională. Red. resp. dr. hab. în filosofie, prof. univ. Teodor N. Țîrdea. – Chișinău : CEP "Medicina", 2013. – Vol. 3. – P. 3–16.
9. Социальная биоэтика сквозь призму глобальной биоэтики / Т. В. Мишаткина, С. Б. Мельнов, Т. Н. Цырдя [и др.] ; под ред. канд. филос. наук, проф. Т. В. Мишаткиной, д-ра биол. наук, проф. С. Б. Мельнова. – Минск, ИВЦ Минфина. 2018. – 518 с.

## ФИЛОСОФСКИЕ КАТЕГОРИИ КАК ФОРМЫ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

*Д. И. Широканов*

Категории являются формами нашего познания, отражающего существенные, общие внутренние связи объективного мира, и в конечном счете определяются по своему содержанию и зависят от отражаемых ими отношений, форм и связей самой объективной действительности. Категории философии как формы познания имеют значение всеобщего. В то же время они служат для систематизации единичного, отражаемого чувствами, открывают в нем такие отношения и связи, которые поднимают его (единичное) до всеобщего. Противоречие между формой категорий как продуктом абстракции, имеющим значение всеобщего, и единичным чувственным, конкретным явилось одним из источников субъективизма в понимании категорий.

Логический метод воспроизведения мышлением в категориях конкретного путем перехода от простейших к сложным и глубоким путем сочетания

многочисленных определений можно представить не как отражение, а как порождение действительности, как ее объективный источник. Посредством абстракции мы превращаем всякую вещь в логическую категорию, в результате чего можно (если отвлечься от отличительных признаков различных форм движения) прийти к чисто логической форме движения, а последнюю представить как «абсолютный метод», который не только объясняет каждую вещь, но и включает в себя движение каждой вещи. Гегель говорил, что метод есть абсолютная, единственная, высшая, бесконечная сила, которой никакой объект не может оказывать сопротивление; это есть стремление разума обрести и познать самого себя в каждой вещи. В философии общее, отражаемое в категории, не исключает единичного и особенного.

Категория – не простое абстрактное отвлечение общих черт, свойств от предметов и явлений и их суммирование. Категория как общее выражает сущность единичного. Взаимопроникновение общего и единичного в категории означает, что абстракции, отходя от единичного, в то же время выявляют более глубокие существенные связи, чем конкретно-чувственное познание. Отражая в общем существенное (отношение) единичного, конкретного, абстрактные категории отражают вместе с тем и противоречивость общего и единичного. Так, например, категория материи, отражая общее, присущее всем явлениям, предметам объективного мира свойство – быть объективной реальностью, существующей вне ощущений, сознания, не исключает многообразия форм проявления материи, вскрывает в этом многообразии наличие единства явлений объективного мира.

Вне связи и противоречия категории мертвы, неполны в своей односторонности, но они становятся живыми, всеобъемлющими в диалектической взаимосвязи, переходах, переливах, в развитии. Эта противоречивость понятия, его изменчивость (особенно с развитием естествознания) не раз использовалась субъективными идеалистами для отрицания объективности отражения форм мышления. В действительности изменяемость свидетельствует о приближении к отражаемым объектам, если она основывается на более глубоком проникновении человеческого познания в сущность явлений. Изменяемость не может влиять и на решение важнейшего гносеологического вопроса о том, что является источником нашего познания, в том числе и самих форм познания, категорий. Противоречивость нашего познания, и в частности противоречивость логического познания и его форм, является особенностью познания объективного мира, в котором выражается сложный процесс проникновения познающего субъекта в сущность исследуемых закономерностей объективного мира. Человек не может сразу охватить сущность отражаемого без абстракции, без отхода от объекта, без обобщения, без противоречия.

В результате абстрагирующей деятельности познающего мышления производится, отражается конкретное так, что, например, «общий закон из-

менения формы движения гораздо конкретнее, чем каждый отдельный конкретный» пример.

Взаимосвязь категорий вытекает из внутренне присущей формам познания их природы, из абстрагирующей деятельности нашего мышления. Она определяется необходимостью объективного отражения действительности в ее существенных отношениях и формах. Абстрагирование существенно связано с расчленением предметов и явлений и отходом от их конкретного образа. В то же время оно глубже раскрывает конкретное. Это противоречие в познании разрешается через синтез абстракций, переход от одних абстракций к другим, образование более глубоких категорий через расширение, углубление содержания существующих категорий, раскрытие взаимосвязи между ними.

Первоначальные абстракции носили ограниченный характер, в них переплеталось единичное и общее. Исторический переход от чувственной формы познания к логической нельзя представлять без переходов в виде кратковременного скачка со взрывом. Общее, отражаемое с помощью абстракций, дано нам чувственно вместе с единичным в отдельном. Выделение общего в единичном связано с переходом к логической ступени познания. В историческом процессе формирования абстрактных понятий можно выделить элементарные логические суждения, в которых «общее и абстрактное непосредственно ассоциировалось в сознании с единичным, конкретным предметом... Движение от многообразия единичного, конкретного к общему отражает исторический процесс развития познания и практики. В процессе активной трудовой деятельности человек научился выделять те свойства и отношения предметов, которые были важны и существенны с точки зрения производственных процессов и жизненных потребностей, и на основе этого выделения обобщать предметы по их существенным отношениям, свойствам, признакам.

Роль и значение понятий и категорий в развитии абстрактного, теоретического познания все время возрастали. В первых философских учениях древнегреческих мыслителей сущность всех вещей отождествлялась с общей природной основой их и представлялась в виде телесной вещи (вода, огонь, воздух и т. д.) как субстанциональной основы. Однако уже в то время появились попытки представить основу вещей, их сущность не в самих вещах, а в отличной от природной субстанции основе – в идеальной сущности.

Отрыв категорий от материального мира стал возможным потому, что их содержание отражало общее, существенное, абстрагированное от многих предметов и явлений. Незнание диалектики единичного и общего приводило или к представлению общего как номинального обозначения некоторых сторон, форм, свойств, единичных вещей, или к отрыву общего от единичного и перенесению источника общего в мир идеального, нематериальных сил и т. д.

Логическое развертывание категорий в общем и целом отражает развертывание их и движение в истории познания, воспроизводит в сокращенном и исправленном виде филогенез диалектики развития познания. В этом процессе движения категории диалектики представляют моменты познания, ступени углубления, раскрытия законов отражения объективной действительности в ее всеобщих формах, связях, в ее конкретной целостности.

Всеобщность логических категорий как выражение в познании объективной универсальной закономерности и взаимосвязи является важнейшим историческим завоеванием человеческой мысли. В процессе возникновения, формирования и развития логических понятий отражается процесс человеческого познания и практики. Этот процесс основывался на представлении существования объективной закономерности, связи, и это можно проследить в истории познания на примере образования первых всеобщих понятий, необходимых как условие логического познания (субстанция, качество, причинность). Процесс формирования категорий логики как всеобщих форм, отражающих закономерности самой природы, следует понимать глубже, чем простую систематизацию предметов по произвольно взятым сходным признакам, чем «подведение» под понятие по этим признакам предметов, явлений и т. д.

Объективный характер логических категорий как форм отражения субъектом объекта проявляется в том, что всеобщность этих форм выражает фундаментальные, всеобщие закономерности и связи объективной действительности. Объективность логических категорий обусловлена целями и задачами научного познания как важнейшего орудия, средства (выработанного человеком в ходе и на основе исторически развивающейся общественно-производительной деятельности) для «приспособления» к объективной действительности, ее преобразования.

Развитие научного познания и практики, особенности современного уровня развития науки повышают актуальное значение логики научного исследования. Одной из важнейших сторон этой проблемы является раскрытие взаимосвязи категорий диалектики. В раскрытии содержания взаимосвязи категорий существенное значение имеет диалектический принцип единства исторического и логического, который вытекает из общей объективной основы этих двух сторон познания, из преемственности в познании и практике.

## **АРХЕОЛОГИЯ ЛОГИКИ. К НОВОЙ МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИИ ЛОГИКИ И ФИЛОСОФИИ**

*А. Н. Шуман*

В контексте очередной информационной революции, связанной с появлением персональных компьютеров и интернета, значительно выросли объ-



емы обмениваемой информации в современных обществах. В определенном смысле это заметно поменяло статус социально-философского знания в корпусе учений о человеке и обществе. Дело в том, что философское знание заметно релятивизировалось в контексте роста возможностей творческого самовыражения, в том числе и самовыражения, носящего философский или квази-философский характер. Произошла фрагментация философских традиций и учений.

В этом плане стандартные способы поддержания философской традиции через принятие определенного набора ценностей только фрагментируют философию. Например, в истории логики существовал такой набор ценностей, который саму историю логики и фундировал. Этот набор включал в себя европоцентризм – считалось, что логика появилась в Греции, начиная с Аристотеля, и ее наибольшие достижения случились в рамках европейской культуры. Соответственно, в качестве учения логики понимались определенные образцы европейского мышления.

Однако оказалось, что существовали и существуют философские традиции логики вне европейской культуры. В частности, к таким альтернативным традициям можно отнести индо-буддийскую логику и иудейскую логическую герменевтику. Это вынуждает нас отказаться от стандартного подхода, когда философское учение обосновывается через факт устоявшейся традиции (например, история логики конституируется через факт устоявшейся традиции европейской логики, начиная с Аристотеля).

В качестве нового способа обоснования истории логики и философии предлагается методология анализа фрагментов текстов различного назначения на наличие логической компетенции. Эта методология условно называется «археология логики». Согласно этой методологии, нас не интересуют живые традиции логики, нас интересует воссоздание скрытой традиции логической компетенции – когда и где она появилась, в каких формах устоялась и как была унаследована в последующем.

Под самой логикой понимается комплекс алгебраических правил, позволяющий из одних суждений получать другие чисто механически. Оказалось, что самый древний пласт фрагментов, авторы которых обладают безупречной логической компетенцией – это тексты на шумерском и аккадском языке (с XXII по V век до н.э.). Это три вида текстов со структурой «если *A*, то *B*»: (1) герменевтические тексты («если в тексте встречается знак/слово *A*, то мы его понимаем как *B*»); (2) предсказания («если в природе нам встречается знак/омен *A*, то мы предсказываем наступление события *B*»); (3) правовые кодексы и судебные решения («если кто-то совершил поступок *A*, то за него последует наказание *B*»). Во всех этих трех типах текстов легко реконструируется сложная алгебраическая система построения вывода чисто механически, программно.

С другой стороны, если анализировать логические фрагменты «Палийского Канона» (ряд текстов, которые демонстрируют какие-то логические рассуждения), то мы обнаруживаем уже отсутствие логической компетенции. Наравне с правильными рассуждениями тут же приводятся софизмы, и мы видим, что авторы их не различают. Единственный текст канона с безупречными логическими рассуждениями – «Милиндапаньха», созданный в Гандхаре в период господства эллинов (греков или эллинизированных скифов).

Итак, «археология логики» позволяет выявить очаги логических культур и волны их распространения: (1) древнейшая логическая культура обнаруживается в шумерских и аккадских текстах [2]; (2) эта культура даже чисто терминологически полностью наследуется в логических фрагментах Талмуда; (3) эта культура также наследуется в стоических логических фрагментах (например, в «Топике» Цицерона); (4) стоические фрагменты хорошо соответствуют пропозициональным правилам школ мадхьямака и йогачара, поэтому можно допустить либо их общий источник, либо отдельное влияние Стои на ньяю. Получается некое линейное развитие логики высказываний с общим шумеро-аккадским корнем. Но эта традиция реконструируется исключительно через прослеживание логической компетенции авторов.

В качестве иллюстрации работы метода рассмотрим один текст из коммерческой переписки, датируемой древнеаккадским периодом (XXIV–XXIII века до н.э.). Это письмо Аббайи (*Abbāja*) к Дудуа (*Dudu'a*), найденное в Кише, времени Саргона Великого, первого правителя Аккадской Империи. В этой табличке встречаются как риторические, так и логические аргументы. Среди риторических аргументов есть риторические вопросы, *antiphrasis* и аргумент к человеку. Среди логических аргументов есть импликация, предполагающие использование правила вывода *modus ponens*.

Транслитерация и немецкий перевод этого фрагмента находятся в книге [1, с.141–142].

Данный фрагмент – один из самых старых образцов делового письма, где автор составил текст, подразумевая, что оно может быть использовано в суде. Так, Аббайя как протагонист сформулировал свою точку зрения следующим образом: «Дудуа дает 6 000 литров ячменя Аббайеза 2.76 граммов серебра». Ожидается, что данный асерттив станет позже предметом соглашения между Аббайей и Дудуа и, поэтому, как деловое обязательство, оно может быть использовано в суде. Эта точка зрения выводится через *modus ponens* из двух условных суждений: «Если Дудуа нуждается в деньгах, Аббайя заплатит за 6 000 литров ячменя» и «Если Дудуа соглашается подписать контракт, Аббайя готов послать всю сумму денег». В письме Аббайя предполагает, что Дудуа нуждается в деньгах на самом деле, и он согласится подписать соглашение. Следовательно, это вывод из условных суждений, что предмет соглашения должен быть представлен в соответствии с точкой зрения протагониста.

Транслитерация	Перевод	Логическая реконструкция
<p><b>Obverse</b></p> <p>1. <i>en-ma</i>  2. <i>Ab-ba-a-a</i>  3. <i>a-na Du-du-a</i>  4. <i>mi-núm</i>  5. <i>ù-la a-bí at-tá</i>  6. <i>ma a-na</i> 10  ŠE.GUR  7. <i>ù-la tá-qí-pá-an-ni</i>  8. <i>É e-rí</i>  9. <i>šum-ma</i>  KÚ.BABBAR</p> <p><b>Reverse</b></p> <p>10. <i>è-rí-šu-kà</i>  11. [a<sup>7</sup>]-[na<sup>2</sup>]  20 GUR  12. [šal<sup>7</sup>]-ša GÍN  [lu-ša]-bí-l[a]-kum  13. <i>šum-ma</i>[a]-[na] SAG  14. [SA]G <i>lu-ša-</i>[b]í-&lt;la&gt;-kum  15. [a]t-tá[šú<sup>2</sup>-ší]-a-am  16. [ù]DUMU-[kà]šu-up-[r]a-[am]-ma  17. [šú-m]a(?)  <i>li-iš-me</i></p>	<p>1. Вот сказано  2. Аббайей  3. к Дудуа:  4. Почему  5. ты не таков как мой отец?  6.-7. Что!? Разве ты мне не доверяешь [чтобы дать] 3 000 литров ячменя?  8. [Что!? Твоя] компания – банкрот?  9. Если серебро  10.-12. кто-то требует от тебя, я пошлю тебе [тогда] 2.76 грамма [серебра] [даже] за 6 000 литров [ячменя].  13.-14. Если тебе нужна вся сумма сразу, я пошлю тебе всю сумму сразу.  15. Дай мне знать.  16.-17. Кроме того: пошли это своему «сыну», и [затем] он узнает [больше деталей]</p>	<p>1.-3. Аббайа – протагонист, Дудуа – антагонист.  4.-14. Точка зрения протагониста в форме ассертива: «Дудуа дает Аббайе 6 000 литров ячменя за 2.76 граммов серебра».  Аргументы, используемые протагонистом:  (a) Риторический вопрос через <i>argumentum ad hominem</i>, что антагонист может верить главному герою: «Почему ты не таков как мой отец?»  (b) Риторический вопрос через <i>antiphrasis</i> (один из тропов), что компания антагониста не банкрот и, тогда, она может дать, по крайней мере, 3 000 литров ячменя: «Что!? Разве ты мне не доверяешь, чтобы дать 3 000 литров ячменя? Что!? Твоя компания – банкрот?»  (c) два комиссива в форме импликаций, предполагающих <i>modus ponens</i>: (i) Если антагонист нуждается в деньгах, протагонист оплатит за 6000 литров ячменя. Да, антагонист нуждается в деньгах. Протагонист готов заплатить. (ii) Если антагонист соглашается подписать контракт, протагонист готов послать всю сумму денег. Антагонист соглашается. Протагонист посылает.  15.-16. Ожидание, что антагонист принял точку зрения протагониста</p>

Как видим, данный фрагмент предполагает определенную логическую компетенцию его автора – в рассуждениях угадывается применение логических правил вывода, таких как *modus ponens*.

Итак, «археология логики» позволяет выстроить историю логики не на основании живых философских традиций, а на основании трансляции форм логической компетенции. Древнейшие ее формы обнаруживаются в шумеро-аккадских текстах.

### **Литература**

1. Kienast B. Die Sumerischen und Akkadischen Briefe des III Jahrtausends aus der Zeit vor der III Dynastie von Ur. / B. Kienast, K. Volk. – Freiburg : F. Steiner Verlag, 1995.
2. Schumann, A. Did the Neo-Babylonians Construct a Symbolic Logic for Legal Proceedings? / A. Schumann // Journal of Applied Logics IfCoLoG Journal of Logics and their Applications, 2019. – 6 (1). P. 31–82.

## РАЗДЕЛ 2

---

# ПРОБЛЕМЫ МОДЕЛИРОВАНИЯ И ПРОГНОЗИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ

---

## РОЛЬ САМОСТОЯТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ В ПРОЦЕССЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ

*А. С. Баранова*

Роль самостоятельности человеческого познания в процессе интеллектуального развития невозможно рассматривать вне вопроса о сущности природы человека. Н. Г. Чернышевский в статье «Антропологический принцип в философии» анализирует роль природных дарований в процессе познания. Если природные дарования человека велики и если человек «еще ничему не выучился, зато узнал, по крайней мере, что спасение может быть дано ему только наукой: он уже не отстанет от умственного труда, как бы ни стесняли его обстоятельства» [1, с. 218]. Кроме материальной потребности знания в человеке уже развита любознательность. Стремление человека к познанию может быть приятным явлением, при первых признаках которого человеком овладевает радостное волнение, неприятный же процесс вызывает в человеке тяжелый трепет. Н. Г. Чернышевский подчеркивает большую роль ощущений, работы органов чувств в данном процессе, которые способствуют радостному или тоскливому состоянию в связи с склонностью отыскивать во всем следы занимающего человека предмета. Развита любознательность человека способствует его умственному, интеллектуальному развитию. Любознательный, стремящийся к самостоятельному познанию человек жертвует сном, отдыхом, развлечениями. В результате такой человек учится много, мыслит еще больше, размышляет над общечеловеческими вопросами, все глубоко обдумывает, мысль его получает великую проницательность.

В процессе развития самостоятельности познания человека недостаточно только собственных сил ума, здоровой природы, здравого смысла, необходимо также знакомство с новейшими научными положениями. В случае недостаточного знакомства с достижениями науки человек вынужден собственными силами доискиваться тех решений, которые уже найдены наукой. Подчеркивая роль образования, философ отмечает, что «лучшие люди во Франции обширный объем серьезного преподавания средних учебных заведений считают вернейшим залогом умственного развития своей нации и думают, что только обширность лицейских курсов может снабдить молодого человека

достаточным запасом сведений и умственных интересов, чтобы он совершенно не опошел в своей последующей жизни, мало способной пробуждать деятельность мысли» [2, с. 142].

Ценными являются мысли Н. Г. Чернышевского о характере человеческого познания. Он также утверждает, что «громадный запас наблюдений и особенно тонкие средства анализа нужны не столько затем, чтобы гениальный ум мог увидеть истину, открытие которой требует глубоких соображений. Чаще всего бывает, по крайней мере в общих философских вопросах, что истина заметна с первого взгляда человеку пытливого и логичного ума. Обширные исследования и громадные научные средства в этих случаях приносят, собственно, ту пользу, что без них истина, открытая гениальным человеком, остается его личным соображением, которого он не в силах доказать точным ученым образом, и потому или остается не принята другими людьми, продолжающими страдать от своих ошибочных мнений, или, что едва ли не хуже, принимается другими людьми не на разумном основании, а по слепому доверию к словам авторитета» [1, с. 234]. Трудностями самостоятельного человеческого познания является проблема доказательности суждения, а также слепое, бездумное, бездоказательное принятие за истину ложного суждения, то есть ложность «истины», принятой другими людьми. В этом случае возрастает необходимость самостоятельности человеческого познания.

Велика роль науки в самостоятельности познания человека. Шаткость воззрений, смесь скептицизма с излишней доверчивостью связана с недостаточным знакомством с идеями, выработанными современной наукой, которая основаниями своих теорий берет истины, открытые естественными науками посредством самого точного анализа фактов.

Трудностью самостоятельности человеческого познания является и то, что новое и в идеях, и в жизни распространяется довольно медленно. Однако оно распространяется, постепенно проникая все глубже в разные слои населения, начиная, конечно, с более развитых. Мысль человека может спутываться преданиями или задерживаться устарелыми формами науки в анализе общественного положения и полезных для общества реформ.

Важным вопросом антропологических основ самостоятельности человеческого познания является связь познания с деятельностью организма человека. Даже у животных гораздо яснее обнаруживается способность к прогрессу, когда они развиваются по собственной надобности, по собственному побуждению, в условиях свободы и непринужденности. Даже животные глупеют от рабства, становятся трусливыми, ненаходчивыми в непредвиденных обстоятельствах. Но, выходя на свободу, они возвращаются к находчивости и смелости вольного состояния. В человеке также «пробуждается усердие к делу... и живость в работе. Но для этого бывает нужно увидеть себя самостоятельным, почувствовать себя освобожденным от стеснений и опеки, которыми он вообще бывает подавлен» [3, с. 152].

Актуальными и важными являются мысли Чернышевского о сущности и роли мышления, которое «состоит в том, чтобы из разных комбинаций ощущений и представлений, изготовляемых воображением при помощи памяти, выбирать такие, которые соответствуют потребности мыслящего организма в данную минуту, в выборе средств для действия, в выборе представлений, посредством которых можно было бы дойти до известного результата. В этом состоит не только мышление о житейских предметах, но и так называемое отвлеченное мышление» [1, с. 271–272]. Для развития отвлеченного мышления необходимо развитие интереса, накопление в памяти данных, развитие чувств (зрения), внимания. Нервный процесс, состоящий из ряда комбинаций ощущений и представлений, выбор представлений и ощущений в мышлении и составляет сущность мышления. Знание дается реальной жизнью. Если мы имеем знание о нашем организме, то имеем знание и об одежде, которую носим, и о пище, которую едим, и о воде, которую пьем, и о пшенице, лесах, посуде, домах, заводах, каменоломнях, т. е. «если мы люди, то мы имеем знание неисчислимого множества предметов, прямое, непосредственное знание их, их самих; оно дается нам нашей реальной жизнью» [1, с. 301]. Однако есть знание не фактическое, а мысленное, полученное из рассказов других людей или книг. Когда эти сведения достоверны, они также знание. Н. Г. Чернышевский различал прямое, фактическое знание и косвенное, мысленное, однако и то, и другое знание реально: «Говорить, что мы имеем лишь знание наших представлений о предметах, а прямого знания самих предметов у нас нет, значит, отрицать нашу реальную жизнь, отрицать существование нашего организма» [1, с. 301]. Чтобы не превращать знания в мираж, Чернышевский призывал изучать действительность, а не сообразные с нею галлюцинации нашего мышления.

Антропологический принцип самостоятельности человеческого познания проявляется в сущности человеческого знания: «Наши знания – человеческие знания. Познавательные силы человека ограничены, как и все его силы. В этом смысле слова характер нашего знания обуславливается характером наших познавательных сил. Будь органы наших чувств более восприимчивы и наш разум более силен, мы знали бы больше, нежели знаем теперь; и, разумеется, некоторые из нынешних наших знаний видоизменились бы, если бы наши знания были обширнее нынешних. Расширение знаний вообще сопровождается видоизменением некоторых из прежнего запаса их. История наук говорит, что очень многие из прежних знаний видоизменились благодаря тому, что теперь мы знаем больше, чем знали прежде» [1, с. 310].

На примере великих ученых, имевших сильный ум, громадный запас знаний, не ослабевавшее до конца жизни влечение увеличивать знание и учиться, можно проследить сложный путь самостоятельности человеческого познания. Вопросы, связанные с самостоятельностью человеческого познания, его значением в интеллектуальном развитии личности, необычайно актуаль-

ны в наши дни и требуют дальнейшего развития в современных условиях развития общества.

### **Литература**

1. Чернышевский, Н. Г. Собрание сочинений : в 5 т. / Н. Г. Чернышевский. – М. : Издательство «Правда», 1974. – Т. 4.
2. Чернышевский, Н. Г. Собрание сочинений : в 5 т. / Н. Г. Чернышевский. – М.: Издательство «Правда», 1974. – Т. 5.
3. Чернышевский, Н. Г. Избранные педагогические сочинения / Н. Г. Чернышевский / под ред. А. Ф. Смирнова ; сост. А. В. Плеханов. – М. : Педагогика, 1983.

## **ПРИНЦИП СИНТЕЗА НАУЧНЫХ ТЕОРИЙ В ПОСТРОЕНИИ КОНЦЕПЦИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

*В. П. Барышков*

Исходно принцип синтеза научных теорий относился к теоретическим построениям в физике (Е. А. Мамчур). Можно представить, что различные модели идентичности в социальной науке подобны естественнонаучным теориям и вступают в определенные отношения друг с другом. В содержании принципа синтеза теорий присутствует и онтологический ракурс, но на первый план выступают эпистемологические взаимодействия.

По формам различаются 1) гражданская (политическая) идентичность и 2) национальная (этническая) идентичность. Соответственно различаются политическая нация и этническая нация. Политическая (гражданская) нация – сообщество равных, наделенных правами граждан, созданное в результате выбора индивидов в пользу определенного политического мировоззрения. Гражданские нации конструируются политиками, это свободные сообщества, в которых основой политической солидарности является не культурное наследие, а свободно выбранные политические принципы,

Исследователи отмечают, что «в мире сегодня преобладают две разнонаправленные тенденции: первая – упразднение ценностных различий между Западом и Востоком – идентичность западного типа рациональности; вторая – ренессанс национальных, этнических, архаических, «незападных» ценностей – рациональность ... незападных регионов» [1]. В России последних 25 лет усматриваются оба эти вектора.

Постсоветская идентичность характеризуется сегодня противостоянием гражданской и этнической форм национализма. Национализм (постперестроечный), базируется на идее солидарности. Гражданская солидарность – единение в патриотической преданности совместному набору политических ценностей. Главная задача идеологов гражданской (политической) нации –



определение ценностей, характеризующих принадлежность каждого гражданина к единому наднациональному сообществу.

Ю. В. Синеокая следующим образом определяет отличие политической идентичности от идентичности национальной: «Новая европейская идентичность, задуманная как альтернатива национализму, приведшему к катастрофе Второй мировой войны, не мыслится идеологами Единой Европы как идентичность национальная. Европейцы категорически против национализма как основы общеевропейской идентичности, против феномена общеевропейского национализма» [1].

Таким образом, этничность есть одна из форм социальной идентичности. Однако идентичность может быть не только этнической, но и общегражданской. В последнем случае существенным условием идентичности оказывается принадлежность к государству-нации. Что касается моделей этнической идентичности, то основных из них – две: конструктивистская и примордиалистская. Дадим их некоторые очертания. Применительно к конструктивистской модели это будет теоретико-мировоззренческий абрис, относительно примордиалистской модели вероятно некоторая методологичность.

К конструктивистской модели этнической идентичности отнесем экоперсонализм – концепцию, в основе жизнедеятельности индивидов которой заложено возделывание ими совместной среды обитания (социальной экосреды). При этом людей не следует ориентировать на внешние для них цели, сами люди должны быть целью. От заботы о себе следует продвигаться к заботе о среде. Экоперсонализм включает несколько тезисов.

- Нация – в каждом! Культивируется отношение к бытию любого как к уникальному самоценному индивидууму бытию. Таким оно принимается самими людьми. «Бросовое» отношение к своей и чужой жизни нравственно утомляет, психологически выматывает, потому что лишает будущего детей, а вместе с ним, отнимает будущее, настоящее и прошлое у старших поколений. Отнимает смысл жизни.

- Участное отношение. Не единицы и «винтики» составляют нацию. Как таковые они ничтожны. Ничтожна, в итоге, и нация. Нация не механизм, а среда осуществления каждого индивида, кумуляция творческой энергии, прежде всего, в источниках этой энергии. Нация – это родники жизни, бьющие в каждом ее «участнике». Лишь участное отношение человека способно изменить его жизнь.

- Мы живем не для того, чтобы умирать. Освоение как поддержание. Новой стратегией выступают экопрограммы сбережения и развития человека (экоперсонализм), которые поддерживают технологическую оснащенность жизнедеятельности каждого в социальной среде. На основе принципа «дать удочку, а не накормить рыбой» осуществляется действенно-позитивное освоение людьми собственной среды обитания.

- Социальный эгоизм. Провозглашенные в настоящее время ценности носят, очевидно, не лицемерный, не абстрактный, но, в прямом смысле слова, конструкционный характер. Между тем структуры и институты выхолостились, выбились из сил. Они не способны к регенерации без очеловечивания их экзистенциально-антропологическим смыслом. Ситуация пониженного жизненного тонуса может быть преодолена посредством социального эгоизма: думая об устройении соседа, думаешь о себе.

- Ценности существования. Работавшие в период неопределенности и расточительности, в мобилизационный период выживания и «собирания делов», конструкционные ценности не в состоянии выполнять сегодняшние и завтрашние задачи. На место конструкционных ценностей и соответствующих управленческих действий должны быть установлены и приняты ценности экзистенциальные. Этим не просто будут начертаны горизонты. На основе экзистенциальных ценностей – ценностей существования – человеку постепенно откроется воплощение реальных перспектив.

Перейдем к примордиалистской модели этничности. В продуктах духовного производства и процессах его стихийно-творческой реализации иногда в скрытой, а порой в явной форме проявляются базисные векторы развития национальной культуры. Некоторые из тенденций лишь обозначают себя на поверхности событийной истории, воспринятые как казусы и малообъяснимые недоразумения. В силу «исторической конспиративности» остаются неразгаданными творческие усилия эпохи, не воплощенные в очевидностях. Но именно такие явления могут свидетельствовать об имевшейся и не реализовавшейся возможности.

Другой, состоявшийся, вариант заключен в незамеченных поворотах истории, о которых имеется немного свидетельств. Своеобразная сокрытость волевыражения эпохи заключается в таких духовных и культурных процессах, которые оказались маргинальными, но имели подспудный радикальный смысл, воплотивший эпоху, которая «приспособилась», уступив довлеющим обстоятельствам.

Объектами подобной археологии могут быть, например, перипетии с введением логики в программы учебных заведений (1946), эстетическая программа М. А. Лившица во второй половине 30-х годов XX века; не вполне реализовавшиеся усилия русских правоведов и философов права к прояснению «тайн русской души» накануне Октябрьской революции. Каждый из этих фактов, с точки зрения примордиализма, дает представление об этнокультурной идентичности не столько личности, сколько цивилизационного сообщества в определенный исторический период.

На основе вышеизложенного можно заключить, что экстраполяция инструментария из области эпистемологии науки, в частности исследований принципов развития научного знания, на исследование этнокультурных процессов и соотношение их теоретических моделей может дать дополни-

тельные научные результаты. Представляется, что ситуацию с описанными моделями идентичности можно отнести к области возможного применения идеологии синтеза научных теорий, к ее интегральной разновидности. Разумеется, такая методологическая возможность требует дополнительного обоснования и детализированной аргументации.

### **Литература**

1. Синеокая, Ю. В. К вопросу о специфике гражданской и этнической форм идентичности / Ю. В. Синеокая // Аналитический вестник : мат. заседания Научно-методического семинара Аналитического управления Аппарата Совета Федерации 8 сентября 2017 г. – М., 2017. – № 25 (682). – С.13–16.

## **ПОНЯТИЕ «ПОЛИТИЧЕСКИЙ ЛАНДШАФТ» КАК ИНСТРУМЕНТ ДЛЯ АНАЛИЗА ПРОСТРАНСТВА РЕГИОНА**

*Д. В. Белявцева*

Понятие «политический ландшафт» может быть концептуализировано с точки зрения следующих подходов: хорологического (природоцентрического, географического) (Д. Арманд, Ю. Веденин, П. Видадь де ла Блаш, А. Геттнер, К. Зауэр, А. Исаченко, Т. Джордан, Г. Кернс, Р. Крищюнас, Е. Колбовский, Л. Роунтри, Ю. Родоман, А. Смит и др.); культурологического и политико-культурного (И. Бусыгина, В. Каганский, Л. Смирнягин, Р. Туровский и др.).

В рамках хорологического подхода понятие «политический ландшафт» является производным от понятия «ландшафт». Последнее передается при помощи терминов природный комплекс, геосистема. Ландшафт характеризуется определенными территориальными рамками, а также векторами пространственной протяженности. Помимо этого, составляющие того или иного ландшафта, те компоненты, которыми он наполнен, позволяют, по мнению Д. Арманда, выделять тот или иной «ландшафтный тип» или совокупность природных территориальных комплексов, в том числе разобценных, но обладающих набором одних и тех же компонентов, притом находящихся в том же составе и состоянии [1, с. 13]. Таким образом, представляется возможным интерпретировать политический ландшафт как преобразованный человеком в результате определенного вида деятельности природный ландшафт. Иными словами, политический ландшафт есть антропогенный ландшафт.

В исследовательской литературе отмечается также тот факт, что ландшафту свойственно однообразие: свойство, хорошо передаваемое словом «местность» или территория, имеющая единый облик, образ [2, с. 7]. В этой связи понятие «политический ландшафт» представляет эвристический потенциал

для анализа пространства в рамках региональных политических исследований. Поскольку любой ландшафтный тип имеет границы, которые очерчивают территорию распространения тех или иных явлений или пространство, то для изучения политической составляющей антропогенного ландшафта с точки зрения хронологического подхода может быть использовано понятие «политическое пространство».

Методологической основой исследования политического пространства становится анализ политического процесса. В свою очередь, теория политического процесса предполагает выделение субъекта, объекта, целей, политических действий, актов политического поведения и участия. Динамичность политического пространства, визуальные изменения, происходящие в рамках него, определяются рядом факторов. Исследователи выделяют следующие значимые детерминанты: правовая система, физические свойства государственных границ, государственная идеология.

Все видимые последствия правовых норм являются неотъемлемым элементом политического пространства, иными словами, они делают природный ландшафт политическим. Физические свойства государственных границ могут, как отражать «оборонное сознание», так и быть вообще не маркированными. Они характеризуют коммуникативные параметры политического пространства. Государственная идеология отражает направленность развития политического пространства, средства и методы ее реализации.

Таким образом, с точки зрения хронологического подхода любой ландшафт в конечном итоге оказывается политическим. Иными словами, под политическим ландшафтом понимается пространственно организованная система, включающая в себя феномены политической сферы, природные условия и обладающая территориальностью (протяженностью, площадью). Данная интерпретация отражает визуальное проявление политического ландшафта. Исследователи выделяют также идеальную форму политического ландшафта, которая понимается как «умопостижимое явление исторического бытия» [3, с. 38], содержащее политические события прошлого, политическую активность в данной местности, ее особенности и пр.

Для интерпретации актуальных визуальных проявлений политического пространства требуется обозначить особенности политического процесса прошлого. В этой связи значимыми подходами для интерпретации категории «политический ландшафт» становятся культурологический и политико-культурный. Культурологический подход трактует ландшафт как земное пространство, жизненную среду достаточно большой (самосохраняющейся) группы людей, если это пространство одновременно цельно и структурировано, содержит природные и культурные компоненты, освоено утилитарно, семантически и символически. Таким образом, культурный ландшафт – это природный ландшафт сегодня [4, с. 70].

Политический ландшафт в рамках такого подхода трактуется как частный случай культурного. Он включает политические и природные компоненты как дополнительные места и связи между ними. Для политического ландшафта характерно: сочетание континуальности и дискретности; политических объектов разных форм и размеров; наличие локальных (региональных) образований, мест и контактных пограничных, переходных образований; баланс отношений «центр–периферия»; многоуровненность; эволюция и истории, спонтанности и сконструированность. Все явления политики и культуры взаимосвязаны в пространстве в единую интегральную систему. В основе такого представления лежит понимание того факта, что политические феномены существуют не сами по себе, а в составе единой сложной целостности. Местам (регионам) присущ единый стиль политического ландшафта. Он может претерпеть «наделение политическим смыслом природных объектов и насыщение природного ландшафта политическими символами» [3, с. 37], т. е. быть персонализирован и политизирован.

### **Литература**

1. Исаченко, А. Г. Основы ландшафтоведения и физико-географическое районирование / А. Г. Исаченко. – М. : Высшая школа, 1991.
2. Колбовский, Е. Ю. Ландшафтоведение : учеб. пособие для студ. высш. учеб. завед. / Е. Ю. Колбовский. – М. : ИЦ «Академия», 2006.
3. Туровский, Р. Ф. Политический ландшафт как категория политического анализа / Р. Ф. Туровский // Вестник МГУ. Серия 12. Полит. науки. – 1995. – № 3. – С. 33–44.
4. Каганский, В. Культурный ландшафт: основные концепции в российской географии / В. Каганский // Обсерватория культуры. – 2009. – № 1. – С. 62–70.

## **РОЛЬ ОБРАЗОВАНИЯ В ФОРМИРОВАНИИ НООСФЕРНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ**

*И. А. Бирич*

Современный онтологический взгляд на образование связан с последними фундаментальными открытиями в науке (например, антропным принципом Вселенной, ноосферной концепцией В. И. Вернадского, коэволюцией человека и природы Н. Н. Моисеева) и с реальным расширением границ сознания в конце XX – начале XXI века. Современный человек способен одновременно вместить в себя знания о мегамире и микромире, увидеть себя в точке их пересечения, так как он принадлежит и тому и другому миру [1].

Теория ноосферы стала первым опытом интеграции различных наук на пути к раскрытию антропологической проблематики Универсальной Истории, таких как гео- и биофизика (В. Вернадский), философская антропология и палеонтология (Тейяр де Шарден), история, астрономия и медицина

(А. Чижевский), космология и социальная философия (Н. Моисеев), природа и музыкальная гармония (М. Марутаев), биология и архитектура (И. Шмелев) и др. Если западные физики идут по пути чисто математической интерпретации антропного принципа, то российскими учеными и философами давно разрабатывается данный принцип на стыке наук. Он только по-другому у нас называется – исходящий из теории ноосферы принцип коэволюции [2].

Многое в этих поисках обращено к пониманию духовной природы человека как парадоксального феномена, связанного, с одной стороны, с необходимостью сохранения целостности человека, а с другой, со способностью ставить перед собой эволюционные цели, выводящие за рамки биологической необходимости. Если первая сторона духовности включает в себя социальное бытие личности, включая ее нравственные ориентации, то вторая обращена к творческому потенциалу, связанному с расширением сознания человека, его особым переживанием времени и пространства, их бесконечности. В этом контексте полнота духовности наиболее подробно объяснена в философии русского космизма.

Именно сегодня, как никогда, требуется осознание человеческим сообществом необходимости коэволюции, синергии сложных самоорганизующихся систем, представленных человечеством, биосферой Земли и космологической системой. И не только осознание, но и реальные дела в этом направлении. Это значит, что развитие жизни на Земле должно войти в единый алгоритм со «стрелой времени» эволюции, вобрать ее в себя.

Однако пока «конус притяжения аттрактора» человечеством не уловлен: вместо синергии идут на планете разрушительные неуправляемые процессы, увеличивается энтропия элементов. Организация ЮНЕСКО сделала попытку уловить вызов времени, объявив XXI век веком образования, и указала правильное направление для активности человеческой цивилизации. Речь идет о выдвигании онтологического подхода к образованию на передовые рубежи.

Онтологический подход имеет свою **цель** – создать основы ноосферного образования, сформировать у его участников планетарное мировоззрение, впервые заявленное в философии русского космизма (В. Одоевский, Н. Федоров, Э. Циолковский, В. Вернадский, А. Чижевский, Н. Моисеев, А. Субетто), где проявляется космическое назначение человека. Данная цель раскрывается в наборе специфических **задач**: благоговение перед жизнью, преодоление небратских отношений людей друг к другу, живущих на одной планете; воспитание экологического сознания; бережное отношение к своему здоровью как к чуду жизни, к красоте природы как к факту ее нерукотворной сути; ограничение излишних потребностей потребления, ведущих к хищническому разорению ресурсов планеты [3].

Таким цели и задачам должны соответствовать **методы их реализации:**

- космизация сознания;
- развитие синергетического и целостного мышления;
- нравственная ответственность друг за друга и за свое здоровье;
- экологическая поддержка природы;
- проектное творчество.

### **Литература**

1. Московченко, А. Д. Философия автотрофной цивилизации. Проблемы интеграции естественных, гуманитарных и технических наук. – Томск, 2010. – 263 с.
2. Моисеев, Н. Н. Еще раз о проблеме коэволюции // *Экология и жизнь*. – 1998. – № 2. – С. 24–27.
3. Ноосферное образование в евразийском пространстве : [коллективная монография] / под науч. ред. заслуженного деятеля науки РФ А. И. Субетто. – СПб. : Кострома, 2009. – 688 с.

## **ТРАДИЦИОННОЕ РЕЛИГИОЗНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ КАК ФАКТОР СОХРАНЕНИЯ ДУХОВНОГО ЕДИНСТВА НАРОДА: ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ ИУДЕЙСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ПУБЛИЦИСТИКИ НА БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЛЯХ**

*Е. В. Борисевич*

Наследие уроженца города Дятлово Гродненской области, выдающегося раввина и религиозного деятеля Исроэля Меира ха-Кохена (1838–1933), больше известного по названию одного из первых его трудов – Хафец-Хаим [1], является актуальным и живым для современного традиционного иудаизма. Сам Хафец-Хаим как при жизни, так и сегодня считается одним из самых авторитетных и влиятельных еврейских философов-моралистов, его труды издаются в Израиле и США [2, р. 171; 3, р. 2].

Среди многочисленных галахических трудов и моралистических сочинений Хафец-Хаима особое место занимает публицистическое наследие. Находясь уже в достаточно преклонном возрасте, в силу сложившихся исторических обстоятельств и активной личной позиции как религиозного деятеля и морального авторитета, он погружается в религиозно-организационную деятельность. Становится одним из самых ярких поборников сохранения и развития института иешив на польских, литовских и белорусских землях.

Фрагменты выступлений Хафец-Хаима в 1924–1925 годов на собраниях раввинов в Вильно, Гродно, Белостоке и Ровно были опубликованы в небольшом издании «Эц-Хаим», которое, помимо этих текстов, содержало также

иные материалы религиозно-публицистического характера. Отметим, что издание это вышло на двух языках: на иврите (для мужчин) [4] и на идише (для женщин, сопровождаемое дополнительным текстом «К уважаемым женщинам») [5]. Книги издавались «Ваад ешивос» – комитетом по делам иешив, находившимся в Вильно, созданным по инициативе Хафец-Хаима и существующим, хотя уже и не в Вильно, до сегодняшнего дня. Вероятно, основной целью этих изданий был сбор пожертвований на содержание иешив, но даже при этом риторико-публицистический уровень включенных в них текстов заслуживает отдельного внимания.

Язык речей Хафец-Хаима отличается простотой и ясностью, при всей глубине еврейской учености автора, которой он не скрывает, но и не подавляет ею читателя. Тексту присуща эмоциональная выразительность, которая достигается умеренным использованием фразеологизмов и цитат из священных книг. Поражает близость языка автора к современному литературному ивриту – одному из официальных языков Государства Израиль – вкрапления арамеизмов, обычно характерные для речи образованных руководителей иудейских общин, незначительны. Именно простота и ясность языка Хафец-Хаима сделали возможной публикацию фрагментов его речей с целью популяризации содержащихся в них идей.

Из опубликованных в сборнике на иврите речей можно почерпнуть много фактических сведений о ситуации в сфере традиционного религиозного образования в регионе в современную ему эпоху. Он упоминает, среди прочего, что количество иешив, крупных и малых вместе, сократилось в регионе до пятидесяти, что содержание их крайне проблематично, в том числе и по причине инфляции. Проникновение новаторских веяний в сферу традиционного религиозного образования иудеев, создание новых учебников, по которым начинали обучать в хедерах и трактовка священных книг иудаизма, в которых пусть и незначительно, но отличалась от привычной старшему поколению, – все это проблемы, которые затрагивает в своих выступлениях Хафец-Хаим.

Однако основной проблемой, беспокоившей раввинат в то время, было серьезное сокращение пожертвований, отчислявшихся верующими иудеями на содержание иешив. Проблема финансирования этих учебных заведений стала настолько серьезной, что сам Хафец-Хаим прибыл на собрание в Гродно, несмотря на то, что ему было очень тяжело туда приехать из-за пожилого возраста [4, с. 17]. Этот чисто материальный, хозяйственный вопрос – финансирование иешив – в речах Хафец-Хаима получает своеобразное риторическое освещение. Центральным образом всех выступлений на эту тему становится не финансовая составляющая проблемы, а вопрос о необходимости изучения Торы каждым иудеем, о важности Торы для сохранения и выживания еврейского народа. «...Ибо без Торы мы не можем называться



народом», – говорит Хафец-Хаим летом 1924 года на собрании раввинов в Гродно [4, с. 16].

Используя метафоры из жизни торговцев, Хафец-Хаим сравнивает дело изучения Торы с совместным делом, общим предприятием всех евреев, в которое каждый из них должен вносить свой вклад. Это сравнение в разных контекстах повторяется во всех четырех выступлениях еврейского законоучителя. Затем он указывает, что вклад каждого еврея в изучение Торы может быть материальным или нематериальным. Нематериальный вклад – это посвящение части своей жизни или даже всей жизни ежедневному изучению Торы. Именно так поступают учащиеся иешив [4, с. 16]. Однако у большинства верующих иудеев, по словам Хафец-Хаима, не хватает времени на изучение священных книг иудаизма: евреи слишком заняты светскими, материальными делами. Говоря о моральном выборе тех, кто не посвящает достаточного времени изучению священных книг, Хафец-Хаим приводит простую, но доходчивую аналогию: они выбирают один год богатства и затем семьдесят лет бедности [4, с. 25]. Те же, кто посвящает свое время чтению и изучению Торы, выбирают иной путь: им предначертан один год бедности и вечная жизнь в богатстве. Метафора одного года и всей жизни предельно прозрачна – здесь явно противопоставляется мир земной и вечная жизнь в ином мире.

Какова же связь между идеями о необходимости изучения Торы, которое обеспечит верующему иудею гарантию благополучия в ином мире, и вопросом об общинном содержании иешив? С точки зрения раввина Хафец-Хаима, она предельно проста: те, кто не может – в силу жизненных обстоятельств – посвящать значительную часть своей жизни изучению Торы, могут оказывать финансовую поддержку тем, кто это делает, и тем самым участвовать в общем изучении Торы всеми евреями, что, в свою очередь, обеспечит им благополучие в будущем мире. Кроме жизни в будущем мире, преемственность поколений в изучении Торы в земной жизни обеспечивает выживание и благополучие самого еврейского народа, и об этом также особенно настойчиво говорит Хафец-Хаим в своей речи на собрании раввинов в Белостоке. В этом выступлении появляется «образ врага» – это некие мифические «они», которым посвящен следующий фрагмент речи: «...И она (**Тора**. – **Е. Б.**) наше оружие в великой жизненной борьбе. Наши ненавистники хотят отнять у нас именно это наше оружие, чтобы с легкостью нас победить. И именно поэтому мы должны собраться с мужеством, чтобы не выпустить это наше оружие из своих рук» (**перевод наш**. – **Е. Б.**) [4, с. 20].

Выступление в Ровно, посвященное в целом также проблемам общинного финансирования традиционного еврейского образования, выделяется на фоне двух предыдущих как новыми элементами содержания, так и своей риторической структурой. В этой речи, также приводимой в сборнике лишь во фрагментах, снова появляется «образ врага», но этот враг уже не внешний, а

внутренний. В начале речи Хафец-Хаим рассказывает, что «почитал их книги по истории» [4, с. 23]. Чьи именно книги, становится ясно несколькими строками далее – вопреки тому, что можно было бы предположить, а именно, что речь шла о неких светских учебниках истории, в действительности это книги, по которым обучаются дети в хедере. Раввин кратко анализирует основные недостатки названных книг – по его мнению, библейская история там излагается недостаточно подробно или в ненадлежащей интерпретации, что, в свою очередь, может пагубно сказаться на религиозности подрастающего юношества. Содержание учебника или учебников, которые Хафец-Хаиму удалось просмотреть, он довольно эмоционально называет «настоящей ересью и безбожием» [4, с. 23]. Здесь также неоднократно появляются образы сына и отца, которых должна связывать религиозная, духовная традиция, а непрошенное новаторство в трактовке священных книг, замеченное раввином в практике хедеров, может эту традицию прервать.

Риторические структуры, используемые Хафец-Хаимом, отличаются разнообразием и тонкой психологической выверенностью – во всех трех речах в кратких историях-притчах, включенных в текст, появляются образы, знакомые большинству слушателей и читателей этих выступлений: предприятие, торговля, ссуда, долг, должник, прибыль, товар. Образ борьбы (дословно в тексте – войны) и оружия является здесь скорее исключением.

Особый интерес представляет появляющийся лишь однажды, в выступлении в Белостоке [4, с. 20] и восходящий к каббалистическим идеям образ учащегося иешивы, который подобен свитку Торы: подобно тому, как на свитке запечатлены буквы Торы, так и в уме изучающего Тору, буквально на его мозге, «записываются» буквы Торы. Обращение к средневековой еврейской мудрости в речах Хафец-Хаима встречается не часто, зато образы, которые он выбирает из ее запасов для передачи своих идей, обычно отличаются особой яркостью и доходчивостью. Фрагменты выступлений Хафец-Хаима, опубликованные в 1926 году, способны многим удивить читателя: живостью языка, широчайшей религиозной образованностью автора и силой публицистического слова, во многом актуального и сегодня.

## Литература

1. Исраэль Меир ха-Кохен. Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [eleven.co.il/judaism/rabbinical-authorities/11864/](http://eleven.co.il/judaism/rabbinical-authorities/11864/). – Дата доступа: 25.06.2019.
2. Brown, B. From Principles to Rules and from Musar to Halakhah: The Hafetz-Hayim's Rulings on Libel and Gossip / B. Brown // Dine Israel, 25 (2008). – P. 171–256.
3. Brown, B. Soft Stringency in the Mishnah Brurah: The Jurisprudential, Sociological and Ideological Aspects of a Halakhic Formulation / B. Brown // Contemporary Jewry, 27 (2007). – P. 1–41.
4. SeferEtsChayim...: Hotsaat Vaad ha-Yeshivot. – Vilno, 5686 (1926). – 68 'am.
5. EtsChayim...: Oysgabe fun Vaad ha-Yeshivos. – Vilno, 5686 (1926). – 84 z.

# АКТУАЛЬНОСТЬ ИССЛЕДОВАНИЯ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВ ИННОВАЦИОННОГО ПРОЦЕССА В БЕЛАРУСИ

*И. Н. Браницкая*

Инновационная проблематика, вышедшая на передовые позиции мировой и отечественной социально-философской мысли в последней четверти XX века, продолжает уверенно удерживать лидерство и в начале третьего тысячелетия. В широкой панораме соответствующих исследований отечественных и зарубежных ученых находят отражение эволюция учения об инновациях и методологических принципах познания инновационных процессов, глобальные тенденции, закономерности и прогностика инновационной динамики, представления о функциональном назначении инноваций, различные последствия их внедрения и диффузии, технологии инновационной деятельности и алгоритмы принятия инновационно-инвестиционных решений, институциональные формы, механизмы и инструменты регулирования инновационного развития и тому подобное.

Поставленная белорусским правительством задача перевода народнохозяйственного комплекса на инновационный путь развития требует от ученых системного осмысления феномена инноваций вообще и применительно к нашему обществу в частности. Прежде всего, актуальным и важным является философский анализ сущности, структуры и статуса инноваций в современном социуме в контексте современных глобализационных процессов. Еще относительно недавно понятие «инновация», «инновационный процесс», «инновационная система общества» в научной литературе стран СНГ почти не употреблялись. Сегодня ситуация иная: учеными различных государств активно и плодотворно рассматриваются проблемы создания и применения инноваций в социуме [2], анализируются условия их формирования и функционирования, разрабатываются методики оценки их эффективности [1], исследуются философско-методологические аспекты инновационных процессов [3; 4; 6]. Об инновационной стратегии развития народнохозяйственных комплексов в настоящее время заявляют фактически все постсоветские государства.

В практическом же плане сделано не так много, как того требует современная динамичная эпоха: в частности, наблюдается стихийность процессов создания и внедрения инноваций, отсутствие четкой целевой направленности нововведений, несогласованность инновационных поисков на уровне теории и практики инновационной деятельности. Теоретическое осмысление инноваций тоже характеризуется серьезными изъянами – на сегодня в социально-философской литературе нет четкого разграничения понятий, призванных содержательно отражать инновационную направленность перевоплощений, осуществляемых в белорусском обществе в современных условиях.

Эмпирическое обогащение инновационной проблематики не только открывает перед учеными новые горизонты познания, но и усиливает интерес к категориальным проблемам постнеоклассической теории инноваций. Признанные в кругу специалистов незавершенность и противоречивость ее понятийного пространства вызваны, прежде всего, отсутствием исходной категории, первоначальной абстракции, что:

а) символически и семантически ассоциируется с новым – уникальным и оригинальным, аналогов которого ранее не было;

б) имеет философский и общенаучный статус, детерминированный сущностью нового;

в) образует ядро системы родственных категорий, способной адекватно раскрыть законы и механизмы качественного обновления универсума.

Вместе с тем недостаточно разработанными остаются вопросы формирования научно-методологических основ обеспечения эффективного функционирования и инновационного развития научно-производственных систем и построения действенного механизма реализации инновационной политики Республики Беларусь, учитывая ее общие особенности и различия в уровне использования и возможностях наращивания научно-производственного потенциала. Отсюда вытекает актуальность разработки в методологическом плане принципов, инструментов, направлений, механизмов внедрения инноваций, исходя из мирового опыта и с учетом практических наработок белорусских ученых в этой сфере.

Актуальность исследования методологических основ инновационных процессов в Беларуси практически и теоретически обусловлена тем, что они характеризуется усложнением системы, изменением ее структуры и режима функционирования, улучшением параметров результативности инновационной системы государства, устойчивым и сбалансированным расширенным воспроизведением ее потенциала, глубокими согласованными качественными системными изменениями во всех подсистемах и элементах научно-производственной системы. Доказано, что при формировании современной концепции социально-экономического развития государства ключевое место должно принадлежать обеспечению роста инновационного потенциала [1, с. 41]. Влияние развития этих систем на экономику Беларуси является весьма значительным и разноплановым и позволяет достичь ряда положительных эффектов: увеличение внутреннего валового продукта, выравнивание межрегиональных диспропорций, структурных сдвигов, развитие инновационного и венчурного бизнеса, рост доходов местных бюджетов, повышение инвестиционной привлекательности и улучшение имиджа страны, развитие человеческого потенциала и другое.

Методологические основания трансформации приоритетов государственной инновационной политики Республики Беларусь, в отличие от других подходов, предполагающих перенос их действия на межотраслевой уровень

и интеграцию экономики с другими науками, предполагают формирование целостной и гибкой системы приоритетов инновационного развития научно-производственных систем при реализации институциональной, структурной, отраслевой, научно-технической, инвестиционной, социальной, экологической и других видов политик и их включения в систему функциональных и проектных приоритетов.

Главная идея государственной программы инновационного развития Республики Беларусь на 2016-2020 годы заключается в решении проблемы повышения эффективности взаимодействия между научной и производственной сферами, формировании научно-методологического обеспечения осуществления региональной политики инновационного развития научно-производственных систем, определении стратегических направлений такого развития и разработке механизма их реализации, что позволит создать предпосылки для перехода Республики Беларусь на инновационную модель развития, обеспечит рост уровня наукоемкости ВВП, повысит конкурентоспособность отдельных территорий, как за счет создания новых конкурентных преимуществ, так и благодаря лучшему использованию существующих [5].

Современная концепция инновационного развития Республики Беларусь, которая предусматривает координацию действий государства на национальном и местном уровнях, стратегическое партнерство между государством и частными структурами, тесное взаимодействие сфер образования, науки, производства, направлена на:

- 1) обеспечение сбалансированного развития и эффективного использования научного, производственного, инновационного и других видов потенциалов;
- 2) стимулирование предложения новейших технологий, инновационного продукта и рыночного спроса на них;
- 3) сочетание мер стимулирования «точечного роста» в определенных сферах исследований, отраслях экономики, с мероприятиями, которые способны поднять общего инновационного уровня развития производства;
- 4) синтез создания материальных стимулов проведения НИОКР и осуществления инновационной деятельности;
- 5) воспитание инновационной культуры предпринимателей, инвесторов, населения, что позволит повысить конкурентоспособность и ускорить социально-экономическое развитие страны.

### **Литература**

1. Богдан, Н. И. Инновационная динамика: глобальные тенденции, состояние и перспективы Беларуси / Н. И. Богдан // Белорусский экономический журнал. – 2012. – № 1. – С. 30–43.
2. Зеленев, П. Л. Методологический анализ взаимосвязи новационной и инновационной деятельности : дисс... канд. филос. наук / П. Л. Зеленев. – Нижний Новгород, 2007. – 116 с.

3. Ковылин, Ю. А. Научно-инновационная деятельность: философско-методологический анализ : дисс... канд. филос. наук / Ю. А. Ковылин. – М., 2011. – 163 с.

4. Крючкова, С. Е. Инновации: философско-методологический анализ : дисс... доктора филос. наук. – Москва, 2001. – 295 с.

5. О Государственной программе инновационного развития Республики Беларусь на 2016–2020 годы [Электронный ресурс]: Указ Президента Республики Беларусь в ред. от 7 августа 2019 г. № 301 // ЭТАЛОН. Законодательство Республики Беларусь / Нац. центр правовой информ. Респ. Беларусь. – Минск, 2019.

6. Столярова, Т. А. Инновации как социальный феномен : дисс... канд. филос. наук / Т. А. Столярова. – М., 2009. – 174 с.

## **ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ КОНСТРУКТИВИЗМА В СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ФЕНОМЕНА ИДЕНТИЧНОСТИ**

*И. Э. Буракевич*

Развитие современной цивилизации сопровождается двумя противоречивыми тенденциями: с одной стороны, это создание глобальных структур, а с другой — сегментация мира. И как только усиливается одна из названных тенденций, сразу же активизируется другая. Во многом именно в таких условиях актуализируется проблема идентичности, существенный вклад в осмысление которой вносят представители конструктивистского тренда.

Понятие идентичность имеет длительную историю формирования, начиная с философии Античности и вплоть до нашего времени. Вместе с тем принято полагать, что впервые в социальных науках понятие «идентичность» появляется в 1950-х годах, а в качестве одного из ключевых понятий социально-гуманитарных наук утверждается в 1960-х. В современном философском и научном дискурсе идентичность рассматривается как категория социально-гуманитарных наук, которая используется для описания индивидов и групп как относительно устойчивых, тождественных самим себе целостностей. Иными словами, идентичность представляет собой не свойство, изначально присущее индивиду, она формируется, закрепляется и трансформируется только в процессе социальных взаимодействий. Кроме того, стоит отметить, что в современных социально-гуманитарных науках идентичность предстает как сложный феномен, предполагающий выделение трех его основных измерений – индивидуального, социального и культурного.

Системный анализ феномена идентичности, предполагающий выделение названных измерений, был предпринят в контексте конструктивистской программы. Так, исследованию индивидуального и социального измерений феномена идентичности посвящены работы П. Бергера и Т. Лукмана, в контексте которых понятие «идентичность» приобрело обобщенную теорети-

ческую форму. Во многом, это обусловлено тем, что П. Бергер и Т. Лукман в контексте проводимых исследований сумели объединить конструктивистскую и феноменологическую позиции.

В работах П. Бергера и Т. Лукмана прослеживается взаимосвязь между процессами социализации и формированием идентичности. Исходя из этого, с определенной долей условности можно утверждать, что индивидуальное измерение идентичности закладывается на стадии первичной социализации, в то время как социальное измерение – в процессе вторичной социализации.

Первый этап формирования идентичности неразрывно связан с процессами первичной социализации, способствующими включению индивида в общество. При этом значимая роль в формировании идентичности на данном этапе отводится «значимым другим» (родителям, родственникам и т. д.) и эмоциональной связи с ними. Наличие эмоциональной привязанности к значимым другим делает возможным принятие ребенком как своих их установок и ролей, т. е. идентификацию. Как полагают П. Бергер и Т. Лукман, ребенок, принимая установки и роли значимых для него других, принимает их мир. Отсюда возникает представление об идентичности как размещении в определенном мире и том, что может быть субъективно усвоено лишь наряду с этим миром [1, с. 215]. И тогда, можно заключить, что исследователи связывают идентичность с определенной социальной ролью, которую играет человек в обществе, следуя определенным правилам. Постепенно, образы значимых других сменяются образом обобщенного другого, в качестве которого выступает общество в целом.

Оформление в сознании индивида образа обобщенного другого свидетельствует о завершении первичной социализации. Как считают исследователи, на этапе первичной социализации у индивида проблем с идентификацией не возникает, что связано с представлением о том, что ребенок не выбирает самостоятельно значимых других, их мир он воспринимает как единственно существующий и мыслимый. Поскольку в процессе первичной социализации индивид конструирует свой первый мир, постольку с этого момента он «становится действительным членом общества и субъективно обладает своим Я» [1, с. 224]. Вместе с тем, несмотря на значимость первичной социализации, на данном этапе процесс формирования идентичности не заканчивается.

Свое продолжение процесс формирования и закрепления идентичности получает на следующем этапе – вторичной социализации. Данный этап играет важную роль в формировании идентичности, поскольку связан с интернализацией институциональных ролей, «приобретением специфически-ролевого знания и словаря» [1, с. 225]. Качественное отличие второго этапа от первого заключается в том, что ребенок воспринимает своих значимых других не как посредников между ним и миром, а как институциональных функционеров.

На этапе вторичной социализации, в отличие от первичной, индивид может сталкиваться с проблемами идентификации. Во многом это связано с тем, что в процессе первичной социализации ребенок не может выбирать значимых других и поэтому их реальность интернализируется им как нечто неизбежное, изначально заданное, в процессе же вторичной социализации индивид начинает осознавать релятивность всех сконструированных миров, в том числе и своего собственного, которые отныне осознаются «как один из миров, а не как Мир» [1, с. 277]. Результатом этого является понимание индивидом собственного институционального поведения как «роли», от которой можно отдалиться и которую можно «разыгрывать» при определенных условиях.

Таким образом, можно заключить, что П. Бергером и Т. Лукманом идентичность рассматривается во взаимосвязи с представлениями о социальных ролях, которые являются не просто результатом типизации функциональной активности, но и включают поведение актора, вносящее в нее личностную окраску. И тогда конструирование идентичности осуществляется в социальных практиках, в которых участвует индивид, и отношениях, в которые он вступает.

Исследованию этнокультурной идентичности в духе идей конструктивизма посвящены труды Ф. Барта, Б. Андерсона, П. Бергера, П. Бурдьё, Э. Геллнера, Т. Лукмана, Э. Хобсбаума, В. А. Тишкова и др.

Так, Б. Андерсон трактует нацию как «социально сконструированное сообщество, воображенное людьми, воспринимающими себя как его часть» [2, с. 30–32]. Понимание нации как воображаемого сообщества связано с представлением о том, что члены такого сообщества (в отличие от реального сообщества) не могут ежедневно общаться лицом к лицу, вместо этого в своем сознании они удерживают ментальный образ своего сходства. По мнению Б. Андерсона, не только нация, но и любые социальные сообщества являются воображаемыми, поскольку сформированы на основе образа общности.

Другие представители конструктивистского подхода в исследовании феномена этнокультурной идентичности обращают внимание на то, что определение данного понятия должно исходить не из объективных признаков, а из представлений об общей истории, о мифе об общем происхождении и т. д. Во многом, именно на представлениях об общей истории, о мифе об общем происхождении и базируется процесс конструирования этничности. И тогда, этнос рассматривается как интеллектуальный конструкт, который транслируется на массы с помощью идеи принадлежности к одной группе. Общее происхождение, культура, язык, по мнению конструктивистов, являются важными признаками идентичности, но не постоянными. Идентичность является смоделированным результатом целенаправленных усилий элит, интеллектуалов, рядовых граждан. Необходимость создания такого интеллек-



туального конструкта как этничность обусловлена вопросами обеспечения социального комфорта в рамках однородных культурных сообществ.

Таким образом, представляется возможным заключить, что эвристический потенциал конструктивизма в осмыслении феномена идентичности во многом связан с системным анализом данного понятия. Представители конструктивистского тренда, проанализировав формирование индивидуальной и социальной идентичности, установили взаимосвязь между процессами формирования идентичности и социализации, принятием и усвоением социальных ролей. Кроме того, с позиций конструктивистской программы осмысливается и феномен этнокультурной идентичности, которая начинает рассматриваться как социальный конструкт. Конструктивистское толкование феномена идентичности позволяет не только обозначить ограниченность других подходов, но и наметить пути по выработке междисциплинарного дискурса в исследовании обозначенной проблемы.

### **Литература**

1. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М. : Медиум, 1995.
2. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества / Б. Андерсон. – М. : Канон-Пресс-Ц, Кучково поле, 2001.

## **О СОХРАНЕНИИ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

*С. М. Володько, Т. В. Жмакина*

Глобализация, которая в целом представляет собой объективный процесс, сопровождающий качественные изменения в мировом пространстве, также детерминируется и субъективными факторами, которые зачастую соотносят с навязыванием отдельными странами тех или иных позиций. К примеру, «американизация», «вестернизация», «культурный колониализм» и т. д. Такие тенденции сопровождаются как мультикультурной интеграцией, так и национально-культурной дифференциацией и поляризацией.

Процессы глобализации порождают проблемы, которые подрывают исторически сложившиеся национально-культурные традиции, вносят свои коррективы в национально-культурную самобытность и социокультурное ядро народов. Кроме того, под влиянием глобализации происходит внутренняя трансформация обществ, сопровождающаяся кризисом идентичности.

Проблема идентичности стала предметом исследований таких ученых, как С. Хантингтон, Ю. Хабермас, Э. Фромм еще в 60-х годах XX века. В отечественной науке вклад в ее разработку внесли В. П. Зимченко, В. С. Малахов, Б. Г. Мещеряков. Сегодня проблема идентичности стала особенно акту-

альной в связи с повсеместным наступлением глобализации. На своем пути глобализация способствует распространению массовой культуры, американского стиля жизни, английского языка с его культурным кодом и ценностями. Происходит формирование гражданина мира, который является носителем мультиидентичности. В нем сосуществуют различные культурные коды, но ни один из них не является осмысленным и устойчивым. В данном контексте закономерен вопрос: «Правомерно ли признать, что глобализация является угрозой для национальной идентичности?»

Прежде всего необходимо сориентироваться с понятием идентичности. В научной литературе существует множество определений этого понятия, в которых акцент делается на той или иной особенности этого сложного явления. На наш взгляд, наиболее точное определение идентичности представил американский исследователь П. Бергер, который определяет национальную идентичность как «данные нам историей и национальным сознанием основные идея и образ мира, на основе которых функционирует сознание общества на данном этапе своего развития, и поэтому эта идея и образ мира приемлемы для большинства. Идентичность позволяет ответить на вопрос о сущности своей нации, народа и его места и роли в мировой истории, а также перспективе существования» [1, с. 215].

Однако проблемы национальной идентичности – это проблемы всей истории человечества. Формирование национально-культурной идентичности всегда связывалось с такими институтами, как семья, школа, университет, Родина; именно через них осуществлялась первичная социализация ребенка, усвоение им принятых в обществе культурных ценностей. Сегодня, с ослаблением института семьи, повсеместным внедрением стандартизированных систем образования, наблюдается усиление роли вторичных агентов, стирающих границы между реальностью и фикцией, искажающих восприятие времени и пространства [2, с. 50]. Современные интеграционные процессы, глобализация с ее открытым доступом к разнородным и разноплановым культурным ценностям и идеологиям, межкультурному взаимодействию, ежедневным объемным потокам информации, беспрецедентным развитием информационно-коммуникационных технологий, глобальным миграционным кризисом является реальной угрозой для национально-культурной идентичности. В связи с этим, отвечая на вопрос, является ли глобализация и связанные с ней процессы во всех сферах жизнедеятельности общества, угрозой для сохранения национально-культурной идентичности, следует признать, что такая угроза существует.

Под влиянием процессов глобализации современная молодежь перестает понимать ценности национальной культуры. Поэтому необходима специальная работа Министерства образования и Министерства культуры, что долж-

но помочь преодолеть негативные последствия глобализации, осуществить взаимодействие культур и языков, построить культурный диалог для преодоления культурных различий в условиях глобализации современного общества, сохранить национальную идентичность. Не нужно отказываться от родной культуры, терять национальную самобытность, чтобы приблизиться к общемировым ценностям. Для сохранения национальной культуры и национальной идентичности нужно максимально сохранить гуманитарную составляющую образовательного процесса. В этой связи владение несколькими языками должно стать для молодого поколения необходимостью, т. к. это есть «дополнительная возможность нашей идентичности, а не барьер» [3, с. 131].

Гуманитарная составляющая образовательного процесса включает и другое важнейшее направление – воспитание молодежи в духе преемственности поколений. Без прошлого нет настоящего. Память о прошлом страны помогает лучше узнать ее традиции, культуру, национальные ценности, сохраняя свою национально-культурную идентичность. С исторической памятью тесно связан патриотизм. Патриотическое образование и формирование гражданственности не исключают уважение к другим народам и их культурным ценностям. Патриотизм не исключает интернационализм, он исключает космополитизм. Патриотизм немислим без национальной идентичности. А без нее нет и индивидуальности народа [4, с. 3].

Поэтому ключевым направлением в развитии современного образования должна быть направленность на формирование и укрепление идентичности личности, на построение фундаментальных основ мирового знания и миропонимания. «Образованный человек не тот, кто обучен технологиям... Это человек, владеющий образом мира, соотношенным с его собственными способностями, целями и ценностями. Это человек родной культуры, идентифицированный с ней» [5, с. 8].

### Литература

1. Многоликая глобализация / П. Бергер [и др.] ; под ред. П. Бергера, С. Хантингтона ; пер. с англ. В. В. Сапова ; под ред. М. М. Лебедевой. – М. : Аспект Пресс, 2004.
2. Кажоян, И. Э. Феномен мульти-идентичности и наслоение идентичностей / Проблемы национальной идентичности в контексте современной глобализации : мат. Межд. науч. конф., Ереван, 3–4 нояб. 2017 г. Российско-Армянский ун-т ; редкол. : А. Р. Дарбинян (гл. ред.) [и др.]. – Ереван : Изд. РАУ, 2017. – С. 48–54.
3. Замараева, Е. И. Проблема национальной идентичности в условиях глобализации / Е. И. Замараева // Вестник Финансового университета. – 2013. – № 2. – С. 129–136.
4. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М. : АСТ, 2014.
5. Валицкая, А. П. Новая школа России: культуротворческая модель : монография / А. П. Валицкая. – СПб. : изд. РГПУ им. А. И. Герцена, 2005.

## ЦИФРА VS СМЫСЛ: ЧЕЛОВЕК ЦИФРОВОЙ И СЕМАНТИЧЕСКИЙ

*И. Н. Вольнов*

На времени жизни современного поколения одновременно сошлись переходные процессы практически всех масштабов длительности начиная от эволюционной сингулярности (время существования планеты Земля), большого демографического перехода (время существования человека на планете), осевого времени К. Ясперса (период времени около 2 500 лет назад, когда произошел переворот в духовной жизни большинства обществ на планете, их сознание отвернулось от мифологического мышления и обратилось к философскому и рациональному), индустриальной фазы развития и научного формата мышления (около 300 лет), наконец, смены технологического уклада (около 45 лет).

Эта абсолютно уникальная кризисная ситуация не рассматривается современными элитами во всей полноте, а выход из нее проектируется в масштабе наименьшего временного цикла – смены технологических укладов. Общественное развитие мыслится здесь через ускоренное развитие физических технологий или так называемого, технологического мейнстрима (робототехника, аддитивное производство, новое природопользование) и внедрение в обществе цифровых или гуманитарных технологий, понятий как технологии контроля и управления. Предполагается что такая конструкция в виде техно-гумантарного баланса физических и гуманитарных (управленческих) технологий обеспечит устойчивость развития общества.

Заметим здесь, что ускоренное развитие физических технологий часто соотносят с экспоненциальным законом роста, и т. н. сингулярностью, когда скорость изменений становится настолько высокой, что у человека не остается средств для адаптации к столь быстрым изменениям. Примером такого режима роста является концепция технологической сингулярности Р. Курцвейла [1]. Перенося эту концепцию на техно-гуманитарный баланс, приходим к выводу, что режим роста гуманитарных (управленческих) технологий также должен быть сингулярным, а это, в свою очередь, означает тотальную цифровизацию общества, построение полностью «прозрачного» мира, в котором для человека нет места, где он мог бы укрыться от внешнего наблюдателя. Продолжая эту линию рассуждений, мы с приходим к противоречию, когда устойчивое развитие на основе баланса сингулярных физических и гуманитарных технологий предполагает столь существенные кардинальные изменения, что человек в его традиционном понимании перестает существовать. Физические технологии приводят к угрозе физической (биологической) природе человека: сначала посредством гибридизации человека и машины, а потом и вовсе полного отказа от биологической составляющей. Гуманитар-

ные технологий в своем крайнем выражении ведут к потере человеком личностного пространства, на которое замкнута его психическая устойчивость, с разрушением этого пространства разрушается психический мир человека. Следовательно, если техно-гуманитарный баланс и может обеспечить устойчивость развития общества, то только такого, в котором человека уже не будет.

Изменить ситуацию можно переведя бинарное противоречие в тройной баланс, добавлением третьей группы технологий – семантических или коммуникационных. Такой треугольник может быть получен следующим образом.

В техно-гуманитарном балансе отметим то общее, что характерно для каждой технологии. Это:

- работа с информацией, отчуждаемой от человека;
- апелляция в человеке к его интеллекту;
- опора на научное мировоззрение, с его экономией мышления и требованием усреднения (наука обязательно воспроизводит результаты, что исключает уникальность и усредняет эти результаты);
- картина мира становится слишком сложной для человека, «сборка мира» передается искусственному интеллекту (ИИ) с большими данными.

Семантические технологии вводятся в бинарный баланс через определение нового полюса, находящегося в отношении противоречия ко всем указанным выше пунктам:

- отчуждаемая от человека информация – неотчуждаемый от человека смысл;
- интеллект – мышление;
- наука (информация) – мифология (смысл), экономия (наука) – избыточность (искусство), усреднение (наука) – уникальность (искусство);
- сборка мира через большие данные и ИИ – сборка мира через смысл (человек).

Еще раз подчеркнем, что этим мы вносим в новый баланс человека, устранить которого теперь невозможно, а его присутствие полностью меняет ситуацию. Покажем это. Если от нового полюса семантических технологий «протянуть» ребра треугольника к двум предыдущим полюсам, то образуется две новые пары отношений (бинарных противоречий): семантические-физические технологии и семантические-гуманитарные технологии.

Сейчас можно слышать точку зрения о том, что современный человек уже сдал ряд принципиальных интеллектуальных позиций ИИ и дальнейшие события будут делать этот факт очевидным для все большего числа людей. Заметим, что человек уступил свои позиций только на уровне интеллекта. При этом наше сознание может быть представлено состоящим как минимум из двух частей: интеллекта и мышления, которые, как мы уже сказали, также образуют противоречие. Если интеллект стремится к земному, ясному, про-

стому, материальному, полезному, воспроизводимому и т. д., то мышление, напротив, стремится от земного, к сложному, идеальному, благому, уникальному и т. д. Если интеллект работает с информацией, то мышление со смыслами. Семантические технологии апеллируют в человеке к уровню мышления, на котором он способен к «тонким» различиям, недоступным ИИ, а именно к различиям: добра и зла, пользы и блага, нового и иного, правды и лжи и т. д. На уровне мышления человек, работающий со смыслами, в состоянии удержать управляющую позицию по отношению к искусственному интеллекту без необходимости человеко-машинной гибридации.

Такая же ситуация в паре семантических и гуманитарных технологий. Личное пространство человека за счет семантических технологий понимается не только как внешнее, но и как внутренне пространство человека. И если внешнее личное пространство может быть качественно изменено и даже разрушено тотальным контролем и управлением, то внутреннее личное пространство всегда остается за человеком. В нем он сохраняет свою идентичность и психическую целостность.

Высокая мощность ускоряющих и гуманитарных технологий, позволяющая говорить о технологической и гуманитарной сингулярности, также должна быть соотнесена с семантическими технологиями через семантическую сингулярность. Пожалуй, впервые с осевого времени К. Ясперса человек вновь обращается к бесконечному, к семантическому вакууму – всей (бесконечной) совокупности смыслов, находящихся в непроявленном, нераспакованном состоянии [2], усматривает в нем основание своего мышления и сознания и начинает с ним работать практически [3].

По-видимому, практическая работа с семантической бесконечностью, рассмотрение ее как положительной категории, на которую сознание может опереться в своем мышлении, послужит, как мы надеемся, условием для преодоления настоящей беспрецедентной кризисной ситуации и обеспечит переход к следующей когнитивной фазе развития человека и общества. Человек способный к такой практической деятельности может быть назван сингулярным человеком или человеком Космическим.

Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований в рамках научных проектов № 18-511-00008 и № 18-511-00028.

### Литература

1. Курцвейл, Р. Эволюция разума. Как расширение возможностей нашего разума позволит решить многие мировые проблемы / Р. Курцвейл. – Москва : Эксмо, 2016. – 445 с.
2. Налимов, В. В. Спонтанность сознания / В. В. Налимов. – Москва : Водолей Publishers, 2007. – 374 с.
3. Вольнов, И. Н. Большой семантический переход / И. Н. Вольнов // Философия и культура. – 2016. – № 3. – С. 368–375.

## КОГНИТИВНЫЕ ВОПРОСЫ АНАЛИТИКИ В СОВРЕМЕННОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ И ЛОГИКЕ

*С. В. Воробьева*

Актуальность когнитивных вопросов аналитики в современной эпистемологии и логике очевидна в двух ракурсах. В первом – бесконечность возможностей и отсутствие устойчивых ориентиров приводит к неопределенности целей по строительству человеком своей жизни и деятельности [1, с. 85]. Во втором – становящаяся все более затруднительной эпистемология не гарантирует безопасности выбора, включая риск искажений и ошибок в социально-гуманитарных исследованиях в условиях множественной рациональности [2; 3]. Поэтому искомыми в эпистемологии и логике становятся условия определенности и безопасности, связанные с решением когнитивных вопросов аналитики [4; 5].

Классическая эпистемология и логика отвечали на вопрос, как необходимо мыслить, чтобы достичь истинного знания. Их неклассические варианты решают, каким образом нужно мыслить, чтобы быть жизнеспособным и востребованным в выбранной сфере. Это влечет смещение акцентов с результатов мышления, получаемых в четко заданных условиях, на его когнитивный стиль. Стилеобразующие признаки в аналитическом моделировании предопределены устанавливаемой мерой сложности и воспроизводимыми связями.

Агент неклассической эпистемологии зависит от коммуникативной ситуации, стиль его мышления определяется прагматической целесообразностью или цельностью. Аналитическими факторами цельности выступают связность и точность, устанавливающие границы прагматической целесообразности. Связность и точность влияют на динамику оценок, несовместимых с системой функциональных (однозначных) отношений. Несовместимость объясняется зависимостью от дискурсивных практик или контекстов, предполагающей учет двух аспектов. В первом – решаются вопросы выразительных возможностей используемого языка, во втором – формулируются принципы легитимации научного знания, аргумента, решения, мнения или др. [5, с. 32]. В результате связность и точность выступают в качестве оценок, в которых утверждается психолого-антропологическая мера достаточности оснований.

Связность элементов, которая образует когнитивную целостность в локальных пространственно-временных условиях, раскрывается в терминах вероятности (правдоподобия), выражающих точность воспроизведения этой связности. Точность зависит от типа когнитивной пространственной целостности. В пространстве категорий, или объектов, обосновывается топографическая связность элементов относительно друг друга. В пространстве при-

знаков обосновывается топологическая связность элементов относительно друг друга, раскрывающая свойство посредством их расположения.

Аналитическая связность и точность воспроизводят «двойную зависимость от языка и опыта» [6, с. 39]. Факторы языка и опыта оказывают влияние на логическую триангуляцию знаков-образов, знаков-индексов и знаков-символов, структурирующих восприятие. В логической триангуляции различимы сенсорные (монады), пространственно-временные (диады) и дискретно-символические (триады) репрезентации. Если первые две репрезентации связаны с внешним миром, то третья – не имеет такой связи. Понимание концептуальных отношений, опирающихся на дискретно-символические связи, предполагает опору на образность и пространственно-временную континуальность [7, с. 53]. Эпистемология и логика, в соответствии с прагматической логикой Ч. С. Пирса, не допускают большую семиотическую сингулярную конструкцию, так как больше триады «ничего нельзя помыслить» [8, с. 158]. Это означает, что знаково-символическая информация становится доступной пониманию при ее сопряженности с аналогово-образной и аналогово-индексной информацией [9].

Различение дискретной и аналоговой информации обусловлено двумя системами восприятия реальности – рефлексивной и рефлексивной, которые имеют существенные когнитивные различия. Рефлексивная система представляет собой «бессознательные автоматические реакции» [10, с. 212], которые лежат в основе «реактивного и статичного мышления» [11, с. 12]. В своей навигации оно опирается на существующие когнитивные метки или якоря, обеспечивающие пребывание в привычных моделях реальности. Информация воспринимается параллельно, поэтому любые формы строгой логической обработки подобной сингулярности исключаются, но присутствует желание установить связи там, где их нет. Его концентрированным выражением выступает эстетическое резонерское мышление [12, с. 217].

Рефлексивная система «последовательно и концентрированно» обрабатывает конкретный поток информации, «формируя новые ассоциативные связи» [10, с. 212]. При этом происходит самоконтроль собственных когнитивных меток и меток контрагента, вследствие чего рефлексивное мышление является «активным и динамичным» [11, с. 12]. Посредством диссоциаций оно способно дифференцировать чувственно-эмоциональное и логическое значение и определять их функции и регулирующую силу в аргументации. Дифференциация обусловлена доминированием правополушарного мышления (у правой), проявляющегося в эстетических рефлексогенных аргументах, либо доминированием в мышлении левого полушария, проявляющегося в аргументах моральных, рефлексивных. Эстетическая аргументация опирается на слабые доводы самообмана, конструируемые ее агентом в контексте парадигматической логики временности и практичности ситуации. Их прагматическая целесообразность заключается в «заботе о себе» и ориентации



на удовольствие. Моральная аргументация в своей прагматической целесобразности опирается на аналитику справедливости и ответственности, что укрепляет идентичность ее агента посредством реалистической определенности.

Таким образом, развитие современной эпистемологии и логики обусловлено решением когнитивных вопросов аналитики. Сущностные аспекты данных вопросов предопределены порядком установления меры сложности когнитивной целостности. Факторами их решения выступают разграничение топографической и топологической когнитивной целостности и различение сенсорной, пространственно-временной и дискретно-символической репрезентант в логической триангуляции трех типов знаков. Дифференциация дискретной и аналоговой (образной и индексной) систем восприятия и обработки информации позволяет формировать условия эпистемологической определенности и безопасности.

### Литература

1. Бауман, З. Текущая современность / З. Бауман ; пер. с англ. – СПб. : Питер, 2008.
2. Бурдые, П. Включенная объективация / П. Бурдые // Социологический журнал. – 2011. – № 2. – С. 21–38.
3. Бурдые, П. Опыт рефлексивной социологии / П. Бурдые // Теоретическая социология: Антология. Ч. 2. / сост. и общ. ред. С. П. Баньковский. – М. : Книжный дом «Университет», 2002. – 373–429.
4. Кеестра, М. Понимание природы человеческого действия. Интеграция смыслов, механизмов, причин и контекстов / М. Кеестра // Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы ; под ред. В. Бажанова, Р. В. Шольца. – М. : Навигатор, 2015. – С. 202–235.
5. Воробьева, С. В. Диалог культур как способ конструктивного мышления в условиях неопределенности / С. В. Воробьева // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук : сб. мат. XIII Межд. науч.-практ. конференции / под ред. А. В. Немчинова. – М. : Изд-во «Перо», 2019. – № 13 (64). – С. 32–36.
6. Куайн, У. Две догмы эмпиризма. С точки зрения логики: 9 логико-философских очерков / У. Куайн. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2003. – с. 24–49.
7. Глазерсфельд, Э. фон. Конструктивистский подход к обучению / Э. фон Глазерсфельд // Философские и социальные науки. – 2009. – № 3. – С. 52–59.
8. Кускова, С. М. Атомистический подход и континуальное в семиотике и феноменологии Ч. С. Пирса / С. М. Кускова // Вопросы философии. – 2016. – № 6. – С. 153–163.
9. Воробьева, С. В. Семиотические основания когнитивной герменевтики / С. В. Воробьева // История. Семиотика. Культура : сб. мат. Международной научной конференции, посвящённой 250-летию Фридриха Шлейермахера / отв. ред. И. В. Дёмин. – Самара : Самар. гуманит. акад., 2018. – С. 289–296.
10. Садов, К. С. Нейрополитика: когнитивные основы имитации истины в целях управления политическим поведением / К. С. Садов // Мировоззренческая парадигма в философии: истина и ее имитация : сб. ст.– Нижний Новгород : ННГАСУ, 2019. – С. 211–213.

11. Ружиэйро, В. Р. Мышление: пятнадцать уроков для начинающих авторов / В. Р. Ружиэйро ; пер. с англ. – М. : Флинта, 2006. – 440 с.

12. Воробьева, С. В. Логика: теория аргументации и критического мышления / С. В. Воробьева. – Минск : БГУ, 2018. – 231 с.

## ИМЯ В СТРУКТУРЕ ИДЕНТИЧНОСТИ БЕЛОРУСОВ

*Н. Ф. Гребень*

В современном мире наблюдается рост интереса человека к самому себе, что способствует развитию и антропоцентрической направленности в гуманитарных науках. Все больше внимания уделяется изучению имени человека как в плане понимания его значения в лингвистическом ключе, так и роли имени в личностном и историческом контекстах.

Имя собственное представляет собой знак или символ, которым изначально человека наделяют, а впоследствии, с помощью которого человек определяет себя сам. В нашей культуре человек наделяется именем сразу после рождения и в последующей жизни оно чаще всего не изменяется. Имя и человек как бы «срастаются» друг с другом и происходит процесс индивидуализации социального. Имя человека остается и после его смерти. Последнее побуждает многих людей «делать» себе имя, работать над ним через достижение известности, социального признания, творчество, личностный рост.

В психологической науке роль имени в жизнедеятельности человека остается недостаточно изученной. Оно рассматривается как элемент структуры самосознания, как форма персональной идентификации, которой придается достаточно второстепенное значение при изучении структуры идентичности человека. В последнее время появились работы, в которых имя рассматривается как фактор этнической идентичности.

Нами предпринята попытка оценить положение имени собственного в структуре социальной идентичности белорусов.

Методом исследования явилась психодиагностическая методика «Кто Я?», которая была предложена в 1954 году М. Куном и Т. Мак-Партландом. Тест используется для изучения содержательных характеристик идентичности личности. Теоретической основой методики служат концепции социальных ролей и ролевого поведения, в рамках которых задается и способ самовосприятия человека как носителя этих ролей. Однако методика охватывает не только ролевые аспекты, но все сферы представлений человека о своей личности и ее ядре – «Я». В ходе опроса фиксируются все ответы респондента, их количество, которые в дальнейшем подвергаются контент-анализу [1].

Материалом анализа послужили результаты исследований идентичности белорусов, реализованные за последние пять лет. Общая выборка исследова-

ния составила 205 человек. По половому признаку выборка оказалась относительно сбалансированной (52% мужчины и 48% женщины); по возрастному – представлены лица подросткового (39%), юношеского (22%) и зрелого возраста (39%); по критерию здоровья – 51% составили лица с психическими расстройствами и 49% лица условно здоровые.

В данной работе мы не будем делать полный анализ полученных результатов с помощью методики «Кто Я?», а изучим как часто имя собственное присутствуют в ответах белорусов.

Результаты исследования показали, что имя собственное как форма самоидентификация наблюдается только у 36 опрошенных, что соответствует 17,5% выборки. Среди этих 36 респондентов в зависимости от пола имя чаще фигурирует в ответах мужчин по сравнению с женщинами (86% к 14%). В зависимости от возраста имя присутствует у 75% подростков, у 11% лиц юношеского возраста и у 14% лиц зрелого возраста. Для людей с психическими расстройствами идентификация по имени характерна для 84%, а для здоровых – 16%. При этом в группе здоровых она зафиксирована только у 1 (3%) человека юношеского возраста и у 5 (13%) подростков. В группе с психическими расстройствами распределение следующее: подростки с умственной отсталостью легкой степени – 61%, юношеский возраст с интеллектуальной недостаточностью – 6%, зрелый возраст с расстройствами преимущественно шизофренического спектра – 33%.

Полученные данные вызывают больше вопросов, нежели оснований для их интерпретации. Насколько позитивным является то, что с возрастом имя становится менее значимым в структуре социальной идентичности? Либо как оценивать то, что имя имеет большее значение при идентификации себя у белорусов с нарушениями психического здоровья?

Получается, что с возрастом при самоидентификации белорусы более значимыми считают свои социальные функции и роли. Чаще всего это идентификации по полу, родству, сфере учебной или профессиональной деятельности, интересам. Однако следует ли рассматривать такую фиксацию на своей социальной значимости как невротическое образование или следствие недавнего исторического прошлого, когда общественные интересы ставились выше индивидуальных? По сути, имя является одной из наиболее константных форм идентичности в жизни человека. Оно в большей степени соответствует идее идентичности Э. Фромма, как формы «быть»: «Если я это то, что я есть, а не то, что я имею, никто не в силах угрожать моей безопасности, и лишит меня чувства идентичности» [2].

Еще одной причиной непопулярности имени, как формы самоидентификации, может быть закрепившийся исторически и лежащий в бессознательном белорусов страх свободного высказывания, высказывания от своего имени. Об этом свидетельствуют такого рода предубеждения: «мая хата з краю», «маўчы, будзь хітрым», «не высоўвайся».

При нарушениях психического здоровья, как правило, наблюдается снижение количества и качества социальных связей человека, что делает менее актуальной идентификацию по социально-ролевым формам, в то время как роль имени возрастает. Но имя выступает здесь скорее в своей номинативной функции, лишь давая человеку название, помогая его узнавать и отделять от других.

Также смеем предположить, что непопулярность имени как формы самоидентификации может свидетельствовать о разрыве этнической традиции именования, утраты преемственности поколений. Примером тому является утрата популярности этнических имен в советский период и в настоящее время. Также можно говорить и о нивелировании роли имени в истории народа, когда множество названий улиц, площадей, государственных учреждений в нашей стране не имеют отношения к нашему историческому прошлому.

Таким образом, имя как форма самоидентификации белорусов является недостаточно значимой на современном этапе развития нации. При самоопределении роль имени более значима для мужчин, подростков и людей с нарушениями психического здоровья. Женщины, лица юношеского и зрелового возраста, условно здоровые самоидентифицируются преимущественно через социальные роли по типу родства, сферы учебной или профессиональной деятельности и половую принадлежность. Проблема места имени в структуре идентичности белорусов, на наш взгляд, требует дальнейшего исследования на предмет понимания психологического благополучия нации.

### **Литература**

1. Иванова, Н. Л. Социальная идентичность: теория и практика / Н. Л. Иванова, Т. В. Румянцева. – М. : СГУ, 2009. – 456 с.
2. Фромм, Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. – М. : Прогресс, 1990. – 336 с.

## **ХРИСТИАНСКАЯ МЫСЛЬ ЭПОХИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ О РАВЕНСТВЕ ПОЛОВ**

*К. О. Губич*

Семейные отношения, несмотря на их интимный характер, всегда являлись предметом пристального интереса мыслителей. На уровне законов, эпического мифотворчества и философской рефлексии делались попытки создать некий идеал семьи, претендующий на универсальность и практическую норму. Своеобразное понимание семьи и семейных отношений сформировала христианская мысль античности и средневековья. В контексте проблем современной семьи проанализируем ряд текстов, являющихся авторитетными в католической, протестантской и православной христианских традициях и определяющих практику семейных отношений в христианском

и постхристианском сообществе. Речь пойдет в первую очередь о равенстве полов (в семье).

«И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их» (Бытие 1:27). Данный отрывок является кульминацией и целью библейского сюжета о сотворении [1, s. 37]. Задача и бытие человека осуществляются «не только в мужчине, но в мужчине и женщине» [Там же, s. 39]; потому что «человек как целое в своем мужском и женском выражении является образом Божиим» [2, s. 162]. Унаследовав традицию Ветхого завета, христианство продолжало придерживаться этих норм. На это отчетливо указывает поведение самого Иисуса: «Равное отношение к женщине со стороны Иисуса обусловлено тем, что в Его понимании мужчина и женщина одинаковы и равны в любви Божией; именно в этой безусловной любви, а не в социальных и психологических аспектах проявляется настоящее человеческое достоинство мужчины и женщины. Бог желает спасения каждого человека; отсюда Иисус делает жесты спасения также по отношению к женщинам» [3, s. 89].

Однако помимо мотивов равенства были и другие высказывания, связанные с мотивом подчинения. Во-первых, жена была сотворена из ребра Адама (Бытие 2:22) и тем самым мужчина наделялся «правом первородства», во-вторых, Ева первой попробовала плод запретного дерева и искусила Адама. Все это указывало на ее пол как более слабый. В Новом завете ап. Павел говорит, что во Христе «нет мужского пола, ни женского» (Гал. 3:28); с другой стороны, с помощью указания на вышеописанную образность Господа в мужчине он аргументирует: «муж... есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа. Ибо не муж от жены, но жена от мужа. И не муж создан для жены, но жена для мужа» (1 Кор. 11:7–9). Далее апостол корректно добавляет: «Впрочем, ни муж без жены, ни жена без мужа, в Господе» (1 Кор. 11:11). В послании к коринфской церкви содержится заповедь молчания для жены: «Так бывает во всех церквах у святых. Жены ваши в церквах да молчат, ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит. Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают о том дома у мужей своих; ибо неприлично жене говорить в церкви» (1 Кор. 11:33–36). О подчинении говорит первое послание к Тимофею (1 Тим. 2:12–15).

В последующем данные выражения служили обоснованием для затруднения женщинам доступа к государственной службе или в публичную сферу. Но все-таки следует повторить за Элизабет Гёссманн: «В христианстве никогда не подвергалось сомнению, что женщина, как и мужчина, является «сарах Dei» (**«сосуд Божий»**). – К. Г.) и потому также должна быть искуплена». В сравнении с другими мировыми религиями и гностически-манихейскими сектами средних веков, которые в той или иной форме намекали на «омужествление» женщины, замечательно противление схоластического богословия против унижения женщины в духовно-религиозном отношении.

И в эсхатоне [втором пришествии. – К. Г.] женщина остается женщиной» [Цит. по: 4, s. 262]. Равенство шансов в получении спасения является одной из основных христианских норм. Например, хорошо известный в поздней античности и раннем средневековье Цезарий Арльский (ум. 542 г.) объявляет, «что мужчины и женщины одинаково куплены кровью Христа и одинаково омыты всесвятой баней крещения, так что они, приходя к алтарю Господа, принимают Его Тело и Кровь; ибо у Бога нет различия между женщиной и женщиной; он нелицеприятен» [Там же]. В то же время уравнивания в шансах на спасение еще не означало уравнивания в целом – еще долгое время женщины лишались возможности получать административные должности.

Схоластическое богословие обосновывало равенство мужчины и женщины из качественно равной души. Неравенство виделось «только» в телесности женщины, в ее «слабейшем поле». Так как душа действовала согласно своему телу, следствие было ясным: несмотря на равную по сути душу, в понимании и воле женщина оставалась слабейшей. Как резюмирует Элизабет Гёссманн, для авторов XIII века «души мужчины и женщины сотворены равными, однако душа женщины в ее женском теле не может проявлять себя настолько же хорошо» [5, s. 292]. Данный взгляд проистекал не столько из христианской традиции, сколько из представлений античности, где женщина дефинировалась как «недоразвитый мужчина» (*masos casionatus*). В то же время францисканские проповедники дистанцировались от тех философов, которые под влиянием Аристотеля утверждали «*Mulie rest masos casionatus*» [6, s. 58]. В конце концов схоластическая интерпретация вывела следующую формулу: равная душа при неравном теле – таким образом, равенство в том, что касается сущности человека и неравенство в менее важной телесности. Однако, казалось бы, «безобидное» телесное неравенство обуславливало дальнейшую цепь существенных выводов: у мужчины был «*ratio superior*» («высший рассудок»), у женщины «*ratio inferior*» («низший рассудок») или, из греческой традиции, у мужчины «*pous*» (разум или интеллект), у женщины – «*aisthesis*» (чувственность). Таким образом было создано характерное даже для современности представление о присущем мужчинам разумном и женщинам чувственном бытии, о первозданном Адаме и искушаемой Еве. Как более слабая женщина должна была подчиниться мужчине; мужчина играл роль ее представителя и защитника как в публичной сфере, так и в браке. В качестве обоснования служили слова о мужчине как «главе жены» (Еф. 5:23) и женщине как «образе мужчины» (1 Кор. 11:7). Как следствие идеи об «образе» учение о качественном равенстве для женщины приобрело черты относительности: если мужчина создан непосредственно по образу Божию, то женщина – только при посредстве мужчины. Вывод обрел долгосрочную перспективу вплоть до времен модерна: никто не оспаривал такой же образ Божий в женщине, однако он был качественно ограничен и представлялся женщиной [7, s. 35].

Особенно одностороннюю интерпретацию библейского выражения о муже как главе жены представлял «Декрет Грациана», где утверждалась служебная функция жены: «*feminae serviant viris*» (жены должны служить мужьям). Далее даже упразднился образ Божий в жене: «*non est mulier in imagine Dei*» (женщина не сотворена по образу Божьему) [8, p. 39–40]. Элизабет Гёссманн справедливо констатирует, что «мысленное соединение половой иерархии мужчина-женщина с учением об образе Божьем неминуемо приводило к девальвации образа Божьего в женщине» [7, s. 34]. Например, Фома Аквинский считал, что «в отношении... духовной природы как в мужчине, так и в женщине находится образ Божий... однако непосредственное подобие Богу есть в мужчине и отсутствует в женщине» [9, p. 60].

Заповедь молчания первого послания к Коринфянам получила дальнейшее развитие: женщине запрещалась любая публичная деятельность, как в церкви, так и вне ее. Несмотря на то, что в среде древних христиан эпохи Нового завета упоминается неопределенное служение женщин-диаконов (см. Рим. 16:1), Грациан в своем «Декрете» устанавливает: «женщины не могут быть ни священниками, ни диаконами» [8, p. 41]. Более того, несмотря на заповедь о равенстве полов в вопросе о спасении и в правах отправления культа, даже здесь возможности женщин ограничивались: они не могли осуществлять обряд крещения, подавать евхаристию больным, обслуживать алтари; во время приношения даров они не должны были входить на территорию алтаря, принимая причастие они закрывали руку платочком. В то же время отдельные голоса продолжали указывать на равенство. Например, французский богослов Вильгельм из Сен-Тьерри писал, что «да не думает пол, что он презирается своим Творцом, который сам стал мужчиной, родившись от женщины» [4, s. 266].

Таким образом, представление о равенстве мужчины и женщины в христианской богословской традиции было многосторонним и в то же время однозначным: подобие Божие для человека как мужчины и женщины никогда не рассматривалось в свете гармонии равенства. Там, где по отношению к женщине говорили о «*paritas*» (послушание) и «*subjectio*» (подчинение) [6, s. 290], следует говорить о сложной гармонии иерархии. Качественное равенство при наличии отношений иерархии на практике проявлялось в христианском учении о Троице (Фил. 2:8), а отношение мужа к жене являлось прямой параллелью отношения Бога Сына к Богу Отцу (1 Кор. 11:3).

В заключение отметим следующее. В новозаветных текстах и трудах раннехристианских мыслителей наблюдается амбивалентное отношение к проблеме равенства полов. С одной стороны, мужчина и женщина равны по своему существу (такое понимание было революционным для античности); с другой – опосредованность «образа Божия» в женщине объясняло ее подчиненное положение по отношению к мужчине (мужу). Иными словами, христианство установило своеобразную «иерархию равенства» в межполо-

вых и семейных отношениях. Двойственность сохранялась и в схоластическом богословии средневековья. Новым было понимание того обстоятельства, что у мужчины и женщины качественно равные души. Это уравнивало два пола в вопросе о спасении. В то же время говорилось о «неравенстве тел» – и, таким образом, функциональное неравенство женщины с мужчиной в средневековье начало носить характер натуралистического (а не богословского) объяснения. Следует также иметь в виду, что отношения мужчины и женщины уподоблялись отношениям Иисуса Христа и Церкви, Сына Божия и Бога Отца в Троице – что привносило в брак аллегорические черты. Отношение к браку менее всего подвергалось изменению на протяжении всей истории богословской мысли. В отличие от античности, где брак заключался с целью плотского соития с целью деторождения при очевидно подчиненном положении женщины, христианство привнесло в данный институт партнерский и мистический характер. Брак совершался сакраментально – еще до плотского соития. Этим объясняется консервативное отношение к браку в христианской мысли – отныне невозможно было разрушать узы, заключенные одновременно на небесах и на земле. Такое понимание, на наш взгляд, может служить объяснением необыкновенной ранее стабильности брачных отношений в Европе средних веков и Нового времени.

### Литература

1. Rad, G. Das 1 Buch Mose. Genesis / G. Rad. – Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1976. – 364 s.
2. Schüngel-Straumann, H. Mann und Frau in den Schöpfungstexten von Gen 1–3 unter Berücksichtigung der innerbiblischen Wirkungsgeschichte / H. Schüngel-Straumann // Mann und Frau – Grundprobleme theologischer Anthropologie. – Freiburg im Bressgau : Herder, 1989. – S. 142–167.
3. Blank, J. Frauen in den Jesusüberlieferungen / J. Blank // Die Frau im Urchristentum. – Freiburg im Bressgau; Basel; Wien : Herder, 1986. – S. 9–91.
4. Angenendt, A. Geschichte der Religiosität im Mittelalter / A. Angenendt. – Darmstadt : Primus Verlag, 2009. – 986 s.
5. Gössmann, E. Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzkommentaren des 13. Jahrhunderts / E. Gössmann // Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters. Halbband 1. – Berlin – New York : De Gruyter, 1979. – 335 s.
6. Schreiner, K. Si homo non peccasset... Der Sündenfall Adams und Evas in seiner Bedeutung für die soziale, seelische und körperliche Verfaßtheit des Menschen / K. Schreiner // Gepeinigt, begehrt, vergessen: Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der frühen Neuzeit. – München : Wilhelm Fink Verlag. – S. 41–84.
7. Gössmann, E. Glanz und Last der Tradition. Ein theologiegeschichtlicher Durchblick / E. Gössmann // Mann und Frau – Grundprobleme theologischer Anthropologie. – Freiburg im Bressgau : Herder, 1989. – S. 25–52;
8. Decretum Magistri Gratiani / Ed. E. Friedberg. – Bd. 1. – Leipzig: Bernard Tauchnitz, 1879. – 1472 p.



## **АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ РАДИКАЛЬНОЙ ИДЕОЛОГИИ**

*Г. Ж. Джуманова*

Сегодня главная угроза национальной безопасности Республики Казахстан – это проблема религиозной радикализации некоторой части верующих граждан, ведущая к экстремизму и терроризму [1]. Радикалы с целью изменить мир в соответствии с религиозно-фанатической идеологией готовы бескомпромиссно идти до конца, добиваться коренных изменений.

Религиозный радикализм и экстремизм имеет самые различные проявления. Прежде всего, религиозные радикалы крайне отрицательно относятся к светскости, трактуя ее ошибочно как атеизм. Они не признают Конституцию, законы, государственные символы страны; неуважительно относятся к национально-культурным традициям, общепринятым морально-этическим нормам. Учащиеся, под влиянием родителей, не носят обязательную школьную форму, одевают религиозную одежду, отказываются изучать отдельные предметы, как биология, самопознание, рисование, музыка и другие. Родители отказываются от медицинской вакцинации детей. Мужчины и женщины заключают только религиозный брачный союз без государственной регистрации. Пропагандируются архаичные семейные ценности, ущемляющие права, свободу, достоинство женщины. Религиозный радикализм культивирует религиозно-общинную замкнутость, культурную фрагментацию и анклавизацию в рамках одного государства, общества, этноса.

Другим примером религиозного радикализма является участие граждан нашей страны в террористической деятельности за рубежом. Так, с начала вооруженного конфликта в Сирии более 800 казахстанцев уехали в эту страну. Примерно 250 женщин и 500 детей находятся до сих пор в Сирии. С начала 2019 года по итогам спецоперации «Жусан» («Польнь») в Казахстан вернулись 357 детей, десятки из них – сироты. 125 граждан Казахстана возвращены либо самостоятельно вернулись из лагерей международных террористических организаций. 57 из них привлечены к уголовной ответственности за участие в террористической деятельности [2].

Все эти факты есть результат пропаганды идей исламского фундаментализма – радикальной религиозной идеологии и практики. Исламский фундаментализм как идеология возрожденчества призывает возвратиться к первоначальному, «чистому» исламу. Его целью является коренная перестройка основ современной общественной жизни на божественных началах, построение истинного мусульманского государства – халифата. Пуритане

ислама считают, что решить современные острые социальные проблемы способен только «чистый ислам». С целью «очищения ислама», построения исламского государства фундаменталисты ведут джихад (в его узком понимании как борьбу с «неверными»), войны со всеми ради достижения победы своих идеалов, призывают к нетерпимости, разжигают межрелигиозную вражду, т. е. стоят на экстремистских позициях.

Основу любой идеологии, в том числе религиозной, составляют идеи и ценности. Главной ценностью, смыслом мусульманской идеологии является идея строгого единобожия (таухид). На ней основаны все другие идеи, ценности, нормы, в частности, идея спасения, которая во всех религиях является ключевой. Спасение – это конечная цель религиозных усилий человека и высшее дарение со стороны Бога – избавление от зла [3]. В суннитском исламе основа спасения – принятие ислама, покорность Аллаху, строгое соблюдение принципа единобожия, жизнь в соответствии с законами шариата, основанного на Коране и сунне. Спасенным, праведникам гарантируется рай, вечное блаженство и наслаждения.

Социальная философия рассматривает религиозный радикализм и его фундаменталистскую идеологию как социальный феномен, который обусловлен общественными отношениями, процессами и явлениями. Идеалы и ценности исламского фундаментализма выражают интересы и запросы широких масс населения, прежде всего низших слоев. Особенность религиозной идеологии в том, что она дает простые ответы на сложные вопросы. Смысл ответов и решений один – во всем виноваты неверующие, кафиры, следовательно, их нужно убивать. Религиозный фундаментализм как мировоззрение, идеология и образ жизни восполняет отсутствующие базовые, универсальные жизненные ценности и потребности людей. Таковыми являются: цель и смысл жизни, физическое и духовно-нравственное здоровье, материальное благополучие, социальная защищенность, взаимопомощь, сострадание, милосердие, человечность, равенство, справедливость, братство, солидарность и т. д. Идеология и практика религиозного радикализма становятся особо актуальными и востребованными в переходные, кризисные периоды развития социума, когда обостряются социально-экономические противоречия, снижается уровень жизни населения, растет его протестное настроение. Идеи, цели и ценности ислама используются как мобилизующие лозунги и призывы, с помощью которых вербуют молодежь в ряды экстремистских и террористических организаций.

Чем так привлекательна радикальная идеология? Тем, что ее идеи и ценности универсальны, гуманистичны и социально направлены. Радикальная религиозная идеология убеждает верующих, что актуальные жизненные блага, принципы равенства, социальной справедливости, братства, коллективизма и т.д. могут реализоваться только в халифате – идеальном государстве, основанном на законах шариата. В таком, по сути, социально-ориентирован-

ном государстве нет коррупции, преступности, безнравственности. В таком государстве-общине, все друг другу – братья и сестры, царит взаимопомощь. Именно с помощью показа таких «благостных» картин людей вербовали в Сирию, в «халифат».

Вместе с тем радикальная идеология использует не только позитивные идеи и ценности. Экстремистская идеология культивирует и деструктивные идеи, в особенности идеи «религиозной исключительности», «избранности», «духовного превосходства» одних людей над другими, обладания монополией на истину, которые формируют в человеке нетерпимость, фанатизм, враждебность к инакомыслящим, разжигают межрелигиозную рознь и вражду. Цели и ценности религиозного радикализма, по сути, являются утопическими, обещающими «халифат», «спасение», «рай» и т. д. Фундаменталистские ценности являются архаичными ценностями, они ориентируют личность, общество, государство в прошлое, ведут к деградации и регрессу. Лжеценностью является установка религиозного радикализма на деэтнизацию общества – отрицание национальных особенностей, ценностей, традиций, обычаев и обрядов, а также гражданственности и патриотизма, уважения и исполнения Конституции и законов своей страны.

Радикальная религиозная идеология и практика опасны, так они разрушают все – личность, семью, общество и государство.

Благоприятная среда, почва, на которой всходит религиозный экстремизм, – это, прежде всего, социально-экономические трудности: имущественное расслоение населения, бедность, безработица, коррупция и другие проблемы. Немаловажными факторами религиозного экстремизма являются когнитивные причины: необразованность, безграмотность и невежество молодежи. В качестве значимых причин выступают психологические проблемы, свойственные всем людям, независимо от их социального статуса. Как правило, все эти детерминанты тесно взаимосвязаны, их нерешенность формирует в человеке такие негативные чувства, как неудовлетворенность, безнадежность, отчаяние и безысходность, подталкивает к поиску виноватых в своих бедах, вынуждает прибегать к крайним, радикальным мерам.

Вместе с тем глубинные причины радикализации и экстремизации сознания и поведения молодых людей заложены не столько в материальных источниках, сколько в духовных – их идеалах, ценностях и нормах. Ценностные установки определяют сущность, природу, сознание, характер, волю, поступки человека. Когда духовно-нравственные смыслы и ценности отсутствуют или размыты, то человек является морально дезориентированным, слабым, зависимым и управляемым. В условиях идейно-ценностного вакуума такие люди становятся уязвимыми, они легко заражаются вирусом радикализма и экстремизма. В то же время четко сформированные идеалы и ценности образуют нравственный стержень, духовный иммунитет, который поддерживает, укрепляет человека, делает его сильным, уверенным, зрелым, независимым.

Опираясь на этот смысловой стержень, руководствуясь базовыми этическими ценностями, человек ясно различает, что есть благо, что есть зло.

Итак, глубокий научный социально-философский анализ сущности, природы, особенностей и причин религиозного экстремизма является концептуальной основой стратегии по противодействию этому общественному злу и гармонизации государственно-конфессиональных отношений.

### **Литература**

1. Государственная программа по противодействию религиозному экстремизму и терроризму в Республике Казахстан на 2018–2022 годы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: – <http://www.knb.kz/ru/article/ob-utverzdenii-gosudarstvennoi-programmy-protivodeistviu-religioznomu-ekstremizmu-i>. – Дата доступа: 22.06.2019.

2. Стали известны подробности спецоперации «Жусан-3» о возвращении казахстанцев из сирии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: – <https://newtimes.kz/obshchestvo/91312-opublikovano-video-spetsoperatsii-zhusan-3-o-vozvrashchenii-kazakhstantsev-iz-sirii>. 31.05.2019. – Дата доступа: 22.06.2019.

3. Спасение. Электронная библиотека ИФ РАН [Электронный ресурс]. – Режим доступа: – <http://iph.ras.ru/elib/2819.html>. – Дата доступа: 22.06.2019.

## **ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА БЕЛАРУСИ В КОНТЕКСТЕ ПРОЦЕССОВ РЕГИОНАЛИЗАЦИИ**

*С. В. Донских*

Широкое распространение понятия интеллектуальная культура в современных социально-гуманитарных науках есть верный признак его актуальности и эвристического потенциала. Однако в условиях значительной и все более углубляющейся диверсификации пространства научных поисков, это приводит к обоснованию и использованию различных узкоспециализированных подходов к пониманию сущности и структуры интеллектуальной культуры. В результате достижения отдельных социально-гуманитарных наук в изучении феномена интеллектуальной культуры оказываются слабо востребованными и известными в смежных дисциплинах.

Указанная проблема детерминирована современным уровнем развития научного знания. Как отметил В. С. Степин, в традиции классической рациональности теоретико-методологическое обоснование научных исследований осуществлялось преимущественно в сфере философии, в диалоге философии с классическим естествознанием. Впоследствии все прочие научные дисциплины формировали свой теоретико-методологический фундамент посредством рецепции определенных философских систем или категорий. В настоящее время в условиях неклассической и постнеклассической рациональности абсолютное большинство научных дисциплин выработали «свой слой фундаментальных знаний» [1, с. 168–170]. Эти специализированные

концептуальные основания призваны адекватно коррелировать с наличной эмпирической базой, но они слабо поддаются мировоззренческим экспликациям. Более того, даже в рамках одной научной дисциплины могут формироваться различные подходы к пониманию базовых категорий и понятий. Например, в рамках культурологии интеллектуальная культура может рассматриваться как минимум с трех точек зрения:

- Как характеристика уровня развития личности, раскрывающая ее возможности и способности по реализации познавательной функции конкретной исторически сложившейся культуры. Маркерами высокого или низкого уровня развития интеллектуальной культуры личности будут являться ее образованность и эрудиция, способность к самостоятельному освоению и продуцированию знаний, согласно принятым в данной культуре нормам и паттернам.

- Как элемент внутренней, организационно-функциональной структуры или морфологии культуры. Здесь интеллектуальная культура традиционно определяется как часть духовной культуры общества. Современные культурологи критически воспринимают устоявшуюся дихотомию материальной и духовной культуры, предпочитая говорить о трех или четырех областях социальной практики, которые организуются и осуществляются посредством культуры. В частности, А. Я. Флиер выделяет как отдельный универсальный тип «культуру познания и рефлексии мира, человека и межлических отношений», которая включает в себя четыре подтипа культуры: философская, научная, религиозная и художественная [2, с. 134–136]. В данной схеме нет места для собственно интеллектуальной культуры. Это обусловлено релятивизмом данного понятия, которое акцентирует внимание на конкретных исторических или региональных (цивилизационных, национальных, этнокультурных) особенностях рационального освоения мира, что очевидно требует теоретической демаркации понятий менталитета и интеллектуальной культуры.

- Как определенная профессиональная субкультура – культура интеллектуалов. Данный подход является наиболее очевидным и наиболее сложным. Во-первых, понятие интеллектуала как особого социального типа со своим статусом и функциями сложилось в западной цивилизации. В условиях восточнославянской или поствизантийской цивилизации говорить о наличии интеллектуалов в классическом понимании этого термина пока не приходится. Во-вторых, на постсоветском пространстве более привычным является понятие интеллигента, которое не совпадает с понятием интеллектуала, в ситуации транзитивного общества не поддается эмпирической фиксации и все чаще рассматривается как исторический феномен. В-третьих, в данном субкультурном контексте остается открытым вопрос о взаимоотношении культуры интеллектуалов с креативным классом, меритократией и т. п.

Во всех трех случаях понятие интеллектуальной культуры предполагает определенный партикуляризм. Оно акцентирует внимание исследователя на уникальности и особенностях принятого в определенном обществе рационального способа постижения мира, его институциональных формах и результатах. Таким образом, существование интеллектуальной культуры возможно лишь в исторических и/или региональных формах, что не исключает процессов преемственности и взаимодействия конкретных интеллектуальных культур.

Перед исследователями интеллектуальной культуры Беларуси это ставит как минимум две взаимосвязанные проблемы:

- Континуитета или дисконтинуитета в развитии интеллектуальной культуры Беларуси.

- Региональной классификации интеллектуальной культуры Беларуси. В этом случае необходимо предварительно определить исходную региональную модель, которая для традиционного общества будет задаваться той или иной локальной цивилизацией или субцивилизацией, а для техногенного общества – уровнем интеграции в глобальное социокультурное пространство или его частную региональную структуру.

На первый взгляд развитие интеллектуальной культуры Беларуси характеризуется ярко выраженным дисконтинуитетом. На белорусских землях переход от варварства к цивилизации был связан с вхождением в социокультурное пространство византийской цивилизации. С XV века начинается более существенное западноевропейское влияние – преимущественно польское и опосредованное немецкое. Во второй половине XVII века это влияние приводит к полному вытеснению из сферы интеллектуальной жизни старобелорусского языка, широкому распространению польского и латинского языков, внедрению католической системы образования, обязательным образовательным поездкам в Западную Европу («Гранд Турам») для представителей политической и интеллектуальной элиты. На рубеже XVIII–XIX веков Беларусь входит в состав Российской империи. Спустя полвека новой власти становится очевидной интеграция интеллектуальной культуры Беларуси в российское социокультурное пространство, что сохраняет свое значение по сегодняшний день. Таким образом, «разрывы» в развитии интеллектуальной культуры Беларуси связаны с ее переходами из одних культурных регионов или субцивилизаций в другие, что связано с забвением предыдущих интеллектуальных традиций и купированием исторической памяти белорусского этноса.

Особенности исторического развития и региональной идентификации интеллектуальной культуры Беларуси детерминируют многие современные процессы в сфере образования и науки. Например, по данным Института статистики ЮНЕСКО в 2017 году за рубежом училось 25 836 студентов из Республики Беларусь. Из них 15 488 – в России, 4 536 – в Польше и 1 068 –

в Литве [3]. Более 80% белорусских студентов учились в зарубежных вузах, интеллектуальные традиции которых связаны с историей или современностью интеллектуальной культуры Беларуси. В тоже время в десятку самых популярных у белорусской молодежи стран для обучения вошли (в порядке убывания): Чехия, Италия, США, Украина, Франция, Австрия и Великобритания. Это позволяют говорить о новой тенденции в интеллектуальной культуре Беларуси – постепенной интеграции страны в глобальное интеллектуальное пространство.

Таким образом, одной из особенностей исторического развития интеллектуальной культуры Беларуси являлись ее трансферы из одного регионального социокультурного пространства в другое. В настоящее время интеллектуальная культура Беларуси тесно связана с российским интеллектуальным пространством, но все более заметной является тенденция к интеграции интеллектуальной культуры Беларуси в глобальное интеллектуальное пространство. Дальнейшее изучение заявленной проблемы требует глубокого структурного анализа феномена интеллектуальной культуры и операционализации ее базовых элементов.

### Литература

1. Степин, В. С. Философская антропология и философия культуры / В. С. Степин. – М. : Академический Проект; Альма Матер, 2015. – 542 с.
2. Флиер, А. Я. Культурология для культурологов / А. Я. Флиер. – М. : Академический Проект, 2000. – 496 с.
3. Институт статистики ЮНЕСКО [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [uis.unesco.org/uis-student-flow](http://uis.unesco.org/uis-student-flow). – Дата доступа: 25.06.2019.

## О РЕФЛЕКСИВНОЙ ПРИРОДЕ ЭВОЛЮЦИИ ДИСЦИПЛИНАРНО-ОРГАНИЗОВАННОЙ НАУКИ

*Д. В. Ермолович*

Эволюция рефлексии науки и методологического анализа познавательного процесса имеют не только точки соприкосновения, но и взаимно дополняют друг друга. Так, начиная описывать процесс развития самосознания науки и научного знания с донаучной рефлексии, будем полагать, что донаучной рефлексии свойственно неосознание закономерных связей между понятиями «субъект», «знание» и «объект». Ей даже не свойственна ранне-философская синкретичность определяющих рефлексии понятий. В этих условиях лишь соответствующее самосознание и такие нормы, как опора на общепринятое: здравый смысл, очевидный опыт и пр. позволяют обобщать исходные понятия и ведет к рефлексированию действительности.

Описывая эволюционный процесс развития самосознания науки, научного знания и средств его познания, воспользуемся рассматриваемой Э. Г.

и Б. Г. Юдиными [1, с. 16–20; 2, с. 7–11] схемой формирования и эволюции методологического сознания, где анализируются три типа внутринаучной рефлексии, последовательно сменяющих друг друга в истории науки.

Первый тип внутринаучной рефлексии – онтологизм. Целью онтологической рефлексии является контроль за истинностью движения исследовательской мысли и поиск тех последних оснований в объекте, обращение к которым дает единственную истину. Здесь рефлексия направлена на связку «знание-объект». Так, ключевое значение в эпоху становления и расцвета классической науки имело распространенное представление о «Книге природы», сотворенной абсолютным интеллектом, т. е. познание природы понималось как естественная теология. Более того, сотворенность природы интеллектом есть гарантия не просто познаваемости, но и возможности получения истинного знания, поскольку истинное и содеянное совпадают. Такое единство могло мыслиться как совмещение частичных знаний, каждое из которых, в конечном счете, должно было найти свое место в полном тексте воссоздаваемой людьми «Книге природы». Получение же истинного знания ограничивалось несовершенством человеческого интеллекта – копии абсолютного интеллекта, а отсюда – возможности заблуждений, ошибок, уклонения от истины.

Второй тип внутринаучной рефлексии – гносеологизм, сосредоточивающий размышления над проблемой тех познавательных предпосылок, которые увеличивают конструктивную силу познания. Здесь рефлексия концентрируется вокруг связки «субъект-объект». Отказ от представлений об абсолютном интеллекте и в целом от «метафизики» делает проблематичным ряд принципиальных предпосылок онтологизма. Познавательная способность рассматривается теперь персонально, подчеркивается не только ее воспроизводящая, но и конструктивная роль в процессе познания, хотя проблематичной становится сама возможность получения истинного знания.

Объект, не будучи порождением интеллекта, теряет свою проницаемость, умопостигаемость для субъекта (что ведет в познании к различным вариантам агностицизма). Напротив, проницаемым, «чистым» становится субъект, представленный как способность фиксации и логической обработки чувственных данных. Все остальные уровни знания, помимо эмпирического, понимаются как более или менее произвольные конструкции: единство науки мыслится как истолкование объектов любой области знания в терминах элемента опыта (модификации – физикализм, логический атомизм и т. д.). Однако путь к единой науке не представляется теперь таким предопределенным и прямым, как это было в онтологизме. Субъективный характер теоретических построений, а также плюрализм теоретических схем для одного и того же эмпирического базиса потребовали поиска критериев или принципов для сравнительной оценки этих построений и схем. Однако



найденные критерии, такие как «экономия мышления», простота и т. п., сами несли субъективный характер.

Методологизм – форма рефлексии, представляющая собой продолжение, но вместе с тем и существенную трансформацию гносеологизма. Данная форма рефлексии направляется как на средства (методологические, инструментальные, семиотические, организационные) познания, так и ценностные аспекты научной деятельности. Здесь в центре самосознания науки оказывается связка «субъект-знание». Однако, рассматривая методологизм как эволюционное совершенствование предшествующей формы рефлексии внутринаучного знания (что подтверждается прогрессивным характером развития научного знания), необходимо расширить предлагаемую к рассмотрению связку до связки вида «субъект-знание-объект», ибо целью познания в методологизме является не само знание, а знание технологии познания окружающей действительности. Причем, если гносеологизм подчеркивал ту определенность, которую знание получает со стороны субъекта, то методологизм акцентирует взаимную определенность субъекта и знания, т. е. то, что знания, которыми обладает субъект, в значительной мере и формируют его как субъекта познания.

Развитие методологизма как типа рефлексии характеризует собой переход от созерцательного к деятельностному пониманию научного знания. В процессе этого перехода, который в известном смысле выступает как завершение классической науки и ее превращение в науку современную, изменяется трактовка соотношения объективного и субъективного в научном познании. Реальное состояние дел в современной науке таково, что происходит фактическая трансформация ее структуры. Все более комплексный характер научных исследований, формирование сложнейших междисциплинарных связей ведет к смене предметной классификации наук на проблемную, причем структура науки вынуждено приобретает прямо нормативный характер. Требования к организации, проведению исследований, а, в конце концов, и к внедрению получаемых результатов акцентируют внимание исследователей на поиске адекватной исследовательским проблемам технологии познания, что неизбежно превращает науку в производительную силу.

Дальнейшее развитие внутринаучной рефлексии идет по пути освобождения от детерминистской связи субъекта с объектом познания в своей познавательной практике, а ядром проецирования рефлексии в саморефлексию становится саморефлективная достаточность субъекта познания и деятельности, т. е. современный человек в состоянии выбора находится не в среде средств деятельности, а в среде ее целей. Процессуально это выглядит как выход из среды задачи в среду проблемы (соответственно, технологическая и творческая достаточность деятельности человека).

Эволюция рефлексии показала несовершенство бинарных связок (типа: «знание-объект», «субъект-объект» и др.) как в индивидуальном сознании,

так и в науке вообще. Бинарный динамизм рефлексии критически-противоречивый, а потому и неразрешаемый. В результате смены одного типа рефлексии другим (в духе куновской парадигмальности) происходит фактически полное отрицание найденных предшествующей наукой принципов познания. И только житейский опыт, закрепляемый следующим поколением исследователей в виде здравого смысла, обеспечивал реальную преемственность сменяющихся типов внутринаучной рефлексии. Естественно, что в современных условиях такая преемственность в науке становится неэффективной. Возникает потребность в системообразующих, интеграционных, синергетических подходах к разрешению проблем современной науки. Методологическая направленность современной науки подсказывает выход из создавшегося положения: бинарная (в узком смысле) связка методологизма – последняя из возможных бинарных связок в системе понятий «субъект-знание-объект». А потому, в результате развития науки, познания вообще, следует ожидать как новую внутринаучную рефлексию, так и иную ее организацию, основанную на трехполюсном отношении взаимодействующих сторон процесса познания, где обнаруживается единство онтологического, гносеологического и методологического подходов к познанию как таковому.

По К. Попперу (от Канта) рациональность это критика (тем более, если речь идет о научной рациональности), т. е. форма рефлексивности, но не критика объекта, и не самокритика, т. е. не критика причины, а значит критика знания. У В. С. Степина (в его концепции типов научной рациональности [3, с. 308–330]) на месте «знания» стоит «средство», но последнее, во-первых, либо само становится объектом познания, конструирования, проектирования, либо, во-вторых, отождествляется с субъектом, как его продолжение. Поэтому тип рациональности должен отождествляться с внутринаучной рефлексией, что гораздо информативнее.

### **Литература**

1. Юдин, Б. Г. Методологический анализ как направление изучения науки / Б. Г. Юдин. – М. : Наука, 1986. – 262 с.
2. Юдин, Э. Г. Системный подход и принцип деятельности. Методологические проблемы современной науки / Э. Г. Юдин. – М. : Наука, 1978. – 391 с.
3. Степин, В. С. Философия науки. Общие проблемы : учебник / В. С. Степин. – М. : Гардарики, 2006. – 384 с.

## **БИОЭТИКА В УСЛОВИЯХ КОНВЕРГЕНЦИИ НОВЫХ ТЕХНОЛОГИЙ**

*Н. Е. Захарова*

Появление новых технологий, расширение спектра знаний в области природы мышления и деятельности мозга человека позволяет во все большей

степени не только корректировать, но и перенаправлять человеческую природу. Можно говорить об утрате прежнего «естественного» понятия о человеке, поскольку размывание образа человека и трансформация его телесности происходит в практике использования человека как материала для биомедицинских, информационно-цифровых, когнитивных, нейролингвистических, психологических манипуляций, и т. п.

Связанный с технологическими трансформациями человека и общества новый этап в развитии этики показывает переход ее от абстрактно-логического, метатеоретического анализа до решения насущных, острых, касающихся живого человека проблем – до эволюционной этики, экологической этики и биоэтики как прикладных этических теорий.

Эволюционная этика обосновывает многие особенности поведения наследуемые генетическими факторами. Альтруизм и эгоизм, доверчивость и благодарность имеют в значительной мере генетическую природу и подвержены незавершенной к настоящему времени наследственной изменчивости. Примитивное понимание принципов естественного отбора как «войны всех против всех» приводит к неверному выводу, что идея альтруизма несовместима с эволюцией. На уровне генов это так, «добрый» аллель, который позволит размножаться другому аллелю в ущерб себе, попросту исчезнет, будучи вытеснен из генофонда. Но уже на уровне конкурирующих особей интересы гена и организма могут расходиться. К примеру, ген здесь присутствует в виде множества копий, и эволюция уже жертвует несколькими организмами для благополучия и преимуществ копий, которые заключены в других организмах. Теория родственного отбора, построенная Р. Фишером, Д. Холдейном и У. Гамильтоном, утверждает, что «ген альтруизма», т. е. аллель, способствующий альтруистическому поведению, будет поддержан отбором и распространится в популяции, если  $rB \geq C$  (где  $r$  – степень генетического родства «жертвователя» и «принимающего жертву»;  $B$  – репродуктивное преимущество полученного адресатом альтруистического акта;  $C$  – репродуктивный ущерб, нанесенный «жертвователем» самому себе) [1, с. 98].

С учетом выигрыша для популяции в целом, т. е. для множества особей  $n$ , формула приобретает вид  $n r B \geq C$ . Тем самым, если выигрыш перевешивает, то аллель распространяется, увеличивая тем самым частоту своего распространения в популяции. Правило Гамильтона обладает замечательными прогностическими свойствами. Модель показала, что внутригрупповая кооперация должна расти с ростом внутригруппового родства. В соответствии с идеями Гамильтона и Холдейна, степень родства между членами группы является мощным фактором кооперации. Это положение хорошо коррелирует со схемой «Свои Чужие» в человеческом поведении. Таким образом, современная дарвинистская биология может подтвердить положения Аристотеля о естественных корнях морали в человеческом сообществе.

Способность к кооперации и альтруистическому поведению были необходимы человеческому сообществу еще до овладения речью, создав тем самым питательную среду для распространения и эволюции мемов. Эволюция альтруизма показывает, что часть этих признаков была закреплена не только воспитанием, но и генетически. Многие из аллелей, которые обеспечили рост альтруизма у наших предков, уже зафиксировались и есть у всех людей.

Конечно, эволюционное обоснование ряда поведенческих характеристик человечества не все из них оправдывает. Так, враждебность к чужакам и войны с иноплеменниками были неотъемлемой частью эволюционной истории и даже необходимым условием развития основ морали, кооперации и альтруизма. Но нельзя считать враждебность к чужакам образцом нравственности, достойным тиражирования. Эволюционная этика объясняет, но не оправдывает наши врожденные склонности. Она служит предостережением и связывает биологическое с социальными и культурными механизмами морали. В популярных статьях и высказываниях часто говорится о каких угодно «генах», от рака груди до агрессивности, и это дает ложное ощущение биологического редуционизма. Культура и социальная организация – неотъемлемые факторы жизни, наряду с 40–50% наследственности в проявлении человеческих черт.

Экологическая этика, отвечая на вопрос о смысле существования человека во Вселенной, опирается на определенные положения взаимодействия человека и природы на основе экологической культуры. Принципом экологической этики является отношение к природе как к субъекту с любовью, заботой и бережным вниманием [2, с. 14]. Отсюда вытекает солидарность по отношению к природе в действиях различных культур, что означает сохранять все виды, создавать искусственные природные системы. Отличаясь от общей этической теории, и будучи направлена в будущее, экологическая этика предлагает императивы отказа от любых действий, которые могут подорвать существование будущих поколений; мера ответственности перед будущим должна быть приоритетом при принятии решений о здоровье человека и качестве его природного окружения.

По сути, биоэтика также есть закономерный этап развития этического знания: от теории и выработки строгой научности – к практике и необходимости приложения к решению реальных, жизненных задач. Именно И. Кант стоял у истоков такого подхода, наметив основные направления прикладной этики: антропологические, педагогические, политические и др. проблемы, предвидя те проблемы, которые возникли через 200 лет. В его трудах есть высказывания о моральном статусе эмбриона, эвтаназии, инфантицида и др.

Если биоэтика связана, прежде всего, с проблемами жизни и ее воспроизводства (искусственное зачатие, суррогатное материнство, клонирование), с вопросами болезни и умирания, и их новыми критериями, а также с вопросами трансплантации, абортов, отношения к инвалидам и дефективным

новорожденным, проблемам генетики и геномной инженерии, то вопросы этической оценки конвергенции естественных и искусственных когнитивных систем в условиях новых технологий относятся к такой сфере прикладной этики как антропологическая. Этические дилеммы технопоброгресса бросаюот вызов традиционным представлениям об индивидуальности человека и актуализируют вопрос о защите человека как единой неделимой сущности, как целого, а не только его прав. В общественной практике настоятельно требуется ответ на вопрос: «Что значит быть человеком?». Без определения индивидуальности человека как меры естественного и искусственного, и границ его существования невозможно гарантировать права и достоинство личности в области конвергирующих технологий и развития цифровизации производства и коммуникации [3].

Споры о том, что есть человеческая природа и каковы ее сущностные черты, ведутся уже давно. Казалось бы, такое определение, что «люди суть культурные животные, которые могут изменять свое поведение путем самообучения и передавать обретенные знания и умения следующим поколениям негенетическим путем» [4, р. 124], звучит исчерпывающе, но есть аналоги такого поведения и в других сообществах приматов. Да, эти свойства присуци человеку, но они ли исчерпывают его природу? Аристотель говорил, что человеческая природа не приводит нас автоматически к зрелым формам, как плод вырастает на дереве. Когда рождаются добродетели, именно природа дает нам способность их приобретать, но не она порождает их. По Платону и Аристотелю, и сам разум человека не является простой совокупностью когнитивных способностей, а представляет собой бесконечное стремление к знаниям и мудрости, которое надо культивировать у молодых посредством образования. В зрелом же возрасте аккумуляция жизненного опыта позволяеот осмыслить его.

Способ познания, которым обладают люди, отличается от способа обезьян и дельфинов, которые также обладают способностью усвоения опыта, трансляции информации и интеллектуального развития. Способность усваивать язык и другие языки, безусловно, есть человеческая универсалия, и она определяется некоторыми биологическими свойствами человеческого мозга. Заключение Ноама Хомски в 1959 году, что существуют «глубинные структуры», лежащие в основе синтаксиса всех языков, т. е. они являются врожденными генетически запрограммированными аспектами развития мозга, и именно гены, а не культура гарантируют наличие способности к изучению языка с первого года жизни, существенно подорвали идею *tabula rasa* Дж. Локка. Локк утверждал, что в разуме человека нет врожденных идей, в частности, врожденных моральных идей. Мозг является чем-то вроде универсального компьютера, его память при рождении пуста, и он может принимать и перерабатывать получаемые в виде ощущений данные. Попытка

современных технологий провести аналогию между компьютерным интеллектом и интеллектом человека вытекает именно из такого положения.

Последние исследования в когнитивной неврологии и психологии расширяют представление о мозге как о сложносоставном органе, полном когнитивных структур, и они свойственны только человеку как виду. Есть нечто в роде врожденных идей, что проявляется как видоспецифичные способы познания и эмоционального отклика на получаемые ощущения. Это часть того, что Кант называл трансцендентальным единством апперцепции. Помимо доопытных идей геометрии пространства и времени, описанных у Канта, можно добавить распознавание выражения лица, реакцию на запахи, анализ языка, признаки лживости, интуицию, смущение, юмор, и т. д. [3, с. 205].

Итак, случайные несущественные черты личности необходимо стереть и получить некое важное человеческое качество, лежащее в основании определения природы человека. Т. е. если человеческое создание лишено такого онтического основания, его нельзя будет считать человеком, и к нему неприменимы нормы человечности. История изобилует примерами, когда общества отказывали в человечности рабам, или неграм, или женщинам, или старикам, или детям, и др. Ближе к этому вопросу стоит проблема прав животных, которые тоже могут чувствовать и испытывать страдания.

Многие исследователи в области искусственного интеллекта предполагают, что мозг просто есть компьютер большой сложности, которую можно идентифицировать набором Big Data. Примером является тест Тьюринга. И достигнув должного уровня сложности, машины обретут сознание, присущее человеку [5]. В научной фантастике роботы устают, жалуются, испытывают привязанность и прочие чувства. Но не ответив на вопрос, почему чувства начали существовать в природе человека, не говоря уж о природе самих эмоций, невозможно осуществить подобное. Вполне возможно наделить искусственный разум имитацией чувств за счет мгновенного перебора огромного числа комбинаций благодаря компьютерному быстродействию. Также можно наделить робота сенсорикой, способной уберечь от ожога, не испытав той боли, которая сопутствует соприкосновению с огнем. Тест Тьюринга скажет, убрав от огня руку, робот поступил как человек. Но на самом деле он лишен самого важного свойства человека – чувств.

Онтической чертой разума человека и его сущности можно считать не только эмоции и чувства, им испытываемые, но и способность к осознанию их, способность к рефлексии над бытием. В такой трактовке природа человека несводима ни к способности нравственного выбора, ни к использованию языка, ни к социальности, ни к эмоциям или сознанию. Нет таких ключевых свойств, которые могут существовать отдельно от других.

И если использование и применение биотехнологий к человеку способно уменьшить или выхолостить ряд этих и других, присущих ему свойств, т. е. уменьшить сложность и разнообразие целей и задач природы, постав-

ленных в человеке, можно говорить о дивергентной направленности прогресса. Особенно чревато покушение на организацию эмоций. «Нас постоянно будет преследовать искушение считать, что мы понимаем, какие эмоции «хороши», а какие «плохи», и мы можем улучшить природу, подавляя последние, стараясь сделать людей менее агрессивными, более общительными, более сговорчивыми, менее угнетенными» [3, с. 245]. Наша способность испытывать страдания, осознавая при этом их корни и глубину, дает нам потенциальную связь со всеми другими людьми. Оказавшись перед угрозой уменьшения организованной сложности, сущность человека неизбежно начнет деградировать.

### **Литература и источники**

1. Гринин, Л. Е. Макроэволюция в живой природе и обществе / Л. Е. Гринин, А. В. Марков, А. В. Коротаев. – М. : Книжный дом «Либриком», 2009. – 248 с.
2. Дедюлина, М. А. Прикладная этика : учеб. пособие / М. А. Дедюлина, Е. В. Папченко. – Таганрог : Изд-во Технологического института ЮФУ, 2007. – 112 с.
3. Фукуяма, Ф. Наше постчеловеческое будущее. Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма ; пер.с англ. М. Б. Левина. – М. : АСТ МОСКВА, 2008. – 349 с.
4. Eisenberg, L. “The Human Nature of Human Nature” / Leon Eisenberg // Science. – 1972 – № 176. – р. 123–128.
5. Курцвейл, Р. Эволюция разума / Р. Курцвейл. – М. : ЭКСМО, 2015. – 352 с.

## **ФЕНОМЕН КРИЗИСА В ДИНАМИКЕ ПЕРЕХОДНОГО ПЕРИОДА И ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА**

*И. Н. Колядко*

Содержанием переходного периода выступает, прежде всего, процесс радикальной трансформации ценностно-нормативной системы, конституирующей фундаментальные основания социума. Кризисность транзитивного социума обусловлена процессами делегитимации традиционной системы ценностных ориентаций в условиях, когда новая ценностно-нормативная система еще не оформилась. Переходность, таким образом, является одним из факторов социогенеза, порождая новые формы социальности и социальной практики. Сущность социо- и культурогенеза заключается в процессе постоянного самообновления социальной структуры и системы культуры не только путем трансформации уже существующих форм и систем, но и путем возникновения новых феноменов, не существовавших в социокультурном пространстве ранее. Поэтому под переходным периодом следует понимать такое состояние социума, которое складывается в обществе в условиях кри-

зисов и потрясений и характеризуется динамическим неравновесием системы, нелинейностью и открытостью развития, новационностью и плюрализмом культурных форм.

В то же самое время переходное состояние социодинамики, связанное с перманентными социокультурными трансформациями, представляет собой период творческой активности и консолидации социума, поскольку осознается необходимость новых конструктивных ценностей, способных стать основанием новых стратегий социодинамики. Социальная трансформация, являясь имманентным переходному периоду социодинамики процессом, выступает одним из факторов нестабильности, однако вместе с тем она способна стать условием качественного структурного обновления социума. Трансформационные процессы инициируют ряд кризисов, которые, в свою очередь, являются пространством борьбы традиционного и новационного, доминирующей ценностно-нормативной системы и новых аксиологических паттернов. Кризис возникает как следствие жесткого противостояния различных по сущностным параметрам моделей социокультурного развития – актуальной и формирующейся, последняя претендует на замену или упразднение.

Кризисные явления противоположны стабильной динамике и устойчивому развитию. Среди атрибутов стабильно развивающихся социокультурных систем, которые обеспечивают эффективность и рациональность иерархически соподчиненных, дифференцированных, специализированных социальных институтов, выступает устойчивость нормативной системы. Устойчивость является основой социального порядка, поддерживаемого совокупностью идей, которые выражают базовые ценности, определяющие смысл совместного сосуществования людей и перспективы общественного развития. Следовательно, кризисные периоды в социодинамике характеризуются, прежде всего, нарушением устоявшихся норм и стандартов развития общества: возрастает интенсивность культурных, социальных и экономических конфликтов, нарушается социокультурное равновесие.

Кризисы инициируют процессы делегитимации социального порядка, понимаемого «как ансамбль упорядоченных отношений, конституирующих мир» [1, с. 96]. Признанный порядок социальных взаимодействий связан с определенными представлениями о легитимности, ее смысле и предполагает веру в существование легитимности как таковой [2, с. 636–643]. «Конститутивный характер этих представлений, – отмечает С. В. Козлов, – заключается в том, что они задают своеобразный масштаб осуществления самых разнообразных практик, масштаб практик допустимых и недопустимых и могут восприниматься в качестве некоей безусловной данности» [3, с. 40]. В этом отношении заданный социальный порядок поддерживается и воспроизводится посредством установления государством «монополии на легитимное символическое насилие» [1, с. 28]. Поэтому легитимация и процессы воспро-



изводства социального порядка являются взаимообусловленными и взаимосвязанными, обеспечивают устойчивую социодинамику цивилизаций.

В кризисные этапы социодинамики цивилизаций, «когда происходит деструктурирование всей системы социальных практик, взаимодействий, осуществляемых субъектами, а также системы социальных, политических, культурных и иных представлений» [3, с. 40], разворачивается «символическая битва за производство и навязывание легитимного видения социального мира» [1, с. 27]. Вместе с тем изменяющаяся, перманентно трансформирующаяся среда, взрыв социокультурной нестабильности препятствуют осознанию обществом самого себя как единого целого, консолидированного вокруг определенной системы ценностных координат. Кризис как социокультурный феномен характеризуется ростом социальной аномии, дивергенцией основополагающих представлений и норм, которые ранее обеспечивали устойчивую динамику и интеграцию пространства социальных взаимодействий.

Кризисные этапы динамики социокультурных систем характеризуются, во-первых, нарушением воспроизводства социального порядка, деформацией целостности социокультурной идентичности и, во-вторых, формированием и структурированием новой системы целе- и смыслополагания. Институализированные ценностные образцы и нормативные предписания, возникающая на социальном уровне в виде коллективных представлений, определяют устройство, структуру, а также тип будущей социокультурной системы. «Эти представления, – поясняет Т. Парсонс, – соотносятся с концепциями типов социальных систем, с помощью которых индивиды ориентируются при реализации себя в качестве членов общества. Следовательно, именно консенсус по поводу ценностных ориентаций означает институализацию ценностного образца. Безусловно, такого рода консенсус достигается в разной степени» [4, с. 21]. Таким образом, кризисные явления выступают механизмом ценностно-смысловой делегитимации доминирующей культурной традиции, знаменуя начало переходного этапа в динамике культурно-цивилизационного развития.

Основанный на определенной системе ценностей социальный порядок, а также тип социальности, «социальный мир», как отмечает П. Бурдьё, «постоянно поддерживаются и формируются за счет действий по конструированию и реконструированию структур, причем эти действия зависят в основном от позиций, занимаемых в этой структуре отношений теми, кто их производит» [1, с. 98]. Несмотря на то, что социальный порядок всегда уже непосредственно задан, он нуждается в непрерывном воспроизводстве для поддержания необходимого уровня социальной стабильности в условиях полилога культурных традиций и унификации «жизненного мира» субъектов взаимодействия. Социальный порядок поэтому есть следствие ценностно-нормативной упорядоченности социума. «Общество, – отмечает Т. Парсонс, – является самодостаточным в той мере, в какой его институты

легитимизированы ценностями, которые разделяются его членами с относительным согласием и которые, в свою очередь, легитимизированы благодаря соответствию членов общества другим компонентам культурной системы, в особенности ее конститутивному символизму» [4, с. 22].

Источником и основанием политико-институциональных, социально-экономических, социокультурных трансформаций являются ценностно-нормативные изменения, анализ сущности и исторической динамики которых позволяет выявить закономерности социодинамики цивилизаций в переходные, кризисные эпохи. Очевидно, поэтому, что попыткам институционального изменения социальной структуры общества должна предшествовать «революция сознания», изменения в сфере ценностного структурирования общественного бытия. Динамика ценностей уникальна и специфична для различных социокультурных систем, а сами ценности обнаруживают свойства объективного мира, его субстанциальность. Так, Л. А. Микешина утверждает, что «переоценка ценностей», конституирующая основание социального бытия и культуры, не обходится без конвенций, составляющих базовое когнитивное следствие коммуникаций: «...отличие конвенции состоит в том, что она акцентирует отсутствие внутренней необходимости в данной схеме поведения и часто предполагает некоторую долю явного или молчаливого соглашения, по которому определенный способ поведения должен восприниматься как “правильный” (ценностно санкционированный)» [5, с. 151]. В структуре социума именно обычай и шире – культурная традиция – выступает в качестве квинтэссенции ценностно-нормативной конвенции, являясь источником социального порядка.

Подводя итог, следует отметить, что кризис, являясь имманентным атрибутом социальных трансформаций, в то же самое время выступает одним из важных механизмов социодинамики, инициируя переходную фазу в развитии социокультурной системы. В переходный период осуществляется борьба за признание легитимности определенной ценностно-нормативной модели, которая и будет положена в основание социокультурного развития в будущем. Завершение переходного периода связано, во-первых, с утверждением новых ценностей, способных обеспечить стабильность, эффективность и легитимность социальных институтов и власти; и, во-вторых, с высоким уровнем гражданского согласия, что, в свою очередь, предполагает достижение консенсуса относительно базовых аксиологических доминант и приоритетов социокультурного развития.

### Литература

1. Бурдьё, П. Социология социального пространства / П. Бурдьё / пер. с франц. ; отв. ред. перевода Н. А. Шматко. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2007. – 288 с.

2. Вебер, М. Избранные произведения / М. Вебер / пер. с нем., сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова ; предисл. П. П. Гайденко. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.

3. Козлов, С. В. Социально-политические стратегии и конституирование социального порядка: проблема легитимации (социально-философский аспект) / С. В. Козлов // Вест. Твер. гос. Ун-та. Серия: Философия. – 2015. – № 1. – С. 39–49.

4. Парсонс, Т. Система современных обществ / Т. Парсонс. – М. : «Аспект-Пресс», 1997. – 270 с.

5. Микешина, Л. А. Эпистемология ценностей / Л. А. Микешина. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 439 с.

## **СОЦИАЛЬНАЯ ИСТИНА КАК ОСНОВА РЕАЛИЗАЦИИ ПРОГНОСТИЧЕСКОГО ПОТЕНЦИАЛА СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ**

*Н. В. Коноваленко*

Современная социальная действительность отражает возрастающую потребность в совершенствовании общественных процессов на основе социального прогнозирования. Практический результат тех или иных общественных трансформаций подготавливается не только в материальной, но и в духовной сферах, поскольку социальная философия открывает объективные закономерности социального развития, а общество делает социально-философское знание доступным для применения. Проблема поиска оснований для реализации прогностического потенциала социально-философского знания является неизменно актуальной, т. к. отражает социальную потребность в получении точных и обоснованных прогнозов о тенденциях развития современного общества, способах разрешения социальных противоречий и конфликтов, происходящих в настоящем и будущем. Достижение социальной истины, адекватно отражающей социальную реальность и деятельность людей, способствует пониманию сущности общественного прогресса, определяет приобретение нового знания, превращенного в инновационные управленческие технологии, административные процессы и организационные структуры.

Потребность в познании будущего возникает в процессе объединения индивидуальных и коллективных усилий, направленных на гармонизацию бытия, с обязательным философским анализом и обобщением явлений социальной действительности. Социальные прогнозы влияют на жизнедеятельность людей, определяя возможные последствия и результаты их деятельности, способствуют увеличению степени взаимодействия индивидуального бытия и всеобщего. Максимальные результаты в реализации прогностической функции социальной философии получают тогда, когда общество рассматривается не только в качестве объекта исследования, но, прежде всего,

инструмента созидательного бытия. Можно утверждать, что определение материальных и духовных перспектив совершенствования социума происходит при помощи социально-философского знания. Практическим результатом реализации прогностического потенциала социально-философского знания является принятие управленческих решений в целях совершенствования, а также условий, обеспечивающих социальный прогресс.

Практическая природа истины как категории социально-философского познания проявляется в том, что она побуждает к действию, выступая в качестве его программы, рецептуры, инструкции по отношению к нему [1, с. 107]. Социальная истина формируется в соответствии с законами, закономерностями и тенденциями развития общества на основе деятельности людей и, таким образом, воздействует на будущее, являясь основой реализации прогностического потенциала социально-философского знания. Истина в социальном познании начинает выступать не только как адекватное описание действительности, но и как отражение конкретной цели социальной деятельности, возможности ее реализации. Отсюда становятся понятными такие характеристики социальной истины как внутренняя непротиворечивость, однозначность логического вывода; самоочевидность, признание ее всеми членами общества при отсутствии разумной альтернативы; сохранение неизменными некоторых устойчивых элементов содержания в процессе непрерывного развития и углубления знаний об объекте, а главное – эффективность, успешность дальнейшего исследования и использования полученного знания.

Особенности развития современного общества предполагают широкое включение в поиск истины социальных параметров. Содержанием социальной истины является всеобщее стремление к гуманизму, преодолению трудностей и противоречий, сохранению национальных, исторических и культурных особенностей, удовлетворению всеобщей потребности жить в мире. Исходя из представлений о будущем, люди создают оптимальные формы социальной организации, направленные на достижение и сохранение социальной гармонии и благополучия. Философский анализ социального опыта делает возможным составление долгосрочного прогноза уровня развития общества в контексте мировой цивилизации.

Важно, что истина в социальном познании определяется не свойствами объекта, а изменением положения субъекта под влиянием социокультурной среды, когнитивных установок и личных качеств. Согласно философии постмодернизма, внутреннему миру каждого субъекта соответствует своя истина. Поэтому не существует универсальной социальной истины: она может носить только локально-исторический характер. При этом истина утрачивает свою фундаментальность и однозначность, т. к. полностью зависит от условий, в которых протекает познание [2, с. 291]. Отсюда следует, что локальные истины, имеющие значение для отдельных индивидов и социаль-

ных групп, не могут дать достоверный прогноз развития общества в целом. Действительно, мир стремительно меняется, но общество, как любая система, живет перспективой своего самосохранения, и идея синергетики о том, что хаос, помимо человека, сам приведет к определенному порядку, вряд ли удовлетворит управляющие структуры. Таким образом, для успешного социально значимого развития общества необходимы знания, максимально адекватно отражающие действительность.

Следует отметить, что социальная истина возникает на пересечении различных знаний, полученных в определенном пространственно-временном интервале, который содержит универсалии, общие для всех членов социальной целостности. Следовательно, социальная истина оказывается не простым слепком реальности, а скорее конструкцией определенного социума, выражающей взаимоотношение социального субъекта как творца социальной реальности с внешним миром. Социально значимыми становятся коммуникативные связи, междисциплинарный диалог, организация совместного действия, т. к. они порождают общезначимые смыслы. В результате, социальная истина не открывается, а формируется в субъект-объектном отношении, а сам социальный субъект видится как коллективный. Именно коллективный субъект, включенный в социальную реальность, нацеливает познание на определение социальной значимости обоснованных прогнозов взаимодействия основных социальных субъектов и динамики их интересов.

Реализация прогностического потенциала социально-философского знания предполагает разработку сценариев развития конкретного общества и человечества в целом на основе определенных социально-философских принципов и с учетом социальной истины, выполняющей опорную функцию в познавательной деятельности. При прогнозировании отдаленного будущего социальная истина является главной целью. Субъект может максимально приблизиться к социальной истине лишь при условии искренней заинтересованности в объективном познании будущего, обладании соответствующими знаниями и владении методологией гуманизации общества.

Социальная истина представляет собой обобщенное описание действительности, воспроизводит наиболее существенное в социальной жизни, вносит определенный порядок в набор сведений о реальности, выявляет внутреннюю связь и взаимообусловленность общественных процессов. Социальная истина не просто является описанием социального знания, но и выполняет прогностическую функцию, т. е. говорит не только о том, что есть, но и о том, что должно быть.

Следовательно, социальная истина как основа реализации прогностического потенциала социально-философского знания отвечает потребностям социального субъекта и определяется социально значимой перспективой, творческой продуктивностью и результативностью. Это позволяет выбрать оптимальный путь развития государства, избежать опасности его разруше-

ния и максимально эффективно использовать имеющиеся в распоряжении ресурсы и предоставленные гражданским обществом возможности, направленные на решение социальных проблем с помощью новых социальных технологий.

### Литература

1. Красильников, М. Г. О назначении истины / М. Г. Красильников // II Копнинские чтения : сб. работ участников международной конференции; Томский государственный университет. – Томск, 1997. – С. 105–108.
2. Пыхтина, Т. Ф. Истина как социальная значимость (пути постмодернизма в трактовке познания) / Т. Ф. Пыхтина // Вестник НГУЭУ. – 2012. – № 3. – С. 289–294.

## ЦЕННОСТЬ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ XIX – ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XX ВЕКА

*Е. В. Корень*

Вопросы о смысле истории, ценности исторической памяти были неизменно актуальными в русской культуре XIX – первой четверти XX века. История была востребована в государственной сфере, в различных кругах общества, в искусстве. Научная историческая литература печаталась немалыми тиражами в издательствах А. Ф. Смирдина, М. О. Вольфа («Живописная Россия»), Ф. Ф. Павленкова (серия ЖЗЛ) и др. Огромное количество исторических документов, памятников словесности, летописей и т. д. было введено в научный оборот трудами историков, археографов, этнографов (П. М. Строева, Н. Н. Бантыш-Каменского, М. Ф. Владимирского-Буданова, К. Н. Бестужева-Рюмина и др.). Большие средства вкладывали в исторические исследования такие меценаты, как Н. П. Румянцев и А. И. Мусин-Пушкин [1, с. 94–94, 106, 378–390]. По тематике исследований изданных трудов можно проследить ход научной мысли и состояние исторического сознания общества [2, с. 67, 68], [3, с. 37–47]. Осмысление истории занимало наибольшее место в философии.

Историософичность русской мысли, ее социальную и моральную окрашенность отмечали В. В. Зеньковский, Н. А. Бердяев, Г. В. Флоровский и др. авторы [4, с. 385], [5, с. 71], [6, с. 286], [7], [8]. Интерес к прошлому и усиленная рефлексия об историческом знании имеют личностно-психологические и социокультурные основания. В личностном аспекте историософские размышления объясняются тем, что историческая реальность выступает как условие человеческого бытия. Насущная потребность в понимании собственной жизни обращает людей к осмыслению исторического опыта. Русская философия сосредоточивалась на проблемах человека в истории [9].

В. В. Зеньковский, исследуя историю русской философии, констатировал «антропоцентризм русских философских исканий», поскольку философия «больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории», в ней доминирует «моральная установка», в «анализ исторической действительности привносится оценочный момент» [4, с. 384, 385].

Возрастание в России в XIX века общественной значимости истории, распространение понятий о ценности исторической памяти теснейшим образом связаны с социально-политическими и духовно-культурными процессами. Противоречивые исторические обстоятельства часто порождали мировоззренческие кризисы и делали актуальными историософские поиски [7], [8], [10, с. 27]. Г. В. Флоровский обратил внимание, что в период царствования Александра I актуальной была проблема «России в Европе», вопрос «о месте России» в общем плане «всемирной истории». «Историософия русской судьбы становится основной темой пробуждающейся теперь русской философской мысли», – писал философ [6, с. 286]. В эту эпоху, отмеченную острыми внутри- и внешнеполитическими противоречиями, Н. М. Карамзин в труде «История государства Российского» указывал на практическое значение исторического знания, поскольку «мудрость человеческая имеет нужду в опытах, а жизнь кратковременна» [11, с. 72]. По Карамзину, история – «священная книга народов», «зерцало их бытия и деятельности, скрижали откровений и правил», как «завет предков к потомству», она может объяснять настоящее и будущее [11, Кн. 1, с. 72]. В «Записке о древней и новой России», адресованной императору, историограф обосновал ценность исторической памяти: «...настоящее бывает следствием прошедшего. Чтобы судить о первом, надлежит вспомнить последнее» [11, Кн. 4, с. 472].

Историография и историософия в силу специфики развития страны тяготели к политической и социальной проблематике, проблеме отношений власти и общества [2, с. 69]. Социально-прогностические возможности истории обосновывали и историки, и философы. Например, по мнению В. О. Ключевского, исторический опыт особенно ценен в политике, которая должна быть, в сущности, «прикладной историей». «Предмет истории – то в прошедшем, что не проходит, как наследство, урок, неоконченный процесс, как великий закон». «Изучая предков, узнаем самих себя» – доказывал историк-мыслитель. На основе всестороннего анализа развития российского государства и общества ученый достаточно ясно спрогнозировал революционные процессы [12, т. 9, с. 341–361, 366]. Исследователь истории интеллигенции Г. П. Федотов, осмысливая в послереволюционное время проблемы и перспективы национально-культурного развития России, подчеркнул, что «первый долг для нас – долг самопознания – упорный труд по изучению и осмыслению нашего прошлого» [13, с. 449].

Н. А. Бердяев отметил, что «русская самобытная мысль пробудилась на проблеме историософической», задавалась вопросами о том, «что замыслил

Творец о России, что есть Россия и какова ее судьба», склонялась к религиозной философии [5, с. 71]. Интерес к истории он связывал также с самопознанием. Историософия фактически оформилась в России в период после подавления декабристского движения, в связи с дискуссиями 1830-х годов о путях развития страны. Г. В. Флоровский, характеризуя общественную мысль 1830-х годов, высказал мнение, что философия в России рождается «из господствующих вопросов и интересов родной жизни», «из историософского изумления, почти испуга, в болезненном процессе национально-исторического самонахождения и раздумья [6, с. 286]. Сильнейший резонанс в обществе был вызван публикацией в 1836 году в журнале «Телескоп» «Философического письма» П. Я. Чаадаева, который выразил разочарование в перспективах России. Рассматривая историю как «ключ к пониманию народов», Чаадаев, прежде всего, сетовал по поводу игнорирования исторического опыта, охранения властями крепостничества и прочих негативных учреждений [14, с. 47–48]. Спор славянофилов и западников о путях развития России был историософским спором [15, с. 75–82], [16, с. 169–170].

Историческому знанию в русской философии придавалось морально-эстетическое значение [7]. Религиозно-моральные и эстетические категории доминируют в историософии В. С. Соловьева, сформулировавшего принцип теургии истории. «Собственно исторический процесс человечества», по Соловьеву, образует «освобождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала» [17, с. 165, 177, 187]. Исторический опыт ценен для духовного преображения человека. Духовно-нравственное значение исторического познания наиболее последовательно и глубоко раскрывается в историософских концепциях Н. А. Бердяева и Л. П. Карсавина.

Н. А. Бердяев в работе «Смысл истории» развил идеи о творческой, преображающей памяти о прошлом. Историческое познание, по убеждению мыслителя, выступает как «художественная самоорганизация прошлого, встраиваемого в смысловую архитектуру настоящего» [18, с. 16]. Прошлое самораскрывается в «смысловом пространстве настоящего» в разные исторические эпохи по-разному, в соответствии с существующими представлениями о цели и смысле истории. Сущность исторического процесса заключается в постоянном переоформлении сверхисторического содержания жизни» [18, с. 13–18], [7]. Историческое познание, по Бердяеву, ведет к постижению человеческой судьбы. Философия истории – «наука о духе, приобщающая нас к тайнам духовной жизни». Нельзя «историю рассматривать вне человека и нечеловечески. И нельзя рассматривать человека вне глубочайшей духовной реальности истории» – убежден он [18, с. 13–14]. «Историческое предание» – это «внутренняя историческая память, перенесенная в историческую судьбу. Философия истории есть некоторое одухотворение и преображение исторического процесса» [18, с. 16]. Постигая историю, люди приобщают-



ся «к тайнам мира, в котором вечность побеждает тлен и смерть. Поэтому истинная философия истории есть философия победы истинной жизни над смертью, есть приобщение человека к другой, бесконечно более широкой и богатой действительности, чем та, в которую он ввергнут непосредственной эмпирией» [18, с. 19].

Бердяев усматривал драматичность истории в связи с «тайной свободы» [18, с. 45]. История – это «вечная действительность, в которой каждый из нас, в глубине своего духовного опыта, преодолевает болезненную разорванность своего бытия» [18, с. 57]. Память человеческая «есть борьба со смертоносной властью времени во имя вечности». Историческая память – это «основа истории», «величайшее проявление духа вечности в нашей временной действительности». Она «поддерживает историческую связь времен». В истории преодолевается «дурное время, пожирающее и истребляющее, превращающее жизнь нашу в кладбище», «действует истинное время», «поддерживающее связь, в котором нет разрыва между прошлым, настоящим и будущим, время ноуменальное, а не феноменальное». Поэтому, полагает Бердяев, для «истинного исторического сознания» важно «установление должного отношения к прошлому и будущему» [18, с. 58].

Н. А. Бердяев обличает уравнительную «религию прогресса», приносящую все предыдущие поколения в жертву последующим. Он утверждает, что «в действительности каждое поколение имеет цель в самом себе», «в своей собственной жизни, в творимых им ценностях и собственных духовных подъемах, приближающих его к Божественной жизни» [18, с. 151]. «Творческая работа наша должна совершаться не во имя будущего, а во имя того вечного настоящего, в котором будущее и прошлое – едины» [18, с. 152]. Смысл истории Бердяев видел не внутри нее, а за ее пределами [18, с. 154, 159]. По мнению философа, именно в России высказывается «мысль о конечных исторических судьбах». Русская философия истории – апокалиптика [18, с. 144]. Осмысливая историю как «трагическую судьбу», Бердяев предполагает возможность «всеразрешающего акта», катарсиса. «Судьба человеческая» «разрешается за пределами истории». История имеет высший смысл – достижение царства Божьего [18, с. 181]. Бердяев глубоко раскрыл духовный смысл истории и историософии, хотя он слишком удалялся от исторической реальности в метафизику.

Вершиной русской религиозной историософии называют «Философию истории» Л. П. Карсавина, который рассматривает историю как движение человечества к Абсолютному [19]. Основным для исторического бытия понятием, по Карсавину, является «искупающее человечество Боговоплощение». Цель истории – достижение «усовершенного тварного всеединства», обожения человека. «Без стремления к запредельному идеалу не может существовать сама эмпирия [20].

Л. П. Карсавин исходил из идеи всевременности исторического процесса, «реальности будущего, как настоящего». Детерминированность настоящего прошлым он считает догмой, противоречащей принципу человеческой свободы. Свобода человечества раскрывается и обосновывается через представление об индивидуализации всеединого Абсолюта во всех моментах кажущегося пространственно-временного ряда [20][19].

Этический долг историка Карсавин видит в том, чтобы «дать свое понимание исторического процесса». Исследователь прошлого «должен в качестве своего, личного познания выразить историческое знание», столь же «всеединое как историческое бытие». Историк «должен выразить процесс развития так, как он индивидуализируется в его личном познании, и оценить его с точки зрения своего индивидуального восприятия исторической у совершенности». «Центр мировой истории и основание истории, как науки» мыслитель видит «во всякой познающей историю личности, а через нее в той высшей личности, индивидуализацией которой она является» [20]. «История есть наука о развитии человечества в целом» – подчеркнул Карсавин. Заслуга Карсавина – в обосновании идеи о духовно-моральной ценности исторического знания для становления человека.

Таким образом, в русской философско-исторической мысли XIX – первой четверти XX века было дано обоснование личностного и общественно-культурного значения исторического знания, его места в системе наук, ценности и активной духовно-нравственной роли исторической памяти. Этот опыт актуален и ныне. Развитое историческое самосознание обуславливает духовное здоровье и гармоничное развитие человека и общества.

### Литература

1. Яковкина, Н. И. История русской культуры: XIX век / Н. И. Яковкина. – СПб. : Лань. – 576 с.
2. Вернадский, Г. В. Русская историография / Г. В. Вернадский / сост. В. Н. Козляков. – М. : Аграф, 1998. – 448 с.
3. Коялович, М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям / М. О. Коялович. – Минск : Лучи Софии, 1997. – 688 с.
4. Зеньковский, В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / сост. М. А. Маслин. – М. : Наука, 1990. – С. 379–402.
5. Бердяев, Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века / Н. А. Бердяев // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / сост. М. А. Маслин. – М. : Наука, 1990. – С. 43–271.
6. Флоровский, Г. В. Пути русского богословия / Г. В. Флоровский // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / сост. М. А. Маслин. – М. : Наука, 1990. – С. 272–379.
7. Кузнецов, Ю. В. Эстетика и теургия истории в русской историософии / Ю. В. Кузнецов // Экономические и гуманитарные исследования регионов. Научно-

теоретический журнал. – 2011. – № 1 [Электронный ресурс]: jornal – 1- 2011. Режим доступа: <http://cegr.ru>. – Дата доступа: 27.11.18.

8. Панарин, А. С. Общая характеристика русской историософской традиции / А. С. Панарин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://maxbooks.ru/filhis/phils69.htm>. – Дата доступа 27.11.18.

9. Желтикова, И. В. Специфика историософии в русской религиозной философии (конец XIX – нач. XX в.) / И. В. Желтикова. – Автореф. диссерт. на соиск. уч. степени канд. философ. наук. – Орел, 1998 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cheloveknauka.com/spetsifika-istoriosofii-v-russkoy-religioznoy-filosofii-konets-xix-nachalo-xx-veka>. – Дата доступа: 27.11.18.

10. Кондаков, И. В. Культура России. – Ч. 1. – Русская культура: краткий очерк истории и теории / И. В. Кондаков. – М.: Университет, 2000. – 360 с.

11. Карамзин, Н. М. История государства Российского / Н. М. Карамзин / ред. Н. В. Передистый; вступ. ст. А. Ф. Смирнова. – Кн. 1; 2. – Ростов н/Д: Книж. изд., 1989–1990.

12. Ключевский, В. О. Курс русской истории / В. О. Ключевский // Сочинения: в 9 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 9. – 528 с.

13. Федотов, Г. П. Национальное и вселенское / Г. П. Федотов / О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья / сост. М. А. Маслин. – М.: Наука, 1990. – С. 444–449.

14. Чаадаев, П. Я. Статьи и письма / П. Я. Чаадаев. – М.: Современник, 1989. – 623 с.

15. Левицкий, С. А. Очерки по истории русской философии / С. А. Левицкий. – М.: Канон, 1996. – 496 с.

16. Рудницкая, Е. Л. Поиск пути. Русская мысль после 14 декабря 1825 года / Е. Л. Рудницкая. – М.: Эдиториал УРСС, 1999. – 272 с.

17. Соловьев, В. С. Чтения о Богочеловечестве; Статьи; Стихотворение и поэма; Из «Трех разговоров»; Краткая повесть об Антихристе / В. С. Соловьев / сост., вст. ст., примеч. А. Б. Муратова. – СПб., 1994. – 528 с.

18. Бердяев, Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М.: Мысль. – 1990. – 176 с.

19. Бутаков, Я. А. Историософия / Я. А. Бутаков [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravaya.ru/govern/392/2096>. – Дата доступа: 26.02.19.

20. Карсавин, Л. П. Философия истории / Л. П. Карсавин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://predanie.ru/karsavin-lev-platonovich/book/72514-filosofiya-istorii/>. – Дата доступа: 22.02.19.

## **ИНТЕНФЕРЕНЦИЯ ГЛОБАЛЬНОГО И НАЦИОНАЛЬНОГО В НЕТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ**

*Е. А. Круподеря*

Противоречия современных процессов глобализации, глокализации и деглобализации и обусловленные ими проблемы межкультурных коммуникаций, мультикультурного диалога и сохранения национально-культурной идентичности находят отражение в том числе в религиозной сфере; специ-

фические проявления этой проблемы проецируются и в нетрадиционной, или новой, религиозности.

Во многих «нетрадиционных религиях» (новых религиозных движениях) проповедуется идея «единого Бога, единой религии, единой веры» для долженствующего стать единым человечества – варьируемая от концепции некоего абсолютного космического начала (в оккультно-мистических течениях) до монотеистических постулатов с различной персонификацией (Кришна, христианский Бог, исламский Бог), часто комплементируемых обожевлением основателя нового религиозного течения или позиционированием его как пророка единственно верного и спасительного учения.

Экуменические и мондиалистские мотивы – примирения и единения религий и национальностей, объединения человечества – имеют конструктивное звучание, демонстрируя консолидационный потенциал религии, и могли бы сформировать высокую вероятность вектора духовно-культурной интеграции в числе факторов социокультурного влияния нетрадиционной религиозности; однако ряд аспектов в идеологии и практике новых религиозных движений (НРД) минимизирует либо вообще аннулирует эту опциональность, что на практике может приводить к обратным, в том числе деструктивным, последствиям.

Во-первых, существенным атрибутом «новых религий» являются претензии на уникальный и моноцентричный статус, проецируемые в двух абсолютизированных интенциях:

1) эксклюзивизм: «собственная исключительность» (принадлежность к «единственно верной» религии, обладание «высшей истиной» или «новым знанием»),

2) эксклюзивизм: «исключение других».

Исходя из этой интенциональности, система социальных координат, выстраиваемая новой религиозностью, базируется на интрагрупповой-аутгрупповой дифференциации по религиозно-этическому принципу с бескомпромиссной полярностью (добро – зло, истина – ложь, праведность – грех, спасение – истребление), экстраполируемому на отношения «данная религиозная группа – остальной мир». Таким образом в самосознании адептов новой религиозности закрепляется представление о собственной религиозной значимости, элитарности и интенсифицируется интрагрупповой фаворитизм, часто сопрягающийся с аутгрупповой враждебностью, а максимизация данных установок индуцирует антисоциальные и экстремистские акты.

Кроме того, специфика экуменической проповеди в нетрадиционной религиозности связана также с амбивалентностью формируемых ею установок в отношении национально-культурных ценностей, патриотизма и национальной идентичности.

Во-первых, дивергентность проявляется в самой интерпретации космополитических идей. Космополитизм как самоидентификация в качестве «гражд-

данина мира» может выражаться и, соответственно, оцениваться амбивалентно (и конструктивно, и деструктивно) исходя из эмотивно-когнитивной мотивации индивида, формирующей соответствующую валентность мировоззренческой матрицы. Матрица, базирующаяся на аутистическом фаворитизме и обладающая позитивной валентностью, конфигурирует установку, выражающую сверхнациональное сознание сопричастности и солидарности с человеческой общностью, т. е. конструктивную форму патриотизма, перерастающего свои локальные и национальные границы. В противоположной ей матрице абстрактная любовь «ко всему человеческому» сочетается с индифферентностью или антипатией к имеющимся в каждом конкретном случае ближайшим сообществам (кругам социализации) и к их внутреннему ценностному содержанию; т. е. данный аксиологический аттитюд нивелирует онтологическую ценность конкретных индивидов, групп и отношений (микромира).

Во-вторых, нередко прокламация экуменизма, мондиализма и космополитизма сочетается с сакрализацией аутентичных для данного НРД национальных идентификаторов, что в двойной мере дезавуирует национально-культурные ценности аутистических групп.

Так, бахаи проповедуют идеи космополитизма и единой мировой религии (но на исламской основе), объединения людей во всемирное братство с единым мировым правительством и всеобщим международным языком, но при этом минимизируют значение национально-культурных ценностей. «Всемирный Духовный Университет Брахма Кумарис» пропагандирует идеи «всемирной духовной гармонии» и экуменизма, но при этом позиционирует себя «высшей» «истинной» религией, священной страной объявляет Индию, пророка для нее вечное существование, а для США – скорое исчезновение; а эсхатологическое учение «Брахма Кумарис» объявляет ядерную войну способом «нравственного очищения» человечества [1, с. 114].

Особо показательным примером проявления такой амбивалентности является «Церковь Объединения»: данная организация призывает к преодолению расовых, национальных и религиозных барьеров и предубеждений, пропагандируя идею единого человечества, и в то же время в религиозной идеологии мунизма Корея считается «истинной родиной» и «центром спасения мира», корейская культура и язык – высшими, а монголоидная раса – «истинным новым родом», призванным объединить человечество. Для обществ остальных стран такая идеология по факту означает нивелирование национально-патриотических ценностей, которые заменяются, с одной стороны, проповедью космополитических и экуменических идей, с другой – утверждением национально-расового превосходства, «богоизбранничества» корейской страны и нации, к которым принадлежит «мессия» Мун. Альтернативный проект нового общества и мирового государства, разработанный в мунизме, по существу, не приемлет мир вне рамок «Церкви Объединения» и

представляет собой модель теократического сообщества под властью семьи Мун: мунитами заявляется о необходимости объединения мира по воле Бога, с точки зрения которого национальных границ не существует, но при этом мир вне сообщества «Церкви Объединения» негативизируется, для членов группы постулируется важность жертвенности при необходимости собой, своей семьей и нацией ради создания нового мира. Это позволяет выносить суждения о деструктивном потенциале мунитских религиозных организаций в отношении национальных культур аутгрупп и оценивать идеологию «Церкви Объединения» как пример религиозного радикализма [2].

Как отмечают исследователи, «социальные поведенческие модели представителей неокультов могут наполняться разным содержанием – от созерцательно-мистического самоуглубления и очищения сознания до различных проектов социального активизма» [3, с. 82], что не только коррелирует со специфическими механизмами внутригрупповой перцепции и интеракции, но и продуцирует различные установки в отношении общественных институтов и ценностей, гражданской ответственности и общепринятых социальных норм.

Некоторые нетрадиционные религиозные организации (бахай, «Свидетели Иеговы») дистанцируются от общественной и общественно-политической деятельности, их основные интеракции выстраиваются в ингрупповом формате, а аутгрупповые коммуникации ориентированы в первую очередь на миссионерство, в рамках которого и осуществляются социальные (благотворительные, культурные) акции. Другие движения, особенно муниты, наоборот, развивают социальную активность по всем направлениям (политическое, миротворческое, экономическое, культурное, благотворительное, научно-образовательное). Но, в отличие от традиционных конфессий, социальный активизм НРД целенаправленно в первую очередь как площадка для поиска и привлечения последователей, поскольку в их идеологии «важнейшим условием спасения является реинтеграция в религиозную группу. Поэтому активная работа по вовлечению новых членов понимается как своего рода деятельность на ниве спасения» [3, с. 75].

Таким образом, для идеологии и практики многих «нетрадиционных религий» характерна дивергентность традиционным общественным устоям, ценностям и институтам, максимизация эксклюзивизма и ингрупповой/аутгрупповой дифференциации по религиозно-этическому принципу, амбивалентность установок в отношении национально-культурной идентичности и экуменизма; а специфические механизмы внутригруппового взаимодействия и социальной коммуникации содействуют их некритичному восприятию и оценке у неофитов. Минимизация рефлексии при осуществлении религиозной конверсии и экзистенциального выбора в поле нетрадиционной религиозности усиливает фактор вероятности негативных последствий при идентификации с такой ингруппой.

## Литература

1. Религии в современной Беларуси / В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ им. Кулешова, 2012. – 192 с.
2. Круподеря, Е. А. Семейные ценности «Церкви Объединения»: критический анализ / Е. А. Круподеря // Адукацыя і выхаванне. – 2015. – № 11. – с. 57–65.
3. Неокульты: идеология и практика / Е. С. Прокошина, Н. А. Кутузова [и др.]. – Мн. : Четыре четверти, 2005. – 200 с.

## ЛЕВОРАДИКАЛЬНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО ХРИСТИАНСТВА О СОЦИАЛЬНОМ ИДЕАЛЕ

*В. В. Кузнецов*

Христианский социальный идеал в разных направлениях социальной мысли современного христианства формируется исходя из определенной трактовки понятия Царства Божьего. При этом наиболее отчетливо леворадикальные идеи о Царстве Божьем как коренной трансформации социальных отношений, построенных на христианских принципах братства, справедливости и равенства, раскрываются в работах представителей латиноамериканской теологии освобождения. Проблема будущего и христианского идеала составляет ядро теологической концепции ведущего теоретика этого направления Г. Гутьерреса. Критический анализ существующих социально-экономических отношений необходим для того, по утверждению перуанского мыслителя, чтобы определить пути и средства для преобразования этих отношений [3, р. 12]. Поэтому Г. Гутьеррес резко выступает против идеализма и спиритуализации в понимании Царства Божьего, которые характерны для концепций традиционной теологии [3, р. 121–122]. Акцент, который делается только на духовном преобразовании личности, с точки зрения латиноамериканского теолога, чужд и Библии, и современной социальной мысли. Только через преобразование реально существующего земного мира мы можем открыть для себя будущее [3, р. 96].

Как известно, большое влияние на леворадикальную мысль католицизма и протестантизма оказал немецкий философ Э. Блох. В 1980-х годах Ю. Хабермас, рассматривая вопрос об утопическом мышлении, отмечал, что «только Эрнст Блох и Карл Мангейм в нашем столетии очистили термин “утопия” от оттенка утопизма и реабилитировали его как надежное средство для поиска альтернативных жизненных возможностей, которые следует применять в самом историческом процессе» [1, с. 89–90]. С точки зрения Э. Блоха, утопия и утопическое сознание правомерны, поскольку мир и человек окончательно не завершены, иначе в этом мире уже ничего нельзя было бы изменить. Однако Э. Блох выступает против «дурной» утопии, которая безмерно абстракт-

на и невразумительна. Истинная, конкретная утопия коррелируется с нашими действиями и устремлена в будущее. Немецкий мыслитель отвергает идею автоматического прогресса, отмечая при этом, что «перед государством будущего, которое предстает таким образом как predetermined следствие в рамках так называемой “железной логики истории”, субъект может лишь покорно сложить руки, как он складывает их, покоряясь Божьей воле; ...но все это совершенно ложно и является новым опиумом для народа...» [2, с. 52].

Вместе с тем Царство Божье как христианский социальный идеал в существующем социальном порядке считается утопией, которую Г. Гутьеррес ассоциирует с концепцией «великого отказа» Г. Маркузе. Эта утопия выходит за рамки науки, поскольку наука на определенном этапе своего развития достигает границ своих возможностей объяснения существующей социальной реальности и определения тенденций ее развития [3, р. 137]. Но в то же время латиноамериканский теолог подчеркивает, что утопия не означает чего-то принципиально невозможного в социальной жизни. Утопичность социальных проектов преобразования общества определяется тем, что осуществление этих социальных проектов блокируется господствующими классами [3, р. 241], поскольку социальная утопия по своей сути критична к тем социальным условиям, в рамках которых и возможно существование этих господствующих классов. В этом отношении социальная утопия противоположна идеологии, оправдывающей существующий социальный порядок [3, р. 137–138].

Характерными чертами социальной утопии как проекта переустройства общества является освобождение человека от всех форм эксплуатации и отчуждения, поэтому Г. Гутьеррес утверждает, что социализм как социальный строй больше соответствует христианству, нежели капитализм. В области экономических отношений это означает общественную собственность на средства производства [3, р. 66, 86, 116]. В сфере социальных отношений христианский идеал связывается с установлением социальной справедливости. Существование бедных и богатых, угнетателей и угнетенных несовместимо с Царством Божьим [3, р. 135, 167–168, 172]. В области политических отношений данный социальный идеал характеризуется демократическим устройством общества. С точки зрения Г. Гутьерреса, угнетенные сами должны участвовать в собственном освобождении. Наконец, в межличностных отношениях и в духовной сфере социальный идеал христианства, как отмечает Г. Гутьеррес, характеризуется формированием нового социального сознания на основе культурной революции, преодолением эгоизма, собственного капиталистическому обществу, формированием нового типа человеческой личности [3, р. 24, 103, 139].

Распад СССР и крушение «реального социализма», в котором представители первого поколения теологии освобождения видели, хотя и не идеальный мир Царства Божьего на земле, но, по крайней мере, реальный путь к этому



царству, во многом изменили представления теологов освобождения (прежде всего, второго поколения) о христианском социальном идеале. Наиболее характерным примером этого переосмысления в новом историческом контексте является творчество Чон Мо Сонга как представителя второго поколения теологии освобождения. В первую очередь Чон Мо Сонг, как и представители первого поколения, отмечает, что искать выражение воли Бога следует не вне, а внутри человеческой истории. Поэтому теология, которая пытается разъяснить эту волю для верующих, по сути, должна являться критической герменевтикой истории [4, р. 6].

Ошибочность тех или иных наших действий, согласно Чон Мо Сонгу, вытекает из того, что мы часто отождествляем высокую социальную утопию в виде Царства Божьего (или коммунизма) с социальным проектом преобразования общества, выдвинутым в определенное время и в определенном месте. Отождествляя социальную утопию и социальный проект, несложно впасть в иллюзию, что это светлое будущее можно легко и быстро осуществить [4, р. 39].

С точки зрения Чон Мо Сонга, существует диалектика взаимосвязи социального проекта и утопии. Без утопии невозможно определить цель нашей деятельности, направленной на изменение существующего порядка вещей, а следовательно, невозможно выдвижение каких-либо социальных проектов. Вместе с тем социальный проект направлен, исходя из сложившейся в конкретное времени ситуации, на улучшение жизни общества здесь и сейчас, а значит, является отрицанием дальних перспектив самой социальной утопии [4, р. 63]. Кроме того, при осуществлении того или иного социального проекта, согласно Чон Мо Сонгу, следует учитывать социальные масштабы данного проекта, а также разные уровни социальной организации людей, и переходя с микроуровня на макроуровень, использовать понятия самоорганизации и саморегуляции. При этом необходимо помнить, что абстрактные этические принципы справедливого (социалистического) общества – социальная защита наиболее обездоленных слоев населения, или право каждого члена общества на достойную жизнь, – должны найти свое воплощение в определенных социальных ценностях, институтах, механизмах и экономике конкретных больших социальных систем [4, р. 108].

Таким образом, с точки зрения представителей леворадикального направления современного христианства, Царство Божье является регулятивной идеей, позволяющей осмыслить направление и степень прогрессивности исторического развития отдельных стран, регионов и человечества в целом.

### Литература

1. Хабермас, Ю. Кризис государства благосостояния и исчерпанность утопической энергии / Ю. Хабермас // Политические работы / сост. А. В. Денежкина ; пер. с нем. Б. М. Скуратова. – М. : Праксис, 2005. – С. 87–113.

2. Блох, Э. Принцип надежды / Э. Блох // Утопия и утопическое мышление : антология зарубежн. лит. ; пер. с разн. яз. / сост., общ. ред. и предисл. В. А. Чаликовой. – М. : Прогресс, 1991. – С. 49–78.

3. Gutiérrez, G. A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation / G. Gutiérrez ; translated and edited by Sister Caridad Inda and John Eagleson. – Maryknoll, New York : Orbis, 2011. – 264 p.

4. Sung, Jung Mo. The Subject, Capitalism, and Religion : Horizons of Hope in Complex Societies / Jung Mo Sung. – New York : Palgrave Macmillan, 2011. – XXXIV p.; 171 p.

## **ПРОБЛЕМА ИДЕНТИЧНОСТИ ЛИЧНОСТИ НА ЭТАПЕ ИНФОРМАЦИОННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

*Е. В. Кузнецова*

Проблема идентификации личности приобретает особую актуальность на современном общественно-цивилизационном этапе развития, характеризующемся активными интеграционно-глобализационными процессами и усилением коммуникативно-дискурсивного обмена. Впервые проблема идентичности была наиболее отчетливо поставлена в пору нарастающей автономности утверждающегося в своих личных силах субъекта. Одним из основных подходов к проблеме идентификации личности становится психоанализ.

Основатель психоанализа З. Фрейд предложил рассматривать данную проблему исходя из особенностей человеческой психики. Последователи Фрейда в чем-то соглашались со своим предшественником, но во многом расходились с ним во мнениях. Так, Г. С. Салливан рассматривает эту проблему с точки зрения межличностного психоанализа, Э. Фромм – гуманистического, Э. Эриксон – эпигенетического. При этом Фромм указывает на такой феномен как кризис самоидентичности, который возможно преодолеть только через утверждение субъекта в плане бытия как творческой личности.

Вопросом идентификации занимаются и другие исследователи в различных аспектах. Так, А. Щюц рассматривает процесс формирования новой идентификации личности в условиях иной социокультурной среды. Э. Дюркгейм считает религиозные верования, моральные установки, общественные институты образцами для идентификации субъекта в его жизни, П. Жане и М. Вебер акцентируют роль социального взаимодействия и социальных взаимоотношений в формировании идентичности. К. Хорни, Ф. Боас и М. Мид, в свою очередь, выделяют уже социокультурный и культурантропологический факторы как доминирующие в процессе идентификации.

В концепции Г. П. Щедровицкого основным условием для самоопределения личности выступает рефлексия, осуществляемая через коммуникацию.

Еще некоторые ученые, в частности В. И. Слободчиков и Е. И. Исаев, отмечают, что рефлексия направлена на самоопределение и обусловлена многообразными реально-практическими ситуациями социального бытия человека, требующими от него развитого умения грамотно взаимодействовать с другими коммуникантами. Таким образом, мы выходим на понятие трансцендентальной, или мыслительной, самоидентификации – высшей формы самоидентификации личности, когда человек достигает уровня формирования целостного универсального мировоззрения.

Отметим и некоторые другие виды идентичности. Этническая идентичность означает взаимосвязь субъекта со своими кровными узами, корнями, что должно лежать в основе самоопределения человека. Потеря этнической идентичности, вытеснение ее другими видами социальной идентичности очень опасно для идентичности человека в целом – это грозит разрушению Я-образа, потерей связей с любой культурой в мире, потерей себя в этом мире.

Лингвистическая идентификация личности – процесс не менее сложный, чем этническая. И если мы имеем дело в коммуникации с вербальными и невербальными составляющими речи, то мы должны учитывать все их богатство, идентифицируя того или иного субъекта. В процессе лингвистической идентификации значительную роль играет параязык, отражающий культуру, ментальность нации, в то же время обусловленный этими факторами, и включающий в себя мимику, жесты, расстояние между собеседниками и т. д. Неоднозначное понимание нации делает проблему национальной идентичности одной из ключевых в определении идентификации личности в целом. Интенсивные глобализационно-миграционные процессы XX века привели к существенным изменениям на политической карте мира, в лингвокультурной ситуации и, как следствие, к трансформации национальной идентичности человека.

Безусловно, глобализация с ее активными миграционными процессами во многом осложняет процесс самоопределения как отдельно взятого субъекта, так и народа в целом. Без определения коммуникации сегодня невозможно в достаточной мере осмыслить проблему идентификации.

Формирование в последние десятилетия новых способов коммуникации изменило и структуру, и содержание процесса коммуникации. СМИ создают новую реальность – виртуальную, подменяя подлинную, и новую культуру – глобальную мировую, стремясь заменить ею этнонациональные культуры народов. Но было бы ошибкой сводить всю существующую мировую культуру к стереотипизированным образцам массовой культуры. Не случайно во второй половине XX века на фоне глобализационных процессов возникла тенденция культурной дифференциации. Не только понимание и уважение других этнокультурных традиций и ценностей, но и осознание своих собственных может и должно явиться условием дальнейшего развития меж-

культурных коммуникаций и диалога культур. А современная массовая культура в ее глобальном варианте – это система ценностей, образ жизни, манера и способ мышления американской культурной модели [1, с. 300]. За каждой этнонациональной культурой стоят своеобразие менталитета, ценностные приоритеты, традиции и обычаи в противоположность массовой культуре, иллюзорной, зависящей и основывающейся исключительно на научно-техническом прогрессе.

Современное понимание идентичности достаточно сложное по ряду причин. Во-первых, господствующая сегодня массовая культура – это сосредоточие отчуждения. Различного рода социальные институты, созданные самим человеком, выражают отчуждение. Во-вторых, современный агент социального действия реализует себя в богатой информационной системе и, зачастую, не в силах дифференцировать все информационные потоки. В-третьих, среда существования современной личности мультикультурная и мультиэтническая, что в значительной степени затрудняет процесс идентификации.

Сейчас существует немало определений идентичности. Но очевидно, что мы не можем говорить об идентичности человека информационной цивилизации как о чем-то постоянном и неизменном. Современный субъект может иметь несколько идентичностей, которые конкурируют друг с другом или взаимодополняют друг друга. Или же его идентичность находится в состоянии кризиса, то есть она то и дело меняется. Мы соглашались с Э. Эриксоном [2, с. 226], считавшим, что в переходный период социокультурного развития дисбаланс идентичностей ощущается крайне остро людьми разных возрастов, этносов, социальных слоев. Сегодня мы часто сталкиваемся с «псевдоидентичностью», «рассыпанной идентичностью», «фрагментарной идентичностью».

Проявление идентичности сегодня – этнической, лингвистической, национальной или какой-либо другой – не ограничивается пустым декларированием или манифестированием. Идентификация личности есть осознание ответственности перед обществом и перед самим собой. Для наиболее полного самоопределения человеку необходимо сочетать все виды идентичности в процессе социального взаимодействия или коммуникации. Только в этом случае, ощутив себя частью социокультурного пространства, можно говорить о том, что полученная при этом идентичность полная и подлинная.

Превращение мира в единое коммуникативное пространство поставило под вопрос многие моральные нормы, духовные ценности, нравственные ориентиры, на которые опирались предшествующие поколения. Серьезной трансформации подверглись все сферы общества: техносфера, социосфера, инфосфера [3, с. 57]. Благодаря росту технологий и возникновению новых способов коммуникации перед человеком открылись совершенно новые возможности, но в то же время он оказался один на один с окружающим миром.

И одна из опасностей – это американизация и угроза утраты народами своего этнокультурного своеобразия. Утрата самобытности может привести в будущем к универсализации и полной гомогенности общества, к потере народами в целом и отдельно взятыми субъектами своего самоопределения. Между тем самоопределение служит основой свободного выбора человека. Выбора тех духовных, нравственных ориентиров, мировоззренческих позиций, которыми он хотел бы обладать. Сохранение культурного своеобразия является одним из оснований самоопределения индивида, а переосмысление коммуникативной реальности, утверждение ее новой структурированности – это условие развития культурного плюрализма. Чем духовно богаче, разнообразнее, содержательнее будет взаимодействие между коммуникантами, тем более подлинным будет самоопределение субъекта.

### **Литература**

1. Kuznetsova, E. V., Goryacheva, O. N., Patenko, G. R. Phenomenon of Mass Culture: Problems and Controversies// Mediterranean Journal of Social Sciences. – 2015. – Issue 3. – P. 296–302.
2. Эриксон, Э. Г. Детство и общество / Э. Г. Эриксон. – СПб. : Ленато, АСТ, Университетская книга, 1996. – 301 с.
3. Тоффлер, Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – М. : АСТ, 2002. – 505 с.

## **ВЛИЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА НА ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ: ПРИМОРДИАЛИЗМ VS КОНСТРУКТИВИЗМ**

*О. В. Курбачёва*

Как известно, религиозный фактор одновременно может стать основанием как для интеграции, так и дезинтеграции общества. В рамках формирования национальной идентичности религия способна выступать в роли теоретического основания и сконструировать концепт об исторической преемственности, общности ценностно-нормативных представлений, мифологизировав и символизировав опыт прошлого. Говоря о специфике формирования национальной идентичности, представители альтернативных парадигм (конструктивизм и примордиализм) приходят к общему заключению, что религия выполняет очень важную роль не только как фактор психоэмоциональной интеграции общества, легитимизации единой системы управления, но и формировании национального характера или самобытности. Однако в большинстве своем речь идет о первоначальном этапе становления нации и конструирования национальной идентичности. Какова же роль и особенности влияния религиозного фактора на формирование национальной иден-

тичности при общем падении уровня религиозности и популяризации квазирелигиозных представлений и организаций? Для того чтобы выявить роль религиозного фактора в формировании национальной идентичности, можно осуществить сравнительный анализ значения религии в рамках примордиалистских и конструктивистских представлений и выявить особенности обращения к сфере религиозного на современном этапе нациогенеза.

В качестве иллюстративного примера теории примордиализма могут выступить взгляды С. Н. Булгакова. Русский философ в своей работе «Размышления о национальности» поднимает вопрос об общем метафизическом основании нации: «Нация есть не как коллективное понятие или логическая абстракция, но как творческое живое начало, как духовный организм, члены которого находятся во внутренней живой связи с ним... Наша принадлежность к нации совершенно не зависит от нашего сознания; она существует и до него, и помимо него, и даже вопреки ему» [1, с. 437]. Мистический опыт некоего сверхсознательного формирования нации и духа народности по С. Н. Булгакову основывается именно на религиозном факторе – национальной вере. Саму национальность нельзя создать рефлектирующей идеологией, так как национальность существует уже до того, как человек ее осознает. Национальность открывается в некоем интуитивном переживании сопричастности, своего рода мистическом опыте откровения. Это возможно благодаря тому, что сам национальный дух не имеет конкретных границ времени и пространства: дух априорен и существует изначально, до того как его осмыслили. Человек всегда заброшен в уже заданные условия: его задача осознать или достичь откровение своей принадлежности к национальности. Переход от инстинктивного влечения к национальности, к ее осознанию органически связано с религиозным мировоззрением, с национальной верой. То есть у С. Н. Булгакова внешним условием нации, ее «оболочкой», выступает государство, а внутренним импульсом к духовному единству, в свою очередь, выступает национальная вера, возможная на пересечении национального мессианизма и аскетизма. Религия выступает априорным основанием, на котором возникает национальный дух. И так как религиозная сфера трансцендентна, то и национальный дух не может быть дан человеку в своей формальной, логически ясной сущности: он открывается как мистический опыт.

В рамках конструктивистских представлений, религия как форма культуры, также представляет собой одну из причин единения и формирования чувства тождественности и солидарности. Однако есть существенная разница между восприятием предпосылок формирования национальности и ее осознанием. В конструктивизме невозможно само использование такого понятия как «национальный дух». Нация не может быть беспредпосылочным феноменом, сущность которого трансцендентна. Нация – явление конкретно-историческое, она связана с весьма определенными причинно-следственными факторами (развитие экономики, материально-хозяйственная

деятельность, книгопечатание на локальных языках, политико-правовые отношения и т. д.). Но сама интеграция сообщества и формирование нации как таковой возможна была благодаря духовно-мировоззренческим основаниям, которые повлияли на внутреннюю сплоченность возникшего сообщества. И религия, по мнению представителей конструктивизма, стала одним из тех интегративных факторов, который позволил общности перейти из статуса формального объединения в сплоченное культурное сообщество. При этом национальное сообщество все равно воображаемо, так как «члены даже самой маленькой нации никогда не будут знать большинства своих братьев-по-нации, встречаться с ними или даже слышать о них, в то время в умах каждого из них живет образ их общности» [2, с. 47].

Примером, иллюстрирующим значение религиозного фактора в конструировании национальной идеи, может послужить образ американской национальной идентичности, стержнем которой выступает англо-протестантская культура. Безусловно, под англо-протестантским стержнем мы будем иметь в виду политические и социальные институты и практики, английский язык, но вместе с тем идеологию и ценности протестантизма. Отцы-основатели американского сообщества были убеждены, что создаваемая ими республика не погибнет и просуществует долгие годы, только если останется приверженной морали и религии: «Республика зиждется на чистой вере и строгой морали» [3, с. 139]. Однако важным шагом в формировании американской идентичности, в отличие от других стран, было разграничение власти церкви и государства с целью освобождение самой религии от влияния государственности и обеспечения конституционных прав верующих – свобода вероисповедания. В результате в стране появились многочисленные религиозные движения, объединения, секты, как христианские, так и нехристианские, имеющие право на пропагандирование своей веры. В Америке сформировалась скорее гражданская надконфессиональная религия, отражающая ценности и идеалы американского общества и не подходящая ни одной другой культуре.

Важно отметить, что религиозное сознание является базовым элементом менталитета верующего и сравнительно мало подвержено кардинальным трансформациям. Вместе с тем транскультурные глобализационные процессы спровоцировали возникновение и популяризацию нетрадиционных форм религиозности и духовной практики. Например, на территории Беларуси можно выделить такие религиозные нетрадиционные организации, как общины кришнаитов, община бахаи, общины христиан полного Евангелия и другие. И если протестантизм в рамках американской культуры предполагает вариативность и определенную свободу модификаций веры, то для православия и католичества, например, такая свобода стала своеобразным вызовом. Несмотря на то, что в рамках православия создано внеисторическое учение о метафизическом духовном начале, православная церковь не

была сориентирована на либерализацию и открытость. Конечно, за счет роста приверженцев новых религиозных учений увеличивается общая численность верующих. Однако прослеживается интерес к новым формам и практикам религии, что обусловлено общей тенденцией к индивидуализации социума и личности.

Таким образом, одним из важнейших факторов в формировании национальной идентичности и сплоченности выступает религиозный фактор. Роль религии подчеркивается как в примордиалистских теориях, так и в рамках конструктивизма. Однако если в первом случае религия представляет собой априорную данность, в которой уже существует нация, то в представлениях конструктивизма, религия представляет собой тот инструмент, благодаря которому нация конструируется. Важно отметить, что сегодня религиозная идентичность проявляется не столько в конфессиональном, сколько в социокультурном формате. Это связано с тем, что религия становится механизмом фиксации и приобщения к какой-либо культурной традиции, а не самоидентификации к какой-либо практике культового поведения. Поэтому при общем высоком уровне интереса к религии наблюдается достаточно невысокая степень религиозности.

*Исследование проведено при финансовой поддержке БРФФИ (№ Г19М-100).*

### Литература

1. Булгаков, С. Н. Размышление о национальности / С. Н. Булгаков // Избранные статьи. Собрание сочинений в 2 томах. – М., 1993. – Т. 2. – С. 435–457.
2. Андерсон, Б. Воображаемые сообщества: размышления об истоках и распространении национализма / Б. Андерсон / пер. с англ. В. Г. Николава под ред. С. П. Баньковской. – М., : Кучково поле, 2006. – 416 с.
3. Хантингтон, С. Идентичности национальные и прочие / С. Хантингтон // Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / пер. с англ. А. Башкирова. – М., 2008. – С. 49–68.

## ДОБРО, ЗЛО И ПОЗИТИВНЫЕ ИЛЛЮЗИИ: ПОДДЕРЖАНИЕ ПСИХИЧЕСКОГО БАЛАНСА

*Л. З. Левит*

*Постановка проблемы.* В настоящей статье мы рассмотрим противостояние «хорошего» и «плохого» («добра» и «зла») в свете недавних экспериментальных достижений наук о человеке. Под добром («хорошим») будем понимать «желаемые, полезные или приятные результаты, включающие последствия событий и внутренние состояния». Под злом («плохим») – наоборот, «нежелательные, вредные или неприятные эффекты» [1, р. 325–326].



Речь пойдет не только о важнейших закономерностях устройства и функционирования человеческой психики – будут также затронуты две «вечные» философские ценности, включающие добро и истину.

Экспериментальные результаты последних десятилетий, полученные в нейронауке и различных областях психологии, интересны обнаружением двух «глобальных» и при этом противоречащих друг другу тенденций. С одной стороны, в работе Р. Баумейстера и его коллег на многочисленных и разнообразных примерах доказано, что «плохое» (негативное) действует (ощущается) сильнее, чем сопоставимое с ним «хорошее» (позитивное). Например, горечь от расставания с прежним брачным партнером переживается сильнее и действует дольше, чем радость от знакомства с новым. Отрицательные эмоции при увольнении со старой работы сильнее радости от приема на новую. Для того чтобы устранить у партнера по взаимоотношениям негативное впечатление от одного отрицательного поступка, надо совершить как минимум пять (!) сопоставимых позитивных действий и т. д. [1].

Можно сделать вывод, что зло сильнее *качеством* и почти всегда побеждает примерно эквивалентное в *количественном* отношении добро. Последнее, по мнению Р. Баумейстера, способно нивелировать зло лишь за счет большей частоты. Также следует отметить, что выявленная закономерность полностью соответствует «трагическому» научному подходу к человеческой природе и возможностям общества в противоположность «утопическому» взгляду, обладающему сомнительной доказательной базой и страдающему внутренними противоречиями [2].

С другой стороны, недавняя статья Т. Лэйна и О. Флэнагана обобщает разнообразные *позитивные* иллюзии, также свойственные функционированию человеческого мозга. Речь в основном идет о нереалистическом оптимизме: вере абсолютного большинства индивидов в собственную «личностную уникальность», высокий (выше среднего) уровень своих дарований, способность контролировать окружающий мир и успешно реализоваться в нем, убежденность в «лучшем будущем» и т. д. [3].

Вдвойне удивительно, что обсуждаемые авторы как будто «не замечают» (равно обоснованных) исследований друг друга и не пытаются вступить в полемику. Так, Р. Баумейстер с коллегами ничего не пишут о феномене позитивных иллюзий, позволяющих, в частности, лучше справляться со стрессами, поддерживать устойчивую самооценку, а также инициировать индивидуальную активность в условиях негарантированного результата. Со своей стороны, Т. Лэйн и О. Флэнаган «игнорируют» исследования, подтверждающие силу «негатива» во внешних событиях и человеческих переживаниях, *обязанного* влиять на позитивные иллюзии. Дополнительную интригу вносит то обстоятельство, что обе тенденции в силу своей распространенности и мощных доказательных баз кажутся как никогда близкими к *истинной* природе человека. Возможен ли их синтез в более широкой, непротиворечивой

научной рамке? Поблагодарят ли Р. Баумейстер, Т. Лэйн и О. Флэнаган автора статьи за проделанную работу?

*Предлагаемое решение* основывается на недавних работах автора, касающихся соотношения «вечных» философских ценностей – истины и добра, а также добра и зла [4; 5; 6 и др.]. «Качественное» преобладание плохого над хорошим (зла над добром) требует, как уже отмечалось, большего количества положительно окрашенных действий человека, несущих разнообразные позитивные последствия. Для обычного индивида возникает нечто вроде внутренней необходимости постоянного продуцирования «позитива» с целью более-менее надежной (хотя и никогда не достигаемой полностью) защиты от «плохого». Как результат, в число позитивных действий неосмотрительно включаются не только те, что обладают «истинным» добром (несут долговременные полезные и не приносят существенных отрицательных эффектов в более отдаленной перспективе), но и виды активности, относимые нами к «неистинному добру». Типичными примерами последнего выступают поступки, дающие индивиду простое и быстрое наслаждение (чувственно-материалистический гедонизм) с последующим нарастанием негативных эффектов – адаптацией, зависимостями и т. д. Благодаря всепроникающей адаптации (привыканию) быстро получаемое добро начинает так же быстро «мельчать», в итоге оборачиваясь нарастающим злом [5; 6]. Передание, алкоголизм, наркомания, рост тревожно-депрессивных расстройств, истощение окружающей среды являются наиболее заметными подтверждениями сказанному.

Таким образом, «среднестатистическому» (неинформированному) индивиду остается лишь гнаться за все новыми удовольствиями (к которым пока не возникло привыкание), а также использовать «последний патрон» – собственные позитивные иллюзии («все будет хорошо»), чтобы заслониться от «плохого», от «конечных данностей бытия». Именно так, с нашей точки зрения, и поддерживается хрупкий психический баланс многих современных людей.

Автор видит лишь две научно обоснованные возможности индивидуального противостояния «силе зла» на платформе, мало связанной с позитивными иллюзиями. Следует предупредить, что обе альтернативы требуют приложения систематических усилий и не сулят немедленного «счастья». Первая возможность касается снижения чувствительности (десенситизации) индивида к возможному для него негативу (прием «допущение худшего» с последующей проработкой). Нельзя также забывать, что большая сила переживания «плохого», вероятно, связана с необходимостью срочного привлечения внимания индивида к событиям, потенциально опасным для его жизни, а потому полезна в эволюционном аспекте. Вторая возможность касается систематического выбора человеком (творения им) «истинного добра», позитивные эффекты которого, как было неоднократно доказано, не

притуляются, а лишь усиливаются со временем. В свое время нам удалось установить, что в наибольшей степени к «суперценности» истинного добра (по терминологическим, количественным и качественным критериям) приближается творческий труд одаренного индивида [7]. Таким образом, теперь каждый информирован об имеющемся выборе и его последствиях.

### Литература

1. Baumeister, R. F., Bratslavsky, E., Finkenauer, C. & Vohs K. D. Bad is stronger than good / R. F. Baumeister et al // Review of General Psychology. – 2001. – Vol. 5. – № 4. – P. 323–370.
2. Pinker, S. The Blank Slate / S. Pinker. – New York : Penguin Books, 2002. – 510 p.
3. Lane, T. J., Flanagan O. Neuroexistentialism, eudaimonics, and positive illusions / T. J. Lane, O. Flanagan // Mind and Society: Cognitive Science Meets the Philosophy of the Social Sciences. – Springer Publishers, 2013. – P. 1–28.
4. Левит, Л. З. Жизнь без позитивных иллюзий: моделирование антиутопии / Л. З. Левит, Е. З. Шевалдышева // Journal of Psychology Research. – Vol. 24 (7). – Дніпро, 2018. – С. 95–103.
5. Левит, Л. З. Зло сильнее добра, если добро важнее истины: доказательства и следствия / Л. З. Левит // Психологія особистості. – 2018. № 1 (9). – С. 104–119.
6. Левит, Л. З. Современная жизнь: добро побеждает истину / Л. З. Левит // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических (материалы конференции). – Т. 3. – М. : Перо, 2019. – С. 71–77.
7. Левит, Л. З. Истинное добро: суперценность и ее критерии / Л. З. Левит // Теория и практика культурно-исторической психологии. Материалы XVIII Международных чтений памяти Л. С. Выготского. – М., 2018. – С. 260–269.

## МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОВОРОТЫ СОЦИАЛЬНОГО ПРОГНОЗИРОВАНИЯ И ИССЛЕДОВАНИЯ БУДУЩЕГО

*М. А. Ленский*

«Революция» в социальном прогнозировании началась в послевоенное, после Второй мировой войны, время и осуществилась в череде ярких исследований 1970-х годов, прежде всего в научно-техническом прогнозировании, методы и подходы которого проецировались на социальное прогнозирование. Замедление темпов экономического роста, гибель Советского Союза привели к кризису прогнозирования, его математических и экстраполяционных методов.

В свою очередь, это вызвало в конце 1980-х – начала 1990-х годов активное обсуждение вопроса о неэффективности «классического прогнозирования». Дискуссия была предложена П. Друкером, который утверждал, что отсутствие прикладной значимости прогнозирования – в сложных конку-

рентных условиях, а также необходимости и эффективности стратегического планирования и управления. Дискуссия привела к повороту в исследованиях будущего:

- часть ученых стала работать исключительно в стратегическом управлении, обобщение результатов осуществилось в обосновании Г. Минцбергом, Б. Апельстрэндом, Дж. Лэмпелом 10 основных школ [1];

- другая часть защищала и верифицировала методы прогнозирования, это такие ученые, как Дж. Армстронг и Ч. К. Грин [2, 3, 4], которые проделали колоссальную работу в этом направлении;

- иные ученые сконцентрировались на практике сценарного подхода, продемонстрировав свою эффективность [5].

Сценарный подход также прошел несколько стадий развития. Наши исследования выделяют несколько уровней сценарного подхода, основанных на этапах возникновения и существующих одновременно в поле современных исследований: базовый уровень (0.0), в котором отражается сценарный подход, основанный на мифологии (Дж. Кембелл, Питер Бишоп и др.), чаще всего он используется в футурологии и подпитывается идеями научной фантастики; первый уровень (1.0.) – подход, разработанный Германом Каном и развивающийся прежде всего в американской прогностике и фабриках мысли; (2.0) подход Пьера Вака и его ученика Питера Шварца [подробнее, 6] [7, 8, 9], известный как «искусство сценарного переосмысления», который не только разрабатывает сценарии, но и формирует мировоззрение менеджеров, работающих со сценариями и обработанными неопределенностями; также мы поставили вопрос об уровне 3.0 – гибридном кросс-прогностическом подходе в сценарном подходе.

После формирования Европейского Союза и появления потребности согласования интересов будущего различных субъектов прогнозной деятельности были разработаны комплексные и гибридные формы исследования будущего, такие как «Фароут» с центризмом стратегического прогнозирования [10], «Форсайт» с комплексированием стратегического управления, сценарного подхода и методов прогнозирования [11, 12, 13].

Прежде всего в «Форсайте» стали проявляться новые методики и методы на основе уже известных классических методов стратегического управления, сценарного планирования и «классического прогнозирования». Этот процесс можно обозначить как второй современный методологический поворот в прогнозировании.

Одновременно развитие Интернета, социальных сетей и диджитализация основных каналов массовой информации привели к оцифровке и формированию интернет-краудфандинговых прогностических исследований, диверсификации исследований будущего фабриками мысли, прикладными научно-исследовательскими организациями. Особую популярность получили

исследования «РЕНД Корпорэйшн», «Stratfor» и др. В тоже время фактором развития прогностических исследований стал бум «ненаучных» и «паранаучных» антиципаций – астрологических прогнозов, пророчеств, предвидений и т. д., приобретших массовое распространение как в интернете, так и других каналах, и средствах массовой информации. Этот процесс можно обозначить как массово-референтный (интернет-интерактивный) поворот в исследовании будущего.

Эти тезисы, не претендуя на всеохватность исследования последних тенденций в социальном прогнозировании, обосновывают три основных методологических поворота, часто игнорируемых при исследовании и преподавании социального прогнозирования, сохраняя социальное прогнозирование в рамках устаревшей революции 1970-х годов прошлого века. Мир с его потребностями ушел далеко вперед и ставит новые вопросы о прогностическом неравенстве стран, фьючерсной (прогнозной грамотности), скорости развития и борьбой за управляемое будущее.

### Литература

1. Минцберг, Г. Школы стратегий / Г. Минцберг, Б. Апельстрэнд, Дж. Лэмпел – М. : Книга по Требованию, 2017. – 330 с.
2. Armstrong, J. Scott (ed.) Principles of Forecasting: A Handbook for Researchers and Practitioners. – Kluwer Academic Publishers, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow, 2002. – 849 p.
3. Green, K. C. & Armstrong, J. S. The Value of Expertise for Forecasting Decisions in Conflicts. *Interfaces*, 37. – 2007. – P. 287–299.
4. Green, K. C., Armstrong J. Scott & Graefe A. Methods to Elicit Forecasts from Groups: Delphi and Prediction Markets Compared. *in Foresight*. – *The International Journal of Applied Forecasting*, 8. – 2007. – P. 17–20.
5. Рингланд, Дж. Сценарное планирование для разработки бизнес-стратегии : монография. / Дж. Рингланд. Пер. с англ. О. Л. Пеляевского., 2-е изд. : пер. с англ., М. : ООО И. Д. Вильямс, 2008. – 560 с.
6. Лепський, М. А., Сценарне прогнозування 3.0 легендарного суб'єктив міжнародної діяльності // X Львівський соціологічний форум «Змінність соціальних просторів кризь соціологічну оптику: прояви, контексти, можливості» : збірник тез (Львів, 13 жовтня 2016 р.). – Львів : ЛНУ імені І. Франка, 2016. – С. 8–10.
7. Wack, P., 1985, Scenarios, uncharted waters ahead, *Harvard Business Review* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://hbr.org/1985/09/scenarios-uncharted-waters-ahead>. – Sep. – Oct. 1985. – P.73–90.
8. Wack, P., 1985, Scenarios, shooting the rapids, *Harvard Business Review* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://hbr.org/1985/11/scenarios-shooting-the-rapids>. – Nov. – Dec. 1985. – P. 131–142.
9. Schwartz, P. *The Art Of The Long View: Planning for the Future in an Uncertain World* – New York, NY : Currency Paperback. – 1996. 288 p.
10. Фляйшер, К. Стратегический и конкурентный анализ. Методы и средства конкурентного анализа в бизнесе / Фляйшер К., Бенсуссан Б.: пер. с англ. Д.П. Коньковой. – М. : БИНОМ, Лаборатория знаний, 2005. – 541с.

11. Балацкий, Е. В. Сравнительные эволюционные характеристики технологий будущего / Е. В. Балацкий // Наука. Инновации. Образование. – 2008. – Вып. 5. Форсайт: основы и практика применения. – С. 64–78.

12. Куклина, И. Р. Форсайт как инструмент управления будущим / И. Р. Куклина, Н. Ю. Ютанов // Наука. Инновации. Образование. – 2008. – Вып. 5. – С. 79–90.

13. Переслегин, С. Б. Новые карты будущего, или Анти-Рэнд / С. Б. Переслегин. – М. : АСТ; СПб. : Terra Fantastica, 2009. – 702 с.

## **ИСТОРИЧЕСКАЯ КАРТИНА ПРОГРЕССА Ж.-А. КОНДОРСЕ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ**

*И. И. Лещинская*

Тема, обозначенная в названии тезисов, является центральной для одной из самых известных работ французского философа и политического деятеля конца XVIII столетия Ж.-А. Кондорсе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1794). Несмотря на то, что философ скромно обозначил результаты своих размышлений всего лишь как «эскиз», идеи и принципы, обоснованные в данном произведении, позволили считать его автора одним из основоположников теории прогресса.

В указанной работе наряду с впечатляющим по своей образности и убедительности описанием поступательного развития человеческого рода представлена концептуальная картина прогресса. Доказательством этому явились постановка и решение целого комплекса важнейших проблем, репрезентирующих феномен прогресса. В работе рассмотрена проблема движущих сил прогресса, механизмов его реализации, поставлен вопрос относительно его темпов, мастерски обрисованы его основные стадии. Особое внимание уделено философом проблеме границ прогресса.

Следует отметить, что идея прогресса получила свое первоначальное обоснование в новоевропейской философии XVII века. Это происходило в процессе разработки гносеологической проблематики и прежде всего в контексте решения проблемы метода. По мнению мыслителей XVII века, метод знаменовал собой радикальное усовершенствование ума и воплощал наиболее адекватный способ его функционирования.

Процесс совершенствования разума с помощью метода открывал неограниченные перспективы для познания природы и ее покорения во благо человека. Сам человек благодаря этому обрел также и широкие возможности для преодоления ограниченности своей природы и для совершенствования общественного устройства. В силу этого «прогресс истины», обеспеченный методично функционирующим разумом, выступил в качестве «истины прогресса».

Маркиз де Кондорсе, развивая эти идеи, в «Эскизе...» представил картину исторической динамики человечества как последовательную сменудесяти

эпох, где современное автору общество было показано девятой эпохой под названием «От Декарта до образования Французской Республики». Десятая эпоха «О будущем прогрессе человеческого разума» мыслилась им как грядущее «царство разума». Уверенность в результативности своих замыслов Кондорсе выразил следующим образом: «...зачем считать химерическим предприятием желание начертать с некоторой правдоподобностью картину будущих судеб человеческого рода по результатам его истории?» [1]. Он считал, что человеческий род движется по пути прогресса, и нет никаких оснований считать, что он может свернуть с этого пути. Прогресс, который будет достигнут грядущими поколениями, по мнению мыслителя, обеспечивается постоянством законов природы.

Прогресс истории он объяснил безграничной возможностью совершенствования человеческого разума, поэтому каждая из описанных эпох неразрывно связана с определенным уровнем его развития. Философ убежден, что «прогресс подчинен тем же общим законам, которые наблюдаются в развитии наших личных способностей, ибо он является результатом этого развития, наблюдаемого одновременно у большой группы индивидов, соединенных в общество» [1]. Наблюдения над развитием познавательных способностей являются путеводной нитью в решении этого вопроса, так как изучение траектории и законов этого совершенствования, позволяет определить границы устремлений человечества. А поскольку возможности разума к совершенствованию безграничны, то это позволяет философу быть уверенным в том, что «...природа не установила никакого предела нашим надеждам» [1].

История прогресса, по мнению французского мыслителя, немислима без истории заблуждений человечества. Заблуждения и предрассудки – это многочисленные враги, с которыми «...разум вынужден беспрестанно бороться и над которыми он часто может восторжествовать лишь после долгой и тяжелой борьбы» [1]. История этой битвы, история торжества и падения предрассудков должна стать прочным фундаментом науки о прогрессе.

Прогресс, по мнению французского философа, неразрывно связан со свободой, добродетелью и уважением к естественным правам человека. Его реализация позволит преобразовать жизнь человеческого рода посредством максимально свободного применения всех способностей человека, справедливым распоряжением богатства и удовлетворением материальных и духовных потребностей. Основную задачу «искусства социального строительства» он видел в том, чтобы «...обеспечить всем пользование общими правами, осуществлять которые они призваны природой» [1].

Однако, чтобы достичь поставленных задач, необходимо устранить те преграды, которые не только тормозят движение прогрессивной мысли, но и являются причиной попятного движения человека «к первобытному невежественному состоянию». В качестве таких преград Кондорсе назвал невежество, предрассудки, религию и деспотизм. Действенным орудием в

борьбе с ними мыслитель считал образование, которое всеми передовыми философами этой эпохи представлялось универсальным средством решения всех социальных проблем. «Правильно руководимое образование, – убежден Кондорсе, – исправляет естественное неравенство способностей» [1].

В соответствии с требованием разума просвещенный народ должен приступить к практической реализации его принципов в сферу общественной жизни. По этому поводу французский мыслитель заявлял, что «Великая революция» была неизбежна, и она могла быть осуществлена двумя способами: «...народ сам установил эти принципы разума и природы, которые философия сумела сделать для него дорогими, или ... правительства поспешили его предупредить и согласовали бы свои действия с его воззрениями» [1]. Данной формулой автор описывает два пути преобразований: «снизу» – силами просвещенного народа, и «сверху» – путем реформ под мудрым правлением просвещенного монарха. Первый путь более полный и быстрый, но очень бурный, так как «... свобода и счастье должны были быть куплены ценою временных бедствий» [1]. Другой путь – медленный, но более мирный, без такого рода бедствий. Французский народ избрал первый путь, поскольку «развращенность и невежество правительств» достигли предела, а, следовательно, «...быстрое торжество разума и свободы отомстило за человеческий род» [1].

Цельный ряд идей, представленных Кондорсе в рамках его теории прогресса не утратили свой остроты и значимости в контексте современной ситуации. Во-первых, в эпоху господства пессимистических и даже эсхатологических настроений его оптимизм и безграничная вера в разум является важным стимулом и существенной поддержкой в деле борьбы с вирусом «безумия», поразившего современное человечество. «Настанет момент, – заверял философ, – когда солнце будет освещать землю, населенную только свободными людьми, не признающими другого господина, кроме своего разума» [1].

Во-вторых, в ситуации, когда распространение «фейков» достигло критического предела, когда гносеологический, этический и социальный статус истины упал до минимально возможного уровня, уверенность мыслителя, что мимолетное торжество предрассудков не может остановить стремление к истине, которой «суждено стать навсегда победительницей», приобретает беспрецедентное значение. Кроме того, в своей работе Кондорсе в противоположность грабительскому отношению к природе и безразличию к жизни будущих поколений демонстрирует необходимость разумной заботы о них: «Люди будут тогда знать, что если они имеют обязанности по отношению к существам еще не родившимся, то они заключаются не в том, чтобы дать им жизнь, а в том, чтобы дать им счастье» [1].

В-третьих, весьма острое звучание имеют идеи Кондорсе относительно роли науки и научных сообществ в жизни социума. Французский философ два века назад предупреждал о том, что компилятивный труд для многих стал



средством существования, в силу чего бесконечно умножилось число содержательно пустых и бесполезных работ. Французский мыслитель верил, что само научное сообщество должно стать прочной «оградой», защищающей науку от ложной учености и шарлатанства. Он надеялся, что прогресс разума и совершенствование общественных устоев будут всячески способствовать развитию не только интеллектуальных, но и нравственных качеств человека.

### **Литература**

1. Кондорсе, Ж.-А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Ж.-А. Кондорсе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://biblionline.ru/viewer/eskiz-istoricheskoy-kartiny-progressa-chelovecheskogo-razuma-428385#page/170>. – Дата доступа: 28.06.2019.

## **ТВОРЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ЛИЧНОСТИ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРОТВОРЧЕСТВА**

*В. А. Максимович*

Творчество как реализация интеллектуального и духовно-нравственного потенциала самым непосредственным образом связана с созиданием, с творением, с возможностью выхода в новое социокультурное, ценностно-духовное измерение. Причем творчество в этом смысле понимается как особого типа деятельная активность, обусловленная внутренним интеллектуальным потенциалом пассионарного типа личности, движимого собственной природой и субстанциальной сущностью, заложенной в его генезис в качестве феномена особой – культуротворческой – действительности. Иными словами, творчество является не только условием и одновременно промежуточным результатом антропокультурогенеза, но и достаточно продуктивной формой обнаружения и раскрытия генетически продуцированных предрасположенностей, способностей, таланта.

Интериоризация, усвоение социокультурных моделей, образцов предполагает, как его закономерный и потенциально возможный результат, и изменение или приращение ценностно-смысловых рядов и семантических полей культуры. Это представляется возможным в случае не механистического, на уровне подсознательных рефлексий и восприятий, а достаточно рационального, критического осмысления базового тезауруса культуры и вступления с ним во взаимообогащающий диалог, представляющий собой одну из форм саморазвития культуры.

Особую значимость в этой связи приобретают собственно «продукты» художественного творчества, культурные артефакты, характеризующиеся особой смыслопоражающей и семантико-смысловой наполненностью, ведущей к созданию принципиально новых в границах устоявшегося истори-

ко-культурного тезауруса значений и ценностей. Посредством предметно-образных смысловых словоформ, характеризующихся определенной степенью выраженности эмоциогенных маркеров, представленных в поэтическом языке, в стилистике, ритмике и строфике, художник создает свою версию образа мира, выражает собственное отношение к действительности. Обнаруженное в тексте присутствие условного плана, символических диспозиций является сигналом, который обеспечивает продвижение субъекта интерпретации от объективной реальности (текстовых первичных номинаций) к субъективной (подтексту) и дальнейшему выходу на содержательно-концептуальное извлечение внутренне запотенцированных смыслов. Иными словами, рецептивное постижение заложенных в глубинной структуре текста идей и смыслов напрямую зависит от степени и уровня представленности (оригинальности) интерпретационных стратегий. В данном случае мы становимся свидетелями процесса расширения авторской культуросозидательной стратегии: одна ее часть связана с чувственно-эмоциональной сингулярностью (эмоциональное переживание, реакция на внешние раздражители, душевное возбуждение, состояние души), а другая – с когнитивно-смысловыми мотивационными структурами, которые сигнализируют о рациональной заданности художественных картин и образов как средоточия субъективно-оценочного отношения к миру, итога художественной рационализации собственного самосознания. Художественная субъективация в данном случае представляет собой удвоенный процесс декодирования, связанный как с раскрытием внутренней эмоциональной реакции на отображаемое, так и с выражением своего рационально-логического отношения к нему, своей оценки моделируемого художественного континуума. В текстах, где доминирующим представляется субъект-субъектный нарратив, в большей степени открывается возможность для разговора о специфике процесса организации самосознания автора, особенностях его мировоззрения и стратегии авторского преломления аксиологического, экзистенциального, миропознавательного компонента в смысловой структуре представленного дискурса.

С учетом вышесказанного следует, что творчество представляет весьма сложный процесс, возникающий на основе взаимодействия чувственно-эмоционального восприятия и логико-дискурсивного мышления, он вбирает в себя разнообразные влияния и предполагающее, как его следствие, создание артефакта, характеризующегося образно-смысловой выразительностью, эстетической завершенностью с учетом тесной коррелирующей связи со смысловым контекстом культуры. В противном случае речь может идти о десемантизации вновь создаваемых культурных артефактов, имеющих весьма условную связь с актуальными культурными концептами вследствие редукции, ослабления культурной памяти, частичной утраты семиотических значений языка. К сожалению, все более очевидным становится тот факт, что «культурный концепт начинает частично или полностью терять свое значе-

ние, происходит «демонтаж» ассоциативных связей культурного концепта, утрата его функционально-эстетического потенциала» [1, с. 89]. Кстати, это взаимообусловленный процесс: обеднение, упрощение, сужение смыслодержательных значений языка напрямую влияет на образную палитру художественного произведения, которое, в свою очередь, перестает быть источником пополнения, обогащения языка.

Творческая личность перманентно находится в поле действия некоторого смыслового проблемного поля, которое вызывает определенно окрашенные рефлексии, настраивает на определенную культуросозидающую волну. По большому счету, творчество – экзистенциально-чувственная самопроекция художественно одаренной личности, способной к перманентному расширению, обогащению своего познавательного, эвристического горизонта, придавая ему новые смысловые коннотации. Любые движущие творческим субъектом побуждения нравственного, этического, эстетического плана заставляют его переплавлять их в горниле собственного мировидения, выявлять свое отношение к ним. Но это не значит, что автор обязан найти и продекларировать единственно верную, правильную мотивацию, дать исчерпывающий ответ на возникающую художественную коллизию. Отнюдь нет. Прямое декларирование, дидактика категорически противопоказаны. Как правило, во внутреннем монодиалоге, в невидимом вопрошании естественным образом трансформируется смысловое поле обыденных представлений, восприятий, ощущений, более того, ставится под сомнение их «онтологический» характер, константная заданность.

Раскрытие внутренних задатков личности, имеющих явно выраженную творческую доминанту, напрямую связано с обнаружением и использованием нестандартности и нетривиальности самого способа мышления, восприятия, смыслообразования, выбивающихся из системы типичных культурных стереотипов. Вот почему отличительной чертой творческой интеллектуальной элиты является ее «инокомыслящее пограничье», стремление к созданию поля вариативных возможностей. Рожденные в зоне обозначенного пограничья «инновации способны более или менее радикально изменить облик актуальной культуры, а вслед за тем и актуальность социума, способствовать их прогрессивному развитию (созданию новых ценностей и отношений, обогащению социокультурных форм и наполнению их новыми смыслами и значениями)» [2, с. 164]. Творчество открывает потенциальную возможность превращения общепринятого в проблемное, эксклюзивное, исключительное, рассмотренное под нестандартным, нетривиальным углом зрения. В этой связи Б. Л. Губман подчеркивает, имея в виду специфику культуротворческих составляющих: «Проблематизируется не только сфера сущего, но и ценностно-значимого, должного. Культурное творчество сопряжено с переоценкой ценностей, нормативов должного. Созидающий культуру субъект ставит под вопрос ценности и нормы своего бытия в природном окружении и социаль-

ной системе. Те ценности и рациональные стандарты, что преобладают в экономической, социальной и политической сферах, становятся предметом переоценки наравне с религиозными, нравственными и художественными ориентирами его жизнедеятельности. Саморефлексия делает проблемой любые виды инструментального отношения к миру, предлагающие воздействие на него, вопрошает о фундаментальных устремлениях практического разума, эстетических и художественных перспективах раскрытия возможностей субъекта» [3, с. 306]. В творчестве как ни в одном из видов общественной практики субъект получает возможность проблематизировать отношение к реалиям природного и общественного плана, к себе самому. В процессе художественного переформатирования, реструктурирования устоявшегося, обыденного рождаются новые смыслы, обладающие эстетической ценностью и жизненной актуальностью. Это касается, по большому счету, и всей сферы деятельности, связанной с культуротворчеством.

Наличие разнообразных смыслопоражающих проекций и отношений позволяет расширить проблемное смысловое поле представленного дискурса и открывает путь к многочисленным интерпретациям его контекстуальной, внутритекстовой матрицы, к выявлению парадигмальной иерархии художественных смыслов. Но при всем при том, как думается, исключен разговор о тотальной множественности смыслов, значений, ценностей, имеющих самую различную, включая противоположную, гносеологическую и аксиологическую направленность, так как при этом могут теряться смысловые константы, гуманистические основания и виртуалистские перспективы, способствующие укреплению личностной самостождественности, самоидентификации. В любом случае пульсация смыслового наполнения дискурса должна быть напрямую соотнесена с миром, созданным творческой фантазией его автора и отвечать, по возможности, устоявшимся сценариям жизнедеятельности, а культурно-художественные рефлексии – коррелировать с национальными образцами художественной традиции, которая воспринимается большинством не только в качестве ментально устойчивой, но и обладающей статусом подлинности и особой ценности.

Таким образом, творческий потенциал личности является важным основанием бытия культуры и культуротворчества. Значимые артефакты художественного творчества, органически вписанные в ткань культуры, придают ей неповторимый облик, своеобразие, особенную знаково-символическую ауру, тем самым способствуя созданию символического универсума. Они транс-темпоральны, интересубъективны, семантически многомерны, т. к. могут обрести иное измерение в процессе творческого синтеза с учетом исторической традиции и новых транскультурных реалий. Все это свидетельствует об открытости культур и литератур, их причастности к единому цивилизационному пространству, что способствует их взаимообогащению, направляет на

путь универсализации через приобщение ко всему богатству общечеловеческой культуры.

### Литература

1. Дичковская, Е. А. Десемантизация как базовый концепт эволюции культурных процессов / Е. А. Дичковская // Вести Института современных знаний. – 2018. – С. 85–91.

2. Кондаков, И. В. Интерсубъективность культуры / И. В. Кондаков // Человек как субъект культуры. – М. : Наука, 2002. – С. 152–178.

3. Губман, Б. Л. Современная философия культуры / Б. Л. Губман. – М. : «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2005. – 536 с.

## СВОБОДНОЕ ВРЕМЯ: БЛАГО ИЛИ НАКАЗАНИЕ?

*Г. И. Малыгина, В. И. Миськевич*

Каскад научно-технических (технологических) революций за последние сто лет является беспрецедентным в мировой истории. Среди его наиболее впечатляющих (по)следствий – фундаментальные изменения образа человека. Эти изменения многогранны. Они касаются его соматики, долголетия, гендерных представлений, образа жизни, характера и содержания труда, форм досуга, способов коммуникаций и т. д. Будоражат воображение (и не только обывателей) перспективы искусственного интеллекта, искусственной комбинаторики генома, появления киборгов. И в зависимости от темперамента, целей и профессиональных интересов исследователей конструируются различные образы человека будущего. Скорее всего, эти образы, как и контуры самого будущего, окажутся иными, нежели наши сегодняшние представления о них. Хотя бы по причине природы самоорганизации и развития синергетических объектов, к числу которых принадлежит сам человек. Тем не менее попытки «заглянуть за горизонт» настоящего прямо пропорциональны самому ускорению социальной динамики. К нетрадиционным «футурологам» – шаманам, гадалкам, хиромантам, медиумам, астрологам и т. п., активно подключились представители искусства. В литературе первой половины XX века появились жанры антиутопий и «научной» фантастики. Затем эту тему активно подхватил и выцветил множеством сценариев будущего Голливуд. В философии же потребность человеческого любопытства в предвидении будущего осмысливается по-другому: на скучном для массового потребителя языке абстракций и универсалий культуры, конструирования концептуальных схем и социальных проектов с перспективой их возможной практической реализации. В социально-философском континууме от Конфуция и Платона до Маркса и либеральных мыслителей XIX–XX веков можно найти весь спектр философских представлений о «дивном новом мире»,

месте, статусе и предназначении в нем человека. Многие из этих социально-философских проектов действительно стало социальной реальностью, предстало фактами общественного бытия. В то же время за отказ от других человечеству пришлось заплатить немалую цену.

Сравнительно недавно компанию футурологов-традиционалистов стали теснить «специалисты по будущему» от науки. В настоящее время футурология является трансдисциплинарной системой исследований с развитой организационной структурой, специальными методами познания и источниками финансирования. В числе наиболее активно исследуемых проблем – техногенные, экологические, климатические, демографические, урбанистические, социальные, политические, культурные, институциональные, научно-технические, антропологические, поведенческие и др. Но как бы они не различались и не расходились, «фокус» у всех «футуроигр» один – будущее человека и человечества. Одна из наиболее известных попыток взглянуть в этот фокус принадлежит А. Тоффлеру, который в своем знаменитом бестселлере «Футушоки» попытался свести воедино самые разнообразные тренды развивающегося будущего. Однако сегодня его книга воспринимается и читается уже как историческая реликвия. Мир изменяется и обновляется слишком стремительно.

Благодаря НТР кардинально изменяются характер и содержание труда современного человека, сокращается продолжительность рабочей недели. В повестке дня некоторых (пока еще не государств, а отдельных компаний) 4-х дневная рабочая неделя без потерь в заработной плате. Впрочем, в основе подобных благодеяний лежит отнюдь не филантропия, а элементарный расчет. Так, еще со времен Г. Форда известно, что продуманная организация труда и сокращение трудовой недели может привести к существенно росту производительности труда, а значит, и прибыли. Есть, однако, и объективные тенденции «освобождения» от труда. Они связаны с развитием ВНИС-технологий, систем искусственного интеллекта, робототехникой, стремительным формированием «третьей природы» – виртуальной и дополненной реальности. Не за горами время, когда множество сегодняшних профессиональных занятий отомрут за ненадобностью. Причем не исключено, что данный процесс будет иметь вид цепной реакции. Вместе с тем будут возникать новые рабочие места, профессии, виды деятельности, формы коммуникаций и способы досуга.

Будущее многогранно. Что и как в нем будет складываться для человека (социума), сказать с полной определенностью невозможно. Вместе с тем у будущего есть заявленное отличие, о котором нечто определенное можно утверждать уже сегодня, а именно: в жизни обычного индивида будет все больше возрастать удельный вес свободного времени. Свободное время, по мысли Маркса, это его «подлинное богатство», богатство, которое он может по своему усмотрению потратить на развитие своих «сущностных сил»,

т. е. задатков и способностей тела, души и духа, интеллекта и воли. И действительно, современные IT-технологии открывают перед индивидом необъятные интернет-ресурсы для жизни и саморазвития. В том числе и в смысле трансформации собственного труда (традиционно наемного, совместного, отчужденного) в труд всеобщий, не привязанный к конкретному месту, времени, работодателю. На наших глазах реально идет процесс стирания вековой границы между трудом необходимым и свободным. Ранее последний, как известно, был уделом (привилегией) лишь немногих – поэтов, философов, ученых. Разумно распорядиться этим «богатством» (свободным временем) нужно уметь. Это умение обязательно сопряжено с усилием, сосредоточенностью, самодисциплиной и самоограничением, сопротивлением внешним и внутренним детерминациям. Однако у этого процесса есть и другая сторона.

Пространство цивилизованного человеческого существования все больше заполняется всевозможными вещами. Однако, согласно Марксу, чтобы пользоваться большим количеством вещей, нужно быть культурным человеком. Сегодня неотъемлемым атрибутом бытия практически любого человека являются «умные» гаджеты, девайсы, смартфоны, компьютеры, обеспечивающие его присутствие в Сети. Их бездумное использование в любую свободную минуту чревато вредом для здоровья, психики, интеллекта человека, деформацией реальных социальных связей и отношений. Причем эта негативная тенденция, как свидетельствует статистика, все более усиливается. Так, В. Библер, размышляя над феноменом роста свободного времени и способами его заполнения, замечает, что оно сегодня проявляется в «катастрофических судорогах бескультурия».

Человеческое бытие определяется сонмом различного рода объективных детерминаций, причем не только внешних, но и внутренних. Внешние факторы идут от природы, социума, культуры, традиций языка, рекламы, моды, общественной психологии, жены, детей и *ad infinitum*. Внутренние детерминации человека связаны с врожденными задатками, темпераментом, постнатальным сценарием, паттернами общения, эмоциональными реакциями, формами общения и поведения, сформировавшимися чертами характера, его акцентуациями, вредными привычками и т. д. В этой связи актуален вопрос: где «просвет» для действия сил внутренней детерминации для саморазвития индивида в горизонте личности? Откуда они возникают? Возможно, дело в «правильных» генах, хорошем воспитании и образовании или том и другом?

Проблема свободного времени – это проблема не абстрактного, а конкретного человека в ситуации конкретной событийности. Подобно тому, как ни один ветер не будет для капитана попутным, если он не знает куда плыть, так и отсутствие в жизни индивида культурных, ценностных, исполненных личного смысла ориентиров не сделает его свободное время содержательным. Эти ориентиры и смыслы рождаются в человеческой душе в процессе

социализации, интериоризации им социокультурного опыта человечества, как положительного, так и отрицательного.

В настоящее время есть осознание опасности ситуации, в которую мы (человечество) ввергли природу. Из осознания этой опасности растет и «спасительное» (Гельдерлин) в виде движения в защиту природы. Наряду с общественностью в него вовлекаются правительства и бизнес. Однако сбережение Земли – это необходимое, но недостаточное условие для человеческого бытия. Думается, что сегодня не менее актуальной является и проблема сбережения культуры, субъектом которой является человек. Соскальзывание в «цифру» и виртуальную реальность делает человека существом одномерным; оно делает его существование безосновным. Однако бытие вне природы и культуры – это род бытия уже не человеческого, а чего-то (кого-то), что (кто) именуется постчеловеком. Однако это будет уже иная реальность с иными проблемами.

## ПОНЯТИЯ “ERWARTUNG” И “ANTIZIPATION” В ФИЛОСОФИИ Н. ГАРТМАНА

*И. Я. Мацевич-Духан*

Появление и обострение интереса к исследованиям антиципации в XXI веке способствовало развитию дискуссии вокруг проблемы дифференциации феноменов *ожидания* и *антиципации*. Несмотря на тот факт, что среди наиболее цитируемых философских источников, затрагивающих данную проблему, оказывается работа М. Хайдеггера «Бытие и время», в то же время может быть выявлен и другой способ дифференциации обозначенных феноменов в философии Н. Гартмана. Особый интерес современных исследований антиципации к онтологии Н. Гартмана проявляется в анализе природы возможности и каузальности [4; 7]. Более детальный анализ текстов Н. Гартмана позволит продемонстрировать онтологический, этический и аксиологический контексты прояснения значений, обозначенных выше понятий и их дальнейшее применение в современной социальной теории.

Этимология латинских слов “anticipare” and “expectare” отсылает к значениям «заботиться о времени» и «полагаться или рассчитывать на время». Эти термины обозначают определенные способы созерцания времени, наблюдения за временем, распоряжения временем, осознания времени, предвкушения будущего, подготовки и детерминации его свершения. Если попытаться их упорядочить и обобщить, то *anticipare* ассоциируется с процессом, причинно обуславливающим свершение некоего события, и подготовку к нему, тогда как *expectare* предполагает устремленный в будущее взгляд, порождающий трогательную тоску по неизвестному и одновременно определенный род доверия в отношении его пришествия.



Этимологическая экспликация резонирует с интерпретацией Н. Гартмана обозначенных феноменов. Человеческая жизнь характеризуется нахождением себя в состоянии «ожидания приходящего» (“*Erwartung des Kommenden*”) [3]. Акт ожидания предполагает возможность смотреть на то, что остается невидимым здесь и сейчас. Оно демонстрирует определенный род «свидетельства реальности» (“*Realitätszeugnis*”), хотя оно может быть в какой-то мере иллюзорным и даже приводящим в смятение. Ожидание является модусом сказывания актуального права реальности на бытие и предполагает продолжительность его существования в потоке приближающихся к нам событий. Специфическая внушительность свидетельства реальности проявляет себя в перспективном акте ожидания [3]. Этот акт может рассматриваться как наиболее реальный модус осуществления жизни, приближающейся к нам с помощью ожиданий. В должном осуществлении наших ожиданий сказывается суровость реальности.

Акт ожидания раскрывает сущность самотворящего человека. Только творческий человек (“*der Demiurg im Mensch*”) может завершить созидание мира в собственном призвании. Быть человеком – значит пытаться реализовать себя в творческом призвании (“*Schöpferberuf*”) [2]. Этика Н. Гартмана направляет творческую силу (“*das Schöpferische*”, “*das Demiurgische*”) человека к царству ценностей. Соответственно и философия должна заботиться об этике как источнике, мотиве и цели человеческого мышления, фокусируясь на живом переживании того, что ценно само по себе.

Человеческую жизнь можно сравнить с произведением музыки, которое заставляет нас слушать его и ожидать продолжения, предвкушать приходящее: “*Das Tonwerk zwingt den Hörenden vorauszuhören und nachzuhören, in jedem Stadium des Hörens die Erwartung des Kommenden zu haben, den bestimmten, musikalisch geforderten Fortgang zu antizipieren*” [1, s. 119]. Индивид настраивается на определенное должное продолжение мелодии, на гармоничное разрешение одного аккорда в другом. Он ожидает чего-то большего, чем просто фрагмента мелодии: он тоскует в нем по единству должного опыта. Человеческое искусство проявляет возможность осуществления «должного быть» здесь и сейчас, и в каждый последующий момент времени. Таким образом, человек, как Демиург, творит мир.

Каузальность мира в философии Гартмана носит творческий характер. Как целое, она всегда актуальна и необходима [4]. Человеческое бытие в антиципации воспринимает только часть целого. Эта фрагментарность человеческого восприятия приводит к ошибкам в человеческих репрезентациях возможного будущего. Но как части целого репрезентации все-таки несут в себе и актуальность. В этом контексте ожидание может схватить целое, тогда как антиципация раскрывает только его часть в ряду всех возможных последующих моментов. Человеческий акт демонстрирует способность антиципировать события в ограниченном поле. В то же время человеческий акт мо-

жет продуцировать ожидания, схватывающие реальный мир в целокупности. Если антиципация характеризует конкретный человеческий акт, то ожидание является атрибутом человеческой природы в целом.

В работе М. Хайдеггера «Бытие и время» представлен другой подход к различению обозначенных феноменов. Антиципация как *Vorlaufen* («заступание»), в отличие от ожидания, преодолевает формальные границы сущего и его здравый смысл, проявляет и удерживает подлинную возможность *Da-sein* в тревожной свободе бытия-к-смерти [5]. В ожидании сказывается неподлинный способ существования.

Современные исследователи утверждают, что антиципация свойственна всем типам живых организмов [6]. Этот подход ближе к трактовке *Erwartung* в философии Н. Гартмана, где ожидание есть проявление каузальных отношений между ценными в себе и по себе вещами. Такие ожидания не зависят от способностей человека, его желаний и интенций. Они проявляют универсальную актуальную необходимость. Последняя может по-разному оцениваться человеком, но она не может быть разрушена его безразличием. В этом смысле ожидание отражает универсальную необходимость и резонирует с каузальностью, не будучи редуцированной к образу определенной части мира.

Понятия антиципации и ожидания не всегда четко различаются в современной социальной мысли. Иногда они используются как взаимозаменяемые понятия без прояснения относительных различий между ними. Н. Луман объяснял сущность аутопойезиса с помощью антиципации, которая удерживает и воспроизводит мир коммуникации. Дж. Урри подчеркивал необходимость выхода за рамки антиципаций прогнозов и футуристических сценариев и обращения к будущему социальным ожиданиям. Даже мир антиципаций радикальных технологий (например, экосистемы блокчейна) основывается на тотальности ожидания взаимного доверия.

Современное возрождение интереса к феномену ожидания становится все более очевидным в исследованиях антиципации (*Anticipation Studies*). Оно демонстрирует возможный поворот к осмыслению природы человеческого ожидания, укорененного в царстве ценностей и не поддающегося объяснению в категориях строгой детерминации. Сегодня понятие ожидания иногда поглощается понятием антиципации, используемым в познания мира искусственного интеллекта и многообразия живых организмов. Однако не стоит забывать, что не каждый живой организм, способный антиципировать, может продуцировать ожидания. Такого рода упущение приводит к потере античной сакральности ожидания, заботящегося о настроенности на бытие в его целокупности.

### Литература

1. Hartmann, N. *Ästhetik*. – Berlin : Walter de Gruyter&Co, 1966.
2. Hartmann, N. *Ethik*. – Berlin und Leipzig : Walter de Gruyter, 1935.

3. Hartmann, N. Zur Grundlegung der Ontologie. – Berlin : Walter de Gruyter&Co, 1941.

4. Hartmann, N., Tremblay, F. & Peterson, K. R. The Megarian and the Aristotelian Concept of Possibility: A Contribution to the History of the Ontological Problem of Modality // *Axiomathes*, 2017, № 27. – P. 209–223.

5. Heidegger, M. Sein und Zeit. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1967.

6. Poli, R. Introduction to Anticipation Studies. New York : Springer, 2017.

7. Väyrynen, K. Nicolai Hartmann's Concept of Causality // *New Research on the Philosophy of Nicolai Hartmann*, 2016. – P. 45–64.

## **ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ПРОГНОЗНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В РЕЛИГИОВЕДЕНИИ**

*Е. Ю. Микк*

Актуальность предложенной темы обусловлена тем, что предметное поле современного религиоведения имеет четко очерченные дескриптивную и аналитическую составляющие, а прогностическая составляющая не представлена в ее научно-методологической целостности и системности. Решение данного исследовательского задания становится возможным в рамках практического религиоведения с использованием методологии, основанной на системном и междисциплинарном, а точнее полидисциплинарном подходе. Для любого общества, которое переживает духовно-нравственные и социально-экономические потрясения, составление прогноза развития религиозной составляющей общественной жизни становится актуальной задачей как теоретических исследований, так и практического применения полученных знаний.

Следует отметить, что определение направленности прогнозирования в религиозной сфере требует поиска методологии, которая включала бы общепhilosophические основы прогнозирования, методологические наработки в смежных гуманитарных сферах и учитывала специфику объекта исследования и прогнозирования.

Как известно, попытки предусматривать или прогнозировать религиозные процессы порой выглядят как совершенно невозможная задача, результаты которой принципиально не поддаются верификации. Однако анализ имеющихся прогнозов событий и явлений в религиозной сфере позволяет констатировать постепенную разработку методологического инструментария, совершенствование технологий, направленных на решение не только исследовательских, но и управленческих задач.

Целью данного исследования является определение проблемных лагун в методологии прогностических исследований в религиоведении.

Безусловно, прогноз является специфическим видом познания, следовательно – специфической формой взаимодействия объекта и субъекта. Свое-

образе познавательной ситуации заключается в том, что на первый план выдвигается исследование не того, что есть, а того, что будет. Поэтому задача исследователя заключается в создании некоторого идеального образа того, что не существует, а в случае прогнозирования религиозных процессов – определенной схематической модели религиозной ситуации.

Важно отметить, что познание в условиях прогнозирования должно анализироваться с точки зрения активности субъекта к объекту познания. В связи с этим рассмотрим две специфические особенности прогноза: прогноз как опережающее отражение и прогноз как форма активности познающего субъекта. Опережающий характер отражения состоит в том, что создается образ той ситуации, которая может возникнуть как закономерное развитие существующих на данный момент условий. Отсюда вытекает понимание опережающего отражения, а именно: в действительности повторяются одни и те же связи и отношения, являющиеся признаком их устойчивости и закономерности объективного мира; условием опережающего отражения становится отражение отсроченное, приводящее к опережающему только при условии цикличности отложенного отражения, что делает возможным накопление достаточно большого объема информации о подобных познавательных ситуациях [1, с. 8–9].

Используя метод экстраполяции в попытках прогнозировать религиозную ситуацию, мы не учитываем тот факт, что каждая ситуация неповторима в своем многообразии, поэтому информация о ряде подобных ситуаций (изменение религиозных направлений, расколы, объединения и т. п.), сама по себе не может считаться основой для деятельности в новой ситуации. Это делает невозможным формализацию в построении прогноза и закрепление его в символической системе. Отражение представляет ценность постольку, поскольку оно может быть использовано как основа деятельности в новых ситуациях. Это означает, что информация, накопленная в процессе исследования истории религии, нуждается в такой обработке, которая бы позволила ее использовать в процессе активной деятельности субъекта.

В каждом теоретическом исследовании важно понимание сущности прогноза. Он выступает формой опережающего отражения в научном познании – опережение становится его главным содержанием и наполнением, а отсроченное отражение рассматривается лишь как средство познания. Мы можем успешно решать задачи, продиктованные необходимостью, поскольку заранее способны к ним подготовиться.

Очевидно, что активность познавательной деятельности при прогнозировании заключается не только в создании идеального образа, типа, модели, а подчинено цели деятельности человека и приобретает признаки антропности. Само понятие «будущее» является понятием антропным, но вместе с тем и социальным, для полной характеристики которого необходимо осознание временных изменений, их векторности. Поскольку «будущее» пони-

мается как временная категория, мы остановимся на дефиниции будущего как субъективной с человеческой точки зрения и объективной с точки зрения стороннего наблюдателя части линии времени восприятия реальности. Последняя, то есть реальность, характеризуется комплексом явлений и событий, которые не осуществились и не состоялись относительно объекта, находящегося в более раннем времени.

Итак, под прогнозированием религиозных процессов, в целом, мы понимаем всю совокупность последовательных действий, направленных на получение вероятного, научно обоснованного суждения о будущем состоянии религиозной системы во взаимосвязи и взаимообусловленности ее элементов. Религиозный процесс в исследовании обозначается как закономерная непрерывная последовательная смена моментов развития религиозного комплекса. Религиозную ситуацию мы рассматриваем как опредмеченную систему, под которой понимается не отдельный, пусть даже и значительный религиозный факт, а все их многообразие во взаимосвязи между собой и существующей социальной средой, то есть некоторое комплексное, системное образование, которое может быть локализовано и зафиксировано в пространстве и времени.

Несомненно, религиоведческий дискурс прогнозной деятельности требует решения проблемы объективности научного анализа религиозной действительности, использования соответствующего научно-категориального аппарата, позволившего адекватно выделить именно религиозный аспект общественной жизни и отразить его в научной работе. С этой точки зрения остановимся на комплексе важнейших составляющих данной проблемы. Во-первых, это предметность и интерсубъективность (Т. Кун и Р. Рорти). Во-вторых, в современной исследовательской ситуации научный факт возникает как реальность, которая уже объяснена на стадии научного наблюдения и дескрипции. В такой перспективе религия становится миром интенционально созданных конструкций, то есть воплощенных в жизнь человеком, хотя их дальнейшее существование уже не связано с определенными, отдельными субъектами. В-третьих, проблема релятивизации как следствие неприятия уникальности религиозных явлений, а анализ их только как одного из феноменов культурных достижений человечества. В-четвертых, редукционизм как умаление трансцендентного и сверхъестественного измерения религии [2, с. 94].

Таким образом, в практическом религиоведении, к сфере которого мы относим и прогнозирование религиозных процессов, определяется требование эмпирической проверки рациональных положений. По нашему мнению, решение такого парадокса возможно, если вырабатываются методологические принципы, которым соответствует не сама религиоведческая дисциплина, а исследование и прогнозирование собственно религиозного феномена. Так, одно и то же религиозное явление может изучаться, основываясь на различ-

ных методологических принципах. Отсюда следует, что принципы научности формируются при выборе «жанра» исследования религиозного феномена, которым и выступает прогнозирование религиозных процессов. Поэтому анализ методологических аспектов религиоведческого направления прогнозистических исследований предполагает рассмотрение общих философско-методологических проблем прогнозирования и религиоведческих методологических установок.

Такой подход призван сфокусировать религиоведческое исследование и адекватно выделить и прогнозировать именно религиозный аспект общественной жизни, рассматривая прогноз развития или изменения религиозной ситуации в первую очередь как социально-психологическую установку, демонстрирующую способность общества к саморазвитию.

### **Литература**

1. Храленко, Н. И. Философско-методологические проблемы прогнозирования / Н. И. Храленко. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1980. – 167 с.
2. Бронк, А. О причинах невозможности беспредпосылочного и в этом смысле объективного изучения религии / А. Бронк. – Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. – 2011. Вып. 5 (37). – С. 85–98.

## **ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ИНСТРУМЕНТАРИЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ ПОЗНАНИЯ (когнитивный и прогностический аспекты)**

*Н. И. Минуцкий*

Обращение к исследовательскому инструментарию исторической науки предполагает создание системы мысленных конструктов – теоретико-методологических познавательных средств для современной исторической науки в рамках философии познания [1, с. 157]. Философский контекст нашего исследования составляют такие методы как структурализм, инструментализм, операционализм, репрезентация, моделирование, концептуализация. Предметом исследования выступают модели – абстрактные идеальные конструкты, репрезентирующие историческую науку. Предполагаем, что в философском и историческом плане результаты исследования будут способствовать связи концептуально-понятийного аппарата с действительностью.

Создание концептуальных моделей, репрезентирующих историческую действительность на философской основе, даст нам прочный методологический фундамент для объективного конструирования исторического знания. В познавательном процессе нас интересует, главным образом, получение нового знания, его прагматический и прогностический потенциал. Цель ис-

следования: решение утилитарно-практических задач в науке и образовании. Это будет способствовать пониманию взаимных переходов фундаментального и прикладного направлений науки, решению проблемы перевода теоретического знания в образовательную практику, т. е. социализации знания.

Для построения концептуальных моделей, репрезентирующих историческую науку, обратимся к диалогу когнитивных практик. В этом случае наука представляет собой «целостную совокупность устойчивых, взаимосвязанных характеристик объекта» [1, с. 20]. К основным характеристикам исторической науки, на наш взгляд, относятся: теория, модели, технологии, результат, менеджмент, коммуникации и социализация знания. Каждое из этих базовых понятий предполагает деление на преходящие понятия. Таким образом, реализуется принцип иерархичности построения структуры всего предмета исследования, который позволяет четко видеть общую систему, место каждого ее элемента, а также открыть новые элементы и характер их связей. Например, базовый концепт «модель исторической науки» содержит понятия о сущности, типологии, видах и функциях модели. Иерархическое построение когнитивной структуры исторического знания осуществляется на основе принципов дедукции и индукции, восхождения к всеобщему, субъективизации и социализации знания. В реализации этих принципов методологического знания будет проявляться когнитивная мобильность исследователя, его способность к обработке (свертыванию, развертыванию, переносу) и представлению знания.

Единство категориального инструментария и принципов отношений между ними отражено концептуальной моделью знания, позволяющей видеть степень возрастания или убывания общности объемов понятий. Причем принципиальную важность приобретают формы представления знания – репрезентативные когнитивные структуры. Они служат основой построения знания на исходном, базовом и преходящем уровнях. Отметим, что речевая форма не является единственным средством представления знаний. Концепт «образ» предполагает как конкретное представление образа действительности, так и его абстрактную репрезентацию в знаково-символической форме различного рода схем. Когнитивный образ в результате является совокупностью вербально-логических и знаково-символических форм понятийного мышления. Изучение теории двойного кодирования репрезентации знания содержит значительный прогностический потенциал, поскольку опирается на концепцию типов полушарного реагирования. Наиболее прорывной отраслью знания в этом направлении науки стала когнитивная инфографика, ее когнитивный и социальный потенциал тесно связаны с формированием общественного исторического сознания.

Обратимся к последнему концепту парадигмы «слово–образ–действие» – познавательному действию. Его связь с предшествующими концептами «словом» и «образом» весьма значима для диалектики фундаментального и

прикладного знания, понимания роли теории в социальной практике. В этом смысле огромную роль играет конструктивистский подход, его метафора: «Хочешь понять явление – построй механизм, воспроизводящий его характерные черты» [2, с. 21]. Эта идея весьма сходна с высказыванием У. Найссера о месте схем в познавательной деятельности, который видел в них результат познания и средство для получения нового знания [3, с. 73]. Обе идеи содержат как когнитивный, так и прогностический потенциал диалектического взаимодействия знания и познания. Их прогностический потенциал видится нами в использовании объемно-пространственного метода, обоснование которого дано Э. Г. Кочетовым в его фундаментальном труде «Диалог» [4, с. 448–474]. Идея диалога оказалась составной частью образовательной парадигмы «метапредметность – метакогнитивность – диалог», сформулированной А. Д. Королем для дидактической науки и образовательной практики. По его мнению, диалог должен стать «...не столько формой или способом обучения, сколько сущностной методологической характеристикой всего образования» [5, с. 38].

Важность идеи диалога в когнитивных и образовательных практиках невозможно переоценить, поскольку она включает человека как размышляющую и действующую личность. В современной философии представлена общая модель концепции личности, включающая следующие базовые понятия: миссия, идентичность, убеждения, способности, поведение и окружение личности [6, с. 102]. Для исследователя, на наш взгляд, важно учитывать как системное взаимодействие этих факторов, так и проявление каждого из них. Так, идентичность позволяет оценить личную компетентность путем сравнения с компетентностью других субъектов или организаций. Это характерно не только для научного исследования, но и для образовательного процесса, где ученик создает свой образовательный продукт и сравнивает его с имеющимся культурно-историческим аналогом [5, с. 124]. Таков путь методологического восприятия первосмыслов бытия в науке и образовании.

К перспективным научным аспектам темы исследовательского инструментария исторической науки следует отнести: 1) изучение построения концептуальной модели исторической науки на основе социально-философского знания; 2) выяснение трансцендентальной возможности, т. е. переноса исходных и базовых элементов философии познания на другие гуманитарные науки; 3) разработку научного инструментария (особенно концептуализации знания) и логико-графических средств представления знания в информационно-коммуникационных технологиях; 4) реализацию объемно-пространственного метода в формализации знания; 5) проблему диалога и коммуникаций на уровне организационных структур и личностей.

Из всех имеющихся подходов и методов наиболее перспективными для методологического обеспечения конструирования моделей научного исторического знания можно считать когнитивно-инструментальный, логико-



концептуальный, формально-символический и пространственно-объемный методы. На наш взгляд, они в наибольшей степени способствуют взаимодействию методологии, методов и исследовательских процедур с современной социальной практикой.

*Исследование выполнено в рамках НИР «Конвергенция исторической науки и образования (междисциплинарный аспект)» по гранту БРФФИ, договор № Г17-109 от «18» апреля 2017 г.*

### **Литература**

1. Лукашевич, В. К. Философия и методология науки : учеб. пособие / В. К. Лукашевич. – Минск : Современ. шк., 2006.
2. Микешина, Л. А. Эпистемология и когнитивная наука: базовые категории и принципы взаимодействия / Л. А. Микешина // Когнитивный подход : науч. монография / отв. ред. акад. РАН В. А. Лекторский. – М. : «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2008. – С. 2–57.
3. Найссер, У. Познание и реальность / У. Найссер. – М., 1981.
4. Кочетов, Э. Г. Диалог : диалогистика как наука о судьбах человека и мира в контексте глобальных перемен : науч. монография / Э. Г. Кочетов; Обществ. акад. наук геоэкономики и глобалистики. – М. : Экономика. 2011.
5. Король, А. Д. Педагогика диалога : от методологии к методам обучения : моногр. / А. Д. Король. – Гродно : ГрГУ, 2015.
6. Баксанский, О. Е. Фундаментальные, прикладные и практические аспекты когнитивных наук // Когнитивный подход. Науч. монография / отв. ред. академик РАН В. А. Лекторский. – М. : «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2008. – С. 58–122.

## **ПОЛИЦЕНТРИЧНОСТЬ ГЛОБАЛИЗАЦИИ И ЕЕ ГРАНИЦЫ**

*С. А. Морозов*

Современные концептуальные подходы к глобализации основываются на акцентуации взаимосвязей между процессами глобализации, регионализации и локализации (в последнем случае применяется термин глокализация) [1, 2]. Представление о различном содержании названных процессов обусловлено тем, что они затронули основные сферы человеческой жизнедеятельности – социально-экономическую, социально-политическую и социокультурную. Поэтому концептуально процессы глобализации рассматриваются в парадигмах экономических, политических и культурологических наук. Миросистемная методология И. Валлерстайна позволяет рассматривать эти процессы как результат эволюции глобальной миросистемы, которая за счет генерирования и развития процессов интеграции и универсализации стремится к упрощению, продуцируя появление наблюдаемых на уровне социальных фактов уровней организации, которые принято определять как глобальный, региональный и глокальный [4].

Исходя из принципов аутопоэзийной методологии Н. Лумана [4] при анализе глобальной миросистемы можно предположить, что выделение в ней мегарегиональных уровней, уровней глобальных регионов по терминологии М. Л. Лагутиной [5, с. 16] в виде четырех потенциальных лидеров, основанных на цивилизационных социокультурных основаниях – США, Китая, Евросоюза и России, является следствием предельного на данном историческом этапе уровня интеграции и дифференциации. Это результат системных ограничений, накладываемых на пределы развития социокультурных мегарегиональных общностей [6, с. 43].

Поскольку при этом социально-коммуникативные процессы, протекающие в рамках глобальной миросистемы, детерминированы различными нормативно-ценностными основаниями, можно предположить, что общие социально-коммуникативные взаимодействия детерминированы различиями в понимании и оценке социальных процессов, их причин и последствий, допустимой степени риска, возможностей конвенциональных подходов и действий. Признав уровень допустимой глубины интеграции и универсализации в развитии различных сфер жизни мегарегионов, можно сделать предположение, что попытки включить в орбиту своих центр-периферийных отношений макрорегионы и отдельные страны, принадлежащие к иным социокультурным основаниям, будут заканчиваться распадом такого рода цивилизационно разнородных объединений. Процессы деградации и кризисы подобного рода сообществ будут обусловлены превышением порога сложности создаваемых в рамках глобальной миросистемы подсистем. Это обусловлено необходимостью формирования и поддержания допустимого уровня интеграции основных подсистем глобальной миросистемы для сохранения и развития их разнообразия как источника развития в условиях унификации социотехнологических аспектов жизнедеятельности человечества как социальной системной целостности.

### Литература

1. Воскресенский, А. Д. Концепции регионализации, региональных подсистем, региональных комплексов и региональных трансформаций в современных международных отношениях / А. Д. Воскресенский // Сравнительная политика. – 2012. – № 2. – С. 30–58.
2. Hirata, H. Regionalization vs. Globalization / H. Hirata, M. A. Kose, Ch. Otrok [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://eml.berkeley.edu/~webfac/obstfeld/kose1.pdf>. Дата доступа: 12.06.2019.
3. Чумаков, А. Н. Глобализация. Контур целостного мира : монография / А. Н. Чумаков. – М. : Проспект, 2017.
4. Долгов, С. И. Глобализация: альтернативы нет / С. И. Долгов, Ю. А. Савинов // Российский внешнеэкономический вестник. – 2017. – № 9. – С. 3–26.
5. Лагутина, М. Л. Глобальный регион как элемент мировой политической системы / М. Л. Лагутина // Сравнительная политика. – 2015. – № 2. – С. 16–21.

## СОБСТВЕННОСТЬ, ВЛАСТЬ И ИДЕЯ СОЦИАЛЬНОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ XXI ВЕКА

*Н. И. Мушинский*

Социальная философия продолжает выполнять важную функцию в интеллектуальной культуре XXI века. Анализируя универсальные объективные закономерности общественного развития, проводя эффективную аналогию между событиями далекого прошлого и современностью, она позволяет «заглянуть в будущее», понять мировые тенденции экономической и политической жизни, конкретизировать практические цели и задачи государственного строительства в условиях Беларуси.

Недостаточное внимание к социальной философии приводит к тому, что современный человек оказывается беспомощен перед новыми вызовами и угрозами технократического развития, теряет ориентацию, легко становится жертвой тенденциозной пропаганды разного рода корыстно заинтересованных деструктивных сил (в том числе на Интернет-просторах). Задача ученых и философов – используя соответствующий интеллектуальный ресурс, всесторонне осмыслить основополагающие социокультурные тенденции, а впоследствии – широко популяризировать полученные результаты, сделать их основой общественного мировоззрения. Государство должно оказывать развитию социальной философии всестороннюю поддержку, в этом состоит один из неотъемлемых факторов устойчивого развития.

С социальной философией тесно связаны другие гуманитарно-философские дисциплины, такие как *этика, экономика, политология*. Дело в том, что проблемы *собственности, власти и социальной справедливости* отражают сущность общественной системы в ее историческом становлении и современном состоянии, предопределяют управляющие ею динамические процессы. Именно обеспечение *справедливости* заставляет людей жить вместе, подчиняться законам, создавать органы государственного управления. Восстановление справедливости побуждает периодически менять устаревшую форму *власти*, актуализировать новые разновидности политических режимов, совершать социальные революции.

Анализируя развитие социальной системы в исторической перспективе, можно констатировать, что движение идет как своего рода «единство и борьба противоположностей». Это антитеза «общественной (государственной)» и «частной (личной)» собственности в экономике. Аналогично происходит

периодическая смена авторитарной и демократической форм власти в политике. Указанные тенденции время от времени взаимно заменяются, подчиняясь универсальным критериям социальной справедливости, которые, в свою очередь, отражают изменения окружающих условий жизни, способов взаимодействия социума с природной средой. Такого рода «объективная диалектика» происходит на общем фоне неуклонного увеличения технологического потенциала человеческой цивилизации.

Анализируя объективно существующие социальные факторы, приходится признать, что стремление к *централизации* (соответственно – приоритет государственного сектора над частным в экономике; авторитаризма и единовластия над демократией в политическом устройстве; религиозного ригоризма над свободомыслием и моральным релятивизмом в мировоззрении) проявляется тогда, когда перед обществом в силу исторических обстоятельств возникает какая-либо единая сверхзадача. Иногда это происходит в экономической сфере (типичный пример – восточные деспотии древнего мира, возникшие в бассейнах «великих рек» на основе ирригационного земледелия). Однако чаще «единая цель» скрыта в области военно-политической: так в результате нескольких веков непрерывных завоеваний древнегреческие полисные демократии после Александра Македонского превратились в эллинистические рабовладельческие монархии; римская республика стала империей, охватившей весь регион средиземноморья («обитаемый мир – ойкумену»). Византия консолидировалась под эгидой православия для борьбы со степными кочевниками – гуннами, арабами, турками; Московское царство – для борьбы с татаро-монгольским игом. Еще позже, с началом промышленного переворота и становления национальных государств, авторитарные военизированные монархии Пруссия, Австро-Венгрия и Российская империя легко одолели и разделили Польшу с ее «шляхетской демократией», выборной королевской властью, рокошами, конфедерациями и правом «либерум вето». В условиях мировых войн XX века тоталитарный режим в нацистской Германии легко одержал верх над западными демократиями континентальной Европы (той же возрожденной Польшей, Францией, Данией, Норвегией, Англией под Дюнкерком и т. д.) и получил достойный отпор, только столкнувшись с такой же тоталитарной сталинской диктатурой в СССР. В современном мире перед лицом все более острого техногенного кризиса тоже проявляются тенденции консолидации: оставаясь демократическими по форме, многие страны все сильнее тяготеют к «однополярному миру», тотальному информационному контролю над отдельной личностью, «квотам» и «санкциям» в сфере экономики и т. п.

Тем не менее во всем этом присутствуют очевидные недостатки: централизация власти и государственное регулирование сдерживают творческие устремления отдельной личности, тормозят прогресс науки и техники. Поэтому, если нет непосредственной опасности, ставящей все общество на

грань выживания, «свобода и демократия» становятся предпочтительны. История человечества тоже предлагает массу примеров такого рода. Так, в эпоху античной архаики по мере развития ремесел и торговли социальная система переходит от господства военных вождей («царей – басилевсов») к полисным демократиям и Римской республике. Аналогичные процессы происходят в эпоху раннего средневековья: городские коммуны приобретают суверенитет и «магдебургское право», освобождаются от власти крупных феодалов, демократически выбирают органы самоуправления, свободно развивают цеховые ремесла и мануфактурное производство. Схожая ситуация имеет место в домонгольской Руси: вечевое самоуправление в городах, где князья добровольно приглашают и так же легко изгоняют при малейшей опасности узурпации власти (яркий пример – Новгородская республика и ее отношения с Александром Невским).

С началом промышленного переворота Нового времени феодальные привилегии абсолютизма уходят в прошлое, в ряде стран (Голландия, Англия, Франция и т. п.) происходят демократические революции. Николаевская Россия, построившая «идеальную армию» по стандартам наполеоновских войн и потерпевшая сокрушительное поражение в Крымской компании, столкнувшись с парходами, бомбическими орудиями и нарезными штуцерами, тоже вступает на путь демократических преобразований (соответственно, технологической модернизации). Происходит отмена крепостного права, телесных наказаний, появляются земства, суды присяжных, конституция и т. д.; конец этому положили только мировые войны XX века.

В современном мире по-прежнему считается общепризнанным, что только *свобода и демократия* могут обеспечить экономическое процветание и высокий уровень жизни народонаселения. К сожалению, масштабы промышленного производства и бесконтрольное природопользование уже породили глобальные проблемы, решать которые можно только централизованно в общечеловеческом приложении. Кроме того, усиливается военная угроза: все больше стран выражают желание стать участниками ракетно-ядерного противостояния, пополнить «атомный клуб». Возникла практика международного терроризма. Поэтому постепенное ограничение свободы бизнеса, граничащей с произволом, становится в общечеловеческом измерении объективной необходимостью. Большинство стран пытается найти «срединный путь», использовать «многовекторную модель»: сохраняя государственный контроль в стратегически важных отраслях, оживляют экономику, допуская частную инициативу в сфере обслуживания, мелкого предпринимательства, туризма и т. п.

Если в тех или иных конкретных исторических условиях внешнее оформление государственной *власти* и *экономического* законодательства соответствует общественным потребностям, это субъективно воспринимается как проявление *социальной справедливости*. В противном случае требуются ре-

формы и модернизация, иначе произойдет «революционный взрыв». Осмысление указанных процессов с учетом всей совокупности отдельных факторов выражает *когнитивный и прогностический потенциал социально-философского знания*.

## **ВОПЛОЩЕНИЕ ИДЕЙ ФИЛОСОФИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА В ХУДОЖЕСТВЕННОМ НАСЛЕДИИ А. М. КАШКУРЕВИЧА**

А. Н. Мякшило

Современная цивилизация характеризуется не только политической нестабильностью, различного рода кризисами, но и явно пошатнувшимися духовными основами, что постепенно приводит общество к деградации. Процесс *глобализации*, приведший в конечном итоге к формированию *глобальной цивилизации*, отражается в основных мировоззренческих устоях того или иного общества. Благодаря распространению псевдоэтических ценностей, идей сексуальной революции, культа потребления мировое общество погрязает в проблемах, суть которых сводится к личностному переживанию одиночества. Однако, несмотря на духовные кризисы, Книги Священного Писания (Библия) стали универсальной ценностью для всех христианских конфессий на наших землях. Конвергенция культур заставляет современного человека вновь и вновь обращаться к незыблемым основам христианского вероучения. Библия обладает способностью кардинально менять внутренний мир человека. Евангелие говорит, что Божье Слово способно проникать «вплоть до места, где встречаются душа и дух, до связок и мозга костей – Слово Бога судит желания и помыслы сердец» (Новый Завет, Послание к Евреям, глава 4, стих 12) [1, с. 1341]. Среди самых выдающихся последователей великого Франциска Скорины, кроме Томаша Маковского и Язепа Дроздовича, следует выделить художника и графика XX века Арлена Михайловича Кашкуревича (15.09.1929 – 26.08.2013), выпускника Белорусского государственного театрально-художественного института, члена Союза художников СССР. В сентябре 2019 года ему исполнилось бы 90 лет. Евангельские сюжеты привлекли графика на пике карьеры, и глубокое переосмысление им вечных тем можно рассматривать как рефлексию культурной элиты белорусского общества на духовные проблемы цивилизации. Смерть художника оборвала творческий процесс. Анализ рисунков и гравюр на библейскую тематику с учетом философских взглядов художника станет вкладом в развитие национальной философской мысли и библеистики.

Интерпретация графики Арленом Михайловичем Кашкуревичем с позиции философии экзистенциализма будет содействовать обогащению суммарного историко-культурного опыта белорусского народа. Художник отразил

в своем творчестве трагизм ушедшего столетия, пережив Чернобыльскую катастрофу и Великую Отечественную войну. Библия вдохновила его на создание серии произведений. Творческая интерпретация библейской тематики А. М. Кашкуревичем ставит перед современной личностью ряд экзистенциальных проблем, помогает через их теоретическое осмысление прийти к их решению. В данном докладе представлен опыт изучения творческого наследия А. М. Кашкуревича, связанного так или иначе с библейскими мотивами. Он рассматривается в качестве объекта культуры, вовлеченного в культурологический дискурс.

В интервью сын художника Тодар Кашкуревич поделился философскими увлечениями своего отца. Внутренним переживаниям графика больше всего соответствовало течение *экзистенциализма*. Осознавая суровость мира, Арлен Михайлович с полной отдачей отразил его несправедливость и непостоянство. «Весь смысл экзистенциализма заложен в поисках истины. Характерная черта философии состоит в убеждении, что первоначального, заложенного кем-то смысла в бытии нет, но в то же время его можно найти самому в каждой мелочи. Это не обязательно вера, любовь. ...Предназначение человека может появиться в выборе рода деятельности, творчестве или в незначительном, на первый взгляд, мгновенье. Каждый из нас способен найти свой смысл существования, какая разница, какой, если конец в итоге один?» [2]. Данное высказывание отражает суть мировоззрения художника, который постоянно находился в поиске истины. Судя по всему, художник не был практикующим христианином. Его интерпретация библейских сюжетов носит на себе печать авторского мировоззрения. Представители философского течения, которым так был увлечен график, постулировали *отсутствие смысла жизни* [2], что никак не соотносится с библейским, а тем более евангельским видением предназначения человека. Согласно принципам *экзистенциализма* в гравюрах А. М. Кашкуревича прослеживается настроение трагизма и пессимизма, что еще раз подтверждает постулат данной философии: «Жестокая правда вылезает наружу: смертного приговора никому не избежать» [2]. Как отмечают исследователи творчества А. М. Кашкуревича, в нем доминируют сконцентрированные до максимума протест, боль, отчаяние, необходимость морального выбора [3, с. 1]. В некоторых работах мастера на библейскую тематику видны не только отголоски любимой философии автора, но и прямые иконографические заимствования и взаимосвязи с образцами живописи западного экспрессионизма, пронизанными экзистенциальным страхом. Не зря искусство А. М. Кашкуревича названо «борьбой, страданием, вечным поиском нового, неведомого» [4, с. 14]. Основное творческое кредо художника – «человек *трагический*» [5, с. 17].

Рассмотрим воплощение вышеуказанных идей в творчестве художника. Прежде всего это неоднократное обращение к образу Иуды Искариота (рис. 1).



**Рисунок 1.** «Иуда»

Почему именно предателю Христа посвящено столько работ? Возможно художнику был наиболее близок этот образ. Душевные терзания того, кто содействовал гибели Царя, были ему в какой-то степени понятны. Художнику удалось передать внутреннее состояние предателя с помощью моделировки заостренного носа, угрюмого, полного опасения взгляда, прикрытого капюшоном лица. Символично, что предатель на рисунке изображен на уровне *нижних* ступеней, что дает нам понять, как *низко* опустился этот человек духовно и морально. Известно, что Иуда Искариот покончил жизнь самоубийством.

Очень популярными среди библейских сюжетов у художника были те, которые связаны так или иначе со смертью или смертельным исходом. Даже те сюжеты, которые должны, по идее, нести радость от осознания могущества Бога, способного воскресить, пронизаны чувством отчаяния, неопределенности. Это хорошо прослеживается в работе «Воскрешение дочери Иаира» (рис. 2).



**Рисунок 2.** «Воскрешение дочери Иаира»



Жестокость ненавистников последователя Христа Стефана стала темой, которую также проиллюстрировал художник. Неминуемую смерть мученика, казнь, которой его подвергли иудеи, мы видим в работе «Побивание Стефана камнями» (рис. 3). Темное небо и силуэты палачей усугубляют мрачное впечатление зрителя. Кажется, мы делим чувство вины за страдания ученика Мессии. Наша душа страдает вместе с ним.



**Рисунок 3.** Графический лист «Побивание Стефана камнями»

Еще одна тема, которая неоднократно появляется в работах художника на библейскую тематику, – это казнь Иоанна Крестителя, величайшего из Пророков. В работе «Триптих» (рис. 4) голова Иоанна изображена в центральной части со свойственной художнику манерой. Заостренные черты лица, прикрытый тканью рот, растрепанные волосы и борода рисуют уродливый образ смерти. Узлы из веревок с обеих сторон, как символы предательства, дополняют работу.



**Рисунок 4.** «Триптих»

Наконец, муки и страдания Иисуса Христа мы видим в работе «Христос в претории». Окровавленное лицо в терновом венце, багряница и трость в правой руке, как воплощение издевательства, связанные спереди руки не могут оставить равнодушным того, кто встречается с прямым взглядом Спаси-

теля, изображенного здесь. Немой вопрос: как мы отнесемся к величайшей жертве, принесенной за наши грехи, тревожит нашу совесть и дух. Вопросы жизни и смерти, спасения и гибели автор поднимает с помощью серии работ о Христе.



**Рисунок 5.** Графический лист «Христос в претории»

Обращаясь к библейским сюжетам, А. М. Кашкуревич затронул вечные вопросы смысла человеческого существования, отношения к Праведнику Христу и Его жертве. Воплощая данные идеи в свойственном ему философском ключе, он создал оригинальные графические работы, побуждающие зрителя к поиску истины, анализу окружающего мира, духовным переживаниям. Используя архетипы «жизнь/смерть», «добро/зло», «тьма/свет», «грех/святость», художник позволяет критикам и поклонникам своего творчества самостоятельно искать ответы на жизненно важные вопросы. Идеи философии экзистенциализма воплотились в многочисленных работах А. М. Кашкуревича – в них центральным смысловым ядром является человеческая смерть и связанные с ней безысходность, муки, отчаяние. Несмотря на то, что Евангелие несет людям надежду, уверенность в вечной жизни и спокойствие духа, работы художника пронизаны меланхолическим, тревожным настроением и трагизмом. А. М. Кашкуревич подчеркивал жестокость этого мира, а в самопожертвовании видел особую миссию любого деятеля искусств. Возможно, по этой причине он до конца не был понят современниками.

В заключение отметим, что А. М. Кашкуревич принял самое непосредственное участие в формировании белорусской школы книжной и станковой

графики, стал, по сути, символом той эпохи. Главная заслуга художника видится в том, что посредством символично-аллегорических работ он раскрыл трагическую составляющую культурно-национального самосознания белорусов XX века.

### **Литература**

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета канонические. Современный русский перевод. – М. : Российское Библейское общество, 2011. – 1407 с.
2. Что такое экзистенциализм? (кратко и понятно) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://literaguru.ru/chto-takoe-ekzistentsializm>. – Дата доступа: 08.12.2018.
3. Familia: Жываніс. Графіка : каталог / Міністэрства Культуры Рэспублікі Беларусь і інш. – Мінск : Рэкламэкспарт, 1993. – [23] с.
4. Згурка, И. Белорусский Фауст нынче рисует музыку / И. Згурка // Згода. – 2005 – № 28. – 14 с.
5. Арлен Кашкурэвіч = Арлен Кашкуревич = Arlen Kashkurevich. – Мінск, 2014. – 79 с.

## **МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: ПУТЬ К РАЗВИТИЮ ИЛИ УГРОЗА НАЦИОНАЛЬНОМУ ЕДИНСТВУ**

*В. В. Надольская*

В эпоху глобализации и постмодерна мощные миграционные потоки актуализируют изучение принципа, идеологии и политики мультикультурализма. Н. Глейзер определяет мультикультурализм в условиях США как позицию «по расовому и этническому многообразию, отвергающую ассимиляцию и представление о “плавильном котле” как навязанные господствующей культурой, отдавая предпочтение таким метафорам как “салатница” или “яркая мозаика”, в которых этнический и расовый элементы населения сохраняют свои четкие различия» [1, р. 10].

Мультикультурализм признает и поддерживает культурное разнообразие. При этом мера поддержки зависит от ситуации в стране и выбранной идеологической доктрины. Доктрина мультикультурализма выходит за пределы обеспечения индивидуальных прав каждой личности. В ней говорится о признании коллективных прав этнических и других групп по защите своей культуры, что согласуется с принципами либерализма.

Ядром идеологии мультикультурализма выступает принцип толерантности, требующий признания параллельного существования культур с целью их взаимного обогащения. Исследователи рассматривают мультикультурализм и как принцип этнонациональной, образовательной, культурной политики, которая признает и поддерживает право граждан сохранять, развивать

и защищать всеми законными методами свои этнокультурные особенности, а государство обязывает поддерживать такие усилия граждан [2, с. 331].

Идеология мультикультурализма требует создания равных возможностей для всех этнокультурных групп сохранять и воспроизводить свою культуру и идентичность, а также предполагает заботу государства о достоинстве и благосостоянии всех ее граждан, независимо от их этнического, расового происхождения, вероисповедания, гендера и т. д. В случае его признания на государственном уровне мультикультурализм действует как норма корректных межгрупповых и межличностных отношений.

Мультикультурализм следует рассматривать не только как концепцию, практику и политику иммигрантских стран, но и всех современных поликультурных государств глобализирующегося мира, поскольку меньшинства (этнические, языковые, религиозные, политические и т. п.), как иммигрантские, так и коренные, выдвигают новые требования, в основе которых лежит признание. Большинство таких групп не желает находиться под защитой либерального общества, а требует признания их полноправными членами такого общества [3, с. 115].

Как идеология и политика, мультикультурализм соотносится с вызовами современной эпохи. После геноцида и массовых депортаций, применявшихся тоталитарными режимами XX в. против национальных меньшинств, аморальным выглядит любое давление сильных культур на более слабые культуры. Ассимиляция уже не воспринимается ни справедливой, ни необходимой. Наблюдается рост этнокультурного разнообразия обществ и подъем этнических движений даже в самых демократических странах (Канада, Бельгия и др.). Эпоха постмодернизма с присущими ей социокультурными особенностями – множественностью и эклектичностью стилей жизни и самовыражения, неустойчивостью и изменчивостью взаимных привязанностей и т. д. – соизмерима с уважением к культурному разнообразию.

Сторонники мультикультурализма утверждают, что мультикультурализм как доктрина отвечает на следующие вызовы современного развития: необходимость примирить приоритеты национального единства и имеющееся этническое, расовое, культурное разнообразие; неприемлемость ассимиляционных методов интеграции в связи с изменением общественного сознания; признание и защита национальных меньшинств; отказ от шовинизма, расовых стереотипов, ксенофобии; воспитание терпимости, уважения к другим этническим группам; направленность на интеграцию.

В то же время оппоненты этой доктрины выдвигают серьезные аргументы против мультикультурализма. Это, прежде всего, возможная этнизация социальных отношений, институционализация культурных различий, этническая и культурная фрагментация общества, выступающая угрозой национальной гармонии и единству. По их убеждению, идеология мульти-

культурализма абсолютизирует этнокультурные различия и приводит к обособленности этнических групп, усилению межгруппового и межрасового недоверия, нарастанию напряженности между представителями большинства и меньшинства и т. п. Известный исследователь национальных проблем С. Хантингтон обвиняет мультикультурализм в отвержении наследия страны и в желании «создать страну многих цивилизаций, которая, можно сказать, не будет принадлежать ни к одной цивилизации, поскольку будет лишена культурного ядра». «Какое же место может занять общество без культурного ядра, самоопределяющееся только через политическое кредо, в эпоху, когда люди повсеместно самоопределяются в терминах культуры?» – спрашивает С. Хантингтон [4, р. 306].

Подобную позицию занимает и В. Малахов, который отмечает, что идеология мультикультурализма является скорее препятствием на пути формирования мультикультурного общества, чем средством такого формирования. Мультикультурализм, возведенный в идеологию, блокирует демократический плюрализм, подменяет гражданское общество совокупностью автономных и конкурирующих друг с другом «культурных сообществ» [5]. К. Манхейм обращает внимание на невозможность реализовать мультикультурализм в чистом виде, называет его утопией в условиях современного мира [6, с. 34].

Когда в мире почти не существует моноэтнических государств, на повестке дня стоит вопрос не об отвержении мультикультурализма, а о его конкретной форме, модели, поскольку в начале XXI в. та или иная форма мультикультуралистской политики может быть заменена, исправлена или дополнена [7, с. 193].

Отвечая на вызовы постмодернизма, мультикультурализм обеспечивает общественную интеграцию, так как создает комфортную культурную среду и реализует принцип государства для всех. Он не исключает ни национального государства, ни консолидирующих целей государственной политики, которая должна учитывать интересы национальных меньшинств, заботясь одновременно о создании интегрированного политического сообщества. Мультикультурализм предлагает иной способ решения межгрупповых противоречий в условиях культурного разнообразия, а именно способствует сохранению разнообразия при определяющей роли одной (иногда двух) ведущих социетальных культур наций, образующих государство. По сути, мультикультурализм означает переход от политики ассимиляции (уподобления) к политике интеграции (объединения) [7, с. 341].

### Литература

1. Glazer, N. We Are All Multiculturalists Now / N. Glazer. – Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1997. – 196 p.
2. Колодій, А. Ф. Національний вимір суспільного буття / А. Ф. Колодій. – Львів : Астролябія, 2008. – 352 с.

3. Дрожжина, С. В. Мультикультуралізм як проблема полікультурного українського суспільства / С. В. Дрожжина // Профспілки і духовність : матеріали Міжнар. наук.-практ. конф. – Донецьк, 2003. – С. 114–118.

4. Huntington, S. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order / S. Huntington. – New York, 1996. – 194 p.

5. Малахов, В. Культурный плюрализм versus мультикультуралізм / В. Малахов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000\\_5\\_6/2000\\_5-6\\_01.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_5_6/2000_5-6_01.htm). – Дата доступа: 26.05.2019.

6. Куропятник, А. Мультикультуралізм: проблемы социальной стабильности полиэтнических обществ / А. Куропятник. – СПб., 2009. – 332 с.

7. Карлова, В. Мультикультуралізм як політико-ідеологічна доктрина: проблеми та виклики / В. Карлова // Збірник наукових праць Національної академії державного управління при Президентіві України / заг. ред. Ю. В. Ковбасюка. – Київ : НАДУ, 2011. – Вип. 1. – С. 187–196.

## ПРЕДКРИЗИСНЫЙ, БИФУРКАЦИОННЫЙ ИЛИ ОДНОМЕРНЫЙ ЧЕЛОВЕК

*А. А. Нерубаская*

Актуальной философской проблемой является проблема бытия современной личности. Предлагается обсудить несколько современных характеристик, которые, на мой взгляд, помогут личности избежать формирования «ложных» потребностей (Г. Маркузе) и эффективно использовать свой потенциал.

Современные исследователи большое внимание уделяют понятию «целостность». Целостность – слишком идеальное свойство, которое присуще человеку лишь теоретически, однако все же человек стремится стать именно целостной личностью. Но если это получится, можно говорить о замкнутой системе, в которую невозможно ничего добавить и невозможно, что-то исключить. Нужно ли стремиться человеку к такому результату? Какие стадии своего развития или бытия личности нужно пройти, чтобы хотя бы приблизиться к такому параметру? Здесь жизнь сама расставляет для нас препятствия. И. Пригожин в целостность вносит свой акцент, который основывается на понятиях «риск» и «ответственность» [1, с. 46–52]. Современному поколению характерно рисковать, но оно не желает быть ответственным. И, к сожалению, такая тенденция у молодежи только растет. Причем, это касается и межличностных отношений, и отношений к учебе, к работе. Когда начинаешь анализировать целостность, то вспоминается еще одно свойство: уникальность. А тождественны ли параметры целостность и уникальность? Наверное, нет.

Уникальность человека, заключается во всем, что ему подарила природа, а целостность формируется самим человеком и в том числе в том, что чело-

век способен выжить в сложнейших условиях, в которые поставлен современным суперинформационным обществом. Человек просто обязан создать свой целостный образ, который отвечает современным запросам, идущим извне, не позволить потерять свою идентичность, обезличить себя, он просто должен стать творцом, ибо творчество позволяет преодолеть любую бифуркацию. Однако... Современный человек определил для себя цели своего существования и стал прагматиком, эгоистом, приспособленцем. Это совсем не совместимо с представлениями М. Шеллера, где человек «есть существо любящее». А в единстве с любовью воление и мышление характеризуют уникальность и самосознание личности. На современном этапе развития науки человеку приписали синергетические характеристики. Человек стал «предкризисным», «бифуркационным», «одномерным» и т. п. *Цель*. Выявить, как соотносятся эти понятия.

Очень похожий бифуркационному типу личности уже существовал в философии – «предкризисный» тип. Предкризисный человек «Ноторгаe-crisimos – это прогрессирующий социально-психологический синдром, вызванный нарушением баланса между технологическим потенциалом общества и качеством регуляторных механизмов духовной культуры» [2, с. 342]. Эта характеристика предкризисного человека похожа на определение человека бифуркационного типа. В. П. Шалаев отмечает, что под категорию «бифуркационный человек» попадает немалая часть современного российского общества (Н. А.: современного украинского также), являясь «наиболее удобным и востребуемым по своим качествам человеческий строительный материал новой социально-культурной формы» [2]. «Человек бифуркационного типа (универсальный тип личности, порождаемый в переходные периоды развития цивилизаций и культур различных народов и мира в целом... это человек, чье сознание и поведение можно было бы назвать в высшей степени нестабильными, неопределенными, находящегося в состоянии ментального кризиса...)» [2, с. 322]). Вот на этом этапе хочется вспомнить Г. Маркузе и его «одномерного» человека. Г. Маркузе пишет о том, что человек в современном обществе, а сегодня оно еще более проблематичное, становится заложником рациональности, продуктивности, технизации, добавим еще и информатизации. Сознание индивида заражено влиянием общественных идеалов. И он не может от них избавиться, в чем и заключается его одномерность [3]. Как правило эти идеалы направлены на удовлетворение потребностей, которые Г. Маркузе разделил на истинные и ложные. «Ложными» являются те, которые навязываются индивиду особыми социальными интересами в процессе его подавления (это потребности, закрепляющие тягостный труд, агрессивность, нищету и несправедливость) [4]. В этом понимании можно распознать формирование бифуркационного сознания, которое основывается на удовлетворении описанных выше потребностей, особенно, если они начинают формироваться в кризисные моменты бытия личности. Если перейти на язык

синергетики и предложить воспользоваться смысловым пониманием бифуркационного сознания Герберту Маркузе, то он займет позицию «против» такого сознания, ибо оно не даст возможности вытеснить ложные потребности истинными и осуществить отказ от репрессивного удовлетворения. А если вспомнить слова Э. Тоффлера, где он написал о том, что «человечество захватывает неведомое ранее психологическое состояние, которое по своему воздействию может быть приравнено к заболеванию. Есть у этой болезни и свое название «футурошок» — «шок будущего». Человечество может погибнуть не от того, что окажутся исчерпанными кладовые земли, выйдет из-под контроля атомная энергия или погибнет истерзанная природа. Люди вымрут из-за того, что не выдержат психологических нагрузок» [5, с. 3], то еще более становится понятным обращение автора исследования к синергетике, которая дает возможность человека рассмотреть, как самоорганизующуюся систему, и появляется надежда на то, что человек все-таки не погибнет в ближайшем будущем.

И Г. Маркузе оптимистично смотрит на преодоление ложных потребностей, говоря о том, что сам человек сможет найти выход, но ему придется достичь высокого интеллектуального понимания самой проблемы, причем «свободного» формирования выводов. «Право на окончательный ответ в вопросе, какие потребности истинны и какие ложны, принадлежит самим индивидам – но только на окончательный, т. е. в том случае и 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 нельзя считать принадлежащим им самим» [4]. В этом понимании я бы вывела следующую стадию бифуркационного сознания, назову ее постбифуркационным сознанием. На этом уровне человек, уже преодолевший бифуркацию, получает новый опыт, который и позволит ему становиться более свободным от навязывания социальных потребностей и выработает свои, индивидуальные, причем глубоко индивидуальные, автономные, истинные, как у Г. Маркузе. В таком контексте ложные способности можно отнести к параметру «целостность», а истинные скорее всего к уникальности самого человека, как создания Природы.

В заключение хочется сделать переход от одномерного человека к многомерному. «Многомерно мыслящий человек получает существенные когнитивные преимущества перед человеком одномерным, существующим только в рамках одного локального пространства» [6, с. 222–235]. Многомерное и бифуркационное мышления здесь начинают проявлять сходные черты. Человек с бифуркационным сознанием может спокойно и без потерь для себя приспособиться к любой окружающей среде, к любому пространству. Однако надо признать, что многомерное мышление, как понятие, шире бифуркационного. Бифуркационное мышление, на наш взгляд, поверхностно, оно



затрагивает больше предметность мира, тогда как многомерное мышление, являясь «мышлением о мышлении», и об этом говорит автор, предполагает одновременность, сопряженность и взаимообусловленность предметного и смыслового мыслительных срезов. Но и одномерным мышлением бифуркационное тоже не назовешь, здесь уже оно шире по своему содержанию. Бифуркационное мышление может формироваться в повседневной адаптации субъекта, может в его профессиональном пространстве, может во вне индивидуального пространства, формируясь как массовое сознание и уже извне влиять на субъект.

### Литература

1. Пригожин, И. Философия нестабильности / И. Пригожин // Вопросы философии. – 1991. – № 6. – С. 46–52.
2. Шалаев, В. П. Синергетика в пространстве философских проблем современности : монография / В. П. Шалаев. – Йошкар-Ола : МГТУ, 2009.
3. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М. : Refl-book, 1994.
4. Одномерный человек [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.e-reading.club/bookreader.php/86627/Markuze\\_-\\_Odnomernyy\\_chelovek.html](https://www.e-reading.club/bookreader.php/86627/Markuze_-_Odnomernyy_chelovek.html). – Дата доступа: 06.05.2019.
5. Тоффлер, Э. Шок будущего / Э. Тоффлер. – М. : АСТ, 2002.
6. Богатая, Л. Н. На пути к многомерному мышлению / Л. Н. Богатая. – Одесса : Печатный дом, 2010. – С.222–235.

## РЕАЛИЗАЦИЯ ПРИНЦИПА СВЕТСКОСТИ ГОСУДАРСТВА КАК ВАЖНОЕ УСЛОВИЕ ЭФФЕКТИВНОЙ КОММУНИКАЦИИ В УСЛОВИЯХ УСЛОЖНЯЮЩИХСЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ

*Д. М. Никитаев*

В настоящее время происходят процессы глобализации общественных отношений, что находит свое отражение в различных сферах жизни общества. Несомненно, процессы глобализации сопровождаются усложнением общественных отношений. Основная роль в современном мире принадлежит коммуникации между государствами, транснациональными корпорациями, общественными объединениями, корпорациями.

В современной науке отсутствует единое понятие глобализации. Следует отметить, что термин является дискуссионным. На тему глобализации написаны научные статьи [1, с. 163], монографии [2, с. 16], защищены диссертации [3, с. 16], проводятся конгрессы [4, с. 110] и иные научные мероприятия с целью выявления и решения теоретических и практических вопросов.

Проведение таких мероприятий обуславливает проведение дальнейших комплексных научных исследований в данной сфере.

Термин «глобализация» рассматривается учеными с учетом направления их подготовки юристами, политологами, философами, социологами, экономистами [5, с. 239]. Так как существуют различные подходы, то достаточно выделить важнейшую черту-взаимная связь, зависимость, приведение в общую упорядоченную систему [6, с. 282].

В современной научной литературе поднимается вопрос о решении глобальных проблем, вставших перед современным обществом и грозящих уничтожением человеческой цивилизации. Как указывает И. И. Лукашук, глобальные проблемы-особый вид социальных проблем, которые характеризуются глобальным масштабом [7, с. 7].

Одним из необходимых условий решения глобальных проблем является эффективная коммуникация между государствами, общественными объединениями, а также иными субъектами. Для этого необходимо преодоление разделительных принципов, которое возможно только при условии реализации принципа светскости государства и права на свободу совести.

Согласно современным подходам, светским государством признается «мировоззренчески нейтральное государство, принципиально не приемлющее никакое мировоззрение в качестве официальной идеологии и обеспечивающее каждому возможность свободного мировоззренческого выбора» [8, с. 12]. Реализация прав человека, в том числе системообразующего права на свободу совести возможна только в светском, мировоззренчески нейтральном государстве.

Термин «светское государство» нуждается в дальнейшем исследовании. Представляется, что проблемы светского государства можно подразделить на теоретические и практические. К первым относятся проблемы понятийного аппарата, а к практическим-проблемы реализации данного принципа.

Нарушения принципа светскости государства дезавуируют гарантии прав человека, в том числе право на свободу совести. Доклады правозащитных организаций указывают на системный кризис в сфере реализации данного принципа и прав человека.

С принципом светскости государства тесно связано право на свободу совести. Право на свободу совести закреплено в Конституции Российской Федерации (ст. 28) и в Конституции Республики Беларусь (ст. 31). Также право на свободу совести закреплено в Законе Республики Беларусь №2054-ХП «О свободе совести и религиозных организациях» [9, с. 31]. При этом принцип светскости государства не соблюдается современными государствами.

Словарь лингвистических терминов дает следующее определение понятию коммуникация – «сообщение или передача средствами языка содержания высказываниями, специфическая форма взаимодействия людей в

процессе познавательно-трудовой деятельности» [10, с. 200]. Как указывает А. И. Кондратов, коммуникация в международных отношениях является следствием взаимодействия элементов, государств. Между государствами взаимодействие происходит от их внешнеполитической деятельности [11, с. 85].

В силу отставания норм международного права от современных общественных отношений, а также отсутствия положений о светскости государства в международных универсальных и региональных документах о правах человека, коммуникация между государствами затруднена. Это препятствует решению глобальных проблем, а также способствует возникновению этноконфессиональных конфликтов различного уровня.

Таким образом, реализация принципа светскости государства является важным условием эффективной коммуникации в условиях усложняющихся общественных отношений. Коммуникация в современном необходима для конструктивного диалога между государствами и решения глобальных проблем. Основными проблемами, которые препятствуют достижению эффективной коммуникации являются: несовершенство норм международных универсальных и региональных актов, нарушения прав человека, этноконфессиональные конфликты. Реализация принципа светскости будет способствовать достижению социальной справедливости, успешной интеграции и коммуникации государств для решения глобальных проблем.

### Литература

1. Бабурина, О. Н. Регионализация и глобализация: к проблеме взаимосвязи // Проблемы современной экономики. – 2008. – №. 3. – С. 163–168.
2. Бабурин, С. Н. Глобализация в перспективе устойчивого развития / С. Н. Бабурин, М. А. Мунтян, А. Д. Урсул. – М. : Магистр: ИНФРА-М, 2015. – 496 с.
3. Ливишин, С. В. Политика Китая в Африке и глобализация : дисс. канд. полит. наук: 23.00.04. – М., 2002. – 217 с.
4. Бурьянов, С. А. Перспективы развития международного права и глобальных исследований в сфере права на IV Международном научном конгрессе «Глобалистика-2015» // Вестник Московского городского педагогического университета. Серия: Юридические науки. – 2016. – №. 1. –С. 110–113.
5. Никитаев, Д. М. Права человека и толерантность в условиях глобализации общественных отношений // Международная защита прав человека и государственный суверенитет : материалы науч.-практ. конф. ; под общей ред. Т. А. Сошниковой. – 2015. – С. 239–243.
6. Гринин, Ю. Д. Глобализация, нации и национализм. История и современность / Ю. Д. Гринин. – М. – 2013. – 282 с.
7. Лукашук, И. И. Глобализация, государство, XXI век / И. И. Лукашук / М. : Спарк, 2000. – 279 с.
8. Бурьянов, С. А. Светскость государства и международно-признанная свобода совести. Теоретико-прикладное исследование за 2015 – начало 2016 г. – М. : Полиграф-Сервис, 2016. – 258 с.

9. Алейникова, С. М., Бурьянов, С. А. Светское государство в вопросах и ответах: кратко, доступно и актуально ; под ред. И. Кондратьева. – М., 2015. –62 с.

10. Ахманова, О. С. Словарь лингвистических терминов. /О. С. Ахманова / М. : Советская энциклопедия, 1969. – 607с.

11. Кондратов, А. И. Коммуникации в системе международных отношений // Армия и общество. – 2011. – №1 (25). – С. 85–91.

## **ОБРАЗОВАНИЕ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ СОЦИАЛЬНЫХ УСТАНОВОК ПО ОТНОШЕНИЮ К ИММИГРАНТАМ**

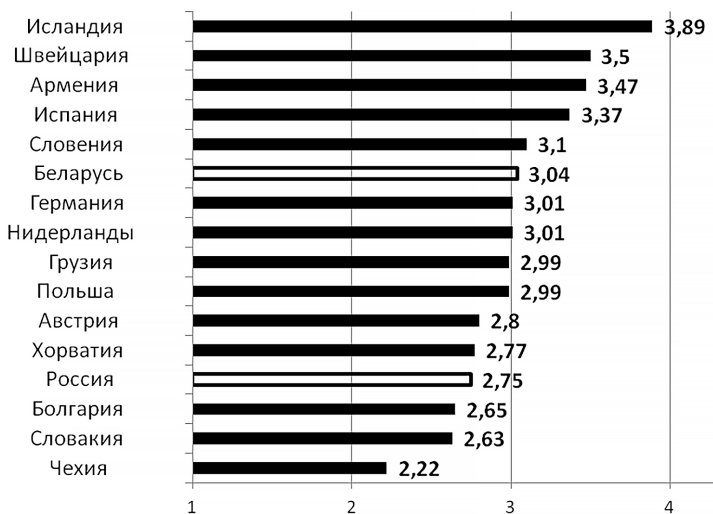
*В. А. Прохода*

Исключительная важность образования в контексте формирования социальных установок постулируется на уровне официальных международных документов. Отмечается, что в сложной социально-политической среде, где полноценное развитие личности становится невозможным без умения активно участвовать в общественных процессах и адаптироваться к культурному, этническому и языковому разнообразию лишь образование может помочь успешно справиться с этой задачей [1].

Эмпирической базой для публикации послужили данные предварительного релиза (*Integrated Dataset EVS 2017. Data file Version 1.0.0.*) пятой волны межстранового социологического исследования «Европейское исследование ценностей» (European Values Study – EVS) в 2017 г. В рамках этого исследования с 1981 г. проводится многолетнее сравнительное изучение убеждений, предпочтений, установок, ценностей населения европейских стран. Основные темы касаются семьи, работы, окружающей среды, политики, религии, национальной идентичности и так далее. Очередная волна исследования проводится раз в девять лет (Россия участвует в «EVS» с 1999 г.). Опрашиваются респонденты в возрасте 18 лет и старше по репрезентирующей население страны случайной выборке. Метод сбора первичной социологической информации – формализованное личное интервью (face-to-face). В 2017 г. впервые ряд стран (Исландия, Германия, Нидерланды, Финляндия, Швейцария) осуществляли сбор данных в смешанном режиме с дополнительным использованием онлайн-опроса. В России опрос проведен ЦЕССИ (Институт сравнительных социальных исследований) в ноябре – декабре 2017 г., размер выборки – 1825 респондентов. В публикации анализируются данные по 16 странам.

Для выявления установок респондентов по отношению к мигрантам в исследовании предусматривалась серия вопросов, в том числе следующий вопрос, касающийся влияния иммигрантов на жизнь страны: *«Теперь мне хотелось бы узнать Ваше мнение об иммигрантах, то есть о людях из дру-*

гих стран, которые переезжают жить в Россию (страну проведения исследования). Какое влияние, на Ваш взгляд, эти люди оказывают на развитие России?». Предусматривался выбор ответа по шкале от «1» балла – «очень плохое» до «5» баллов – «очень хорошее». Население стран-участниц проекта оказалось весьма дифференцировано в зависимости от отношения к мигрантам (рис. 1).



**Рисунок 1.** – Оценка влияния иммигрантов на развитие страны, средний балл (от «1» балла – «очень плохое» до «5» баллов – «очень хорошее»).

Позитивное отношение к мигрантам характерно для населения Исландии (SD=0,84), Швейцарии (SD=0,84), Армении (SD=0,95), Испании (SD=0,86). Островное положение Исландии является естественным препятствием для большого миграционного прироста. Население страны не сталкивается с масштабным проявлением негативных эффектов миграции, что во многом предопределяет установки респондентов. Негативные установки по отношению к иммигрантам выражены у жителей Чехии (SD=0,97), Словакии (SD=0,96) и Болгарии (SD=0,86). В числе стран-аутсайдеров по рассматриваемому показателю оказалась и Россия (SD=0,85), в то время как Беларусь (SD=0,75) не выделяется на общеевропейском фоне. Среди россиян доминируют отрицательные или скорее нейтральные установки по отношению к мигрантам. В процентных распределениях оценивают влияние мигрантов на страну как плохое 30,9% россиян (9,9% – очень плохое + 21% довольно плохое). Гораздо больше доля жителей России (55,2%), отмечающих, что приток иммигрантов неоднозначно влияет на страну – в чем-то хорошо, а в чем-то

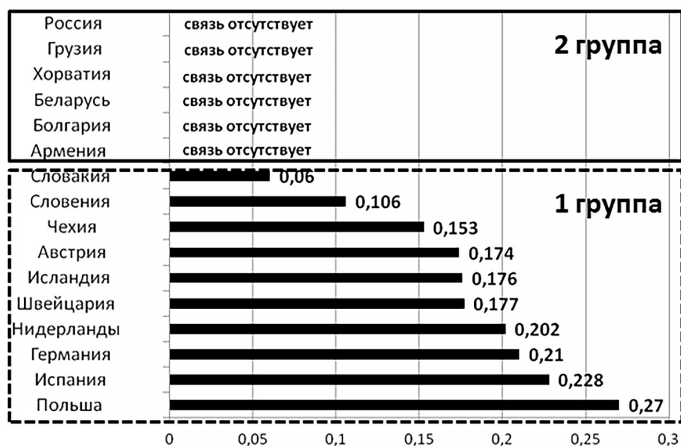
плохо, и лишь 14% россиян оценивает влияние иммигрантов положительно (12,5% – довольно хорошее + 1,5% – очень хорошее). Такие результаты отчасти подтверждаются данными других исследований [2; 3], что свидетельствует об их устойчивости. Настроения населения России во многом могут быть связаны с успешностью процесса интеграции мигрантов в социум, их стремлением стать частью принимающего общества.

Обращает на себя внимание, что средние баллы в большинстве стран-участниц проекта стремятся к середине шкалы (3 балла). Дополняет картину показатель стандартного отклонения, варьирующийся в зависимости от страны от 0,75 балла в Беларуси (минимальное значение) до 0,98 балла в Грузии (максимальное значение). В целом это позволяет констатировать, что в глазах основной части населения большинства стран-участниц проекта присутствие мигрантов одновременно имеет как положительные, так и отрицательные стороны.

Уровень образования респондентов измерялся в каждой стране в соответствии с категориями, принятыми в национальной образовательной системе. В EVS обеспечение сопоставимости данных по странам, в том числе базируется на использовании Международной классификация образования (ES-ISCED), включающей семь уровней от I – «меньше базового среднего» до V2 – «высший уровень высшего» [4].

Выявление зависимости между установками по отношению к иммигрантам и уровнем образования респондентов потребовало проведения корреляционного анализа по Спирмену. По его результатам страны-участницы проекта можно условно разделить на две группы. В первой группе выявлена статистически значимая ( $p < 0,01$ ; для Словакии –  $p = 0,026$ ) прямая корреляционная связь между уровнем образования и отношением респондентов к мигрантам (рис. 2). В этих странах респонденты с высоким уровнем образования отличаются более позитивными установками по отношению к иммигрантам. Такой вывод отчасти согласуется с опубликованными нами ранее результатами Европейского социального исследования 2016 г. [5]. Очевидно, что система образования в этих странах в целом успешно исполняет социальный заказ на формирование и поддержание в обществе ценностей и компетенций, необходимых для межкультурного социального взаимодействия.

В Армении, Беларуси, Болгарии, Грузии, России, Хорватии значимая корреляция отсутствует. Можно предположить, что в этих государствах образование не производит в достаточной степени социокультурные образцы поведения, способствующие формированию толерантного отношения к мигрантам. И это притом, что, например, в современной России в условиях реформирования образования пристальное внимание уделяется формированию общекультурных компетенций. В их числе декларируется способность уважительно и бережно относиться к культурным традициям, толерантность в восприятии социальных и культурных различий [6, с. 651].



**Рисунок. 2.** – Корреляционная зависимость между установками по отношению к мигрантам и уровнем образования респондентов, значение коэффициента ранговой корреляции Спирмена.

Таким образом, полученные результаты позволяют констатировать, что среди россиян доминируют отрицательные или, скорее, нейтральные установки по отношению к мигрантам. Страны-участницы проекта образуют две группы. В одной имеет место прямая корреляционная зависимость между установками по отношению к мигрантам и уровнем образования респондентов, в другой, включающей в себя, в том числе Беларусь и Россию статистически значимая связь отсутствует. Последнее может означать, что образование в этих странах в недостаточной степени формирует и поддерживает навыки, ценности, компетенции, необходимые для межкультурного социального взаимодействия.

### Литература

1. Меморандум непрерывного образования Европейского Союза // Общество «Знание» России, 2001 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.znanie.org/docs/memorandum.html>. – Дата доступа: 28.06.2019.
2. Иммиграция в Россию: благо или вред? // ВЦИОМ. Пресс-выпуск № 3845, 19 декабря 2018. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9487>. – Дата доступа: 28.06.2019.
3. Отношение к трудовым мигрантам // Левада-Центр (Аналитический центр Юрия Левады), 2017. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.levada.ru/2017/04/28/otnoshenie-k-trudovym-migrantam>. – Дата доступа: 28.06.2019.
4. Андрееenkova, А. В. Сравнительные межстрановые исследования в социальных науках: теория, методология, практика. – М., 2014.

5. Prokhoda, V. A. The impact of education on the attitudes of the local population towards migrants (the case of european countries) / V. A. Prokhoda, A. R. Kurbanov // *Espacios*. – 2019. – Vol. 40, no. 12. – P. 23.

6. Галимуллина, Н. М. Общекультурные компетенции в образовательном процессе высшей школы / Н. М. Галимуллина, О. Н. Коршунова // *Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал)*. – 2015. – №11 (55). – С. 646–667. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/obschekulturnye-kompetentsii-v-obrazovatelnom-protse-ssesse-vysshey-shkoly>. – Дата доступа: 28.06.2019.

## **ХРИСТИАНСКАЯ ЭТИКА КАК СРЕДСТВО МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

*М. Ф. Пухальская*

Эпоха глобализации характеризуется определенными изменениями в мировом межкультурном сообществе, которые, в свою очередь, порождают новые проблемы в духовно-нравственной жизни общества. Высокий уровень развития научно-технического прогресса, влекущий интенсивное развитие айти-технологий, экономические подъемы и падения, плюрализм мнений требуют точек соприкосновения различных личностей, общностей и культур. Диалог и понимание в межкультурных коммуникациях достигается в первую очередь не в поиске различий, а в поиске подобия, сходства, единства. В качестве такого примера является многоконфессиональность в нашей стране.

Одних христиан в республике насчитывается большое количество, причем исповедующих разные конфессии. Представитель той или иной конфессии является носителем другой культуры, отличающейся от его собрата. И хотя христианство как мировая религиозная система имеет единые основы вероучения – Троица, Иисус Христос – Сын Божий и одновременно одно из лиц Бога, однако существует конфессиональное разнообразие и многообразие. Не всегда коммуникации между разными христианскими конфессиями происходят без конфликтов, и, как показывает история и мировой опыт, бескровно. В целях поиска компромисса возникающих противоречий между представителями различных христианских конфессий являются основы и принципы христианской этики. Христианская этика не предполагает споров на богословские темы католиков, евангелистов, лютеран, православных, пятидесятников и пр., а предполагает единение представителей разных религиозных культур в следовании единых христианских принципов.

Базисные положения христианства обладают глубоким нравственно-этическим потенциалом, в основе которых учение о вере, надежде и любви.



Безусловная и бескорыстная христианская любовь является ядром христианской этики и может быть использована различными этическими системами современности.

В отличие от других видов знания, имеющих дело с объектами частного по отношению к человеческой судьбе характера и не всегда прямо касающихся этой судьбы, этику можно, в определенном смысле, считать *знанием универсальным*, то есть необходимым любому человеку (точнее тому, кто стремится быть человеком вне зависимости от его частных (тоже немало-важных, конечно,) проявлений (*пола, возраста, национальности, профессии, и т. п.*)). Это связано с тем, что этика, исследуя мораль – *универсальный способ регуляции человеческих отношений, стремится выработать стратегию «правильной жизни», другими словами – ответить на общий для всех людей вопрос «как следует жить?»* (И. П. Зеленкова) (по мат. ист. [4]).

Во все исторические эпохи и все мировые этические системы говорили человеку о «должном» о нравственном, о нравственной культуре личности. Однако, «Появление в мире Иисуса Христа, – по мнению российского философа А.С. Ахиезера, – свидетельство мощных глубинных качественных сдвигов в культуре» [1, с. 23].

Если проследить историю развития человечества, многие классики философии строили свои этические системы, опираясь и основываясь на мировоззренческих, философских и этических аспектах христианского учения: Ф. Аквинский, Августин Великий, И. Кант, Г. В. Ф. Гегель, С. Л. Франк, М. Вебер и др.

Среди ученых современности, в той или иной мере использующих нравственный потенциал христианских ценностей при обосновании концепций, этических систем и теоретических положений, следует отметить: А. А. Гусейнова, Р. Г. Апресяна, М. С. Кагана, В. Ж. Келле, М. А. Можейко, В. П. Тугаринова, А. С. Лаптенка, К. В. Гавриловец, М. А. Станчиц, Н. В. Наумчика, Г. И. Подпорина, Д. И. Никандрова, Е. В. Петушкову и др.

Основной ценностью христианской этики является безусловная любовь. По мнению белорусского философа М. А. Можейко: «Посредством образа Иисуса Христа христианство сохраняет в контексте европейского целерационального технологизма и интеллектуализма артикуляцию любви как верховной ценности человеческой жизни» [6, с. 46].

Российские этики А. А. Гусейнов, Р. Г. Апресян, христианскую этику определяют как этику любви. И ключевой фразой для обоснования этической системы христианства считают евангельское выражение: «Возлюби Господа Бога Твоего всем разумением, всем сердцем, все намерением своим, а ближнего своего как самого себя» (Мф. 22:37–39) (по мат. ист. [2; 3]). В целом, в христианстве, считают ученые, можно выделить вертикальную линию – любовь к Богу, а горизонтальную – любовь к ближнему (по мат. ист. [3]).

Академик российской академии наук Н. Д. Никандров утверждает, что «в христианстве основа – надежда, причем, скажу без всякой иронии надежда на светлое будущее» [7, с. 5]. Далее, в своих размышлениях ученый, выделяя ядро Нагорной проповеди (Мф. 5, 9) [2] – «блажены миротворцы», говорит о Новом Завете как призыву к миру, «социальному миру и согласию» [7, с. 5]. Н. Д. Никандров обращает внимание на десять заповедей, которые устоялись сквозь тысячелетия и остаются актуальными сегодня. «Первые четыре устанавливают взаимоотношения с Богом, а следующие шесть – взаимоотношения между людьми» [7, с. 6]. В Новом Завете, по мнению ученого, эти заповеди в связи с развитием человеческой цивилизации имеют более гуманное значение [7, с. 7]. «Это учение отмечено в Библии прежде всего тем, что в Новом Завете десять заповедей дополнены учением о блаженствах, в основе которого любовь к Богу, к ближнему» [7, с. 7].

Согласно христианскому вероучению, отношение к жизни должно быть оптимистическим («Всегда радуйтесь и за все благодарите»), смиренным, что предполагает не роптание на судьбу, а принятие каждой жизненной ситуации как Воли Бога, который знает, что лучше для нашего совершенства («Волю благую») (по мат. ист. [2]). Данная позиция способствует внутренней гармонии. Вера, надежда и любовь – три христианских принципа, как утверждает игумен Филарет, которые как якорь определяют жизненную позицию христианина (по мат. ист. [5]). Вера в то, что жизнь человека находится в руках Всемогущего Творца Вселенной, и если случаются неприятности, это служит ему на благо, для целостности характера. Христианская надежда не допускает безысходности (каждому воздастся за свое) (по мат. ист. [2]). По мнению А. А. Гусейнова, христианская любовь – это бескорыстное деяние добра, не ожидая награды взамен [3]. Отношение к окружающим не предполагает кичливости, надменности (А. А. Гусейнов). Отношения между людьми должны строиться на доверии и взаимопонимании, уважении друг ко другу. Любовь и милосердие две ключевые евангельские человеколюбческие добродетели: милосердие (Галл. 5:22; Кол. 3:12; Иак. 3:17; Рим. 9:23; 2 Кор. 1:3; Евр. 10:28 и т. д.); любовь (Лк. 2:52; 11:42; Ин. 5:42; 15:9; 15:13; Мф. 5:43; 19:19; Галл. 5:14 и т. д.) [2] и т. п.

На сегодняшний день общество нуждается в христианской бескорыстной любви и надежде. Современный мир переполнен утилитаризмом и иждивенчеством, верность в браке теряет смысл, «теплые, нежные и преданные отношения в семье» (термин по П. Ф. Каптереву) утрачивают свою ценность, имеет больше влияния тот, у кого больше денег и власти. Однако выбор обозначенных идей как ориентиров жизни зачастую приводит к духовной опустошенности, психологическим тупикам, а порой и к суицидам.

На наш взгляд, базисные положения христианской этикой могут являться средством конструктивного диалога и сохранением национальной идентичности в межкультурной коммуникации в непростую эпоху глобализации.

## Литература

1. Ахиезер, А. С. Проблема субъекта: человек – субъект / А. С. Ахиезер // Вопросы философии. – 2007. – № 12. – С. 3–16.
2. Библия. – М., 1995.
3. Гусейнов, А. А. Этика. / А. А. Гусейнов, Р. Г. Апресян. – М. : Гардарика, 1998. – 472 с.
4. Зеленкова, И. П. Этика. / И. П. Зеленкова. – Мн., 2003.
5. Игумен Филарет. Конспект по нравственному богословию: по книге «Христианская жизнь» прот. Н. Вознесенского. – М., 1990.
6. Можейко, М. А. Между Афинами и Иерусалимом: имманентный дуализм оснований европейской культуры / Культура. Христианства. Адукацыя : зб. навук. прац ; пад. рэд. В. А. Салеева. – Мн. : НІА, 2003. – С. 42–48.
7. Никандров, Н. Д. Нравственные уроки православия / Н. Д. Никандров // Педагогика. – 1997. – № 3. – С. 4–7.
8. Основы этических знаний. – С-Пб., 1998. – 256 с.
9. Лаптенюк, А. С. Нравственная культура личности / А.С. Лаптенюк. – Мн., 2001.
10. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М., 2003.
11. Лаптенюк, А. С. Идея универсальности морали в христианстве / А. С. Лаптенюк // Культура. Христианства. Адукацыя : зб. навук. прац ; пад. рэд. В. А. Салеева. – Мн. : НІА, 2003. – С. 85–94.
12. Наумчик, В. Н. Педагогическая этика : учеб.-метод. пособие / В. Н. Наумчик, Е. А. Савченко. – Мн. : Універсітэцкае, 1999. – 216 с.
13. Станчиц, М. А. Этическое образование и воспитание в процессе нравственного развития школьника / М. А. Станчиц. – Мн. : НИО, 2001. – 216 с.
14. Зеленкова, И. П. Этика : учеб. пособие / И. П. Зеленкова, Е. В. Беляева. – Мн., 1995.
15. Пухальская, М. Ф. Основы педагогической этики: пособие для препод. высш. и средн. спец. учр. обр. слушателей фак-тов переподготовки и повышения квалиф. кадров, методистов / М. Ф. Пухальская. – Мн. : УМЦ, 2006. – 60 с.

## ЦИФРОВАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ ПРОЦЕССА ПРЕПОДАВАНИЯ ИНОСТРАННОГО ЯЗЫКА КАК СРЕДСТВО РАЗВИТИЯ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ

*С. А. Рышкевич*

Глобализация современного мира – это объективный процесс, который унифицирует все сферы жизни и деятельности человека: политическую, финансовую, научно-техническую и культурную. Одновременно с процессом глобализации современное общество вступило в цифровую эру, что повлекло внедрение информационных технологий в различные сферы деятельности государства, экономики и общества, а затем и модернизацию уже существующих сфер и возникновение совершенно новых бизнес-процессов на основе цифровых форматов [1, с. 7].

Межкультурная коммуникация как обмен информацией, осуществляемый носителями разных культур, в которую все активнее вовлекаются народы мира, невозможна без знания как минимум одного иностранного языка. В свою очередь, процесс изучения иностранного языка в современных условиях подвергается влиянию процессов глобализации, с одной стороны, и процессов цифровой трансформацией повседневной жизни современного человека, с другой.

В Концепции учебного предмета «Иностранный язык» сказано, что процесс обучения иностранному языку должен быть направлен на подготовку к межкультурной коммуникации как совокупности разнообразных форм отношений и общения между индивидами и группами, принадлежащими к разным культурам [2, с. 4]. Одним из средств развития и совершенствования межкультурной коммуникации в процессе обучения иностранным языкам могут стать возможности, предоставляемые процессом цифровой трансформации образования, а именно:

- использование в процессе обучения иностранному языку образовательных ресурсов сети Интернет;
- разработка и внедрение в образовательный процесс собственных электронных образовательных ресурсов и программ;
- использование в процессе преподавания систем открытого и дистанционного образования.

При этом актуальность вопроса цифровой трансформации процесса преподавания и изучения иностранного языка как средства развития межкультурной коммуникации обусловлена и тем, что Республика Беларусь нацелена на превращение в IT-страну, о чем заявил президент страны А. Г. Лукашенко [3]. В свою очередь, представители IT-сообщества обратились к Президенту страны с рядом предложений по развитию сферы образования в республике, одним из предложений было усилить изучение английского языка [4].

Таким образом, процесс преподавания и изучения иностранного языка претерпевает значительные изменения, которые предъявляют новые требования к участникам этого процесса. Использование информационно-коммуникационных технологий в образовательном процессе по иностранному языку давно не является чем-то новым в большинстве белорусских школ. Повседневностью стало использование электронных средств обучения, среди которых наиболее часто используемыми являются электронные учебники, электронные тренажеры и программы-тестировщики, презентации Power Point, аудио- и видеоматериалы, электронные словари и энциклопедии. Однако процесс цифровой трансформации образовательного процесса – это уже не только использование информационно-коммуникационных технологий, но и развитие дистанционного образования, разработка электронных образовательных ресурсов, учебно-методических комплексов, образовательных ресурсов открытого доступа и т. д. [5, с. 6].

Ресурсы сети Интернет за счет дидактических возможностей организации образовательного процесса позволили вывести систему обучения иностранному языку в школе на качественно новый уровень. Так, каждый учитель получил возможность расширения иллюстративной составляющей урока за счет аутентичных видео- и аудиоматериалов, находящихся в свободном доступе в сети Интернет. Такие ресурсы, как Google Maps, Yandex Maps и подобные им, позволяют не только совершать виртуальные экскурсии по странам изучаемого языка, но при помощи визуальных редакторов карт создавать собственные карты, которые можно использовать в презентациях и проектах, рассказывающих о родном городе, деревне, стране.

Использование видеохостинга Youtube, где можно найти бесконечное количество видеоматериала: от полноценных видеоуроков, для использования в процессе обучения иностранному языку, иллюстративных видеоматериалов и аутентичных видеоресурсов, до блогов известных мировых блогеров, которые также можно включить в образовательный процесс, безусловно, обогащает этот процесс. Youtube предоставляет пользователям уникальную возможность работать с аутентичными текстами, слушать речь носителей языка и даже вступать с ними в диалоги. Таким образом, главное преимущество использования данного ресурса в том, что он создает естественную языковую среду [6, с. 184].

Однако гораздо более широкие возможности эта платформа дает творческому учителю и его ученикам. Преподаватели могут создавать свои видеоуроки, соответствующие требованиям конкретной темы или ситуации, включая в канву изучения иностранного языка национальный компонент. Ученики могут создавать видеоролики-презентации, видеопроекты или видеоэкскурсии на иностранном языке, вести личные блоги или совместные видеодневники группы или класса.

Образовательные сервисы WEB 2.0, созданные специально для наполнения образовательного процесса, позволяют преподавателям иностранного языка расширить образовательные возможности занятия за счет индивидуализации и дифференциации учебного процесса, взаимосвязанного обучения различным видам речевой деятельности обучающихся с учетом их потребностей и интересов, организации форм внеклассной работы и иноязычного взаимодействия между всеми участниками процесса обучения. Среди образовательных возможностей ресурсов WEB 2.0 следует выделить:

- создание интерактивных упражнений, заданий, тестов, проектов на основе технологии WEB 2.0;
- управление образовательным процессом посредством образовательных блогов и сайтов, создаваемых учителем для учеников, учителем совместно с учениками или учениками под руководством учителя;
- организация онлайн-консультирования и совместной работы учеников на образовательных платформах и многое другое.

Необходимо также обратить внимание на то, что современные реалии требуют широкого внедрения в образовательный процесс возможностей мобильных технологий, так как они позволяют существенно расширить и улучшить возможности для обучения в самых разных условиях. Мобильные устройства повсеместно используются как учащимися, так и педагогами для получения информации, совершенствования образовательного процесса и управления им [7, с. 181]. И здесь преподаватель может создавать собственные мобильные приложения, которые будут соответствовать потребностям учащихся, программным требованиям и запросам самого преподавателя.

Итак, одним из ключевых этапов цифровой трансформации процесса обучения иностранному языку является активное внедрение и разумное сочетание возможностей онлайн-обучения с традиционными методами изложения материала. Это дает возможность каждому ученику и учителю устранить многие барьеры: географические, физические, финансовые. Ученики получают возможность заниматься иностранным языком в удобное для себя время, в удобном месте, определять для себя наиболее подходящее содержание и темп учебы. А учитель, в свою очередь, получает дополнительный ресурс для эффективной организации образовательного процесса, а также для развития самостоятельности и учебной автономии учеников.

Несомненно, что для эффективной работы с данными ресурсами от современного учителя иностранного языка требуется не только знание предмета и методики его преподавания, но и, разумеется, наличие информационных компетенций, желания и возможностей внедрения цифровых технологий в образовательный процесс.

В заключение следует отметить, что процессы глобализации и цифровой трансформации современного мира вносят значительные изменения в образование. Разумное и грамотное использование возможностей цифровых технологий в образовательном процессе по изучению иностранного языка дает возможность эффективно формировать коммуникативную компетенцию и овладеть иностранным языком как средством межкультурной коммуникации.

### Литература

1. Курбацкий, А. Н. ИТ-образование в условиях цифровой трансформации / А. Н. Курбацкий, Ю. И. Воротницкий // Цифровая трансформация. – 2017. – №1 – С. 7–12.

2. Баранова, Н. П. Концепция учебного предмета “Иностранный язык” / Н. П. Баранова, П. К. Бабинская, Н. В. Демченко // Замежныя мовы ў Рэспубліцы Беларусь. – 2015. – № 4. – С. 3–8.

3. Лукашенко: мы поставили себе амбициозную задачу — превратить Беларусь в ИТ-страну // Белорусское телеграфное агентство [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.belta.by/president/view/lukashenko-my-postavili-sebe-ambitsioznuju-zadachu-prevratit-belarus-v-it-stranu-255275-2017>. – Дата доступа: 04.05.2019.

4. Лукашенко готов содействовать более активному участию ПВТ в образовательной деятельности // Белорусское телеграфное агентство [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.belta.by/president/view/lukashenko-gotov-sodejstvovat-boleee-aktivnomu-uchastiju-pvt-v-obrazovatelnoj-deyatelnosti-343788-2019>. – Дата доступа: 04.05.2019.

5. Лис, П. А. Формирование информационной системы управления в секторе образования и развитие системы образования Беларуси на основе опыта Эстонии / П. А. Лис, Д. А. Качан, В. И. Слиж, А. Б. Бельский // Цифровая трансформация. – 2018. – № 4 (5). – С. 5–15.

6. Чернявский, А. А. Использование YouTube в процессе обучения иностранному языку / А. А. Чернявский, И. П. Воловикова // Межкультурная коммуникация и профессионально ориентированное обучение иностранным языкам : материалы VII Международной конференции, посвященной 92-летию образования Белорусского государственного университета, 30 октября 2013 г. / редкол.: В. Г. Шадурский [и др.]. Минск : Изд. центр БГУ, 2013. – С. 283–285.

7. Рышкевич, С. А. Мобильные технологий как эффективное средство обучения иностранному языку (на примере мобильного приложения «SuccessfulExams») / С. А. Рышкевич // Цифровая трансформация образования [Электронный ресурс] : сб. мат. 2-й Межд. науч.-практ. конф., Минск, 27 марта 2019 г. / отв. ред. А. Б. Бельский. – Минск: ГИАЦ Минобразования, 2019. – Режим доступа: [http://dtconf.unibel.by/doc/Conference\\_2019.pdf](http://dtconf.unibel.by/doc/Conference_2019.pdf). – Дата доступа: 17.06.2019.

## **СОЦИОДИНАМИКА КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ БЕЛАРУСИ В КОНТЕКСТЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ ЗАПАДА И ВОСТОКА**

*С. Г. Савина*

Изучение истории было и остается одним из важнейших элементов в осмыслении прошлого, настоящего и будущего любой страны. Это необходимо еще и потому, что история не стоит на месте, это не статическая дисциплина – она постоянно изменяется и дополняется. С одной стороны, это обусловлено тем, что с ходом времени исследователям становятся известны все новые и новые исторические факты, которые ранее были им недоступны. В частности, история философии постоянно пополняет и расширяет источниковедческую базу исторического исследования, в руки историков и философов с ходом времени передаются новые документы, которые, например, ранее были засекречены и т. д. Все это требует пересмотра отдельных фактов и событий прошлого. Человечество, будучи единым биологическим миром, никогда не являлась единым социальным коллективом. Реально существовало и существует огромное количество локальных культур. Таким образом, понятие культуры в принципе быть не может единым, а каждая культура воплощает специфический набор способов социальной практики в конкретно исторических сообществах. В результате взаимопроникновения культур

каждая из них обнаруживает такие глубины, о которых сами они могли даже не подозревать. Осмысление судеб чужой культуры помогает лучше понять и себя и свое будущее.

В современной историко-философской науке по-прежнему остаются вопросы, которые ранее не интересовали исследователей: либо в силу того, что не хватало источников для их изучения, либо из-за того, что изучение тех или иных проблем считалось нецелесообразным, попросту ненужным и неважным (такую ситуацию мы наблюдали особенно ярко в советское время). В частности, весьма недостаточно изученными являются отдельные проблемы мировой истории, философии, философии религии, социальной истории повседневности отдельных категорий населения, и, как следствие, социальной динамики культуры различных стран. Изучение истории культуры отдельной страны, в частности, Беларуси, в ее динамичном развитии является важным для изучения социума в целом, а также позволяет, анализируя факты и события прошлого, избежать ошибок в будущем. Рассматривая те или иные поступки наших предков, анализируя их, современники могут избежать негативных последствий своих решений. Этот опыт уникален и не имеет себе равных.

Существуют внутренние связи между событиями во временном ряду. С понятием «историческое время» неразрывно связаны теории цивилизационных процессов, истории существования любой страны, каждая из которых проходит свои стадии развития. Различия в понимании сущности цивилизаций становятся понятными в ходе знакомства с основными идеями ученых – основателей современных цивилизационных теорий. Представители стадийного подхода исходили из того, что единого исторического процесса не существует, а есть развитие отдельных цивилизаций, которое носит циклический характер и определяется религиозным, культурным, политическим, общественно-экономическим и другими факторами (А. Фергюссон, А. Р. Тюрго и др.). Различия отдельных обществ и их сообществ связывались с особенностями среды обитания, расы, традиции и считались несущественными с точки зрения движения единого человечества по пути цивилизации и прогресса.

Во второй половине XIX в. идея прогресса начала ставиться под сомнение, хотя представления о целостности и связности истории продолжали сохраняться. Выдвигавшиеся теории цивилизации стали все большее значение придавать географическому фактору, разному в случае разных обществ, а развитие структуры общества связывалось с его приспособлением к окружающей среде, с господствующей религией, традициями и т. п. (О. Конт, Г. Спенсер, Г. Т. Бокль, Г. Риккерт и др.). Все это постепенно создавало почву для возникновения в начале XX в. представлений об истории как совокупности локальных цивилизаций, социокультурных систем, порожденных конкретными условиями существования обществ, особенностями людей,



населяющих конкретный регион, взаимодействием отдельных регионов в масштабах мировой истории (О. Шпенглер, А. Тойнби, П. А. Сорокин и др.). Больше внимание стало уделяться анализу духовной культуры различных обществ. Мировая история стала истолковываться только как результат взаимодействия разных цивилизаций, но не как сменяющие друг друга цивилизации от менее прогрессивных к более прогрессивным. Монистическая концепция истории была окончательно вытеснена плюралистической.

С середины XX в. начинается возврат к идее единой цивилизации, проходящей определенные этапы истории человечества, в которой отдельные цивилизации оказываются лишь моментами на пути формирования универсальной мировой истории. В рамках линейно-стадиальной трактовки исторического процесса понятие цивилизации сочетается с более широким понятием исторической эпохи, каждая из которых включает в себя многие цивилизации и вместе с тем обладает несомненным внутренним единством (К. Ясперс, М. Блок, Л. Февр, Ф. Бродель и др.). Современные ученые придерживаются следующей трактовки данного понятия: цивилизация – этап в истории человечества, характеризующийся определенным уровнем потребностей, возможностей, знаний, технологическими и экономическими способами производства, системой политических и общественных отношений, уровнем общественного сознания и культуры. Цивилизационный подход в периодизации истории является более разносторонним, поскольку он уделяет внимание не только уровню развития производительных сил и вытекающих из этого социальных конфликтов, но и самому человеку, его месту в истории, развитию политических институтов, общественному самосознанию и другим проблемам. Его можно применять как при изучении отдельно взятой страны или группы стран, так и при рассмотрении истории как многогранного процесса, включающего и социальную динамику.

Однако и этот подход имеет свои недостатки; они связаны с тем, что при выделении цивилизаций рассматривались различные признаки развития общества (например, одни исследователи в центр внимания ставят политические проблемы, другие – социальной-экономические или культурные и т. д.). Следовательно, их принадлежность к Западу (Европа) или Востоку (Азия) в географическом смысле и общность их исторических судеб, общественной жизни до конца не выявлена. Понятие «историческое пространство» нередко употребляется вне связи с конкретной территорией. Например, христианский мир был синонимом Запада, а мусульманский – синонимом Востока. Важным в реконструкции социальной динамики культуры является исторический факт. Исторический факт — это реальное событие прошлого этноса (в частности, белорусского) и т. д. В то же время следует помнить, что история не терпит сослагательного наклонения: она не может ответить, что могло бы произойти, если бы события развивались по другому сценарию (пример:

мы не можем сказать, как бы сложилась ситуация, если бы не был создан СССР, как бы это отразилось на дальнейшем ходе истории).

Взаимосвязь культуры и социума предполагает взаимовлияние трех основных составляющих этой системы. Первая из них связана с мировоззрением и включает в себя религию, философию и науку. Вторую составляет искусство во всем многообразии его видов и жанров. Наконец, третья, тесно связана с социализацией и состоит из права, политики, морали, главными регуляторами которой являются соответствующие нормы. Любое культурно-историческое событие воспринимается в триединстве этих составляющих.

Отдельное внимание заслуживает философия, которая является теоретическим обоснованием мировоззрения: динамические изменения последнего всецело зависят от историко-культурной динамики. Культура, философия и наука всегда взаимосвязаны и ориентированы на выработку системы воззрений на мир и место человека в нем. В разных культурах, в разные времена и в разных случаях действовали свои национальные механизмы названной триады. Собственно, это и предполагает учет национального своеобразия различных культур мира, которое во многом определялось всем ходом исторического процесса. На наш взгляд, выявление специфики социально-культурной динамики Беларуси, с учетом взаимосвязи ее с философией, должно проходить через проекцию историко-культурной периодизации; это дает возможность исследователю не ограничиваться локальной территорией культуры, а комплексно подойти к изучению национальных особенностей через призму общеевропейского наследия

## **ПОСТСОВЕТСКИЕ ОБЩЕСТВА И СТРУКТУРА СОЦИАЛЬНОГО КРИЗИСА**

*В. В. Самсонов*

В настоящее время кризисная парадигма анализа социальных и экономических процессов становится одной из наиболее распространенных методологических установок при изучении изменений, происходящих в современном мире как на глобальном, так и на национальном, региональном, локальном уровнях. П. Штомпка отмечает, что социальные изменения в XIX в. рассматривались в рамках парадигмы прогресса, в XX в. происходит рост влияния постэволюционистской и постпрогрессистской парадигмы кризиса, а с конца столетия для характеристики процессов социальных изменений все чаще стало использоваться слово травма [1, с. 6]. В частности, жизнь многочисленных социальных групп населения стран СНГ проходит под знаком «посткоммунистической травмы», разрушенного «габитуса». Травма в социологическом смысле понимается как разрушение, непоправимый ущерб,

нанесенный ключевым ценностям, нормам, убеждениям, основаниям коллективной идентичности, базовым структурам институциональных порядков и т. д. Возникающий в результате травмы деструктивный хаос может обернуться социальной катастрофой.

Обострение ряда противоречий связано с растущим взаимовлиянием государств в современном мире, нарушением политической и экономической устойчивости и безопасности отдельно взятых стран, появлением дополнительных рычагов и механизмов влияния на страны, переживающие масштабные социальные трансформации. Это актуализирует необходимость определения принципиальных подходов и условий интеграции национальных сообществ в мировое глобализирующееся сообщество, а также анализ как негативных последствий глобализации, так и новых возможностей для преодоления кризисных явлений. Однако при исследовательской классификации большое количество методологических затруднений вызывает определение природы (классификация) нынешнего глобального кризиса, или же разворачивающихся одновременно кризисов [2].

Так, некоторые исследователи определяют современные кризисные явления как невозможность следования предшествующей парадигме развития. В данном понимании употребление термина «кризис» для характеристики современного развития мировой цивилизации предполагает, что состояние это особенное, прерывающее нить ее предшествующего плавного постепенного развития и побуждающее к изменению. Следовательно, с термином «кризис» связано представление о некоем поворотном пункте, суть которого сводится к невозможности для глобальной социальной системы продолжать предшествующее существование. Исчерпана и действенность предшествующей модели развития, поскольку в силу накопившихся системных противоречий, а также вследствие изменения социальных, экономических и политических условий, существующая система политических, экономических и социальных институтов перестает обеспечивать благоприятную среду для воспроизводства глобального социума. В зависимости от субъективных установок, совокупность кризисных явлений оценивается либо апокалиптически (как проявление ошибочности исторического выбора цивилизационного (технократического) пути развития, отчужденного от изначальных смыслов человеческого существования), либо с точки зрения «конструктивного кризиса». Согласно последнему пониманию современного глобального социального кризиса, рост социальных конфликтов разрешается посредством внутрисистемного метаморфоза, то есть масштабной перестройки социальной системы, перехода к новой структуре, обеспечивающей выход на новый путь развития. Такой подход, в принципе, близок к классическому пониманию диалектического материализма, утверждающего что «Кризис – еще не конец, даже не катастрофа... без кризиса нет развития, нет качественных

превращений... Кризис – неперенная предпосылка и условие качественно-го скачка» [3, с. 92, 219].

Не менее правомерным является подход к глобальному кризису, основанному на циклически-волновом понимании его природы. Согласно этому подходу нарушение условий воспроизводства и функционирования системы, которое само является регулярно возникающим феноменом, элементом «нормальной» модели ее функционирования, предполагаемой в качестве способа разрешения ее краткосрочных и среднесрочных противоречий, также как происходящие периодически рецессии, являются одной из фаз экономического цикла капиталистической системы [4, с. 23]. В экономической науке выделено несколько разновидностей периодических экономических колебаний (от краткосрочных циклов Китчина и Жугляра продолжительностью, соответственно, 3–4 года и 7–11 лет, до интерциклов Лабруса (около 10 лет), строительных циклов Кузнеца (около 20 лет) и длинных волн Кондратьева продолжительностью 48–60 лет) [5].

«Конструктивный» и циклический подходы к рассматриваемой проблеме в некотором смысле дополняют глобалистский, связывающий кризисные тенденции в развитии мировой цивилизации с глобализацией, как явлением, меняющим природу глобального социума – от технологической стороны управления глобальной экономикой и интегрированным (в большей степени чем когда-либо) социальным пространством до принципиальных изменений в сознании и повседневной жизни человека.

Как можно видеть, основные подходы к анализу единых для большинства стран мира проблемных ситуаций, идентифицируемых как глобальный кризис, взаимодополняемы, однако даже аналитическая схема исследования социального кризиса постсоветских обществ (т. е. достаточно отстраненная от эмпирики) нуждается в существенных дополнениях. Многозначность термина «кризис» затрудняет проблему социально-исторического диагноза ситуации в отдельных странах; особенно сложным вопросом для исследования представляется специфика социального кризиса в реформируемых постсоциалистических обществах, пребывающих в условиях двойного транзита (распад Советского Союза и соцлагеря в целом происходил параллельно с усилением влияния глобализационных тенденций во всем мире). Постсоветским государствам свойственны как противоречия стран догоняющего развития, так и противоречия развитых постиндустриальных стран, что обусловлено особенностями исторического и социально-экономического развития постсоветских обществ, что предопределяет возможную нелинейность социальных процессов и неустойчивость любых тенденций в постсоветских обществах.

Таким образом, социальные трансформации, сопровождающие реформы в постсоветских обществах, являются закономерным результатом глобальных, а также национальных (и региональных) социально-экономических,

общественно-политических и культурных процессов. Механизм разворачивания, специфика и продолжительность социального кризиса, переживаемого реформируемыми обществами, связаны с двойной структурой предпосылок формирования кризисных явлений, то есть последовательным воздействием на тот или иной социум внешних вызовов глобальной среды и ответных «адаптационных» трансформаций социальных систем (связанных в первую очередь с процессом постсоциалистического перехода). Таким образом, набор и острота социальных проблем зависит от различия изначальных условий, избираемых национальных стратегий реформирования различных сфер общества, и силы внешних вызовов. Неадекватный ответ на глобализационный вызов приводит к совокупному дестабилизирующему воздействию кризисных явлений (внешнего и внутреннего порядка). В случае успешных преобразований, направленных на решение в первую очередь внутренних проблем стабилизации социальной ситуации в обществе и разрешение внутренних кризисных ситуаций, вызванных трансформацией, источником кризисной динамики выступают цивилизационные изменения и новые вызовы внешней глобальной среды.

Двойная структура предпосылок формирования кризисных явлений в постсоветских социумах позволяет говорить о дуальной структуре социального кризиса и делает необходимой разработку комплексного подхода к изучению кризисных явлений на постсоветском пространстве.

### **Литература**

1. Штомпка, П. Социальное изменение как травма (статья первая) / П. Штомпка // Социс – 2001. – № 1. – С. 616.
2. Социально-политические последствия современного кризиса и проблемы кризисного регулирования. Круглый стол журнала «Полис» // Полис. – 2010. – № 1. – С. 108–134.
3. Осипов, Ю. М. Опыт философии хозяйства / Ю. М. Осипов. – М. : Изд-во МГУ, 1986.
4. Малюк, А. Теоретико-методологические проблемы исследования современного глобального кризиса / А. Малюк // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2012. – № 4. – С. 22–51.
5. Wallerstein, I. Long Waves as Capitalist Process / I. Wallerstein // Review (Fernand Braudel Center). 1984. Vol. 7. № 4. P. 559–575.

## **ИСТОРИОГРАФИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ**

*Н. Г. Севостьянова*

*Русская философия* – пласт мировой интеллектуальной культуры, отмеченный идейным и концептуальным своеобразием. Открытый вопрос о

предметном статусе русской философии в отечественной интеллектуальной культуре традиционно рассматривается посредством выделения «сквозных линий» развития *русскоязычной* философии как философии русской, российской и белорусской (до недавнего времени и украинской). Феномен интеллектуальной культуры братских восточнославянских народов, русская философия несет в себе научное и вненаучное (софийное, литературно-художественное, религиозное и внерелигиозное) содержание. В современной специальной литературе обоснована концепция истории развития русской философии до XVIII века как философии *духовного любомудрия*, российской философии – как *отечественного любомудрия* (А. Ф. Замалеев). Это позволяет избежать крайностей понимания русской философии как религиозной, а российской философии – как научной. В большинстве современных исследований русская философия рассматривается как явление русскоязычной интеллектуальной культуры, уходящее корнями в богословско-дидактическую литературу Древней Руси.

*Историография русской философии* – предметная и проблемная область истории русской философии, имеющая две основные задачи: изучение русскоязычной философии в контексте национальной и мировой истории и исследование русской философии как таковой, т. е. ее самопознание. В первом значении историография русской философии ведет свое начало с XIX века, хотя известны историко-философские экскурсы М. В. Ломоносова (1711–1765). В трактате А. Н. Радищева (1749–1802) «О человеке, его смертности и бессмертии» упоминается около сорока имен европейских философов. Во втором значении историография русской философии представлена в концептуально выдержанных монографиях, очерках истории русской философии, охватывающих значительный объем источников и персоналий.

Фундаментальным вкладом в *самоосмысление русской философии* выступает ее историография в философии русского зарубежья, в основном представленная трудами В. В. Зеньковского, Н. О. Лосского, Н. А. Бердяева.

Двухтомный труд В. В. Зеньковского (1881–1962) «История русской философии» был издан в Париже в 1948–1950 годах и в 1953-м переведен на французский и английский языки. Выдающийся русский философ, богослов и религиозный деятель, эмигрант 1919 года, В. В. Зеньковский трудился в Югославии (г. Белград), Чехословакии (г. Прага), а с 1926 года и до конца жизни был профессором Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже.

Мыслитель разработал собственную философскую систему, состоящую из трех разделов: гносеологии, метафизики и антропологии. Общая концепция истории русской философии В. В. Зеньковского оригинальна и коренится в глубинах православного мирозерцания. Он отмечает, что русская мысль направляется ко все большему уяснению православия и приближению к истине, но этот процесс периодически нарушается вторжением западной фило-

софии и уточнением самой техники философствования, в которой большую роль сыграло неокантианство. Структурируя историю русской философии, В. В. Зеньковский рассматривает ее пролог (до середины XVIII века), первый период возникновения систем (XIX век до 1970-х годов), второй период возникновения систем (конец XIX – первые два десятилетия XX века), третий период (1917 г.).

В части I названного труда рассматриваются воззрения мыслителей «на пороге философии: до эпохи Петра Великого» (Нил Сорский, С. Радонежский, И. Волоцкий), а также русские философские учения XVIII в. (Г. С. Сковорода, А. Н. Радищев, М. В. Ломоносов). Часть II «XIX век» посвящена рассмотрению философии в высших школах, а также умозрению В. Ф. Одоевского, П. Я. Чаадаева, А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, Ю. Ф. Самарина, К. С. Аксакова, А. И. Герцена. «Перелом в русской жизни (эпоха Александра II)» В. В. Зеньковский связывает с философией Н. Г. Чернышевского, К. Д. Кавелина, П. Л. Лаврова, Н. К. Михайловского, Н. И. Кареева, Н. И. Пирогова, Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева, В. В. Розанова. Часть III «Период систем» содержит критический анализ философии В. С. Соловьева, В. Д. Кудрявцева, В. И. Несмелова, М. М. Тареева, М. И. Каринского, Н. Ф. Федорова, П. А. Бакунина, Л. М. Лопатина, Н. О. Лосского, А. И. Введенского, И. И. Лапшина, Г. И. Челпанова, С. И. Гессена, Б. В. Яковенко, Ф. А. Степуна, В. И. Вернадского, И. И. Мечникова. Часть IV «XX век» посвящена рассмотрению философских воззрений Г. В. Плеханова, А. А. Богданова, В. И. Ленина, а также Д. С. Мережковского, Н. А. Бердяева, Л. И. Шестова, С. и Е. Трубецких, Б. П. Вышеславцева, П. Б. Струве, П. И. Новгородцева, И. А. Ильина, Г. Г. Шпета, А. Ф. Лосева, Л. П. Карсавина, С. Л. Франка, П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова.

Труд В. В. Зеньковского «История русской философии» отличается широким историко-философским кругозором, использованием большого количества источников религиозного и внерелигиозного содержания. Полагая, что христианство в его православной форме определило своеобразие русской философской мысли, ученый отметил антропоцентризм отечественного умозрения, рассмотрел проблематику социальной философии в нем.

Н. О. Лосский (1870–1965) – выдающийся русский философ, основатель интуитивизма и представитель персонализма в России, пассажир «Философского парохода» 1922 г., автор фундаментального исследования «История русской философии» и множества других не менее основательных трудов. В эмиграции профессиональная деятельность Н. О. Лосского проходила главным образом в Чехословакии, но в 1946 г. он переехал в США, где стал профессором Свято-Владимирской духовной академии в Нью-Йорке.

Труд Н. О. Лосского «История русской философии» опубликован в 1951 году на английском языке, а в переводе на русский язык – в 1991 году

Ученый датирует начало русской философии XVIII – первой половиной XIX века и далее рассматривает творчество славянофилов (И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, К. С. Аксакова, Ю. Ф. Самарина); западников (П. Я. Чаадаева, Н. В. Станкевича, В. Г. Белинского, А. И. Герцена); русских материалистов (М. А. Бакунин, Н. Г. Чернышевский, Д. И. Писарев, И. М. Сеченов); позитивистов (П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский, К. Д. Кавелин). «Вырождение славянофильства» связывает с учениями Н. Я. Данилевского, Н. Н. Страхова, К. Н. Леонтьева. К метафизике относит концепции П. Д. Юркевича, В. Д. Кудрявцева, Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, П. А. Бакунина, С. Н. и Е. Н. Трубецких и др. Рассматривает учения русских персоналистов (Л. М. Лопатин), неокантианцев (А. И. Введенский, И. И. Лапшин), религиозных философов (П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков). К интуитивистам относит С. Л. Франка, А. Ф. Лосева и др. Выделяет творчество Л. П. Карсавина как «одну из форм пантеизма». Рассматривает трансцендентально-логический идеализм В. Ф. Эрна, Л. И. Шестова. Раскрывает философские взгляды ученых, в т. ч. юристов; поэтов-символистов (А. Белый, Д. С. Мережковский, В. В. Розанов и др.). Три главы посвящает диалектическому материализму в СССР.

Историография русской философии в интеллектуальной культуре русского зарубежья во многом находится под определяющим воздействием историософских рассуждений Н. А. Бердяева (1874–1948), выдающегося русского философа и публициста, пассажира «Философского парохода» 1922 г. Историософия излагается им в работах «Судьба России», «Смысл истории», «Русская идея», «Философия неравенства», переведенных на основные европейские языки.

Рассуждая о судьбах России и русской философии, Н. А. Бердяев стремится сформулировать так называемую «русскую идею», в которой выражается характер и призвание русского народа.

Западная культура завершила гуманистическую стадию своего существования, но Россия так и не смогла принять этот гуманизм. В русском народе сочетаются жестокость и человечность, индивидуализм и безликий коллективизм, искание Бога и воинственное безбожие, смирение и наглость, рабство и бунт. В истории проявились такие черты национального характера, как покорность власти, мученичество, жертвенность и склонность к разгулу и анархии. По мысли философа, русская идея коренится в идее братства людей и народов, ибо русский народ по своей душевной структуре религиозен, открыт и коммунитарен. Но не стоит забывать о поляризованности природы русского человека.

Сегодня значительный интерес к истории русской философии на родине и на Западе является свидетельством того, что ее ценности заняли определенное место в мировой интеллектуальной культуре.



## СОЦИАЛЬНЫЙ ПРОГРЕСС И РЕЛИГИОЗНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

*В. В. Старостенко*

Среди актуальных тем современного религиоведения в его связи с социальной философией особое место занимает корреляция уровня цивилизационного развития и степени религиозности общества. Значимость вопроса определяется, в частности, существованием среди спектра представлений об общественном прогрессе идеи особого значения религии для позитивного развития социально-экономических и общественно-политических отношений. Она, в свою очередь, может использоваться для обоснования усиления религиозного компонента в системе национальной (государственной) идеологии и соответствующей корректировки государственно-конфессиональных отношений.

В качестве основных данных по индексации общественного развития могут быть использованы Доклады о развитии человека, разрабатываемые Программой развития Организации Объединенных Наций (ПРООН), и используемые ООН в официальных публикациях. Доклады содержат Индекс развития человеческого потенциала (ИРЧП) по странам мира, который определяется как совокупный среднеарифметический показатель трех частных индексов: ожидаемой продолжительности жизни, уровня грамотности (образования) и валового национального дохода на душу населения. Так, в Докладе о развитии человека 2010 г. по показателю ИРЧП 169 стран мира подразделены на четыре сопоставимые по численности группы: «с очень высоким уровнем» (1-я группа), «с высоким уровнем» (2-я группа), «со средним уровнем» (3-я группа) и «с низким уровнем» (4-я группа). [1, с. 143–147] Приводимые ниже статистические и социологические данные по странам будут сопровождаться ссылками на их национальный ИРЧП.

Заметим также, что ИРЧП положительно коррелируется с рейтингом стран мира по уровню «счастья населения». Так, в 2017 г. этот рейтинг представил исследовательский центр «Институт Земли» при Колумбийском университете. При составлении рейтинга учитывались такие показатели социального благополучия, как уровень ВВП на душу населения, ожидаемая продолжительность жизни, наличие гражданских свобод, чувство безопасности и уверенности в завтрашнем дне, стабильность семей, гарантии занятости, уровень коррупции, и др. Все 10 наиболее «счастливых» стран по рейтингу 2017 г. относятся к группе с самым высоким уровнем ИРЧП, а 9 из 10 наименее «счастливых» – к группе с самым низким уровнем ИРЧП. [2, с. 20–22].

Религиозность общества может определяться посредством применения вариативных методик социологии религии. В данном кратком обзоре будут использоваться некоторые материалы организаций Gallup.

В 2006, 2007 и 2008 гг. исследовательская организация Gallup (The Gallup Organization) проводила в 143 странах опрос с целью выяснить, «является ли религия важной частью повседневной жизни» [3]. По данным опроса, перечни 10 «наиболее религиозных» (№ 1-11) и «наименее религиозных» (№ 133–143) стран имели следующий вид:

**Таблица 1.** – Рейтинг религиозности стран мира по Gallup 2006-2008 гг.

№ п/п	страна	% религиозности	группа ИРЧП	№ п/п	страна	% религиозности	группа ИРЧП
1	Египет	100	3	133	Беларусь	27	2
2	Бангладеш	99	4	134	Монголия	27	3
3	Шри-Ланка	99	3	135	Франции	25	1
4	Индонезия	98	3	136	Япония	25	1
5	Конго	98	3	137	Гонконг	22	1
6	Сьерра-Леоне	98	4	138	Азербайджан	21	2
7	Малави	98	4	139	Чехия	21	1
8	Сенегал	98	4	140	Норвегии	20	1
9	Джибути	98	4	141	Дания	18	1
10	Марокко	98	3	142	Швеция	17	1
11	ОАЭ	98	1	143	Эстония	14	1

Результаты опроса фиксируют в целом положительную корреляцию как между высоким уровнем религиозности и низким уровнем развития общества, так и, напротив, низкой религиозностью и высоким уровнем ИРЧП.

Подобная картина наблюдалась и в ходе исследования Gallup в 2009 г., которое охватило 114 стран. Так, в 28 странах от 95% до 99% респондентов заявили, что религия важна в их повседневной жизни. Из этих наиболее «религиозных» стран большинство (18 стран Африки и Азии: Бангладеш, Нигер, Йемен, Малави, Сомали, Джибути, Мавритания, Бурунди, Коморские острова, Афганистан, Сенегал, Камерун, Нигерия, Мали, Руанда, Чад, Замбия и Гана) относятся к группе «с низким уровнем» ИРЧП, 7 – «со средним уровнем», только 2 (Малайзия и Алжир) – «с высоким уровнем» и 1 (Катар) – «с очень высоким уровнем» ИРЧП. На противоположном полюсе (менее 50% «религиозности» населения) 24 страны, среди которых большинство (15 стран: 11 стран Европы (Эстония, Швеция, Дания, Великобритания, Франция, Люксембург, Венгрия, Германия, Швейцария, Словения и Испания), а также Япония, Гонконг, Канада и Южная Корея) – «с очень высоким уровнем», 8 – «с высоким уровнем» (Россия, Беларусь, Албания, Латвия, Уругвай, Литва, Казахстан и Украина), и только 1 (Вьетнам) – «со средним уровнем» ИРЧП. [4]

В 2012 г. опрос жителей из 57 стран об их самоидентификации в отношении религии провела Международная ассоциация WIN / Gallup (Gallup International). Результатом обработки ответов на вопрос: «Независимо от того, посещаете ли Вы места богослужения, Вы бы назвали себя религиозным человеком, нерелигиозным человеком или убежденным атеистом?» – стало опубликование глобальных индексов религиозности и атеизма [5]. И здесь в индексе религиозности первая десятка наиболее «религиозных» стран заметно уступает по показателям ИРЧП десятке наименее «религиозных». В свою очередь, расположение в соответствии с индексом атеизма иллюстрирует заметное преимущество по показателям ИРЧП группы наиболее «атеистических» стран как перед группой наименее «атеистических», так и в сравнении с группой наиболее «религиозных» территорий [6, с. 78–79].

Индексация религиозности общества может встречать неоднозначные интерпретации. К примеру, значительный удельный вес «нерелигиозных» и «атеистов» в Китае, ряде стран бывшего СССР и бывшего «советского блока» может испытывать влияние современной и предшествующей государственной идеологии, высокая «религиозность» может детерминироваться идеологемами «традиционной культуры», представлениями о национальной идентичности, и т. п. Тем не менее представляется адекватным представление, согласно которому религия, как правило, менее востребована в обеспеченных и образованных сообществах. В целом рассмотренные статистические и социологические материалы иллюстрируют довольно высокую степень положительной корреляции как между низким социально-экономическим развитием и высоким уровнем «религиозности», так и между высоким уровнем развития и низкой «религиозностью», нередко сопряженной с высокой степенью «атеизма» в странах современного мира.

### Литература

1. Доклад о развитии человека 2010. Реальное богатство народов: пути к развитию человека / Пер. с англ.; ПРООН. – М. : Весь Мир, 2010. – 244 с.
2. World Happiness Report 2017. – New York : Columbia University, 2017. – 184 s.
3. What Alabamians and Iranians Have in Common [Электронный ресурс] // Gallup. – Режим доступа: <http://www.gallup.com/poll/114211/Alabamians-Iranians-Common.aspx>. – Дата доступа: 10.03.2017.
4. Religiosity Highest in World's Poorest Nations [Электронный ресурс] // Gallup. – Режим доступа: <http://www.gallup.com/poll/142727/religiosity-highest-world-poorest-nations.aspx>. – Дата доступа: 10.03.2017.
5. Global Index of Religiosity and Atheism-2012. Press Release [Электронный ресурс] // WIN-Gallup International. – Режим доступа: <http://www.gallup-international.com/web/files/news/14/file/14.pdf>. – Дата доступа: 29.06.2019.
6. Старостенко, В. В. Религиозность в странах мира и индексы общественного развития / В. В. Старостенко // Религия и общество–11: сб. науч. статей ; под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : МГУ имени А.А. Кулешова, 2017. – С. 76–80.

# СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ БЕЛОРУСОВ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕЙСЯ РЕАЛЬНОСТИ

*В. К. Степанюк*

Большинство определений идентичности, данных российскими и зарубежными исследователями, «характеризует ее в терминах тождества и различия, показывая, что идентичность отображает тождество с одними явлениями и отличие от других. Идентичность – это то, что отождествляет объекты друг с другом, вызывая чувство солидарности, чувство «Мы» и отличает их от других (обозначаемых как «Они»)» [1, с. 76].

В свою очередь, социокультурная и национальная идентичность, отмечает П. Ганчев, является категорией, «которая выражает систему принципов, черт, норм, традиций, критериев и ценностей, средств языковой коммуникации и социальной памяти, а также эмоциональную настройку и стереотипы, социальный психокосм, проявляющиеся в исторической действительности данной социокультурной общности – этноса, нации, группы народов и наций в определенно исторически усвоенном и структурированном пространстве» [2, с. 13].

Исследование идентичности позволяет ответить на вопросы: кто мы, откуда пришли, почему и насколько мы разные, куда идем? Научно обоснованные, философски осмысленные ответы на эти вопросы обозначат цели дальнейшего развития человечества, позволят национальному государству правильно позиционировать себя в мировом сообществе, разумно определять формы коммуникации с иными социальными общностями.

Проблема идентичности весьма актуальна и многогранна. Как правило, она возникает тогда, когда происходит разрушение традиционной социальной структуры. В связи с нарастанием темпов глобализации в мире и обусловленных ею социокультурных трансформаций современное общество начало превращаться в единое социальное пространство, охваченное разнообразными сетями экономических, политических, социальных коммуникаций. «Сложение транслокальных рынков сбыта и труда, образование транснациональных корпораций и международных экономических, политических, культурных организаций, действующих поверх границ национальных государств, ставит под вопрос суверенитет и полномочия национального государства. Глобализация в области культуры способствует размыванию тождественности границ национальных культур, расшатыванию сложившихся этнических и национальных традиций» [3, с. 115]. Однако чем сильнее «вызовы» глобализации, тем с большей настойчивостью народы стремятся сохранить свою культуру, язык, религию и традиции. Поэтому так остро сегодня стоят проблемы национальной и социокультурной идентичности.

Современная цивилизация находится на переломном этапе своего развития. В окружающей человека среде происходят необратимые изменения. Возникают совершенно новые формы организации труда, виды коммуникаций, способы хранения и передачи информации, связи в человеческих сообществах. Мир становится многокультурным, однако нивелирования культур не происходит: культуры сосуществуют, взаимно влияют друг на друга. Национальная идентичность важна для самосохранения страны, народа в глобализирующемся мире. По мнению Г. Л. Тульчинского: «В настоящее время сложились две трактовки понимания нации и национальной идентичности. Во-первых, это понимание нации как объединения людей, прежде всего, общностью государства. В этом случае национальная идентичность предстает как гражданское самосознание. Во-вторых, это понимание нации как исторически сложившейся общности на основе происхождения, этничности и других культурных факторов» [4, с. 23].

Большинство исследователей считают, что национальная идентичность формируется на основе общности происхождения, языка, культуры. Каждая культура формирует определенный тип личности ее носителей. Освоение определенных программ поведения, задаваемых культурой, способствует социализации личности.

Социокультурная идентичность охватывает социальные ориентации людей, их ценности и правила, раскрывает их различия, обусловленные факторами национальной культуры. Социокультурная идентичность является важнейшей характеристикой любой социальной общности как части нации. Принадлежность к определенной социальной общности и типу культуры придает людям уверенность в себе, облегчает восприятие многих жизненных ситуаций в соответствии с принятыми в данной культуре образцами, создает у людей чувство безопасности и социальной защищенности.

В глобализирующемся мире, где «деструктурируются организации и общественные отношения, делегитимизируются институты, только идентичность остается островком безопасности, главным, а иногда и единственным источником смыслов» [5]. Особенно это важно для белорусского общества, существующего на пересечении различных культур и традиций, однако способного на протяжении столетий сохранять и делать возможным гармоничное и продуктивное их взаимодействие.

Современная социокультурная идентичность белорусов определяется, с одной стороны, рядом факторов, общих для любого процесса коллективной идентификации, а, с другой – специфическими для современной культурной ситуации в Беларуси чертами. Национальная специфика белорусов была сохранена благодаря различным типам социокультурной идентичности. Поскольку белорусы включались в разные государственные образования, все они активно воздействовали на формирование их идентичности.

Белорусская культура в своей основе опирается на общеславянские ценностные ориентации. В то же время собственно белорусское восприятие мира, ценностный строй наших ментальных структур характеризуются специфическими чертами, основы которых закладывались веками национальной истории культуры. Осознание собственного исторического прошлого, адекватная интерпретация культурного наследия в свете современных исторических событий являются главными задачами, стоящими сегодня перед белорусами. Чтобы сохранить свою культурную уникальность и самобытность, необходимо выработать новую парадигму развития белорусских приоритетов и ценностей, непосредственно базирующихся на основах ментальности, сформировавшихся в ходе всего историко-культурного развития белорусской нации. При этом не следует забывать, что в глобализирующемся мире сохранение самобытности и оригинальности культурно-цивилизационного феномена Беларуси неразрывно связано с процессами выстраивания отношений с другими культурами на основе диалога, поликультурности и интеграции.

### Литература

1. Федотова, Н. Н. На пути к процессуальной теории идентичности / Н. Н. Федотова // Философские науки. – 2014. – № 11. – С. 70–81.
2. Ганчев, П. Культурная и историческая идентичность Беларуси как часть славянской и европейской идентичности / П. Ганчев // Философское наследие Беларуси как духовная основа самоидентификации нации : материалы Международной научной конференции. – Минск : ИООО «Право и экономика», 2007. – С. 12–24.
3. Рысакова, П. И. Национальная система образования как агент формирования глобальной идентичности / П. И. Рысакова // Философские науки. – 2010. – № 10. – С. 110–127.
4. Тульчинский, Г. Л. Национальная идентичность и социально-культурные технологии ее формирования / Г. Л. Тульчинский // Философские науки. – 2011. – № 7. – С. 23–28.
5. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / М. Кастельс. – М. : ГУВШЭ, 2000. – 606 с.

## СУЩНОСТЬ ГУМАНИТАРНОЙ ЭКСПЕРТИЗЫ СОЦИАЛЬНЫХ ОБЪЕКТОВ

*Т. Е. Титовец*

В условиях становления и развития современного общества возникает необходимость введения в социальную практику института гуманитарной экспертизы, позволяющего оценивать возможные последствия любых социальных объектов с позиции их целесообразности для развития личности.

Гуманитарная экспертиза нацелена на исследование воздействий различных инноваций на человека, его развитие и потенциал. Она изучает совокуп-

ность всех условий, необходимых для существования и развития человека и оценивает любую деятельность с точки зрения ее последствий для человечества в целом и индивида, перспектив личностного развития в контексте изучаемой системы или социальной практики [1].

Основной задачей гуманитарной экспертизы социальных объектов является не столько установление соответствия объекта заданному эталону, сколько поиск непосредственных причин наблюдаемых явлений и альтернативных подходов, позволяющих ликвидировать или минимизировать нежелательное воздействие явления на человека. Для решения этой прогнозно-проективной задачи требуется интеграция экспертных мнений представителей различных дисциплин, с позиции которых изучаются факторы риска той или иной системы. Поэтому главной особенностью гуманитарной экспертизы является ее междисциплинарный и комплексный характер, соединяющий воедино психологические, этические, культурологические и философские аспекты изучаемого социального объекта [2, 3].

Специфика гуманитарной экспертизы вытекает из особенностей гуманитарного знания. Гуманитарное знание кумулятивно по своей природе, оно основано в большей степени, чем в точных науках, на обращении к предшествующему опыту и его новой интерпретации, чем на выдвижении кардинально новых идей. Тем не менее полученная в ходе гуманитарных исследований интерпретация позволяет обществу осознать ошибки истории и эволюционировать. Поэтому гуманитарная экспертиза, как и гуманитарное знание, интерпретационна и герменевтична [3]. Результатом гуманитарной экспертизы является не столько само решение определенной проблемы, сколько согласование ценностных позиций всех участников экспертной деятельности. Иными словами, гуманитарная экспертиза – это процесс, в ходе которого участники приходят к более глубокому пониманию ценностей и мотивов действий, лежащих в основе изучаемого социального или образовательного объекта [4].

Герменевтичность гуманитарной экспертизы обусловлена также тем фактом, что она не может носить ангажированный, оторванный от культурного контекста характер. Такая экспертиза основывается на соотношении целесообразности исследуемого объекта с традициями и ценностями того типа культуры, в котором этот объект функционирует.

Поскольку гуманитарная экспертиза является междисциплинарной по своему характеру, ее итогом выступает сопоставление и взаимодействие различных сфер знания, в особенности знания, источником которого являются гуманитарные дисциплины. Каждая из гуманитарных дисциплин изучает человека, воспринимая его в своем контексте, и потому гуманитарная экспертиза, основанная на междисциплинарном взаимодействии различных наук, позволяет соединять различные ценностные позиции в отношении к человеку и, таким образом, конструировать новое видение реальности, закладывая основу полноценного раскрытия человеческого потенциала.

По мнению Б. Г. Юдина, в гуманитарной экспертизе субъектами являются не только профессионалы определенной сферы, представители различных областей гуманитарного знания, но также и непрофессионалы, испытывающие влияние на себе экспертируемого объекта или представляющие интересы людей, связанных с данным объектом [4].

В гуманитарной экспертизе могут использоваться различные методы: контент- и интент-анализ, метод семантического дифференциала, психологический анализ, а также методы анализа, используемые в научных исследованиях различных дисциплин (философии, социологии, этики, антропологии, менеджмента и др.) [1, 3]. Независимо от используемых методов, проведение гуманитарной экспертизы связано с признанием ее безусловных констант: достоинство человека, его право на физическое и психическое здоровье, на творческую самореализацию, физическую и экологическую безопасность [1].

Таким образом, сущностными признаками гуманитарной экспертизы социальных объектов являются ее следующие характеристики.

1. Персонологический характер гуманитарной экспертизы, т. е. нацеленность гуманитарной экспертизы на личность, а не просто на соблюдение принципа «не навреди», на сохранение и обеспечение перспектив личностного развития (поэтому главным объектом мониторинга при гуманитарной экспертизе оказываются условия, способствующие развитию личности).

2. Комплексный и междисциплинарный характер гуманитарной экспертизы, интегративно соотносящий и сводящий воедино психологические, педагогические, квалиметрические, философско-этические аспекты изучаемого объекта (поэтому в качестве экспертов выступают представители различных областей гуманитарного знания).

3. Интерпретационный (герменевтический) характер гуманитарной экспертизы, в ходе которого участники приходят к более глубокому пониманию ценностей, мотивов действий и т. п.

4. Отказ от предметцентрированного способа экспертизы в пользу процессуального, при котором объектом экспертизы является не только сам предмет и его состояние (выраженное количественным показателем), но и процесс и система отношений между субъектами, их поведение, характер взаимодействия, которые носят не разовый характер, а воспроизводятся в сходных ситуациях.

Критерии гуманитарной экспертизы должны быть:

- комплексными, охватывающими все стороны функционирования экспертируемого объекта;
- эксплицитными по своему содержанию;
- полезными для анализа и совершенствования исследуемой системы или объекта;
- ориентированными на удовлетворение запросов всех заинтересованных сторон;



– легко измеримыми и валидными для получения необходимой информации и статистики.

Организация и проведение гуманитарной экспертизы требует качественно иной подготовки экспертов, которые должны иметь опыт проведения междисциплинарных исследований, обладать глубоким гуманитарным знанием и способностью делать выводы в более широком контексте. Решению такой задачи будет способствовать усиление междисциплинарной и метакогнитивной подготовки специалистов на уровне высшего профессионального образования.

### Литература

1. Климова, С. М. Гуманитарная экспертиза трансгуманитарных объектов / С. М. Климова // Научные ведомости. Серия: Философия. Социология. Право. – 2014. – № 9 (180). – С. 89–91.
2. Козырьков, В. П. Социальная и социально-гуманитарная экспертиза: учебное пособие. / В. П. Козырьков. – Нижний Новгород : Нижегородский университет. – 2017. – 182 с.
3. Тульчинский, Г. Л. Гуманитарная экспертиза как социальная технология / Г. Л. Тульчинской // Вестник ЧГАКИ. – 2008. – № 4 (16). – С. 38–52.
4. Юдин, Б. Г. От этической экспертизы к экспертизе гуманитарной / Б. Г. Юдин // Знание. Понимание. Умение. – 2005. – № 5. – С. 126–135.

## ГЛОБАЛИЗАЦИЯ В ПЕРСПЕКТИВЕ СТАНОВЛЕНИЯ ГЛОБАЛЬНОГО МИРА

*А. Д. Урсул, Т. А. Урсул*

В настоящее время трудно судить о том, когда началась глобализация, здесь много различных мнений. Но совершенно очевидно, что в глобализации целесообразно выделить различные этапы, которым будет соответствовать более точное определение соответствующего понятия глобализации. Имеет место эволюция форм и особенных видов глобальности в зависимости от появления и развертывания составляющих глобализацию ее направлений – глобализационных процессов. Если взять современный этап глобализации, то, имеет смысл исходить из «интеграционно-универсалистской» трактовки глобализации, когда доминирующую роль играет универсализация, интеграция и обретение целостности мирового сообщества в форме глобального мира.

Один из источников возникновения глобализационных процессов – это процессы локального и регионального характера. Эти процессы обладают содержательно-качественным признаком глобальности (но еще не территориальным). Они затем расширяются в пространственно-географическом масштабе и могут стать общепланетарными процессами, суммируя послед-

ствия и черты предыдущего развития цивилизации. Тем самым, формирование «потенциальной глобальности» происходит в ходе превращения локальных процессов в региональные, а впоследствии и в соответствующие глокальные или глобальные феномены.

Когда началось изучение глобализации уже объективно сформировались глобализационные исследования как обширный раздел глобалистики, акцентирующий внимание как на глобализации в целом, так и на различных ее направлениях (глобализационных процессах), которых сейчас насчитывается не один десяток. Этот один из приоритетных и «внутренних» источников появления новых направлений глобалистики, имеющих не только междисциплинарный характер.

Глобализация, как и другие глобальные процессы в своей эволюционной форме, представляет особый тип общепланетарного, или глобального развития в контексте универсальной эволюции. Именно из этого положения исходили авторы введенной в 2009 г. в глобальные исследования эволюционной глобалистики [1]. Это означает, что глобальный эволюционизм сыграл важную методологическую роль в становлении эволюционной глобалистики и продолжает сохранять эту роль, поскольку его теоретико-методологический потенциал еще далеко не исчерпан.

Прежде всего, рассмотрение глобального развития сквозь призму глобального эволюционизма означало, что все те законы и принципы, которые были получены в ходе его исследования применимы и для глобальных процессов, но должны быть адаптированы для глобальных исследований и особенно для глобалистики. Кроме того, одно из важных преимуществ такого подхода заключается в том, что взгляд с более широкой точки зрения позволил расширить спектр изучаемых глобальных процессов и систем.

На современном этапе планетарной эволюции задействованы уже все три основных типа глобальных процессов (природные, социальные, социоприродные). Во второй половине XX века социоприродная эволюция распространилась за пределы земного шара, началось освоение Вселенной, что в какой-то степени оказывается продолжением глобальных процессов и пространственного освоения окружающей природы, поскольку человечество, следуя идеям К. Э. Циолковского, не ограничивается только земным шаром [2].

Выход за пространственно-темпоральные пределы происходящего в более широкие масштабы дает более адекватные представления о глобальном развитии и формирующихся благодаря ему глобальных системах. Эволюционное видение позволяет выявить направленные трансформации глобальных процессов, создаваемых с их помощью структур, установить, что все глобальные процессы и системы имеют прогрессивную, регрессивную либо иную направленность (вектор) развития.

Понятие глобального развития включает все эволюционирующие процессы на нашей планете, имеющие либо обретающие глобальный характер (из-

мерение) [3]. Глобальное развитие как научное понятие следует отличать от термина «глобальная эволюция». Глобальная эволюция – это перманентная самоорганизация материальных систем в неживой природе, живом веществе и обществе, продолжающаяся далее в социоприродной форме и охватывающая вещественный фрагмент Вселенной. Этот термин закреплен за глобальным, или универсальным эволюционизмом.

Глобальное развитие (и особенно в его составе глобализация) в перспективе может привести к формированию глобального мира, который продолжит существование цивилизации и необходимой для ее дальнейшей поступательной эволюции биосферы. В природном отношении мир, существующий на нашей планете, всегда был глобальным с тех пор, как образовалась Земля. Поэтому сейчас речь идет о том, что глобальным становится социальный мир, человеческая цивилизация во взаимодействии с биосферой планеты.

Глобальный мир в своих уже начал исследоваться в рамках глобального общества и глобальной системы, также в рамках социальных процессов. Но в конечном итоге социальный вектор глобализации на завершающем этапе может привести к появлению только глобальной цивилизации, которая будет основной, но лишь частью глобального социоприродного мира. Глобальный мир формируется как социоприродная система через общепланетарный переход к устойчивому развитию. Этот мир должен стать итогом не только глобализации, но и всего глобального развития как социоприродного процесса общепланетарного этапа глобальной эволюции.

В последние десятилетия происходит дальнейшее обострение основного социоприродного противоречия между растущими потребностями человечества и ограниченностью, даже принципиальной невозможностью биосферы обеспечить эти потребности в особенности для «далеких» будущих поколений [4]. Поэтому особое внимание обращается на социально-экологическую проблему в ее глобальном масштабе, которую мировое сообщество должно будет решить на пути перехода к новой форме будущей форме глобального развития – устойчивому развитию.

На пути формирования глобального мира необходимо разрешить упомянутое основное социоприродное противоречие, в перспективе угрожающее общепланетарной катастрофой. Поэтому важно, чтобы глобальное развитие, которое должно разрешить это противоречие, оказалось бы вместе с тем устойчивым развитием. Это также означает, например, что глобализация должна будет продолжаться через переход к устойчивому развитию.

Устойчивое развитие характеризуется как развитие, удовлетворяющее потребности настоящего времени, но не ставящее под угрозу способность будущих поколений удовлетворять свои собственные потребности [5, с. 59]. Такая дефиниция акцентирует внимание на возможности реализации в будущем развития цивилизации, которое не должно прерваться общепланетарным катаклизмом антропогенного либо иного происхождения. Но в опреде-

лении понятия устойчивого развития важно соединить темпоральный аспект с пространственно-содержательным, что однозначно ведет к глобальному видению достижения устойчивости, причем не только в экологическом ракурсе.

Под глобальным миром имеет смысл понимать такое состояние (и процесс) цивилизации и ее взаимодействия с природой, которое достигается через переход глобального развития (включая и глобализацию) к устойчивому социоприродному развитию, что ведет к выделению двух этапов этого глобального развития. Первый этап уже реализуется в модели неустойчивого развития, но не достигнет необходимой целостности и безопасности, а может исчезнуть в ходе экологической или другой антропогенной катастрофы. Поэтому окончательного созидания глобального мира можно ожидать лишь на втором этапе, когда будет достигнута глобальная устойчивость, причем не только в ее геоцентрической форме, но также в ходе освоении внеземных пространств [2; 6].

### Литература

1. Ильин, И. В. Эволюционная глобалистика (концепция эволюции глобальных процессов) / И. В. Ильин, А. Д. Урсул. – М. : Изд-во Московского ун-та. – 2009.
2. Урсул, А.Д. Становление глобального мира. Пути и перспективы / А. Д. Урсул, Т. А. Урсул. – Saarbrücken : Palmarium Academic Publishing, 2019.
3. Урсул, А. Д. От глобального развития к глобальному миру / А. Д. Урсул. // Мировая политика. 2018. – № 4. – С. 10–20.
4. Концепция перехода Российской Федерации к устойчивому развитию: Указ Президента РФ № 440 от 01.04.96 // Собрание законодательства РФ. – 1996. – № 15. – Ст. 1572.
5. Наше общее будущее. Доклад Международной комиссии по окружающей среде и развитию / Пер. с англ. – М. : Прогресс. – 1989.
6. Ursul, A. D. Information nature of evolution and development of the world: conceptual hypothesis // Automatic Documentation and Mathematical Linguistics. – 2019. – Vol. 53. – № 1. – P. 9–15.

## **ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ И МЕЖКУЛЬТУРНЫЕ КОММУНИКАЦИИ В ПОЛИЦЕНТРИЧНОМ МИРЕ XXI ВЕКА: ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЙ, ПРОГНОСТИЧЕСКИЙ И ПОЛИТИКО-ДИПЛОМАТИЧЕСКИЙ ДИСКУРСЫ**

*В. Г. Циватый*

Проблема сохранения национально-культурной идентичности, характер межкультурных связей и диалога в современном полицентричном мире таков, что проблема каждой национальной культуры иногда превращается в

общую проблему для всех культур. Институциональное решение этого вопроса зависит от развития культур в направлении единства. К этому сложному вопросу необходимо подойти с институциональной, культурно-философской, прогностической и политико-дипломатической точек зрения. В культурной «пирамиде» есть свое место современной национальной культуры, традиционной этнической «народной» культуры, глобальной, гуманистической, политической и политико-дипломатической культуры.

В условиях современного полицентричного мироустройства XXI века особенно актуализируется проблема инновационного дипломатического инструментария и критерии институциональной успешности дипломатов в межкультурной коммуникации эпохи глобализации.

Каждая цивилизация и цивилизационная культура в сфере межкультурных связей на каждом этапе своего исторического развития (от Древнего мира до Новейшего времени) сталкиваются с идентичностью и разнообразием в институциональных и повседневных практиках [1, с. 175–185].

Моральным императивом эпохи глобализации стали образование, межкультурные коммуникации, гуманитарное знание и духовная безопасность, учитывающие культурное многообразие человеческого сообщества [2].

Диалог культур в условиях глобализации культуры и полицентричного мира представляет собой драматически противоречивый процесс и является открытым вызовом для каждой из культур.

С одной стороны, диалог культур предполагает особого рода единство между ними, он не сводится к их взаимной терпимости, контактам, узнаванию, даже если эти отношения не являются вынужденными и вытекают из внутреннего убеждения каждой из них. Диалог предполагает нечто большее: такую соотнесенность и связанность культур между собой, когда они, объединенные общностью конечных жизненных целей, взаимно дополняют друг друга, нуждаются друг в друге, не могут существовать друг без друга и обогащают друг друга [3].

Диалог культур предполагает общность принципов, подходов и ценностей, которые только и могут задать адекватное пространство такого диалога в глобализованном мире XXI века.

С другой стороны, диалог культур возникает из их различий. Качественные различия культур не только предпосылка и основание диалога. Они являются также его результатом в том смысле, что диалог не снимает этих различий, а в известном смысле обостряет их. Каждая культура замкнута на саму себя, и опирается на некую, всегда так или иначе индивидуализированную культовую или культурную основу («культурно-исторические традиции», «исторические битвы», «героические личности», «культурно-национальные традиции кухни», «национальный эпос», «культура быта» и т. д.).

Мудрость межкультурной коммуникации и всякого диалога, диалога культур в особенности, состоит в соединении общезначимого (универсаль-

ного) с самобытным. При этом очень важно точно определить, какая из этих двух составляющих является исходной основой диалога.

Тожественность, или же идентичность, придает всей межкультурной коммуникации и политико-дипломатической жизни неизменный смысл самосознания. У каждого народа, у каждой цивилизации, имеются свои национальные, религиозные, национально-культурные, национально-государственные и геополитические идентичности [4, с. 18–22].

Идентичность формируется на основе соответствующих национальных парадигм, где пересекаются национально-исторические, институциональные, социально-психологические, культурно-политические, политико-дипломатические и прочие области. Ее содержание включает устоявшиеся особенности национальной культуры, этические характеристики, традиции, верования, моральные императивы.

Национальные идентичности, находясь в тесной связи с понятием «национальной идентичности», отражают представления людей о себе в мире. Идентичность имеет своеобразные стороны проявления в межкультурных связях. Сюда входит множество компонентов институциональных и повседневных практик: мировоззрение, национальное самосознание, менталитет, историческая память, этнокультурные образы, национальные традиции, мифы, символы, стереотипы поведения, политика, дипломатия, культура и т. д. [5, с. 269–280].

В межкультурных связях и диалогах «тождественность – идентичность» в жизни каждого народа, сформировавшись исторически, олицетворяют представления о его национально-культурной и политико-дипломатической идентичности, национальных интересах, месте своей культуры и политики среди культур и политик народов мира. Культурно-политическое разнообразие, превратившись в одну из самых актуальных проблем XXI века, является феноменом, предполагающим совместное пользование мировыми богатствами и достижениями, обмен, диалог и взаимодействие. Культурное разнообразие и идентичность как процесс, находящийся во взаимодействии и взаимовлиянии, играет роль консенсуса и решающего фактора в сотрудничестве [6].

Культурное разнообразие имеет относительно более широкую функцию, чем идентичность. С одной стороны, оно предполагает взаимное согласие, сотрудничество в межкультурных связях, а с другой стороны – уважение к правам и свободам человека, к национальным меньшинствам и культурному богатству мирового сообщества, его культурным правам, языку, религии, политике и дипломатии. Культурное разнообразие, являющееся одним из основных признаков демократического общества, обеспечивается разными средствами и инструментарием.

Национальная идентичность, связанная с культурным разнообразием, является не только осознанием чувства принадлежности к нации, она также объединяет в себе различные уровни идентичности [7].

В XXI веке возникла новая концепция в международных отношениях и теории дипломатии в сфере межкультурных связей – «концепция культурной свободы». Культурное разнообразие является средством осуществления культурной свободы как в исторической ретроспективе, так и в современном мире [8; 9; 10].

В полицентричном мире дипломатия приобретает статус глобальной дипломатии [11, с. 26–29]. Глобальная история, современная глобалистика и глобальная дипломатия – все эти составляющие институционализируются в глобальную дипломатическую или политико-дипломатическую систему, которая постоянно эволюционирует в ответ на новые вызовы и угрозы современности [12; 13, с. 11–13].

Умелое использование механизма обратной связи в дипломатической практике, в частности в ситуациях межкультурного общения, делает обратную связь одним из основных факторов успешного обмена информацией, так как именно на основе обратной связи адресант может делать выводы о правильности интерпретации информации со стороны собеседника и корректировать результаты общения. Оптимизация обратной связи предполагает развитие сенсорной остроты и гибкости коммуниканта, обязательную верификацию полученной информации на основе переспросов, внимательного отношения к вербальным и невербальным реакциям собеседника [10, р. 33–36; 13, с. 9–13].

Таким образом, глобальные политические процессы (интеграционные и дезинтеграционные) и глобальная дипломатия XXI века – это тренд современного глобализированного мира. В новых политико-дипломатических условиях глобальная дипломатия требует постоянного обновления форм и методов своей дипломатической деятельности, опирающихся на новый дипломатический инструментарий, новые формы коммуникации (Twitter-дипломатия), гибкие формы участия государств в многосторонних структурах в целях коллективного поиска решений общих задач и, прежде всего, в контексте новой архитектоники европейского пространства безопасности и постсоветского пространства безопасности.

Межкультурный диалог и межкультурная коммуникация в институциональных и повседневных практиках полицентричного мира XXI века, современный межкультурный диалог цивилизаций Запада и Востока, их развитие в направлении общечеловеческого идеала возможны при общении и базировании на национальной идентичности.

Диалог культур и межкультурную коммуникацию нельзя понимать как локализованную и обозримую сумму действий, поддающихся в их совокупности целенаправленному контролю. В глобализированном мире, в котором

люди, страны и народы связаны между собой повседневно и многообразно, диалог культур представляет собой процесс, разворачивающийся на всех уровнях человеческих контактов и общественной активности, во всех сферах жизни и глобальной культуры как сегодня, так и в будущем.

Глобальные мировые процессы в современном обществе и исследование типов институционализации межкультурной коммуникации дает возможность проанализировать стадии историко-культурного вызревания коммуникативной системы в ее исторической ретроспективе.

Исследование способов институционального воспроизведения коммуникативных связей позволяет обнаружить новые формы функционирования социокультурного межкультурного диалога цивилизаций, моделировать и прогнозировать социально-антропологические процессы в условиях глобализации, а также решать возникающие проблемы сохранения национально-культурной идентичности в полицентричном мире XXI века.

### Литература

1. Циватый, В. Г. Языковая картина мира и национальные менталитеты в контексте европейских дипломатических практик: исторические традиции и новации // Молодежь и наука: материалы III Междунар. науч.-практ. конф. (г. Ульяновск : УлГПУ, 2015. – С. 175–185.

2. Globalization of World Politics / John Baylis, Patricia Owens, Steve Smith. – Oxford University Press, 2014. – 648 p.

3. Карпунин, О. И. Последний бастион. Глобализация культурных коммуникаций. – М. : Дрофа, 2011. – 432с.

4. Бетильмерзаева, М. М. Роль сознания в формировании человеческой субъектности // Актуальные исследования гуманитарных, естественных. Точных и общественных наук : материалы III Междунар. науч.-практ. конф. (г. Новосибирск, 25 ноября 2013 г.). – Новосибирск : ООО «ЦСРНИ», 2013. – С. 18–22.

5. Циватый, В. Г. Институционально-исторические традиции политико-дипломатических систем и дипломатии: социологический аспект // Социология дипломатии: Гипотеза, структура и тематические исследования : монография / Милан Язбец, Вячеслав Циватый и др. – Киев : Дипломатическая академия Украины при МИД Украины, 2015. – С. 269–280.

6. Культурно-цивілізаційний простір Європи і Україна: особливості становлення та сучасні тенденції розвитку ; за ред. А. І. Кудряченка. – К. : Університет «Україна», 2010. – 405 с.

7. Poole, R. Notion and identity. – London, 1995. – 246 p.

8. Barbiche, B. Les institutions de la monarchie française à l'époque moderne. XVI-e – XVIII-e siècle. – Paris : Presses Universitaires de France, 2012. – 369 p.

9. Black, J. A History of Diplomacy. – Reaktion Books, 2010. – 312 p.

10. Pigman, G. A. Contemporary Diplomacy. – Washington, 2010. – 288 p.

11. Ціватий, В. Г., Громико О.А. Поліцентричність сучасного світоустрою: мега-тренд ХХІ століття (інституційний контекст) // Зовнішні справи. – 2014. – № 8. – С. 26–29.

12. Мацевич, И. Я. Вызовы креативности: культурная индустрия и культурная политика в Европе (на англ. яз.). – М. : Экономпресс, 2010. – 83 с.



13. Циватый, В. Г. Ментальные и смысловые интерпретации концептов «война» и «мир» в теории дипломатии и практике международных отношений раннего Нового и Нового времени: ретроспективный и институциональный дискурсы // Актуальные проблемы международных отношений и дипломатии (1918 г. – начало XXI в.) : материалы IV Междунар. науч.-практ. конф., Витебск, 23–24 мая 2019 г. / Витеб. гос. ун-т ; редкол.: А. П. Косов (гл. ред.) [и др.]. – Витебск : ВГУ имени П. М. Машерова, 2019. – С. 9–13.

## ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ КОНСОЛИДАЦИИ «НОВЫХ ДЕМОКРАТИЙ»

*С. Л. Чепель*

Глобализация представляет собой качественно новый тип развития мирового сообщества, который отмечен беспрецедентно высоким уровнем масштабов, интенсивности, скорости процессов экономического, политического и культурного взаимодействия и их возрастающим влиянием на выработку политического курса правительствами национальных государств. Глубоко трансформируя экономические, политические и культурные отношения, глобализация вынуждает общества адаптироваться к новому мировому порядку, в котором нет больше четкого разделения социальных процессов на «внутренние» и «международные». При этом национальные государства, сохраняя суверенитет, как право самостоятельно принимать властные решения, заметно утрачивают политическую автономию, как свободу выбора методов осуществления власти, оказываясь все более скованными требованиями глобальной рыночной экономической конъюнктуры, положениями международных политических соглашений, ценностными ориентациями, преобладающими в мировом общественном сознании. Неоднозначное воздействие глобализация оказывает на процесс политического развития «новых демократий», возникших в поставторитарных и посттоталитарных странах в последней трети XX века в ходе третьей волны демократизации.

Экономическая глобализация, сутью которой является либерализация товарных, финансовых потоков и возникновение транснациональных сетей производств, расширила возможности стран «новой демократии» активизировать свой промышленный рост за счет развития экспорто-ориентированных отраслей экономики и добиться повышения среднего уровня жизни. Как свидетельствует исторический опыт, рост благосостояния всегда способствует укреплению автономии гражданского общества по отношению к государству, распространению демократических ценностей в массовом сознании, развитию партийно-политического плюрализма и, как следствие, повышению общественного спроса на демократическую систему правления. Политическая глобализация, важнейшим проявлением которой стало при-

знание мировым сообществом общеобязательности международного режима прав человека, содействовала укреплению демократических движений во многих странах мира. Функционирование международного режима прав человека обеспечило закрепление в международном праве положение о том, что законной и легитимной является только демократическая государственная власть. Признание большинством стран мира международного режима прав человека поставило под сомнение представления о том, что суверенное государство ничем не ограничено в отношениях со своими гражданами и создало основу консенсуса относительно возможности коллективных усилий по принуждению правительств отдельных государств к соблюдению прав человека. Значительное влияние на расширение масштабов третьей волны демократизации оказала культурно-информационная глобализация. Всемирный охват радио и телекоммуникационных сетей, резко ограничил возможности разного рода диктатур проводить закрытую культурную политику, подвергая жесткой цензуре как поступающую извне, так и выходящую за пределы страны информацию. Снижение эффективности информационно-пропагандистского контроля и проникновение демократических ценностей в массовое сознание усилили кризис легитимности диктаторских режимов, вынудив их приступить к либерализации общественных отношений, которая дала мощный импульс развитию демократической политической оппозиции.

Таким образом, глобализация действительно выступила главным фактором, обусловившим массовый переход стран мира к демократии в последней трети XX века. Однако уже в начале XXI века наметился явный откат демократической волны, выразившийся в расширении числа нелиберальных демократий, чертами которых стали направляемое правящей элитой при помощи административного ресурса электоральное участие, партийная система с преобладанием пропрезидентской партии, подчиненный исполнительной власти парламент, слабая политическая оппозиция. Думается, что ограничение институционального предложения политической свободы стало вынужденной реакцией правящих элит «новых демократий» на жесткую конкуренцию на мировых рынках, с которой им пришлось столкнуться, включив свои страны в глобальную экономическую систему. Как известно, главным условием экономического процветания, по мнению неолиберальных технократов, выступает ликвидация всех препятствий, ограничивающих свободу предпринимательской деятельности. Поэтому рекомендациями Международного валютного фонда странам с развивающейся экономикой являются: минимизация государственного субсидирования национальных производств, приватизация государственных предприятий, свертывание социальных программ, борьба с инфляцией за счет налоговой дисциплины, отказ от государственного вмешательства в финансовую сферу, либерализация внешней торговли, поощрение свободы иностранных капиталовложений. Очевидно, что строгое следование этим рекомендациям ради поддержания инвестиционной

привлекательности возможно в основном за счет сокращения социальных расходов, что влечет за собой неизбежный рост социальной напряженности и протестной политической активности. В этих условиях единственным способом сохранения политической стабильности, не прибегая к авторитарным мерам, остается использование модели нелиберальной демократии.

Курс на ограничение институционального предложения политической свободы, взятый правящими элитами многих «новых демократий», существенно ограничил перспективы их консолидации. Однако роль субъективного фактора в политике, как правило, корректируется тем объективным социокультурным контекстом, в котором осуществляется выработка политического курса. Поэтому можно утверждать, что тенденция делиберализации «новых демократий» отразила, прежде всего, ограниченный культурно обусловленный спрос на политическую свободу. История третьей волны демократизации показала, что добиться консолидации демократии удалось только тем обществам, в которых в силу присутствия в массовом сознании ценностей самовыражения, спрос на политическую свободу все же превышал ее институциональное предложение. Наряду с религиозными и национальными традициями, преобладающее влияние на распространение в культуре ценностей самовыражения оказывает уровень экономического развития и доходов населения, т. к. только материальное благополучие дает человеку понимание значимости прав и свобод, необходимости их защиты. Сравнительный анализ показывает, что для большинства стран третьей волны демократизации включение в глобальную экономику не стало импульсом ускоренного экономического развития и роста доходов широких слоев населения. Однако опыт ряда восточноазиатских стран говорит о том, что экономический успех сопутствовал тем государствам, правящие элиты которых продуманно комбинировали рыночное и государственное регулирование, а не строго придерживались рекомендаций Международного валютного фонда.

Диверсифицируя свои экономические системы, стимулируя развитие частной предпринимательской инициативы и в то же время заимствуя мировые научно-технические достижения, правительства этих государств, защищали свои технологически передовые отрасли от конкуренции со стороны импорта, применяя протекционистские меры. Тем самым они использовали преимущества экономической глобализации для того, чтобы запустить механизм индустриального роста и покончить с сырьевым характером своих экономик. Те же государства, правительства которых сосредоточили свои усилия на поддержание благоприятного инвестиционного климата за счет широкой либерализации товарных и финансовых потоков, не смогли совершить индустриальный рывок, проиграв в конкуренции с иностранными товаропроизводителями. Оставшись поставщиками преимущественно сырьевых товаров на мировой рынок, эти страны застряли на периферии глобальной экономической системы и не смогли преодолеть массовую бедность.

Таким образом, глобализация оказывает весьма противоречивое воздействие на развитие стран «новой демократии». С одной стороны, включение в процессы глобальных экономических, политических и культурно-информационных взаимосвязей способствовало возникновению и обострению кризиса легитимности диктатур, распространению в общественном сознании авторитарных и тоталитарных государств демократических ценностей, повышению политической активности граждан, что привело к массовому переходу к демократическим режимам. С другой стороны, глобализация стала существенным препятствием на пути консолидации «новых демократий», ограничивая возможности их выхода за пределы экономической полупериферии и периферии, что сдерживает расширение средних слоев в структуре общества, как носителей ценностей самовыражения, а значит и убежденных сторонников либеральной демократии. Неслучайно разочарование в демократии в связи с крушением надежд на то, что она принесет быстрый рост благосостояния, приобрело широкий характер именно в странах с низким уровнем распространения ценностей самовыражения. Поэтому можно утверждать, что в условиях глобализации перспективы консолидации «новых демократий» крайне ограничены и следует ожидать дальнейшего увеличения среди них числа нелиберальных демократических режимов.

## **РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ОБ ОБЩЕСТВЕННОМ ПРОГРЕССЕ**

*В. В. Чешев*

Проблема общественного прогресса приобрела высокую степень актуальности в эпоху европейского Просвещения, т. е. в период становления опытной науки и промышленного производства. Можно сказать, что сама идея общественного прогресса пришла в Европу вместе с опытной наукой, стимулировавшей одновременно становление общественных наук в их современном понимании. Опорная идея прогресса заключалась, как это было завялено Ф. Бэконом, в овладении силами природы и наращивании материального могущества человека, обеспечивающего ему одновременно материальный достаток и комфорт. Это был исторический пролог становления общества потребления, идейную опору которого дала философия эпохи Просвещения. В ее рамках французская философия создает антропологию, склонную видеть в человеке прежде всего природное существо. В других случаях, например, в немецкой классической философии (И. Кант) сохраняется представление о трансцендентальной (метафизической) природе человека. Однако ориентация на материальные основания жизни человека и прогресс как расширение его материального могущества остаются доминирующими в европейском сознании промышленной эпохи.

Как и в прошлом, современное обсуждение проблемы общественного развития требует обращения к природе человека и человеческого общества. Представления эпохи Просвещения были в свое время дополнены «историческим материализмом» К. Маркса, указавшим на деятельную природу человека, в которой можно искать ответ на вопрос о сущности общественного прогресса. Этот подход в целом соответствовал мироощущению человека промышленной эпохи, энергично продвигавшемуся в деле овладения природными потенциями. Однако слабость такого видения проблемы человека заключалась в одностороннем погружении в его материальную природу и в материальные условия жизни человеческого общества, обеспечиваемые его хозяйственной деятельностью. Философская и культурная антропология XX века, не порывающие с эволюционными представлениями, указали на культуру как фундаментальное основание жизни человека и общества. Человек живет в мире символов и смыслов, программирующих его поведение, и этот мир не может быть выведен из фактов хозяйственной деятельности как таковых. Культурные программы многообразны, но для философии и антропологии исследовательская проблема заключается в поиске фундаментальных общечеловеческих принципов, определяющих организацию мира культурных смыслов.

Русская религиозная философия, полагавшая, что «основание всему начала нравственные» (Ф. М. Достоевский), приняла де-факто, что общие универсальные смыслы в культурных программах поведения суть принципы моральные. Иначе говоря, общечеловеческим (всечеловеческим) началом в социально-культурном поведении человека являются моральные принципы. Они есть регулятор внутривидовых отношений *Homosapiens*, обеспечивающий внутривидовую солидарность, сохраняющий этот вид и позволяющий ему двигаться к тем или иным формам консолидации, внутреннему единству. Животные не знают нравственности, хотя и у них есть поведенческие программы сохранения вида, названные биологами альтруизмом, активация которых обеспечивает доминирование интереса сохранения вида над сохранением особи.

Нравственность человека не является биологической программой. Она имеет социогенетическую природу и отражает внутривидовое отношение человека к человеку. Воспроизводство и развитие культурных программ поведения является необходимым условием человеческого прогресса. В истории оно предстает как культурное развитие человечества, обеспечивающее развитие как когнитивной, так и эмоциональной сторон психики человека. Человек должен соответствовать эпохе, он должен быть соответствующим образом развит. Нравственное развитие человека осуществлялось средствами культуры и средствами религиозного сознания, закрепляющего нравственные основания человеческого поведения.

Промышленный век, обращенный к материальной стороне жизни человека, предстал в западной цивилизации как век материализма и позитивизма. Выражением прогресса стало техническое и экономическое развитие. Вопросы нравственного совершенствования человека и проблема соединения с техническим прогрессом высших ценностей человеческой жизни предстали как вторичные, в лучшем случае, как следующие за научно-техническим прогрессом. Такая установка сознания характерна не только для историософии марксизма. В мировоззрении западной цивилизации онаполучает оправдание в концепции естественного человека, природа которого принимается неизменной, изменяются лишь «исторические декорации» его жизни. Марксизм хотя и принимает концепцию исторического развития человека, но представляет его как следующее за экономическим (хозяйственным) развитием. Русская философия по большей части не принимала такого «доминирования физического над метафизическим». Вопрос о нравственном прогрессе, о роли нравственных начал в надвигающейся индустриальной форме жизни стал ведущей проблемой в религиозной философии России XIX века.

В частности, Н. Ф. Федоров отрицательно оценивает европейский прогресс как направленный исключительно на достижение материальных благ и превращающий жизнь в «пир на могиле отцов». Направлению прогресса, которое сложилось в западной Европе, Н. Федоров дает отрицательную этическую оценку: «Прогресс есть именно та форма жизни, при которой человеческий род может вкусить наибольшую сумму страданий, стремясь достигнуть наибольшей суммы наслаждений» [1, с. 78]. Задача прогресса, по мнению Н. Федорова, заключается в разумном регулировании природы ради устранения стихийных сил небратства, голода и смерти. Тем самым в его понимании прогресса доминантная роль принадлежит этической оценке его целей и средств.

Вопрос о соотношении материального прогресса и роли духовных начал в развитии общества по-своему был поставлен Н. С. Булгаковым, обратившимся к критике «экономического материализма», который «есть не что иное, как философская мания величия, развившаяся у политической экономии, которая возвела себя в ранг исторической онтологии» [2, с. 243]. Хозяйственное отношение человека к природе не исключает «трансцендентального субъекта» этой деятельности, каковым по мысли русского философа является «не человек, но человечество» [2, с. 94]. Хозяйственная деятельность в таком случае не может рассматриваться как самоцель. Хозяйство само по себе не создает жизнь, но служит средством ее защиты, воссоздания живого и натиска на омертвелое [2, с. 147]. Успехи материального прогресса оказываются только средством воспроизводства материальных условий жизни, несущей в себе высшие начала, не выводимые из самой хозяйственной деятельности.

Наиболее последовательно о роли нравственных начал в развитии общества писал В.С. Соловьев в известном «Оправдании Добра». Движение к всеединству представлялось ему как процесс одухотворения материального мира. В таком случае действительный прогресс как восходящее развитие неотделим от прогресса нравственного. Русский философ является противником «отвлеченного субъективизма» в понимании нравственности. Представление о нравственных началах не может быть сведено моральным качествам индивида: «Мы должны устранить взгляд, принципиально отрицающий нравственность как историческую задачу, как дело собирательного человека, и всецело сводящий ее к субъективным, моральным побуждениям отдельных лиц» [3, с. 329]. Добро в истории человечества проявляет себя через общественные отношения, прогресс которых есть прогресс моральный: «Так как подчинение материальных интересов и отношений в человеческом обществе каким-то особым, от себя действующим экономическим законам есть лишь вымысел плохой метафизики, не имеющей и тени основания в действительности, то в силе остается общее требование разума и совести, чтобы и эта область подчинялась высшему нравственному началу, чтобы и в хозяйственной своей жизни общество было организованным осуществление добра» [3, с. 412].

Актуальность вопроса о нравственных основаниях прогресса возрастает по мере осуществления прогресса научно-технического. Опыт русской философии может быть одним из средств решения возникающей проблемы.

### **Литература**

1. Федоров, Ф. Н. Сочинения / Ф. Н. Федоров. – М. : Мысль, 1982. – 711 с.
2. Булгаков, С. Н. Философия хозяйства / С. Н. Булгаков. – М. : Наука, 1990. – 415 с.
3. Соловьев, В. С. Оправдание Добра / В. С. Соловьев. – Сочинения: в 2 т. – М. : Мысль, 1988. – Т. 1. – С. 47–580.

## **МЕЖКУЛЬТУРНЫЕ КОММУНИКАЦИИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: ПРОБЛЕМА ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ БИЛИНГВИЗМА**

*О. Р. Чугрина*

В современном мире происходит множество взаимосвязанных процессов, которые существенно влияют на духовно-культурную сферу человеческого бытия. Одним из них является процесс глобализации, который усиливает взаимосвязь и взаимозависимость всех стран и этнонациональных сообществ. Культура как составная часть человеческой жизнедеятельности оказывается наиболее чувствительной к проявлениям процессов глобализации и модернизации. Процесс глобализации влияет не только на отдельные

страны, этнонациональные сообщества или их культуру, а и оказывает решающее влияние на целые континенты и цивилизации. Именно в цивилизационном измерении особый статус приобретают проблемы коммуникации культур разных народов и сообществ, в том числе и проблема их сосуществования в едином мировом пространстве.

На растущую унификацию человечество реагирует актуализацией проблемы «различий» (этнических, культурных, религиозных). Неизмеримо активнее становится стремление сообществ к сохранению собственной, традиционной идентичности. В культурной активности, которая проявляется в процессе межэтнического взаимодействия, условно можно выделить два специфических направления: активность по отношению к собственной культуре и активность (положительная или отрицательная) по отношению к другой культуре.

В условиях глобализации все более актуальной становится потребность обеспечения эффективности межъязыкового общения, что обуславливает необходимость углубленного изучения взаимодействия контактирующих языков, формирования и функционирования билингвизма.

Билингвизм (двуязычие) – специфическое состояние общественной жизни, при котором наблюдается факт функционирования и сосуществования двух языков в пределах одного государства. Источником билингвизма, как правило, выступает этническая неоднородность самого общества, например, существование в одном государстве двух этносов, пользующихся различными языками [2]. На личностном уровне билингвизм – это свободное владение индивидом двумя языками в зависимости от ситуации и собеседника.

В направлении развития национальных и этнических культур большое значение имела Хартия о региональных языках или языках меньшинств, принятая в 1992 году Советом Европы. Статья 7 определяет, что «региональные языки или языки меньшинств отражают культурное богатство Европы и требуют необходимости решительных действий, направленных на развитие этих языков и их сохранения» [1]. Документ предусматривает конкретные меры и средства по использованию региональных языков и языков меньшинств в общественной жизни.

Различают «официальный билингвизм» – термин, отражающий ситуацию, когда сразу два языка признаны государством на официальном уровне вследствие юридически закрепленных норм или законов. Типичными примерами стран с официальным билингвизмом являются: Канада, Финляндия, Люксембург, Мальта и др. Отметим, что Бельгия и Швейцария имеют три государственных языка. «Неофициальный билингвизм» соответствует ситуации, когда официально признанным на законодательном уровне является только один из двух языков, которым чаще всего пользуется население этого государства. Довольно часто можно наблюдать явление, когда, будучи непри-



знанным на официальном уровне как государственный, второй язык широко используется значительной частью населения.

Например, в Испании государственным языком является испанский (кастильский во всем Королевстве), однако используется баскский, каталонский, галисийский, валенсийский (двуязычие наряду с испанским в соответствующих автономных областях). В княжестве Андорра – каталонский, широко используется французский и испанский языки. В Дании государственным языком является датский, на юге страны существует немецкоязычное меньшинство и эскимосское языковое меньшинство в Гренландии (официальный языковой режим). Во Франции наряду с французским языком используется эльзасский (в Эльзасе существует официальный языковой режим для немецкого языка), бретонский, баскский, каталонский, корсиканский, провансальский; в княжестве Монако наряду с французским языком употребляется монегаский (смесь французского и итальянского языков) [4, с. 208].

Демократические нации, где уважаются права этнических меньшинств, которые являются частью полиэтнического сообщества, создают надлежащие условия для функционирования и развития языков этих меньшинств. Так как в современном мире практически нет этнически чистых государств, билингвизм как социальное явление широко распространен. По статистическим данным Евросоюза, почти 70% населения Европы в определенной степени владеют двумя и более языками. Также фактически во всем мире знание более чем одного языка является нормой, а не исключением.

Билингвизм в качестве составляющей языковой политики может быть достигнут путем простой диверсификации или разнообразия языков, предлагаемых для изучения в отдельной школе или образовательной системе в целом, путем поощрения учеников изучать более чем один иностранный язык, ослабления доминирующей роли английского языка как средства международного общения. Сегодня двуязычное обучение признано одной из возможностей наиболее эффективного освоения иностранных языков и одновременно является существенной составляющей поликультурного образования. Значительное влияние на развитие двуязычного образования в Европе оказывает политика Европейского Союза – отказ от приоритета какого-то одного из языков и ориентация на равноправное использование языков-партнеров.

Цели билингвального обучения могут быть разными. Некоторые школы стремятся достичь одинаково высокого уровня владения несколькими языками. Многие школы пытаются улучшить знания по иностранному языку, в других школах ставят задачу усовершенствования межкультурной компетенции, установления связи со школами других стран в рамках международного общения. Интересен опыт многоязычного Люксембурга, где в школьной системе применяют трилингвальный дидактический компонент, предусматривающий поэтапное введение в дошкольном и школьном возрасте люксембургского языка, немецкого языка с использованием его в качестве средства

обучения и далее – французского языка, который становится средством изучения других предметов.

Подводя итоги, следует отметить, что в Западной Европе политика монологизма была заменена политикой языкового плюрализма, акцент был сделан на положительном восприятии представителей иноэтничных групп. Сформировалась мода на билингвистическое образование. Европейские государства достаточно гибко подходят к этой проблеме, в целом же сейчас проводится умеренная плюралистическая языковая политика. Внимание к сохранению идентичности и создание условий дальнейшего развития языковых, культурных и духовных ценностей не только титульного этноса, но и отдельных этнических групп в рамках национальных государств выступают логическим продолжением традиции, на основе которой возникла и развивалась европейская цивилизация.

### Литература

1. Европейская Хартия региональных языков или языков меньшинств – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://www.coe.int/tu/web/conventions/full-list/-/conventions/rms>. – Дата доступа: 04.05.2019.

2. Зайцева, Л. С. Білінгвізм як мовне та соціальне явище / Л. С. Зайцева. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.rusnauka.com/6\\_nitsb\\_2010/Philologia/59619.doc.htm](http://www.rusnauka.com/6_nitsb_2010/Philologia/59619.doc.htm). – Дата доступа: 04.05.2019.

3. Илишев, И. Г. Язык и политика в многонациональном государстве (политологические очерки) / И. Г. Илишев. – Уфа : Китап, 2000. – 272 с.

4. Чугрина, О. Р. Проблеми мовного розвитку регіонів Західної Європи / О. Р. Чугрина // Историчні записки : зб. наук. пр. – Луганськ : Вид-во СНУ ім. В. Даля, 2011. – Вип. 30. – С. 205–213.

## БЛОКЧЕЙН В ЭКОНОМИКЕ И СОЦИАЛЬНОЙ СФЕРЕ

О. Н. Шкор

Кто владеет информацией, тот владеет миром. Кто может использовать новую полезную информацию раньше других, тот «снимет сливки». В современном потоке информации складывается ощущение, что мы стоим под мощной струей воды из шланга и боимся захлебнуться от ее количества. И как тут разобраться, что истинно, а что лживо? И, возможно, новые децентрализованные технологии, такие как блокчейн, например, могут дать ответ на этот вопрос.

У блокчейна нет центрального органа управления, он не связан с банками и правительством. Потребители могут контролировать свои данные и видеть, как они используются и распространяются. Посредством блокчейна многонациональные корпорации смогут проводить сделки прозрачно, фиксировать и демонстрировать итоги моментально и публично, без задержек и

недосказанностей. Правительство сможет использовать прозрачность блокчейна, чтобы подтверждать, например, что заявленная информация точная и подлинная. Благодаря этому свойству блокчейна, клиенты и граждане смогут следить за такими процессами на новом уровне.

Блокчейн сам по себе — коллективная, неавторитарная технология. Это новый подход к ведению баз данных, реестров и регистров, и он в корне отличается от того, на чем основаны современные корпорации и институты правительства: в блокчейне упразднена иерархия, тут все участники равноценны. Точно таким же образом, как HTML стал протокольным языком разметки для Всемирной паутины, блокчейн может, используя свою технологическую инновационность, стать стандартным средством для требующих доверия транзакций [1]. Блокчейн делает доверительные сделки базой — протоколом, на котором можно построить многое другое. Эта технология могла бы стать весьма недорогим решением для операций, требующих в качестве гаранта стороннего посредника.

И самое важное в блокчейне то, что он полностью изменит подход к ведению бизнеса. Это инновационный способ взаимодействия с потребителями. Все потому, что блокчейн — общая, надежная и публичная система: каждый может ее изучить, но при этом никто ее не контролирует. Digital-платформа, записанная на компьютерах пользователей по всему миру, не похожа на банки, в которых информация о транзакциях не доступна для окружающих и регулируется только самим банком.

Многие сторонники этой технологии утверждают, что блокчейн станет для банковского дела, права и бухгалтерского учета тем же, чем интернет стал для СМИ, торговли и рекламы. Позволит снизить затраты, освободит множество слоев бизнеса от посредников и уменьшит количество помех.

IDC (International Data Corporation — международная исследовательская и консалтинговая компания занимающаяся изучением мирового рынка информационных технологий и телекоммуникаций) ожидает, что с 2018 по 2022 годы расходы на блокчейн будут резко расти, в результате чего пятилетний среднегодовой темп роста (CAGR) составит 73,2%. Ожидается, что в 2018 году мировые вложения в блокчейн-технологии достигнут \$1,5 млрд — это вдвое больше, чем в 2017 году.

По данным IDC, крупнейшим регионом по объему инвестиций в блокчейн будет США, они составят более 36% от всех мировых вложений. Западная Европа станет следующим крупнейшим регионом, привлекающим средства на развитие блокчейн-технологий, следом идут Китай и страны Азиатско-Тихоокеанского региона за исключением Японии и Китая (APeJC).

Во всех девяти регионах, о которых идет речь в отчете, будет наблюдаться серьезный рост средств, выделенных на поддержку блокчейна. Лидерами списка, по мнению исследователей, станут Япония и Канада, в которых показатели CAGR составляют 108,7% и 86,7% соответственно.

Еще одним примером успешного использования блокчейна может служить его использование в маркетинге и рекламе. Большая прозрачность укрепляет доверие между брендами и потребителями. Благодаря блокчейну вся экосистема рекламы эволюционирует.

Например, уверенность клиентов возросла после того, как Walmart и IBM начали сотрудничать. В результате цепочка поставок гипермаркета стала более прозрачной. Благодаря технологии блокчейн потребители смогли отслеживать происхождение продуктов [2].

Вот еще несколько примеров от AdAge, как маркетологи могут использовать блокчейн [3].

- Верифицируйте доставку рекламы: убедитесь, что реальный человек просмотрел рекламу в течение установленного времени.
- Верифицируйте вовлеченность или эффективность рекламы.
- Предотвратите повторный показ одной и той же рекламы пользователю, установите оптимальную частоту показов.
- Платите издателям, техническим компаниям, агентствам, ответственным за создание, доставку и эффективность рекламы.
- Платите потребителям за использование их данных, например, информации о поведении или предпочтениях.

Блокчейн может помочь в рекламе и укреплении лояльности.

Согласно Forbes блокчейн может повысить спрос на рекламу. Компании будут лучше понимать, просматривают ли их рекламу люди, входящие в целевую аудиторию, что позволит избежать ненужных расходов.

Отличный пример подобного подхода – AdChain, компания, которая использует нативный токен (форму криптовалюты) для создания надежного пространства. В нем предлагается аудит кампаний и безопасное отслеживание показов, благодаря чему можно максимально эффективно расходовать бюджет на рекламу [4].

Но не только экономические вопросы может решить блокчейн. Проблема прозрачности и децентрализации научных исследований сейчас становится наиболее актуальной. Парадигма open science в последнее время стала ключевой для многих научных центров и лабораторий по всему миру. Одним из возможных вариантов решения проблемы открытости и децентрализации науки является создание децентрализованного научного сообщества, где отношения между участниками строятся на основе консенсуса, достижение которого регулируется компьютерным алгоритмом. Оно может быть построено с помощью платформы в основе которой лежит система электронных транзакций, без привлечения внешних гарантов, то есть той самой технологии блокчейна. И примеров таких платформ достаточно в мире, а в нашей стране это DEIP [4].

Наилучший способ применять блокчейн тоже пока неизвестен. И даже когда мы о нем узнаем, следующим этапом будет столкновение с действи-

тельностью: ему предстоит встроиться в существующий уклад явлений и организаций. И правительство, и корпорации могут использовать технологию блокчейна, чтобы организовать работу эффективнее и завоевывать доверие. Однако блокчейн может выступить не только помощником, а и заменителем корпораций и государства.

Глобальная экономика давно находится в неопределенности, и, вероятно, ее основы вскоре начнут трансформироваться и пересматриваться. Тогда мы вскоре столкнемся с таким понятием как криптоэкономика. Криптоэкономика сфокусирована на принципах и теории, которые лежат в основе технологии блокчейна и альтернативных способов его применения. Криптоэкономика оперирует такими явлениями, как теория игр и проектирование стимулирующих схем, а это похоже на устройство блокчейна. Возможно, блокчейн и связанные с ним технологические изменения подорвут экономический строй. В мир предсказуемых бизнес-моделей на основе централизации и финансовом капитализме уже врывается новая индустриальная революция. Блокчейн качественно изменит экономику: капитализм «обретет человеческое лицо», а сами люди получат большую независимость и власть [5]. И если экономика станет понятней и прозрачней для всех ее участников, то это принесет дополнительные выгоды и государству и его гражданам.

### Литература

1. Росс, А. Индустрия будущего. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.litres.ru/ross-alek/industrii-buduschego/chitat-onlayn>. – Дата доступа: 7.06.2019.
2. Eric Siu. The Ultimate Guide to Blockchain Digital Marketing and Cryptocurrency [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.singlegrain.com/blockchain/how-blockchain-is-disrupting-digital-marketing>. – Дата доступа: 17.06.2019.
3. David, Berkowitz. Twenty-seven ways marketers can use blockchain [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://adage.com/article/digitalnext/twenty-ways-marketers-blockchain/311105>. – Дата доступа: 27.06.2019.
4. DEIP // Whatepaper [Электронный ресурс] – Режим доступа: <https://deip.world>. – Дата доступа: 17.02.2019.
5. Панина, В. Блокчейн и мировая экономика: азы технологии и основы криптоэкономики [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://vc.ru/crypto/31723-blokcheyn-i-mirovaya-ekonomika-azy-tehnologii-i-osnovy-kriptoekonomiki>. – Дата доступа: 27.04.2019.

## КРУГЛЫЙ СТОЛ

---

### «МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЕВРАЗИЙСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ»

---

#### НОВЫЙ ПРИНЦИП РАБОТЫ ЕАЭС: ВЗГЛЯД ИЗ БЕЛАРУСИ

*К. С. Волнистая*

В 2019 г. отмечают две даты: 5 лет создания Евразийского экономического союза, а также 25 лет с момента формирования идеи о евразийской интеграции. Основным проводником идей интеграции является первый президент Казахстана Нурсултан Назарбаев. Однако Республика Беларусь также внесла немалый вклад для воплощения интеграции в реальность.

На сегодняшний день ЕАЭС может похвалиться конкретными успехами в процессе формирования единого экономического пространства. Однако существует и ряд проблемных моментов, решение которых затормаживает евразийскую интеграцию, создавая почву для прецедентов непонимания между странами-участниками. Важно осознавать, что евразийское объединение не может позволить себе затягивать периоды урегулирования спорных моментов между странами, что создает необходимость решать все возникающие ситуации в сжатые сроки.

Во времена СССР Беларусь, благодаря высококвалифицированным кадрам и достаточно большой материально-технической базе, представляла собой одно из ведущих мест по уровню развития промышленности. МГЗ, БЕЛАЗ, МАЗ, нефтеперерабатывающие заводы по сегодняшний день являются одной из основных составляющих белорусской экономики, бережно сохраняя и поддерживая наследие общесоюзного «сборочного цеха». Сырье на эти предприятия поступало с территорий других республик бывшего СССР. Именно поэтому после распада Союза наиболее оптимальным выбором для Беларуси стало активное развитие и участие в интеграционных процессах на постсоветском пространстве.

Принимая решение о вступлении в ЕАЭС, Беларусь имела ряд ожиданий и преимуществ от данной интеграции взамен уступок, на которые ей пришлось пойти. В первую очередь ожидания Беларуси от ЕАЭС связаны с необходимостью реформирования и модернизации экономики под современные тренды. ЕАЭС потенциально мог поспособствовать привлечению в страну инвестиций и новейших технологий. Договор о ЕАЭС включал в себя поэтапное выполнение норм, которые Беларусь стала внедрять одной из первых: единые рынки легковых автомобилей и лекарств, таможенные пошлины. Однако безбарьерный допуск продукции на рынки других стран

Союза не был гарантирован, кроме того, серьезной проблемой становится и энергетический из-за налогового маневра.

На текущий момент данная проблема является одной из наиболее острых в Союзе. Речь идет не только о спорах между Россией и Беларусью – под угрозой формирование единого рынка энергоносителей ЕАЭС. В данной ситуации евразийская интеграция диктует потребность гармонизации внутригосударственных и межгосударственных правил хозяйствования. Принцип равных условий хозяйствования диктует потребность, в том числе, по отмене субсидий в сфере энергетики внутри Российской Федерации либо же их распространения на все страны ЕАЭС для обеспечения равных условий.

У белорусской стороны имеются опасения, что принцип равных условий хозяйствования может быть нарушен, т.к. Договор о создании ЕАЭС не регулирует субсидирование государствами-участниками своих предприятий. Может сложиться ситуация, когда формально все НПЗ будут получать нефть по единой рыночной цене, но Россия будет субсидировать цену своим производствам из налога на добычу, что Беларусь сделать не сможет. В связи с этим официальный Минск высказывает опасения касательно ситуации с нефтепродуктами, ожидая равновыгодного решения проблемы. Однако на текущий момент стали проявляться лишь скрытые протекционистские механизмы через правовые лазейки и противоположной логике формирования единого рынка газа и нефти налогового маневр.

У белорусского руководства сформировался логичный скепсис касательно того, насколько в полной мере ЕАЭС соответствует заявленным белорусским интересам. Поэтому в недавнем выступлении главы государства был предложен принцип взаимной субсидиарности через пакетное соглашение. Его суть заключается в следующем: если хронологически получилось, что одни страны пошли на уступки раньше других, а вторые затягивают процесс их выполнения, то дальнейшие уступки следует проводить только с параллельными жизненно важными для официального Минска уступками со стороны других союзников. Теперь белорусская сторона будет предпринимать все меры для синхронизации уступок со всех сторон, дабы не повторять уже имеющиеся ситуации.

Беларуси необходимо проявлять инициативу в построении евразийской интеграции не только для решения вопросов с барьерами на рынке. В первую очередь это необходимо для сохранения уровня и проделанной для создания ЕАЭС работы, а также для увеличения политического веса и имиджа в регионе. Для этого сейчас существует масса благоприятствующих факторов, одним из которых является председательство страны в Евразийской экономической комиссии в 2020 году. К данной роли необходимо подготовиться основательно. Ведь у официального Минска сейчас имеется достаточно ресурсов для того, чтобы транслировать свои мыли и идеи по улучшению ин-

теграции, генерировать новые смыслы, которые позволят ЕАЭС оперативно снимать барьеры разных уровней и сфер.

### **Литература**

1. Винокуров, Е. Ю., Либман А. М. Евразийская континентальная интеграция / Е. Ю. Винокуров, А. М. Либман. – СПб. : ЦЕИ, 2012.

2. Точки роста ЕАЭС: экономика, безопасность, общество / Д. Г. Евстафьев, А. М. Кусаинов, С. И. Масаулов и др.; Российско-белорусский экспертный клуб, Центр изучения перспектив интеграции. – М. : РЭК-ЦИПИ, 2018.

3. Авласенко, И. Беларусь в ЕАЭС: в поисках формата взаимовыгодного сотрудничества / И. Авласенко, А. Ренард-Коктыш; Рабочая тетрадь-1; Центр евразийских исследований. – М. : ЦЕИ, 2017.

## **СУВЕРЕННАЯ ИНТЕГРАЦИЯ И ЕВРАЗИЙСКИЙ ДИАЛОГ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

*Д. Ю. Дорофеев*

Интеграционные процессы происходили в истории с древнейших времен. Но причины их возникновения были в основном военные, а именно сплочение разных суверенных субъектов перед лицом общего врага. Сразу вспоминается Морской союз греческих полисов, сплотившихся для сопротивления персов, крестовые походы Средневековья, объединившие всех европейских христиан в борьбе против иноверцев за христианские святыни Святой земли, рождение союзнического блока СССР, США и Великобритании против Гитлера во Второй мировой войне и т. д. И, как известно, все эти политические интеграции разрушались после окончания войн и зачастую бывшие союзники с особой яростью начинали враждовать друг с другом. Этот результат вполне естественен, ведь если единство хочет быть реальным и продолжительным, оно не может основываться лишь на негативных основаниях (союз «против»).

С другой стороны, нужно понимать, что только реальная военная опасность могла побудить государства и их руководителей отказаться, пусть и только частично, от своей суверенности, политических, идеологических, ценностных и др. амбиций и претензий, т. е. всего того, что составляет содержание политики самоутверждения в мирное время. Следовательно, если мы хотим говорить о продуктивной интеграции, то, во-первых, необходимо общее приобщение суверенных субъектов не только и не столько негативным (военным – объединение перед лицом имеющегося или потенциального противника), но и положительным основаниям союза. И, во-вторых, нужно изменение структуры политического сознания, при котором был бы преодолен замкнутый на себе монистический центризм и сформировался бы поли-



центричный диалогизм, с сохранением собственной суверенности и в то же время открытостью к другим игрокам в рамках определенного политического пространства.

Если говорить о первом пункте, то история показывает, что более устойчивым, нежели военная опасность, являются экономические основания. Действительно, реальные деньги, прибыль выступают для людей весомым аргументом забыть разделяющие их факторы. Пример тому Ганзейский Союз. Но все-таки это не государственное объединение, а самоорганизация торгового сословия, пусть и при поддержке государственных структур. Однако очень характерно, что именно военный союз (НАТО) и экономический союз (ЕЭС – Европейское экономическое сообщество), сформировавшись на волне панъевропеизма как ответа перед опасностью усилившегося СССР, после Второй мировой войны, привели к появлению спустя десятилетия, в 1992 году Европейского союза как полноценного субъекта международного права, суверенность которого сосуществует наряду с суверенностью каждой из 28 стран, входящих в этот союз.

Как мы видим сейчас, принцип двух суверенностей – целого (ЕС) и части (отдельной страны) – дает многочисленные сбои, не учитывая многочисленные дифференцирующие факторы (экономические, территориальные, культурные, религиозно-ценностные, политические и др.). Недаром время от времени раздаются призывы эту двойственность суверенитетов через, с одной стороны, к полному государственному слиянию европейских стран, или, с другой, наоборот, к разводу на тех или иных правилах, т. е. отказу от делегирования Брюсселю части своего суверенитета (и этот голос слышится намного чаще, а опыт Великобритании показывает его реальность).

В этой связи хотелось бы остановиться на специфике евразийской интеграции. Как известно, евразийское движение зародилось как форма интеграции патриотически настроенных эмигрантов, очень ярких и разнородных личностей (Н. Трубецкой, П. Савицкий, Р. Якобсон, Л. Карсавин, Г. Флоровский, Д. Святополк-Мирский и др.). Первые евразийцы считали, что России ближе не славянская, а тюркская культуры, а Н. Трубецкой в 1925 г. даже заявил, что Россия является наследницей не Киевской Руси, а Монголии. Очень важно, что, говоря о России, теоретики евразийства по сути имели в виду территорию Российской империи как некую единую культурно-историческую общность. Неудивительно, что они видели евразийское государство в границах СССР до 1939 года, а некоторые предлагали даже включить в него Монголию. Единство этой общности имеет генетическую основу, будучи сформированным в ходе исторического развития, если использовать современные понятия – это единство культурно-исторического этоса, или менталитета, основанного на определенных ценностях (вере в божественное первоначало, духовной иерархии, героизме, соборной общности и др., т. е. всему тому, что противоположно европейскому индивидуализму, праг-

матизму и меркантилизму). Очень характерно, что похожее противопоставление было в ходу в Германии в начале первой мировой войны, когда немцы противопоставляли себя англичанам.

В дальнейшем, после, казалось, исчерпания и исчезновения евразийства, это движение в новом виде возрождается в 80-х годах прошлого века под влиянием идей этногенеза Л. Н. Гумилева, который видел в основе евразийства особый пассионарный этнос, точнее, «суперэтнос», единство которого не зависело от общего пространства проживания. Фактически, Россия, понятая как единый (без учета деления на суверенные государства, например, РФ и РБ) пассионарный суперэтнос, является здесь трансформацией ницшевской идеи сверхчеловека, только на уровне этноса, но с очень похожими характеристиками. Сейчас эти идеи развивает А. Дугин.

Однако в более широком смысле евразийство понимается сейчас как историко-культурная общность, одновременно причастная Европе и Азии, но при этом имеющая собственную путь, особое самобытное самостоятельное лицо и призвание. Такое понимание, конечно, во многом обусловлено географическим положением России, но не только, ведь понятие евразийство шире границ современной России (так, например, здесь сохраняется идея всемирного миссионерства, которая, по мнению поэта Иосифа Бродского, определяется самим духом русского языка, отличного в этом от индивидуалистически-рационального английского).

С другой стороны, ядром современной евразийской интеграции является именно Россия вместе с ее ближайшим союзником Беларусью. Мы имеем разные суверенные государства – и историко-культурную евразийскую общность. На чем она формируется? Во-первых, если мы говорим о России и Беларуси, то, конечно, на постоянно подчеркиваемом руководителями братстве наших государств. Этот факт нельзя недооценивать, т. к. пример Украины показывает, как быстро из-за ошибок можно потерять то объединяющее, что накапливалось столетиями.

Во-вторых, это единство (или очень большое сходство) менталитета, этоса, картины мира у людей, живущих в этих странах.

В-третьих, всегда нужно помнить об общей вере – православии – и, что еще более важно, о, по сути, едином языке. Все эти факторы позволяют рассматривать евразийскую интеграцию как подлинный диалог, в котором сохранение собственной суверенности сосуществует с открытостью и учетом инаковости другой стороны (впрочем, такой диалог может быть не только между двумя, но и большим количеством сторон). Следует понимать, что такой диалог может быть более продуктивен, чем предельная форма интеграции, означающая полное, в том числе наравне государственного суверенитета, объединение (всегда есть соблазн решить проблему коммуникаций созданием единой всеобъемлющей империи).

Философия XX века показала преимущество диалога перед монологом, полицентризма перед монизмом, открытости перед замкнутостью, множественности перед центризмом. Теперь эти уроки нужно учесть и на уровне социально-политической и культурной коммуникации, которая стоит перед необходимостью разрешить конфликт перед глобализмом и суверенностью.

Цель интеграции не поглощение большего меньшим, а сохранение и развитие дружеской диалогичности, позволяющей избежать ошибок, неизбежных при одностороннем центризме. Думается, уроки евразийство, осмысление его прошлого, настоящего и будущего может быть здесь очень полезным.

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №18-511-00015Бел\_а «Антропологические и аргументологические основания межкультурной коммуникации и диалога культур».*

## **КРИЗИС ЕВРАЗИЙСКОЙ ИНТЕГРАЦИИ НА ПРИМЕРЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЕАЭС**

*В. Карбалевич*

Изначально, в ходе самого учреждения ЕАЭС в его конструкцию было заложено несколько проблем, которые мешают успешной реализации этого проекта.

Экономические связи между странами-участницами ЕАЭС не слишком большие. Доля взаимной торговли в суммарном внешнеторговом обороте всех стран ЕАЭС составила лишь 13,7% (для сравнения: в Евросоюзе — 65%). В 2018 году (за 9 месяцев) объемы взаимной торговли между странами ЕАЭС увеличились почти на 12%. Но при этом торговля с третьими странами выросла на 21,4%. Обычно страны, у которых доля партнеров в торговле небольшая, в экономическом союзе не вступают. Для большинства стран-участниц ЕАЭС членство в этой организации есть демонстрация политической лояльности России.

Объединились государства с разными масштабами. Имеется огромное доминирование России. В итоге изначально конструкция ЕАЭС оказалась перекошенной. Успех или провал проекта в огромной мере зависит от позиции одного государства – Российской Федерации.

Объединились государства с различными структурами экономик. Российская Федерация и Казахстан – сырьевые страны, добывающие нефть и газ, другие – потребители энергоресурсов. В результате потребители заинтересованы в том, чтобы единый рынок нефти и газа сформировался как можно раньше. Например, Беларусь добивается того, чтобы покапать энергоресурсы по внутренним российским ценам. А сырьевые страны, в первую очередь, Россия, наоборот, заинтересованы в том, чтобы единый рынок нефти и газа

сформировался как можно позже. Его создание отнесено на 2025 год. Но есть сомнение, что к этому сроку планы будут реализованы.

Объединились государства с разными типами экономик. В союз входят страны с рыночной экономикой (Казахстан, Кыргызстан) и не рыночной, как в случае с Беларусью. Их экономические системы функционируют по разным правилам.

Большинство производств стран-участниц ЕАЭС неконкурентоспособны на глобальном рынке. Инстинктивно их правящие элиты стремятся создать систему защитных мер от внешних конкурентов. В странах-участницах ЕАЭС разрабатываются программы импортозамещения, создаются другие барьеры. Это ведет к тому, что в деятельности ЕАЭС существует тенденция закрыться от внешнего мира, законсервировать социальное статус-кво, защититься от модернизации.

Главным двигателем евразийской интеграции является Россия. Но дело в том, что для ее руководства проект ЕАЭС больше геополитический, чем экономический. Для России, которая «встает с колен», очень важно восстановить статус великой державы, которая объединяет вокруг себя постсоветское пространство. В. Путин примеряет на себя образ собирателя земель. И формирование ЕАЭС – это как раз в рамках этого тренда.

Поэтому по политическим мотивам Москва всячески подстегивала, подталкивала процесс объединения. В ходе подготовки соглашения о создании ЕАЭС все спорные вопросы выносились за скобки, их решение переносилось на более поздний срок или на двусторонний уровень, т. е. конфликты перенесены на потом, и, одновременно, они как бы запрограммированы, заложены в матрицу будущих отношений.

Члены ЕАЭС не завершили первый этап интеграции, не создали полноценного таможенного союза. По многим товарным позициям страны-участницы имеют различные таможенные тарифы.

Но В. Путин побуждал союзников скорее переходить ко второму, более высокому этапу – единое экономическое пространство. В рамках этого этапа должна была функционировать зона свободной торговли, происходить передвижение капиталов, товаров, услуг, рабочей силы свободно, без ограничений. Но этого не произошло. Общего рынка в полном смысле слова нет. Существует значительное количество ограничений и барьеров в торговле. Создание общего рынка электроэнергии запланировано к 2019 году, нефти, газа – к 2025 году и т. д.

Причем, количество ограничений не уменьшается, а увеличивается. На заседании Евразийского межправительственного совета в Алматы (01.02.2019) премьер-министр Беларуси Сергей Румас привел такой факт: за 2018 год было устранено 13 препятствий в торговле, но добавилось еще 19.

Несмотря на то, что создание единого экономического пространства еще далеко от завершения, страны-участницы, по инициативе России объявили о создании третьего уровня объединения – экономического союза.

Но если строить дом, не заложив надежный фундамент, то рассчитывать на прочность такого сооружения не приходится. Получилось так, что не завершив строительства первого и второго этажа, перескочили на третий.

Название Евразийский экономический союз не соответствует своему содержанию. Экономический союз – более высокая форма интеграции. Он предусматривает унификацию макроэкономической политики государств-участников: установление общих параметров бюджетного дефицита, правил формирования обменного курса национальных валют, уровня инфляции, объема и формы бюджетных дотаций национальным производителям и др. Как это происходит в Евросоюзе. Иначе говоря, ряд важных направлений экономической политики должны передаваться на наднациональный уровень.

Но здесь есть одна проблема. В большинстве стран-участниц ЕАЭС правят авторитарные режимы. А история не знает примеров успешной интеграции стран с такой формой правления. Ибо авторитарные лидеры слишком любят власть и не хотят ей делиться, очень неохотно соглашаются делегировать полномочия наднациональным органам, передавать принятие важных решений на наднациональный уровень. Разве можно представить, что белорусское руководство не может само определять обменный курс рубля, уровень инфляции, степень поддержки своих производителей? Это же разрушить саму модель ручного управления экономикой.

После Крыма и Донбасса все постсоветские лидеры очень подозрительно относятся к любому предложению России по «углублению постсоветской интеграции». Есть опасения, что Москва может использовать концепцию «русского мира» для силовых действий в отношении соседей.

Ситуация, когда одна страна-участница ЕАЭС вводит экономические санкции против третьих стран, а другие члены экономического союза к ним не присоединяются, объективно порождает проблемы. Россия сепаратно ввела эмбарго в торговле с ЕС, Украиной и на какое-то время с Турцией. Как результат, российские власти постоянно упрекают Беларусь в контрабанде товаров из этих стран.

Россия несколько не рассчитала свои силы. Начиная создание ЕАЭС как геополитический проект, в Москве не посчитали, сколько за это придется платить. Ибо, чтобы проект развивался, Россия должна нести экономические расходы. За статус империи надо платить. Но выясняется, что это для России тяжелое и экономически непосильное бремя. Особенно с учетом тех экономических проблем, которые теперь переживает сама страна. Переводить биржевые товары, такие как нефть, или услуги, или транзит энергоно-

сителей (например, из Казахстана в Беларусь), в режим общего пользования Россия не хочет.

К тому же в момент зарождения союза предполагалось, что к нему присоединится Украина. Ибо постсоветская интеграция без Украины выглядит слишком урезанной.

Итог. Процесс развития ЕАЭС в существующем виде застопорился. Происходит хождение по кругу, обсуждение одних и тех же проблем, которые никак не решаются. Придать союзу новое содержание трудно и, как считает Россия, дорого.

Поэтому развиваются в перспективе два направления. Во-первых, происходит возвращение к решению проблем на двусторонней основе, т. е. Россия пытается с каждой страной-участницей выстраивать эксклюзивные отношения. Например, в отношении с Беларусью Москва стремится реанимировать проект «Союзное государство».

Во-вторых, обсуждается тема «открытия» ЕАЭС, трансформации его в некую зону свободной торговли с участием азиатских стран – Китая, Вьетнама, Ирана, Индии и пр. Это несколько странно, ибо если до сих пор не удалось создать зону свободной торговли в рамках ЕАЭС, то как можно присоединять к этому незавершенному процессу новые страны?

## **ЕВРАЗИЙСТВО И МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ КАК ВИДЫ РЕФЛЕКСИИ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ ОТНОШЕНИЙ**

*Е. М. Ковшов*

В отличие от познавательной, социальная рефлексия представляет собой способ осознания действия межличностных (в том числе межгрупповых) социокультурных механизмов любой целесообразной деятельности [1, с. 23]. Данная рефлексия существует в двух формах: а) понимания результатов и процесса существующей деятельности; б) проекта и программирования результатов будущей деятельности. Они постоянно взаимодействуют в деятельности социального субъекта.

Сегодня особенно остро чувствуется необходимость решения проблемы мирного существования многокультурного общества. Мультикультурность как одна из характеристик внутренних процессов развития и существования современного социума, определенным образом влияет на формирование социальной действительности, вызывая у субъекта социальной деятельности понимание своего места в обществе, соответствующей стратегии и тактики взаимодействия субъектов различных культур. В теории такое понимание может быть выражено в концепциях ассимиляции, сегрегации, евразийства и мультикультурализма [2, с. 4].

Мультикультурализм возникает на Западе в 70-х годов XX века как искусственно созданная теория межкультурных отношений, сменившая не

оправдавшую себя на практике концепцию «плавильного котла», согласно которой, в результате взаимодействия национальностей и культур возникнет «средний» европеец или американец. На рубеже XX–XXI вв. положения мультикультурализма вносятся в ряд международных документов. Так, во Всеобщей декларации прав человека предпринимается попытка институционализировать культурное разнообразие путем признания его как «общего достояния человечества», соответственно, признание культурного плюрализма, как политической стратегии в многокультурном демократическом мире и т. д. Практика проведения политики мультикультурализма на протяжении последних десятилетий чем дальше, тем больше также показывает теоретическую несостоятельность концепции мультикультурализма.

Провозглашая целью налаживание отношений равенства в правах как граждан одной страны между представителями коренного населения страны и к иммигрантских меньшинств, авторы концепции мультикультурализма полагали, что эти меньшинства изначально преданы только своей религии и этнической общности, не выясняя, так ли это в реальности, фактически отделяя их от культуры страны проживания. Теория мультикультурализма, провозглашая равенство всех культур в обществе, включала в себя недостаточно обоснованный тезис о том, что культурные и этнические меньшинства прежде всего хотят утвердить свои отличия, она стремилась институционализировать многообразие, ограничив людей этническими и культурными рамками отдельных общин, не проведя достаточных социально-психологических исследований. Эта теория игнорировала исходную общественную природу человека, пытаясь искусственно провести смешение культур, акцентируя внимание на культурных различиях социальных групп и общностей, основываясь на утопичном представлении о возможности в настоящее время построения политической системы общества с равнозначными групповыми культурами без хотя бы частичной ассимиляции, без доминирования какой-либо из множества культур. Фактически в европейских странах теория мультикультурализма применяется как политика определенных мер и уступок по отношению к иммигрантским общинам; вся мультикультурная риторика свелась к указанным мерам по снижению напряженности без реального доступа иммигрантов к влиянию на политическую систему западных государств.

В противоположность мультикультурализму концепция евразийства возникла «задним числом» как рефлексия понимания межкультурных отношений, сложившихся в практике народов России в течение многих столетий, имея иные, исторически сложившиеся, предпосылки. Практика многих столетий межкультурных отношений сформировала в России ту социальную реальность, которая была принята в качестве идеологии российского государства и утверждалась им при проведении политики межкультурных отношений. Если сфера церкви трактовалась евразийцами как сфера свободы, то *«сфера государства — сфера силы и принуждения»* [3, с. 42].

Россия исторически сформировалась как многонациональное многокультурное общество и продолжает оставаться таковым. В настоящее время вопросы о жизнеспособности многокультурного общества, роли и функций государства в целях достижения социальной гармонии, поиска автохтонных моделей общества, сочетающих выборы с сильным правительством и оптимальным политическим режимом, не только не устарели, но находятся в самом центре внимания современной социальной теории и практики евразийства. Принимая понимание философии как эпохи, схваченной в понятиях (Гегель), как рефлексии над духовной жизнью общества, возникновение концепции евразийства было обусловлено определенными социально-историческими предпосылками, сложившимися в истории российского народа. Онтологические основания данной концепции вызревали постепенно в процессе становления и развития российской государственности. Прежде всего, следует указать на многонациональный, поликультурный состав уже древнерусского государства – Киевской Руси уже в XI–XII веках [4, с. 403]. Ярким свидетельством сформировавшегося единства российского общества является организация народного ополчения в 1612 г. для изгнания польских интервентов, в котором совместно участвовали многие народы России.

В настоящее время евразийство сформировалось в широкое направление социально-гуманитарных исследований и стало выдавать серьезную научную продукцию. Именно в этом ряду следует назвать и новую коллективную монографию сибирских ученых «Евразийский мир: ценности, константы, самоорганизация». Принципиально важно то, что авторы стремятся осмыслить евразийство не только как комплекс идей, но и как своеобразный социокультурный тип [5, с. 107].

Современное евразийство – это теория многополярного мира, это особая модель интеграции народов на постсоветском пространстве на добровольной основе (Н. Назарбаев, А. Дугин). В отличие от мультикультурализма, исходящего из принципа нивелирования этнических культур (кроме европейской или американской) и индивидуальной идентичности, евразийство призывает к диалогу традиционных для России культур и религий без умаления прав какой-либо из культурных общностей, отвергая модель этнического сепаратизма на территории Российской Федерации. Оценивая положительно признание мультикультурализмом равенства всех культур, евразийство выступает против европоцентризма и западничества, предлагая единое стратегическое управление российским обществом и полифонию отношений культур.

## Литература

1. Ковшов, Е. М. Социальная рефлексия: Структура, формы и функции. / Е. М. Ковшов. – Самара, 1998.
2. Ковшов, Е. М. Евразийство и мультикультурализм как концепции межкультурных отношений : монография. / Е. М. Ковшов. – Самара : Самар. гос. техн. Ун-т, 2013.



3. Евразийство: опыт систематического изложения. Париж, 1926.
4. Рыбаков, Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII в.в. / Б. А. Рыбаков. – М. : Наука, 1982.
5. Евразийский мир: Ценности, константы, самоорганизация / Под ред. Ю. В. Попова. — Новосибирск : Параллель, 2010.

## **ОБРАЗ ЕАЭС НА ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ И В БОЛЬШОЙ ЕВРАЗИИ**

*Ю. К. Кофнер*

В 2019 г. отмечается пятилетний юбилей подписания Договора об учреждении ЕАЭС и ровно четверть века с исторического выступления президента Казахстана Н. А. Назарбаева, в котором впервые было озвучено предложение приступить к евразийской интеграции.

Согласно последнему обзору «Интеграционного барометра ЕАБР» от 2017 г., участие в ЕАЭС поддерживает большинство граждан объединения – от 56 до 83% населения государств-членов. А в двух из потенциальных стран-кандидатов для членства в Союзе – в Таджикистане и Узбекистане – уровень народной поддержки вступления в ЕАЭС достигает почти до 70% [1, с. 9].

Однако большая часть населения все еще мало или вообще не осведомлена о существовании ЕАЭС. Еще большему количеству граждан не до конца понятна природа евразийского объединения. До своего образования, ЕАЭС встречал и поддержку, и сталкивался с критикой («евроскептицизмом»).

Автор настоящей статьи предлагает рассмотреть желаемый «образ» евразийского проекта. Под понятием «образ» мы имеем ввиду, с одной стороны, некий желаемый (потенциальный) идеал союзного строительства, который хотелось бы достичь в будущем, а также, с другой стороны, настоящий и желаемый (потенциальный) имидж ЕАЭС.

Гражданами стран постсоветского пространства ЕАЭС пока еще воспринимается как проект России. Несмотря на то, что в странах СНГ в среднем 76% опрошенных назвали наиболее дружественной страной именно Россию, ей сложно выигрывать в имиджевом плане с конкуренцией из ЕС, США, Китая и радикального ислама.

ЕАЭС в полной мере пока не может конкурировать ни по объему инвестиций в развитие, ни по объему программ финансовой поддержки, получаемых государствами постсоветского пространства от Евросоюза, США и Китая. Так, ЕБРР реализует инвестиционные проекты не только в Европе, но и во всем постсоветском пространстве. По сравнению с ним Евразийский банк развития (ЕАБР) ограничен как в финансовом плане, так и территориально. Он имеет право реализовывать проекты только в государствах-членах

банка (ЕАЭС + Таджикистан). Уставной капитал ЕБРР составляет 11,8 млрд долл. США, Фонда Шелкового пути – 40 млрд долл. США, Азиатского банка инфраструктурных инвестиций – 100 млрд долл. США. Уставной капитал ЕАБР составляет всего 7 млрд долл. США [9].

Не давая никаких нормативных оценок СССР и присущей ему идеологии социализма, очевидно, что ЕАЭС не представляет собой столь глубоко идеологически продуманную конструкцию. Если марксизм был «душой» СССР, то современный ЕАЭС имеет к философской концепции классического евразийства лишь опосредованное отношение. Кроме этого, для переходных экономик стран-участниц Союза характерна именно рыночная форма хозяйства, пусть с заметным участием государства.

При вышеизложенной концептуальной конкуренции при формировании образа ЕАЭС необходима модель, *альтернативная* от того, что предлагают нарративы США, ЕС, Китая и политического радикального ислама. В этой связи в первую очередь необходимо обратить внимание на уже существующие конкурентные преимущества ЕАЭС. И здесь как ра, необходимо обратиться к изначальным целям евразийской интеграции.

Во-первых, ЕАЭС представляет собой чисто экономическое интеграционное объединение. Союз не затрагивает сферы безопасности, политики или даже гуманитарного сотрудничества. Заложены принципы примата экономической выгоды над политическими соображениями.

Во-вторых, формально наднациональный Союз по своей природе является скорее межправительственным объединением. Участие в интеграционных процессах и их углубление происходит на добровольной и на поэтапной основе. В межгосударственных органах ЕАЭС каждая сторона имеет равный голос и решения принимаются консенсусом. ЕЭК не вмешивается во внутренние политические процессы государств-членов. Заложены принципы равноправия и верховенства национального суверенитета.

С одной стороны, данную специфику евразийской интеграции можно рассматривать как ограничение. С другой стороны, по мнению автора, ее стоит рассмотреть как шанс и привлекательную особенность интеграционного проекта.

Проведя анализ, можно сформулировать привлекательный образ ЕАЭС и его главные конкурентные преимущества в трех сферах: в политике, в экономике и в культуре.

В политической части можно зафиксировать, что ЕАЭС:

1. Первый в истории проект по объединению стран и народов Евразии, который осуществляется полностью добровольным и мирным путем.

2. Не вмешивается во внутренние политические процессы и направлен на охрану верховенства национального суверенитета, участвующих в нем и окружающих его стран.

3. Обеспечивает равноправные отношения между малыми и большими странами интеграционного объединения.

Ключевыми словами политического лозунга ЕАЭС могли бы стать: мир, суверенитет, равноправие.

В экономической части можно отметить, что ЕАЭС:

1. Создает крупный единый рынок для свободного передвижения рабочей силы, товаров и услуг, капитала и предприятий.

2. Создает огромное единое экономически-правовое и транспортное пространство от Европы до Азии.

3. Внедряет в экономическую сферу единые правила, подходы, регламенты и стандарты, которые, с одной стороны, основаны на лучшей мировой практике и, с другой стороны, адаптированы к уровню экономического и правового развития государств-членов.

В дальнейшем при реализации новых направлений евразийской экономической интеграции (т. н. флагманских проектов ЕАЭС), можно было бы также утверждать, что ЕАЭС: создает новые высокотехнологические производства путем промышленной и научно-исследовательской корпорации между предприятиями стран-участниц (например, союзный трактор, союзный трансформатор, союзный спутник [10]); содействует цифровой трансформации государств-членов для обеспечения их конкурентоспособности в XXI в.

В дальнейшем необходимо увеличить бюджет ЕЭК и капитальный фонд ЕАБР и дать им полномочия для реализации программ развития как в государствах-членах Союза, так в соседних государствах СНГ, при условии что с ними будут заключены соответствующие соглашения о глубоком и всеобъемлющем торгово-экономическом партнерстве.

Согласно Договору о ЕАЭС (Раздел II) евразийский интеграционный блок пока не затрагивает вопросы культуры. Тем не менее часть представителей экспертного сообщества стран-участниц объединения приветствовала бы добавление в перспективе к существующим направлениям экономической интеграции вопросов гуманитарного сотрудничества. Добавление таких сфер интеграции, как спорт, туризм, образовательное и научное сотрудничество уже стало одним из приоритетов российского председательства в органах ЕАЭС в 2018 году [11].

При добавлении в перспективе гуманитарного трека интеграции и при условии, что в нем будет продолжена установка на развитие культурной самобытности стран-участниц, стало бы возможным говорить о том, что в культурной части ЕАЭС направлен на сохранение культурных идентичностей государств-членов объединения.

В связи со всем вышеизложенным положительный образ ЕАЭС можно было бы сформулировать следующим образом. ЕАЭС представляет собой уникальный интеграционный проект. В качестве исключительно экономи-

ческого объединения он основан на принципах добровольности, равноправия и верховенства национального суверенитета. На огромном пространстве от Европы до Китая ЕАЭС создает большой единый рынок для свободного передвижения рабочих, товаров, услуг, финансов и предприятий. Внедряемые Союзом лучшие мировые правила, и стандарты адаптированы к нашей специфике. Его программы развития направлены на создание конкурентоспособной экономики будущего. Соединяя традиции с инновациями, ЕАЭС в перспективе может содействовать сохранению культурных идентичностей входящих в него народов.

При желании данный образ ЕАЭС можно также представить, как некий «Евросоюз лайт» или как *альтернативный Европейский союз*. Согласно такому нарративу ЕАЭС обеспечивает в Евразии лучшие качества европейской интеграции, избегая при этом все ошибки европейского интеграционного проекта:

1. Вместо навязываемой «демократизации» извне и вмешательства во внутренние дела государств-членов, ЕАЭС обеспечивает демократические отношения между государствами.

2. ЕАЭС не намерен вводить собственную валюту, и поэтому не повторит кризис еврозоны.

3. ЕАЭС предлагает общие стандарты, правила и подходы, основанные на лучшем мировом опыте. При этом они адаптированы к исторически сложившимся условиям евразийских экономик, и они не такие жесткие как у Европейского союза.

4. В перспективе ЕАЭС может предлагать остальным странам СНГ различные инвестиционные проекты, программы развития и промышленной корпорации, однако без политических условий, свойственных партнерству с ЕС.

5. Ставя задачу сохранения культурной идентичности своих народов, Евразийский союз не желает повторять американизацию и политику открытых границ Европы.

Необходимо подчеркнуть, что, будучи альтернативным проектом, нельзя рассматривать ЕАЭС в противодействии Европы, Китая, США или мусульманского мира. Наоборот, конечная цель евразийской интеграции – это создание Большого евразийского партнерства – общего мирного пространства для свободной торговли и экономического сотрудничества от Атлантики до Тихого и Индийского океанов с участием ЕАЭС, Китая, Индии, Ирана, Турции, ЕС и всех других заинтересованных стран континента.

### Литература и источники

1. Интеграционный барометр ЕАБР — 2017. — СПб. : ЦИИ ЕАБР, 2017. — 108 с.
2. European Commission. Multilateral Cooperation. Eastern Partnership: Supporting reforms, promoting change. Factsheet [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://europa.eu/rapid/press-release\\_MEMO-15-6122\\_en.htm](http://europa.eu/rapid/press-release_MEMO-15-6122_en.htm). Дата доступа: 18.11.2015.

3. European External Action Service. EU Eastern Partnership. 20 Deliverables for 2020: State of Play in 2018 [Электронный ресурс], 2018. // Режим доступа: [https://ec.europa.eu/neighbourhood-enlargement/sites/near/files/eap\\_generic\\_factsheet\\_eng\\_web.pdf](https://ec.europa.eu/neighbourhood-enlargement/sites/near/files/eap_generic_factsheet_eng_web.pdf).

4. USAID Economic Analysis and Data Services. US Overseas Loans & Grants. Greenbook [Электронный ресурс], 2018. – Режим доступа: <https://explorer.usaid.gov/reports.html>.

5. Beifert, A., Shcherbanin, Y., Vinokurov, E. Trans-Eurasian Land Transport Corridors: Assessment of Prospects and Barriers. IIASA Report [Электронный ресурс] 04.06.2018. – Режим доступа: <http://pure.iiasa.ac.at/id/eprint/15271/13/1-Trans-Eurasian%20Land%20Transport%20Corridors.pdf>.

6. Vinokurov, E. Introduction to the Eurasian Economic Union. Palgrave Macmillan. 2018. – 229 p.

7. Kofner, J. Five years Eurasian Economic Union: challenges, accomplishments and prospects. Part I. Economic development of and living standards [Электронный ресурс] 30.07.2019. – Режим доступа: <http://www.institutfuersicherheit.at>.

8. Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Belarus. Foreign Trade of Belarus in 2018 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://mfa.gov.by/en/foreign\\_trade](http://mfa.gov.by/en/foreign_trade). – Дата доступа: 29.07.2019.

9. Кофнер, Ю. Перспективы развития Евразийского банка развития [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://eurasian-studies.org/archives/11884>. – Дата доступа: 25.04.2019.

10. Кофнер, Ю. Консолидация редкоземельной индустрии в Европейском союзе: рекомендации для Евразийского экономического союза [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://eurasian-studies.org/archives/11704>. Дата доступа: 28.03.2019.

11. Администрация Президента Российской Федерации. Обращение Президента России к главам государств – членов Евразийского экономического союза [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kremlin.ru/events/president/news/56663>. – Дата доступа: 18.01.2018.

12. Администрация Президента Российской Федерации. Заседание международного дискуссионного клуба «Валдай» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://kremlin.ru/events/president/news/19243>. – Дата доступа: 19.09.2013.

## **ЕВРАЗИЙСКАЯ ИДЕЯ КАК ОСНОВА СОВРЕМЕННЫХ ИНТЕГРАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ**

*О. В. Лушников*

Геополитические и геоэкономические вызовы Беларуси, России, Казахстану и другим странам евразийского пространства в XXI в., затрагивают многие сферы внешней и внутренней политики, экономики, демографии, культуры. Вопросы безопасности и сохранения идентичности в условиях трансформации мировой политической системы, потребности органичного устройства евразийского пространства, как гаранта международной стабильности, заставляют нас обратиться к фундаментальным основаниям Евразийской цивилизации. Для стран евразийского пространства процесс интегра-

ции – это вопрос судьбоносный: или мы станем «мостом» между Западом и Востоком, или наше жизненное пространство станет полем сражений между ними [1].

Решение поставленной задачи возможно на основе евразийской идеи. Как цивилизационная основа объединения единого географического, этнокультурного и экономического пространства Евразии, она зародилась задолго до ее осмысления в общественно-политической мысли. На протяжении истории в среде евразийских народов складывались и преемственно закреплялись этнокультурные традиции, которые, имея зачастую различные истоки, постепенно формировали этнически существенные особенности, в той или иной мере, присущие всем евразийским народам. Многовековая история совместного взаимовыгодного проживания в едином пространстве евразийского мира славянских, тюркских, финно-угорских, монголо-маньчжурских и кавказских народов, стала фундаментом «Рах Eurasica» [2]. Идейной основой евразийской интеграции на протяжении тысячелетней истории континента были принципы безопасности, экономического процветания и сохранения развития этнокультурного своеобразия народов, составляющих евразийскую цивилизационную общность.

Осмысление исторической практики великих евразийских держав (индоиранский, скифо-сарматский, гуннский, тюркский, монгольский, российский и советский периоды) в общественно-политической мысли привело к оформлению целостной евразийской цивилизационной концепции (Н. С. Трубецкой, П. Н. Савицкий, Г. В. Вернадский, Н. Н. Алексеев, П. М. Бицилли, В. Н. Ильин, Л. Н. Гумилев и др.) [3].

Важнейшими предпосылками евразийской интеграции в XXI веке можно считать территориальные, исторические, экономические и социально-культурные факторы развития государств Евразийского континента. В 1994 году, Президентом Казахстана Н. А. Назарбаевым была высказана идея создания Евразийского Союза на основе верховенства национального суверенитета, уважения территориальной целостности, неприкосновенности политического режима, добровольности интеграции, поэтапности, готовности страны к участию, обоюдной выгоде государств, превосходства экономического начала процесса объединения над политическим, равноправия и коллективной защиты интересов [4]. Сегодня она нашла свою реализацию в рамках ЕАЭС [5]. Но евразийская идея может быть полезна не только на постсоветском пространстве, но и на макроконтинентальном уровне Большой Евразии (проекты «Один пояс – один путь» и «Большое Евразийское партнерство») [6].

По мнению геоэкономистов, в новом глобальном мире в самое ближайшее время с необходимостью встанет вопрос о качественном изменении формата экономических показателей, куда будут включены инновационный потенциал, пространство, экологическая рента и другие индексы, ранее не учитывавшиеся в условиях классического индустриального общества [7].

В такой ситуации интегрированный евразийский потенциал умножается многократно. И этот взгляд в ближайшее постиндустриальное будущее превращает ЕАЭС в ядро полноценного геополитического субъекта – активного игрока нового мира, основанного на динамической игре самостоятельных полюсов – «больших пространств».

С целью повышения эффективности взаимодействия евразийских государств и углубления сотрудничества, опираясь на опыт развития евразийских держав и синтез позиций современной геополитики [8; 9], геоэкономики [10], «цивилизационного» [11; 12], «классического» [13; 14; 15] и «прагматического» [16; 17] евразийства, можно сформулировать 4 блока задач дальнейшего развития, стоящих перед участниками современной евразийской интеграции:

1. Самоидентификация Евразии (Беларуси, России и стран ЕАЭС (СНГ)) как особой цивилизационной общности, появившейся в результате многопланового этнополитического и культурно-исторического синтеза народов Востока и Запада, построенного на сочетании национальной самобытности с евразийской идентичностью и этноконфессиональной толерантностью.

2. Развитие многополярного мира, создание вместо американоцентричного глобального мирового порядка цивилизационного и геополитического полицентризма, поддерживающего через систему стратегических альянсов (ШОС, БРИКС, ЕАЭС, ОДКБ, БЕП, «Один пояс – один путь» и др.) экологическое, социокультурное и социально-политическое равновесие мира.

3. Воссоздание и развитие единого экономического, образовательного, культурного, и политического пространства, способствующего социальному и межнациональному миру, равноправному сотрудничеству и интеграции народов Евразии, на основе культурного плюрализма (культуроцентризм, регионализм, федерализм) и уважения территориальной целостности и национального суверенитета стран (стратегия общеевразийского дома «Евразии наций»).

4. Признание единственно перспективным для Евразии самостоятельно-го развития, опирающегося на национально-культурные традиции, ценности (этико-гуманистический традиционализм, принципы верховенства закона и социальной справедливости) и опыт многовекового взаимодействия евразийских народов, дополненные постиндустриальной технологической модернизацией и созданием нового центра геоэкономики в Евразии (наряду с Евро-Атлантикой и Азиатско-Тихоокеанским регионом).

Таким образом, современная Евразийская идея, понимаемая на пространстве ЕАЭС как «патриотический прагматизм», может стать основой системы ценностей и приоритетов, способствующей консолидации общества и реализации взаимовыгодной стратегии развития Беларуси, России и других стран Евразии, и дать эффективные ответы на вызовы современности.

## Литература

1. Путин, В. В. Выступление на Пленарном заседании Петербургского международного экономического форума [Электронный ресурс]. – Режим доступа: – <http://www.kremlin.ru/events/president/news/52178>. – Дата доступа: 15.06.2019.
2. Вернадский, Г. В. Сфера Евразии / Г. В. Вернадский. – М. : КМК, 2005.
3. Лушников, О. В. Евразийская идея в России. Истоки и перспективы. / О. В. Лушников. – Пермь : ЦЕИ ПГГПУ, 2019.
4. Назарбаев, Н. А. От идеи к истории будущего / Н. А. Назарбаев // Известия. 25 октября 2011.
5. Договор от 29 мая 2014 г. «О Евразийском экономическом союзе» // Законодательство стран СНГ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: – [http://base.spinform.ru/show\\_doc.fwx?rgn=67857](http://base.spinform.ru/show_doc.fwx?rgn=67857). – Дата доступа: 15.06.2019.
6. Экономический пояс «Шелкового пути» и приоритеты совместного развития евразийских государств // Аналитический доклад Международного дискуссионного клуба «Валдай», Москва, июнь 2015. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: – <http://valdaiclub.com/publication/77920.html>. – Дата доступа: 15.06.2019.
7. Глазьев, С. Ю. Стратегия опережающего развития России в условиях глобального кризиса / С. Ю. Глазьев. – СПб. : СПбГУП, 2011.
8. Гаджиев, К. С. Введение в геополитику / К. С. Гаджиев. – М., 2000.
9. Панарин, А. С. Глобальное политическое прогнозирование / А. С. Панарин. – М., 2001.
10. Системные подходы России. Путь в XXI век. Стратегические проблемы и перспективы российской экономики ; колл. авторов под руков. акад. РАН Д. С. Львова. – М., 1999.
11. Сравнительное изучение цивилизаций ; под ред. Б.С. Ерасова. – М., 1998.
12. Орлова, И. Б. Евразийская цивилизация / И. Б. Орлова. – М. : Норма, 1998.
13. Савицкий, П. Н. Континент Евразия / П. Н. Савицкий. – М. : Аграф, 1997.
14. Трубецкой, Н. С. Наследие Чингисхана / Н. С. Трубецкой. – М. : Аграф, 1999.
15. Алексеев, Н. Н. Русский народ и государство / Н. Н. Алексеев. – М. : Аграф, 2000.
16. Кофнер, Ю.Ю. К евразийской политэкономии: Солидарный банкинг. Москва. 26.02.2017. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: – <http://eurasian-studies.org/archives/2359>. – Дата доступа: 15.06.2019.
17. Программа ЕДРФ. Рабочая тетрадь №1. Неоклассическое евразийство: идеология ЕДРФ. – М. : ЕДРФ, декабрь, 2016. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: – <http://eurasian-movement.ru/archives>. – Дата доступа: 15.06.2019.

## ЕВРАЗИЙСКИЕ ПРОЕКТЫ: КОНВЕРГЕНЦИЯ ИЛИ КОНКУРЕНЦИЯ ИНТЕГРАЦИЙ?

*П. С. Петровский*

Распад биполярного мира кардинально изменил расклад сил в Евразии. Исчезла монолитная территория социалистического блока, что дало возможность к перекройке сфер влияния и интересов на всем континенте. Все это



спровоцировало появление новых и активизацию старых геополитических акторов, претендующих на интеграционное лидерство в Евразии.

Российская идея евразийской интеграции исходит как из эмигрантской традиции классического евразийства, так и из геополитического желания остановить процесс уменьшения собственного влияния в регионе, не допустить расширения влияния других геополитических игроков, прежде всего военного блока НАТО. В России имеется различное видение подобной политики: от концепции построения «Большой Европы» до пресловутого «поворота на Восток». Однако все они исходят из определенной неудовлетворенности современных российских элит и общества имеющимся статусом и весом России. Эта неудовлетворенность выводится как из «мировоззренческого шока» российского общества после распада СССР, так и из-за конкретных негативных итогов распада биполярного мира. Прежде всего, расширения НАТО на восток, использование идеологии прав человека в геополитических интересах США и их союзниками. Это сформировало запрос на интеграцию части постсоветского пространства. В этой связи сформировалось несколько концепций евразийской интеграции, которые условно можно разделить на три группы: либеральную, консервативную и социалистическую. Мы не будем рассматривать наличие их представителей в среде элит, но укажем, что в гуманитарных науках они выражены в конкретных концепциях. Либеральная модель присуща Е. Ю. Винокурову и А. М. Либману (евразийский свободный обмен), а также продвигалась российским управленцем А. Чубайсом (либеральная империя). Ее смысл заключается в том, что евразийское пространство представляет собой конгломерат многочисленных разнообразных акторов и сил, различных по культуре, мироустройству и хозяйственному укладу. Их интеграция на основе политической и цивилизационной составляющих невозможна. Поэтому видится смысл обратиться к опыту взаимодействия в рамках модели Шелкового пути, основывающемся не на интеграции сверху (элит, государств), а снизу (торговцы, предприниматели, бизнес). Подобная модель согласно идеям Винокурова и Либмана на сегодняшний день представляется единственно возможной благодаря своему сетевому характеру.

Консервативный подход, представленный Я. Лисоволиком и В. Сутыриным [3], исходит из географических особенностей евразийского континента, диктующих особые формы социально-экономической интеграции. Авторы отмечают, что экстремальная удаленность большинства евразийских территорий от береговой линии, суровость континентального климата и низкая плотность населения внутри континента ставят другие задачи и условия ведения хозяйствования. Большую роль играет инфраструктура и социальные институты. Поэтому при реализации евразийской интеграции требуется сделать ставку на автаркию и кооперацию, а также на удешевление логистики.

Продолжением консервативного подхода выступает социалистический, или неомарксистский синтез [2], который соединяет географический детерминизм и формационный подход. Указывается, что «азиатский» способ производства выступает как итог влияния географических факторов. Он диктуют потребность в планировании, большем выделении средств и ресурсов на инфраструктуру и социальную сферу. Поэтому евразийская интеграция может быть реализована только на принципах кооперации, повышения социальных стандартов и вклада в человеческий капитал. Огромное значение получает принцип планирования и государственная собственность на стратегические ресурсы. Частный бизнес, согласно мнению авторов, будет выводить свои капиталы из глубины континента в прибрежные зоны, что приведет к обезлюдению территорий. Государственный же сектор при помощи перераспределения прибылей, дотирования внутриконтинентальных территорий будет сглаживать неравномерное развитие континента и организовывать разделение труда и единые технологические цепочки.

Как видно, внутри российского общества сегодня нет консенсуса вокруг модели евразийской интеграции. Имеются внутренние споры, подкрепленные конкретными заинтересованными группами. Это создает вакуум конкретной евразийской стратегии и ставит вопрос о наличии «шараханий» в ту или иную сторону.

После распада СССР активизировала свои интеграционные устремления и Турция. Во-первых, у Анкары появилась возможность теперь напрямую работать с постсоветскими тюркскими республиками, что давало стимул в борьбе за лидерство. Во-вторых, открывшееся пространство бывшего СССР дало возможность продвигать турецкому бизнесу собственные интересы. На этом фоне возникла потребность концептуального осмысления интеграционных потребностей Турции в Евразии. Пантюркизм для этих целей не подходил в связи с географической разбросанностью тюркских государств и необходимостью выйти за рамки этнического фактора в строительстве отношений.

После прихода к власти Р. Эрдогана в политике Турции наметилось желание выстроить вокруг Турции пояс добрососедства. Прагматический подход торгово-экономического сотрудничества подкрепляется тягой установить и ценностно-цивилизационные основы, корни которых лежат в неоосманизме. Для этого, во-первых, в Турции и регионе следует соблюсти баланс между свободой и безопасностью. Во-вторых, для улучшения отношений со странами на территории бывшей Османской империи следует «обнулить проблемы», что будет способствовать усилению вовлечения всех региональных сил в конструктивное взаимодействие. В-третьих, следует усилить интенсификацию взаимовыгодного сотрудничества в сфере безопасности, политики, экономики и культуры. На этой основе следует создать новый образ Турции через общественную дипломатию [6, с. 66].

Также формулируется и логистическая задача интеграции, заключающаяся в формировании в Турции энергетического хаба между всеми сторонами Евразии и Африки (Афроевразия).

В КНР после наращивания экономического влияния и распада СССР также стали формироваться концепции евразийской интеграции, состоящие в том, чтобы Китай смог перейти от сосредоточенности только на себя к модели одного из мировых центров силы. Правительственные философы Чжан Вэньму (张文本) [5] и Жуань Вэй (阮炜) [4] сформулировали концепции, согласно которым Китай смог бы выйти на лидерские позиции. Во-первых, следует пересмотреть сосредоточенность ресурсов в мире, для чего Китаю нужно более активно вовлекать другие страны в собственные технологические цепочки. Во-вторых, следует выйти из культурного тупика, имеющегося в идентичности китайцев в виде противопоставления себя другим по формуле «культура-варварство» и выйти на формулу «культура-культура». Все это позволит Китаю претендовать на мировое лидерство и выстроить сеть влияния.

Можно констатировать, что подобные концепции в итоге повлияли на идею председателя КНР Си Цзиньпина «сообщества единой судьбы». Сегодня Китай направляет свои действия на расширение его интеграционного потенциала.

Вышеизложенные концепции и стратегии евразийской интеграции имеют одну негативную общую черту. В них только одна страна выступает лидером. Однако проблемы столкновения интересов различных полюсов силы и конкуренции интеграции не ставятся. Они уже имеют место в зонах соприкосновения интересов. Все это создает конкретные проблемы методологического и политологического характера, ставящие вопрос потребности выработки моделей диалога лидеров интеграции по выработыванию наднационального континентального инструментария. Без этого пока мы получаем скорее конкуренцию, нежели конвергенцию интеграций. В случае усиления притязаний эта конкуренция будет нарастать и увеличивать риски в международных отношениях Евразии.

### Литература

1. Винокуров, Е. Ю. Евразийская континентальная интеграция / Е. Ю. Винокуров, А. М. Либман. – СПб. : ЦЕИ, 2012.
2. Евразийская политическая экономия: учебник ; под ред. И. А. Максимцева, Д. Ю. Миропольского, Л. С. Тарасевича. – СПб. : Изд-во СПбГЭУ, 2016.
3. Лисоволик, Я. География стран Евразийского экономического союза: от вызовов к возможностям / Ярослав Лисоволик, Вячеслав Сутырин. Международный дискуссионный клуб «Валдай» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://eabr.org/upload/iblock/5d8/2017\\_10-Geografiya-stran-Evraziyskogo-ekonomicheskogo-soyuza.pdf](https://eabr.org/upload/iblock/5d8/2017_10-Geografiya-stran-Evraziyskogo-ekonomicheskogo-soyuza.pdf). – Дата доступа: 02.02.2019.

4. Мигунов, Н. О теоретических основаниях китайской концепции «геоцивизационного континуума» / Н. Мигунов, О. Мигунова // Век глобализации, 2017, №2 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/readroom/vek-globalizacii/vek2-2017/33276-o-teoreticheskikh-osnovaniyah-kitayskoy-koncepcii-geocivilizacionnogo-kontinuuma.html>. – Дата доступа: 02.02.2019.

5. Мигунова, О. В. Чжан Вэньму: философия на острие шпаги / Ольга Мигунова // Бюро переводов при ЦК КПК [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://docplayer.ru/67102930-O-v-migunova-chzhan-venmu-filosofiya-na-ostrie-nozha.html>. – Дата доступа: 02.02.2019.

6. Шлыков, П. В. Евразийство и евразийская интеграция в политической идеологии и практике Турции // Сравнительная политика и геополитика / Павел Вячеславович Шлыков [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dx.doi.org/10.18611/2221-3279-2017-8-1-58-76>. – Дата доступа: 02.02.2019.

## **ИЗМЕНЕНИЯ ЖИЗНЕУСТРОЙСТВА НАРОДА: УКРАИНА ПОД ЗНАКОМ ГЕРОСТРАТА**

*В. А. Скворец*

В философском понимании охватить мыслью эпоху – значит осмыслить основные социальные процессы, которые происходят в жизни общества и определяют тенденции его развития, обозначить угрозы, перед которыми оно оказалось, выявить пути и средства оптимального влияния на социальные процессы с целью формирования позитивного сценария его будущего. Кроме внутренних процессов, важнейшим условием развития общества являются его отношения с соседними государствами. По утверждению Г. Киссинджера, каждый международный порядок должен рано или поздно столкнуться с влиянием двух тенденций, которые бросают вызов его сплоченности: либо с превышением легитимности, либо со значительным нарушением в балансе сил. Установление баланса между двумя аспектами порядка – силой и легитимностью – является сущностью управления государством [1, с. 292–293]. Мыслитель выделяет характер государства как одно из измерений, влияющих на дисбалансы в структуре мирового порядка XXI столетия. Характер государства подвергся влиянию неисчислимых вызовов: его целенаправленно атаковали и разрушали, в некоторых регионах оно ослабевало от пренебрежения и исчезало в бурном потоке событий. А в некоторых частях мира с момента окончания «холодной войны» мы стали свидетелями таких феноменов, как «несостоявшиеся государства» (failed states) и «неуправляемые территории» (ungoverned spaces) или же государств, которые не заслуживают называться государствами, поскольку не владеют монополией на насилие. Если ведущие державы начнут практиковать внешнюю политику манипулирования многими субсуверенными единицами, действующими в

соответствии с неоднозначными, иногда насильственными правилами поведения, часто основанными на крайних версиях отличительного культурного опыта, то анархия неизбежна [1, с. 294].

Приведенный Г. Киссинджером анализ мирового порядка заставляет задуматься над процессами, формирующими будущее украинского общества.

Диалектика развития любого общества представлена двумя основными факторами: социальный порядок, обеспечивающий воспроизводство общества, и социальные изменения, которые отражают тенденции движения общества эволюционным/инволюционным путем. Анализ украинского общества привел к разработке концепции жизнеустройства народа. Жизнеустройство народа – это понятие, обозначающее исторически сложившийся порядок взаимосвязи человека, природы и общества, который обеспечивает интеграцию субъектов жизнедеятельности в социальный организм и воспроизводство последнего как органической целостности, основанной на воспроизводственных процессах, включающих воспроизводство человека, экономической системы, социальной структуры, политической системы, техносферы, социокультурной сферы и образа жизни социальных субъектов [2, с. 10].

Рассмотрим социальные процессы, определяющие основные тенденции изменения жизнеустройства народа Украины. Среди них ключевое место занимает депопуляция населения Украины. Если в 1989 году общая численность населения Украины составляла 51,452 млн чел., то на 01.01.1993 она достигла максимума – 52,244 млн чел., а через 25 лет, на 01.01.2018, этот показатель составил всего лишь 42,234 млн чел., то есть сокращение составило 10 млн чел. Деградация экономической системы Украины стала результатом нелиберальных реформ и приватизации госпредприятий, что привело к деиндустриализации страны. 49% госпредприятий были демонтированы после приватизации, а демонтаж других растянулся во времени. В Украине были ликвидированы высокотехнологические отрасли производства: электронная промышленность, приборостроение, машиностроение, на грани ликвидации оказались авиастроение и космическая промышленность. Деиндустриализация Украины обернулась деградацией рабочей силы, сокращением научно-технического, технологического и производственного потенциала. С 1990 года по 2015 год численность работников сократилась: в промышленности с 7,8 млн чел. до 2,2 млн (в 3,5 раза); в строительстве – с 2,4 млн чел. до 0,2 млн (в 12 раз); в сельском хозяйстве – с 4,4 млн чел. до 0,5 млн (в 8,8 раз); в транспорте – с 1,8 млн чел. до 0,7 млн (в 2,5 раза); в образовании, культуре, науке и искусстве – с 3 млн чел. до 1,7 млн (в 1,7 раза). Общая численность работников, занятых в названных отраслях экономики, сократилась с 19,4 млн чел. до 5,3 млн (в 3,6 раза). Кроме того, рыночные реформы загнали большую часть жителей села в архаику доиндустриального

уклада хозяйствования. Важнейшим последствием реформ стала маргинализация широких слоев населения Украины.

Одним из важнейших процессов в жизни общества является изменение его социальной структуры. Украине от УССР досталась социальная структура, которая имела в своей основе людей среднего благосостояния, то есть тех, кого на Западе относят к «среднему классу», но рыночные реформы ее кардинально изменили. С 1988 года по 2001 год численность высших слоев сократилась с 19,3% до 2%, средних – с 75% до 10%, а низших слоев, наоборот, возросла с 5,7% до 88 %. По оценке И. Соскина, в 2013 году в Украине социально-имущественная структура общества имела такой вид: 1–2% – богатые, 15–18% – условно средний класс, 75–80% – бедные. Концентрация богатства распределяется так: в 1–2% богатых сосредоточено 65–70% богатства, а 75–80% бедных владеют только 5% богатства [3, с. 95–95].

Процессы депопуляции населения, деградации экономической системы, деиндустриализации, маргинализации широких слоев населения, архаизации украинского крестьянства, трансформации социальной структуры, разложения вследствие коррупции правящего класса следует расценивать не просто как постоянный системный кризис общества, а как разбалансированность всего социального организма страны. Эти процессы породили массовое отчуждение большинства граждан Украины от власти, собственности и других социально значимых ресурсов. Сложилась ситуация, в которой государственная власть Украины, с одной стороны, лишилась надежной социальной базы, а с другой – потеряла возможность эффективно выполнять свои функции.

Н. Шульга для изучения механизма воспроизводства общества разработал новую концепцию, в которой социальная матрица – это базисная структура социальных отношений, которые обеспечивают данный тип существования общества или его способ жизни. В ней воплощены основы социального порядка данного общества. Матрица является результатом продолжительной эволюции социального организма, формируется под влиянием факторов природной и социальной среды. Матрица является глубинной основой устойчивой системы практик общества, которые обеспечивают воспроизводство последнего в природной и социальной среде. Матрица обеспечивает стойкость исторических феноменов во времени [4, с. 14–15]. Н. Шульга охарактеризовал изменения социального порядка в украинском обществе как сбой социальной матрицы. В его монографии подтверждается наш вывод о том, что в постсоветский период советское жизнеустройство было разрушено, а новое жизнеустройство создать пока не удалось. Социальная матрица, которая представлена как духовно-культурный феномен, ныне не выполняет свою функцию по воспроизводству общества. Разрушение жизнеустройства народа и социальной матрицы привело к ослаблению государства и началу

распада Украины, который проявился в аннексии Россией Крыма и военном конфликте на Донбассе.

Описанные социальные процессы, которые оказывали разрушительное влияние на украинское общество и государство, привели к появлению тех признаков ослабления государства, о которых писал Г. Киссинджер.

Историческая ответственность за последствия процессов, разрушающих жизнеустройство народа и его социальную матрицу, лежит на правящем классе Украины, который проявил себя коллективным Геростратом. Его деятельность имела такую же социальную природу, как и российского Герострата, которую описал Ж. Тощенко. Социолог отмечает, что в деятельности не только Ельцина, но и всей его команды четко проявился принцип Герострата – способность разрушать, а не созидать. Действия радикал-реформаторов были воплощением той же геростратовщины – они успешно громили все оставшееся от советской экономики, политики, науки, культуры. Даже их мнимо созидательные действия – либерализация цен, приватизация, залоговые аукционы – были звеньями одной цепи – цепи разрушения, ибо после их «созидательных» действий Россия все больше погружалась в состояние разрухи [5, с. 533–535].

Таким образом, исследование социальных процессов в постсоветском украинском обществе как на основе концепции жизнеустройства народа, так и на основе концепции социальной матрицы свидетельствует о том, что в нем доминировали тенденции деградации и разрушения. Общество двигалось путем инволюции, а правящий класс не только игнорировал эти угрозы, но и сам, движимый целью обогащения, выступал в роли разрушителя. Последствия социальных изменений в Украине характеризуются потерей демографических, трудовых, производственных, научных, технологических, культурных и других ресурсов и поэтому постсоветские изменения в обществе представляются как эпоха, в которой сущность государственного управления определялась знаком Герострата.

### Литература

1. Кіссінджер, Г. Світовий порядок. Роздуми про характер націй в історичному контексті / Г. Кіссінджер, пер з англ. Надія Коваль. – К. : Наш формат, 2017.
2. Скворець, В. О. Життєустрій народу: соціально-філософський аналіз : автореф. дис. ... докт. філос. наук: 09.00.03 / В. О. Скворець; Дніпропетровський національний університет ім. Олеся Гончара. – Дніпропетровськ, 2013.
3. Соскін, О. І. Народний капіталізм: економічна модель для України: монографія / О. І. Соскін. – К. : Вид-во «ІСТ», 2014.
4. Шульга, М. Збій соціальної матриці : монографія / М. Шульга. – Київ : Інститут соціології НАН України, 2018.
5. Тощенко, Ж. Т. Фантомы российского общества / Ж. Т. Тощенко. – М. : Центр социального прогнозирования и маркетинга, 2015.

# ОСОБЕННОСТИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ МОЛОДЕЖИ РОССИИ И БЕЛАРУСИ

*И. А. Снежкова, Н. В. Шальгина*

Наше исследование проводилось в 2018–2019 годах в Москве и Минске. Всего было опрошено 400 человек. В Москве опрашивались студенты пяти ведущих университетов Москвы, в Минске исследование проводилось среди студентов Белорусского государственного университета.

Главная цель исследования заключалась в сопоставлении взглядов представителей российской и белорусской молодежи по ряду современных межгосударственных отношений. Для достижения цели решались такие исследовательские задачи, как изучение особенностей национальной идентичности, определение содержания авто и гетеростереотипов российской и белорусской молодежи, изучение представлений об образе России и Белоруссии, исследование геополитических предпочтений молодежи двух стран.

Этническая идентичность – это ядро этнического самосознания. При спокойных межнациональных отношениях или в моноэтнической среде этническая идентичность в сознании людей чаще всего не актуализирована, однако в случае переломных исторических моментов или межэтнических конфликтов она может приобретать большую значимость. Известно, что наиболее оптимальна та этническая идентичность, которая позитивна по отношению к себе и другим этническим группам. Отклонения от нормы могут происходить по типу гиперэтничности (этнонационализм) и этнической индифферентности (этнонигилизм) [1, с. 106–107]. С помощью вопроса «Кто я?» мы изучали как часто встречается этническая идентичность («я русский», «я белорус») и другие виды идентичности. Результаты опроса молодежи двух стран показали доминирование над национальными объективных общечеловеческих характеристик, связанных с социальным статусом, семейными ролями, с полом, возрастом, родом занятий т. е. с группами к которым нельзя не принадлежать в обществе. Национальная принадлежность у русских встречалась редко – 18%, у белорусов несколько чаще – 20%, и занимала в иерархии ценностей последние места. При этом чувства, которые вызывает этническая идентичности у русских (84%) и белорусов (83%) показали устойчивое преобладание положительной этнической идентичности.

Резкое преобладание положительных автостереотипов «мы» и отрицательных гетеростереотипов «они» говорит о конфликтности или соперничестве между этносами. Наоборот, преобладание негативного оценочного компонента служит показателем нарушения позитивной идентичности членов группы и размытого чувства «мы». Самый лучший вариант, свидетельствующий об устойчивости этнической идентичности – это совпадение автостереотипов и гетеростереотипов [2, с. 246].



Исследование этнических стереотипов российских и белорусских студентов о себе и о представителях другого народа показало наличие спокойных межнациональных отношений. Автостереотипы русских и белорусов отличались позитивностью, гетеростереотипы также носили преимущественно положительный характер с небольшой долей критичности, как и положено при характеристике другого. Наиболее повторяющиеся стереотипы русских и белорусов имели следующий вид.

**Таблица 1.** – Авто и гетеростереотипы российских и белорусских студентов

Автостереотипы русских о себе	Автостереотипы белорусов о себе	Гетеростереотипы русских о белорусах	Гетеростереотипы белорусов о русских
Сильные Смелые Добрые Работающие Честные Щедрые Строгие Суровые	Спокойные Мирные Дружелюбные Добрые Гостеприимные Скрытные Терпеливые Простые	Добрые Честные Гостеприимные Открытые Терпеливые Хозяйственные Чистоплотные Патриотичные	Активные Смелые Гордые Честные Добрые Искренние Имперские Агрессивные

Для выявления содержательного наполнения образа страны нами был использован метод свободных ассоциаций – респонденты должны были вписать в бланк анкеты ассоциации связанные, с Россией и Беларусью.

Исследование показало, что большинство респондентов выделяет природно-географические, исторические, культурные, политические и экономические характеристики России и Беларуси. Молодежь продемонстрировала знание и позитивное отношение к собственной и соседней стране [3, с. 81]. Так, россияне, характеризуя Беларусь, отмечали следующие природные характеристики:

- (Беловежская пуща, поля, реки, зубры);
  - культурные характеристики:
  - (Славянский базар, Якуб Колас, замки);
  - исторические характеристики:
  - (Великая отечественная война, партизаны, Брестская крепость);
  - политические характеристики:
  - (Лукашенко, батька, авторитаризм);
  - экономические:
  - (развитое сельское хозяйство, фермы, БелАЗ).
- Белорусские студенты о России.

Природные характеристики:

– (березы, медведи, природное разнообразие);

культурные характеристики:

– (Пушкин, Лермонтов, Кремль);

исторические характеристики:

– (Великая Отечественная война, Россия, СССР);

политические характеристики:

– (сильное вооружение, Путин, империя);

экономические характеристики:

– (нефть, газ, космическая отрасль) [4, с. 107–112].

В настоящее время Россия и Беларусь вынашивают идею построения союзного государства (правда с переменным успехом) и нахождения в единых торгово-экономических союзах. Нам было интересно узнать, что студенческая молодежь думает по этому поводу.

Результаты исследования показали, что молодежь двух стран предпочитает находиться в составе собственного независимого государства. На втором месте стоит нахождение в составе Союзного государства, но с сохранением собственной государственности. На вопрос: «Как оценивают российская и белорусская молодежь отношения друг с другом, Европейским союзом и США?» – Российская молодежь (65%) и белорусская (74%) позиционируют отношения на межгосударственном уровне друг с другом как дружественные. Большинство российской (62%) и белорусской молодежи (72%) характеризовало отношения с Евросоюзом как нейтральные. Отношения с США больше половины российских респондентов (78%) и белорусских (65%) расценивает как недружественные.

*Выводы:* Результаты исследования показали, что чувство этнической идентичности у русских и белорусов отличается стабильностью, вызывает положительные эмоции, не переходящие в национализм. Авто и гетеростереотипы в целом свидетельствуют о позитивном восприятии молодежью двух стран друг друга. В геополитическом отношении молодежь предпочитает сохранить независимость своей страны, но активно сотрудничать в политических и экономических и культурных союзах с Россией. В целом, можно сказать, что молодежь двух стран позитивно воспринимает друг друга и видит совместное будущее во взаимодействии двух стран.

*Работа выполнена в рамках международного проекта РФФИ–БФФИ № 18-59-00005 «Имидж и образ России и Белоруссии в XXI веке в восприятии российской и белорусской молодежи».*

### Литература

1. Солдатова, Г. У. Психология межэтнической напряженности / Г. У. Солдатова – М. : Смысл, 1998.
2. Стефаненко, Т. Г. Этнопсихология / Т. Г. Стефаненко. – М. : Ин-т психологии РАН, 1999.

3. Муха, В. Н. Образ страны и образ народа: россияне о Беларуси и белорусах / В. Н. Муха // Теория и практика общественного развития. – 2013. – №9. – С. 81

4. Снежкова, И. А. Образы власти и народа в представлениях молодежи России и Белоруссии / И. А. Снежкова, И. И. Калачева, Н. В. Шальгина, Д. В. Громов // Власть, 2019, №1, (т. 29). – С. 107–112.

## **КЫРГЫЗСТАН: ОТ ТРАДИЦИОННОСТИ К СОВРЕМЕННОСТИ**

*Р. Д. Стамова*

Длительный исторический период кыргызский этнос представлял собой то, что в настоящее время принято называть традиционным обществом со всем набором свойств, характерных для данного этапа социального развития. В условиях традиционного многовекового природопользования кыргызов была создана самобытная форма хозяйствования и адекватный ей комплекс специфической культуры и быта народа, имевший как и формы хозяйствования, так и весьма консервативный характер. Устойчивость в целом примитивных хозяйственных форм и связанного с ними общим укладом жизни значительно затрудняли любые реформационные процессы в обществе. Производство жизненно важных благ выработало свой ритм жизни, целиком определяемый природными ритмами. Значительная зависимость этноса от естественной среды обитания, вообще свойственная всем кочевым народам, приводила к тому, что особую роль в общине играли семейно-родственные отношения, которые доминировали над чисто экономическими.

Кыргызское общество относится к обществам, которые частично пребывают в условиях традиционности. Причем внешние условия активно благоприятствуют разрушению элементов традиционного общества, которые обнаруживают относительную устойчивость в основном в сельских районах республики. Однако новые рыночные условия наряду с информационным бумом значительно стимулируют экономическую активность членов некогда традиционного общества, что, безусловно, разрушает сельскую общину и традиционный уклад жизни, способствуя вызреванию нового типа личности, чья деятельность и интересы направлены на себя и на ограниченное число людей, главным образом членов собственной семьи.

На сегодняшний день глобализация предстает как объективный, необходимый процесс в жизни человечества, формирующий некое «мировое общество», выходящее за национально-государственные границы и обретающее общечеловеческие характеристики: экологические, социально-культурные, политические, экономические. Процесс глобализации объективирует потребности и интересы постиндустриальных обществ, приводит к коренному преобразованию уклада и образа жизни людей, интенсификации миграционных

процессов, убыстряющей урбанизации, смешению и столкновению национальных культур, религий и этносов, интересов в перераспределении рынков сырья и рабочей силы. Однако вместе с тем возникают негативные социальные феномены и болезненные адаптации общества к ним в виде изменения общественных форм сознания, ценностей, существующих стандартов и стереотипов человеческого поведения.

Что касается конкретно Кыргызстана и кыргызского этноса: испытав уже в советское время существенные культурные трансформации, по сути, в сторону европеизации, в настоящее время продолжает свое движение в том же направлении, правда, уже на новой либеральной ценностной основе.

При всех негативных чертах процесса глобализации необходимо иметь в виду, что, во-первых, человечество, по существу, не располагает реальной альтернативой данному процессу, и единственное, что оно в состоянии действительно сделать, так это свести к возможному минимуму (за счет координации и оптимизации собственных действий) все его издержки, какими бы неприемлемыми и неприятными они не представлялись как отдельным сообществам и государствам (или группам государств), так и отдельным лицам; и, во-вторых, было бы глубоко ошибочным усматривать в глобализации исключительно негативные моменты и последствия. Мы уже не в состоянии отказаться от тех многих благ и преимуществ, которые нам предоставляют современные технологии и информационные системы. И хотя назревающий глобальный экологический кризис в значительной степени спровоцирован производственной деятельностью человека, он может быть реально преодолен только при обязательном условии дальнейшего интенсивного развития науки и технологий.

Итак, кыргызский этнос находится как бы в промежуточном состоянии, когда традиционная личность еще не уступила окончательно своих позиций, однако, подчиняясь глобальным процессам, веяниям и тенденциям и соответственно им, изменяя свой образ жизни и мыслей, относительно быстро трансформируется в новое состояние, находя при этом опору в прежних ценностях и императивах. Отрицание, таким образом, не является полным, абсолютным, но оно настойчиво захватывает все новые сферы общественной и личной жизни, меняя ценности и соответствующие им императивы.

Следующим обстоятельством, на которое, по нашему мнению, необходимо обратить внимание, является тот факт, что в настоящий момент кыргызский этнос, который в силу кратковременности собственного государственного бытия так и не перешел в состояние нации не представляет собой, по сути, единого целого. В связи с чем в республике существуют сепаратистские настроения, связанные с историческим и географическим разделением страны на Север и Юг.

С падением коммунистической идеологии в духовной сфере общества образовался вакуум, который быстро заполнился традиционными и религи-

озными идеями и ценностями. В период с 1991 года по 2003 год на территории Кыргызстана количество мечетей и намазкана увеличилось с 39 до 1395 единиц [3; 21].

В условиях, когда государство отстранилось от духовной жизни народа, ислам «выступал не только как собственно религия, но и как активный фактор нравственного воспитания людей» [2; 86].

Позитивные процессы, начавшиеся с суверенизацией республики, иногда сопровождаются такими противоречиями, которые могут негативно отражаться на общественной стабильности. По мнению многих ученых, основные из них заключаются в следующем:

- внутриконфессиональные противоречия между традиционными религиями Кыргызстана и нетрадиционными;
- противоречия между представителями одного этноса, оказавшихся в последнее время последователями различных верований;
- противоречия между ортодоксальными мусульманами и последователями облегченного варианта ислама;
- нередки несовпадения между установками и запретами ислама, традицией, обычаями, образом жизни и менталитетом населения Кыргызстана;
- несоответствие конституционного строя, политической системы Республики идеалам исламских фундаменталистов [1; 10].

С распадом СССР начался новый этап модернизации кыргызского общества, для которого характерен еще более высокий ритм и темп. Кыргызстан уже вовлечен в глобализационные процессы, ритм и темп которых задается экономически наиболее развитыми государствами. С точки зрения существа происходящих процессов именно ритм и темп деятельности и жизни наиболее развитых сообществ и государств являются основными факторами и созидателями современной личности. Данный тип личности существует и в кыргызской среде, как бы отвечая современным вызовам. И хотя этот тип не является пока преобладающим, даже достаточно многочисленным, он существует, также как существует тенденция по возрастанию их числа и усилению влияния в обществе. За ними будущее, поскольку они наилучшим образом отвечают определенным требованиям настоящего и будущего времени, связанных с высокими адаптивными способностями личности, умением быстро и безболезненно встраиваться в жизнь с высоким темпом.

Таковы основные тенденции формирования новой кыргызской среды, где кроме уже вышеперечисленных, следует отметить с внешней и внутренней миграцию в Кыргызстане, когда кризис в республике, спровоцировал мощный отток сельского населения в города республик и главным образом – в столицу, т. е. способствовал процессу урбанизации кыргызского этноса. А нам известно, насколько городские формы жизни способствуют разрушению прежнего традиционного общества и его устоев, что в конечном итоге ведет к вызреванию нового типа личности, который со временем

и сравнительно безболезненно впишется в современные глобализационные процессы [4].

### Литература

1. Жунушалиев, Ж. Влияние ислама на сознание и поведение кыргызов – кочевников / Ж. Жунушалиев // Ислам в истории Кыргызской государственности. – Бишкек, 2003.

2. Мукасов, С. М. Традиции социально-философской мысли в духовной культуре кыргызского народа / С. М. Мукасов. – Бишкек : Илим, 1999.

3. Малтабаров, Б. А. Ислам как вера монотеистического кредо / Б. А. Малтабаров // Ислам в истории кыргызской государственности: материалы Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. Году кыргызской государственности. – Бишкек, 2003.

4. Стамова, Р. Д. Кыргызстан в условиях современного Кыргызстана / Р. Д. Стамова. – Б., 2008.

## СУЩЕСТВУЕТ ЛИ «ЕВРАЗИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ»?

А. Ю. Тома

Тема данной работы связана с рядом прагматических причин. Во-первых, в 2020 году состоится переход председательства в ЕАЭС к Республике Беларусь. В этом же году представители белорусской стороны займут пост Председателя коллегии ЕЭК и Генерального секретаря ОДКБ. В связи с этим появится определенный запрос на идеологическое обоснование белорусских инициатив в интеграционных структурах ЕАЭС и ОДКБ.

Во-вторых, принимая на себя роль лидера в евразийских структурах, Республика Беларусь могла бы предложить ряд инициатив по выстраиванию диалога между интеграционными проектами, в частности, сопряжение Европейского союза и ЕАЭС. В настоящее время диалог ведется исключительно на уровне гражданского общества и отдельных экспертных площадок. Однако это только первые шаги, в перспективе – начало взаимодействия официальных наднациональных органов: Еврокомиссии и ЕЭК.

В-третьих, значительная часть интеграционных экспертов имеет поверхностное представление о евразийстве, отдавая приоритет «прагматическому» или «либеральному» подходам. Такие эксперты решили пойти по самому простому пути – поставить под сомнение устоявшиеся научные категории, объявив их «ментальными конструкциями», за которыми нет никакой реальности, а евразийство свести к прагматическому сотрудничеству. Позиция понятна, ЕАЭС – экономический союз, политики и идеологии в нем места нет. Однако при кулуарных разговорах эти же эксперты уточняют, что без решения политических вопросов ЕАЭС зайдет в тупик, а без идеологии мы не сможем мобилизовать общество на поддержку интеграции.

На чиновничьем уровне такой подход приемлем, но для захвата стратегической инициативы в том же переговорном процессе с ЕС – нет. Поэтому в данной статье речь пойдет о концептуализации обозначенных выше проблем, а именно – о цивилизационном подходе.

Наиболее известным представителем цивилизационного подхода является американский ученый Самуэль Хантингтон. В своей исследовательской работе «Столкновение цивилизаций» [1] он приходит к выводу, что после распада СССР на смену идеологическому противостоянию «коммунизм – капитализм» приходит цивилизационное противостояние. Согласно этой гипотезе структуризация мира начинает формироваться не по блоковому, а по цивилизационному принципу.

Американский ученый выделяет 9 цивилизаций: православная, западная, исламская, индуистская, синская, японская, латиноамериканская, африканская и буддистская. Вводимые С. Хантингтоном категории «цивилизации» вначале выступают как «ментальные конструкции», предлагаемые автором для анализа геополитических процессов и обоснования политики США в новом мире. Однако вскоре аналитики мирового уровня начинают замечать, что характер внешней и внутренней политики США начинает формироваться именно на основе предложенной Хантингтоном гипотезы о «столкновении цивилизаций». Главный вывод, к которому приходит американский ученый, сводится к тому, что характер современной эпохи будет определяться цивилизационными (культурологическими) противоречиями, а линии разлома цивилизаций станут зонами цивилизационных столкновений.

После того, как выдвинутая С. Хантингтоном гипотеза «столкновения цивилизаций» нашла подтверждение на уровне описания и объяснения современных политических процессов и стала основным инструментом в анализе, прогнозировании и выстраивании стратегий всех геополитических центров силы, она начала переходить в разряд теории. Соответственно, предложенные С. Хантингтоном «ментальные конструкции» – «цивилизации» – выступили в роли научных категорий, обозначающих уже объективную реальность.

Помимо С. Хантингтона значительный вклад в цивилизационный подход внесли Н. Данилевский «Россия и Европа» [2] и А. Тойнби «Постижение истории» [3]. Исследовав ряд научных работ по цивилизационному подходу, отметим следующее.

Первое. «Цивилизация – это главная форма человеческой организации пространства и времени, выражающаяся качественными началами, лежащими в особенностях духовной природы народов, составляющих самобытный культурно-исторический тип» [4, с. 6]. В более узком смысле под цивилизацией следует понимать «особый социальный организм, который характеризуется спецификой его взаимодействия с природой, особенностями социальных связей и культурной традиции» [5, с. 80].

Второе. На основе цивилизационного подхода делается прогноз, что мир от однополярного будет трансформироваться в многополярный, а каждая цивилизация потенциально может стать одним из полюсов (центров) силы.

Третье. Каждая цивилизация должна формировать собственный геополитический проект, отражающий уникальность своего «особого социального организма». Только в рамках геополитического проекта возможно выдержать мировую конкуренцию, сохранить национальные особенности и не утратить суверенитет в условиях «столкновения цивилизаций».

Четвертое. Цивилизационный характер конкуренции делает конкурентоспособными только те геополитические проекты, которые способны интегрировать и эффективно использовать имеющиеся в рамках данной цивилизации ресурсы (цивилизационный капитал). Однако это не исключает, что геополитические проекты могут формировать геополитические альянсы – оси (концепция «Большая Евразия»). Их устойчивость зависит от того, насколько согласованы сферы влияния, цивилизационные границы, принципы взаимодействия и т. д. Только в этом случае от создания геополитического альянса возможен синергетический эффект.

Тема столкновения цивилизаций породила в экспертном сообществе множество споров, дискуссий и исследований. Такие категории, как «цивилизационный подход» и «цивилизации» достаточно давно считаются научными и обозначающими вполне реальные явления современного мира. Однако имеются разногласия в обозначении цивилизации, расположенной на севере Евразийского континента: православная, русская, восточнославянская или евразийская? В связи с этим возникает закономерный вопрос: почему существуют разные обозначения (наименования) этой цивилизации?

С. Хантингтон в качестве ключевого слова, обозначающего цивилизацию, расположенную на севере Евразийского континента, выбрал «православие». Это связано с его представлениями о роли православия в формировании данной цивилизации. Русские философы (Н. Бердяев, Н. Данилевский и др.) говорили о русской или восточнославянской цивилизации, выделяя системообразующую роль русского суперэтноса. Представители евразийской школы называли данную цивилизацию евразийской, утверждая, что она возникла в результате синтеза культур и этносов Запада и Востока. По нашему мнению, данное название наиболее актуально в настоящее время. Оно не отталкивает представителей различных религий и этносов, которые относят себя к нашей цивилизации и воспитаны на ее земле и культуре. К тому же единое название геополитического проекта и самой цивилизации не будет вносить смысловую путаницу и гармонично подходит под «евразийский» бренд: Евразийская цивилизация – Евразийский союз – Евразийство.

В заключении стоит отметить, что поднятые в статье проблемы и их концептуальное осмысление необходимы для формирования идеологии Евразийского геополитического проекта. Без идеологии процесс сопряжения



Европейского союза и ЕАЭС превратится в процесс поглощения нашей цивилизации через «экономическую интеграцию» и «мягкую силу». В условиях начала официальных переговоров стороны будут заинтересованы в реальном «балансе», который должен обеспечиваться на всех уровнях взаимодействия, в том числе и на концептуально-идеологическом. Такой подход позволит развивать взаимовыгодное сотрудничество не только между двумя цивилизациями и их интеграционными проектами, но и на всем Евразийском континенте.

### **Литература**

1. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – Москва : АСТ, 2016.
2. Данилевский, Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. – Москва : ГК «РИПОЛ классик», 2017.
3. Тойнби, А. Постигание истории / А. Тойнби. – Москва : Академический проект, 2019. – 803 с.
4. Платонов, О. А. Русская цивилизация. История и идеология русского народа / О. А. Платонов. — Москва : Алгоритм, 2010. – 944 с.
5. Степин, В. С. Цивилизация и культура / В. С. Степин. – СПб. : СПбГУП, 2001. – 408 с.

---

## АВТОРЫ СБОРНИКА

---

*Адуло Тадеуш Иванович*, заведующий Центром социально-философских и антропологических исследований Института философии НАН Беларуси (г. Минск); доктор философских наук, профессор.

*Аксютинa Зульфия Абдулловна*, доцент кафедры социальной педагогики и социальной работы Омского государственного педагогического университета; кандидат педагогических наук, доцент.

*Бабко Аркадзь Іванавіч*, дацэнт кафедры філасофіі метадалогіі гуманітарных навук УА «Беларускі дзяржаўны ўніверсітэт культуры і мастацтваў», кандыдат філасофскіх навук, дацэнт.

*Баранова Алла Саввична*, доцент кафедры Минского государственного лингвистического университета; кандидат педагогических наук, доцент.

*Барышков Владимир Петрович*, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин Автономной некоммерческой организации высшего образования «Санкт-Петербургская юридическая академия»; доктор философских наук, профессор.

*Белявцева Дина Владимировна*, доцент кафедры политологии Белорусского государственного университета (г. Минск); кандидат политических наук, доцент.

*Бирич Инна Алексеевна*, профессор общеуниверситетской кафедры философии и социальных наук Московского городского педагогического университета; доктор философских наук, доцент.

*Борисевич Елена Викторовна*, старший преподаватель кафедры культурологии Белорусского государственного университета (г. Минск).

*Браницкая Ирина Николаевна*, младший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск).

*Буракевич Ирина Эдуардовна*, аспирантка кафедры философии и методологии науки Белорусского государственного университета (г. Минск).

*Бутенко Сергей Викторович*, преподаватель Волгоградского техникума водного транспорта имени адмирала флота Н. Д. Сергеева.

*Владимиров Александр Анатольевич*, заведующий кафедрой философии и социально-правовых наук Волжского государственного университета водного транспорта (г. Нижний Новгород); доктор философских наук, профессор.

*Волнистая Ксения Сергеевна*, аспирант кафедры политологии Республиканского института высшей школы (г. Минск).

*Володько Светлана Михайловна*, доцент кафедры делового английского языка Белорусского государственного экономического университета (г. Минск); кандидат педагогических наук, доцент.

*Вольнов Илья Николаевич*, директор Центра технологической поддержки образования, доцент кафедры Машины и технологии литейного производ-

ства Московского политехнического университета; кандидат технических наук.

*Воробьева Светлана Викторовна*, доцент кафедры философии культуры Белорусского государственного университета (г. Минск), кандидат философских наук, доцент.

*Воронкова Валентина Григорьевна*, заведующая кафедрой менеджмента организаций и управления проектами Запорожской государственной инженерной академии; доктор философских наук, профессор.

*Гребень Наталия Федоровна*, научный сотрудник Республиканского научно-практического центра психического здоровья (г. Минск).

*Губич Константин Олегович*, аспирант Института философии НАН Беларуси (г. Минск).

*Джуманова Гульнар Жакановна*, главный эксперт Общественного фонда «Казахстанский институт развития человеческих ресурсов», член городской информационно-разъяснительной группы Управления по делам религий (г. Алматы); доктор философских наук, доцент.

*Донских Сергей Владимирович*, доцент кафедры туризма и культурного наследия Гродненского государственного университета имени Янки Купалы»; кандидат культурологии, доцент.

*Дорофеев Даниил Юрьевич*, профессор кафедры философии Санкт-Петербургского горного университета; доктор философских наук, доцент.

*Дудчик Андрей Юрьевич*, заместитель директора по научной работе Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Ермолович Дмитрий Валентинович*, старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Жмакина Татьяна Владимировна*, преподаватель кафедры иноязычной коммуникации Академии управления при Президенте Республики Беларусь (г. Минск).

*Захарова Наталия Евгеньевна*, ведущий научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат философских наук.

*Зеленов Лев Александрович*, профессор кафедры истории, философии, психологии и педагогики Нижегородского государственного архитектурно-строительного университета; доктор философских наук, профессор.

*Калмыков Владимир Николаевич*, профессор кафедры философии Гомельского государственного университета имени Франциска Скорины; доктор философских наук, профессор.

*Карбалевич Валерий Иванович*, эксперт Аналитического центра «Стратегия» (г. Минск), кандидат исторических наук, доцент.

*Касперович Галина Ивановна*, доцент кафедры философских наук и идеологической работы Академии управления при Президенте Республики Беларусь (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Кисель Наталья Константиновна*, доцент кафедры философии и методологии науки Белорусского государственного университета (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Ковшов Евгений Михайлович*, профессор кафедры философии Самарского государственного технического университета; доктор философских наук, профессор.

*Колядко Илья Николаевич*, преподаватель кафедры философии и методологии науки Белорусского государственного университета (г. Минск).

*Коноваленко Наталья Васильевна*, доцент кафедры философии и психологии Донецкой академии управления и государственной службы; кандидат философских наук, доцент.

*Корень Елена Васильевна*, доцент кафедры философии Гомельского государственного университета имени Франциска Скорины; кандидат исторических наук, доцент.

*Кофнер Юрий Кристофер*, заведующий Евразийским сектором Центра комплексных международных и европейских исследований Научно-исследовательского университета «Высшая Школа Экономики» (г. Москва), научный сотрудник Международного института прикладного системного анализа (г. Вена).

*Круподеря Елена Анатольевна*, младший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск).

*Кузнецов Виталий Владимирович*, преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Белорусского государственного педагогического университета имени М. Танка (г. Минск).

*Кузнецова Евгения Владимировна*, старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Кульбицкая Лариса Евгеньевна*, доцент кафедры общенаучных дисциплин Института предпринимательской деятельности (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Курбачёва Ольга Владиславовна*, доцент кафедры философии и методологии науки Белорусского государственного университета (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Лазаревич Анатолий Аркадьевич*, директор Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Левит Леонид Зигфридович*, директор Центра психологического здоровья и образования (г. Минск), доктор психологических наук, доцент.

*Левко Анатолий Игнатьевич*, главный научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); доктор социологических наук, профессор.

*Лепешко Борис Михайлович*, профессор кафедры философии Брестского государственного университета имени А. С. Пушкина; доктор исторических наук, профессор.

*Лепский Максим Анатольевич*, профессор кафедры социологии Запорожского национального университета (г. Запорожье), председатель исследовательского комитета Социальное прогнозирование Социологической ассоциации Украины, доктор философских наук, профессор.

*Лещинская Ирина Ивановна*, доцент кафедры философии культуры Белорусского государственного университета (г. Минск), кандидат философских наук, доцент.

*Лойко Александр Иванович*, заведующий кафедрой философских учений Белорусского национального технического университета (г. Минск); доктор философских наук, профессор.

*Лушников Олег Вадимович*, директор Центра Евразийских исследований имени Г. В. Вернадского, доцент кафедры отечественной и всемирной истории, археологии Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета (г. Пермь); кандидат исторических наук.

*Максимович Валерий Александрович*, заведующий Центром философии литературы и эстетики Института философии НАН Беларуси (г. Минск); доктор филологических наук, профессор.

*Мальхина Галина Ивановна*, заведующая кафедрой философии Белорусского государственного университета информатики и радиоэлектроники (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Мацевич-Духан Ирина Янушевна*, докторант Института философии НАН Беларуси (г. Минск), кандидат философских наук, доцент.

*Микк Елена Юрьевна*, старший преподаватель кафедры философии и психологии Донецкой академии управления и государственной службы.

*Миницкий Николай Иосифович*, профессор кафедры всеобщей истории и методики преподавания истории Белорусского государственного педагогического университета имени М. Танка (г. Минск); доктор исторических наук, профессор.

*Мисьевич Владимир Иосифович*, доцент кафедры философии Белорусского государственного университета информатики и радиоэлектроники (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Михайловский Вадим Сергеевич*, доцент кафедры политологии Белорусского государственного университета (г. Минск); кандидат политических наук, доцент.

*Мишаткина Татьяна Викторовна*, профессор кафедры социально-гуманитарных наук и устойчивого развития Международного государственного экологического института имени А. Д. Сахарова Белорусского государственного университета (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Морозов Сергей Александрович*, профессор кафедры арт-бизнеса и рекламы Краснодарского государственного института культуры; доктор философских наук, профессор.

*Мушинский Николай Иосифович*, доцент кафедры философских учений Белорусского национального технического университета (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Мякишло Анна Николаевна*, учитель «Искусства (отечественной и мировой художественной культуры)», СШ № 5 (г. Лида), магистр культурологии.

*Надольская Валентина Васильевна*, доцент кафедры документоведения и музейного дела Восточноевропейского национального университета имени Л. Украинки (г. Луцк); кандидат исторических наук, доцент.

*Нерубасская Алла Александровна*, доцент, докторант кафедры философии и методологии познания Одесского национального университета имени И. И. Мечникова; кандидат философских наук, доцент.

*Никитаев Дмитрий Михайлович*, эксперт Института свободы совести (г. Москва).

*Никитенко Виталина Александровна*, начальник международного отдела Запорожского национального университета; кандидат философских наук, доцент.

*Онищенко Алла Александровна*, старший преподаватель кафедры общей физики Белорусского государственного университета (г. Минск).

*Павловская Ольга Александровна*, ведущий научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Павлюкевич Вадим Иосифович*, научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск).

*Петровский Петр Сергеевич*, научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск).

*Подоль Рудольф Янович*, заведующий кафедрой философии Рязанского государственного университета имени С. А. Есенина; доктор философских наук, профессор.

*Пись Игорь Евгеньевич*, старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); доктор философии (Франция), кандидат физико-математических наук.

*Приходько Фёдор Степанович*, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Белорусской государственной сельскохозяйственной академии (г. Горки); кандидат философских наук, доцент.

*Прохода Владимир Анатольевич*, доцент департамента социологии, истории и философии Финансового университета при Правительстве Российской Федерации, старший научный сотрудник философского факультета Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова; кандидат социологических наук.

*Прохоров Михаил Михайлович*, профессор кафедры истории, философии, педагогики и психологии Нижегородского государственного архитектурно-строительного университета; доктор философских наук, профессор.

*Пухальская Майя Феликсовна*, методист Национального института образования (г. Минск).

*Румянцева Татьяна Герардовна*, профессор кафедры философии культуры Белорусского государственного университета (г. Минск); доктор философских наук, профессор.

*Рышкевич Светлана Антоновна*, учитель английского языка высшей квалификационной категории Гродненской городской гимназии.

*Сабирзянова Инна Викторовна*, заведующая кафедрой философии и психологии Донецкой академии управления и государственной службы; кандидат философских наук, доцент.

*Савина Светлана Григорьевна*, доцент кафедры философии и методологии науки Белорусского государственного университета (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Сайганова Вероника Святославовна*, заведующая кафедрой философии культуры Белорусского государственного университета (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Самсонов Всеволод Владимирович*, старший научный сотрудник Института философии и права Сибирского отделения РАН (г. Новосибирск); кандидат философских наук.

*Севостьянова Надежда Григорьевна*, доцент кафедры философии и логики Минского государственного лингвистического университета; кандидат философских наук, доцент.

*Скворец Владимир Алексеевич*, заведующий кафедрой социологии Запорожского национального университета; доктор философских наук, доцент.

*Слемнев Михаил Александрович*, профессор кафедры социально-гуманитарных наук Витебского государственного университета имени П. М. Машерова; доктор философских наук, профессор.

*Снежкова Ирина Анатольевна*, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии Российской академии наук (г. Москва); кандидат исторических наук.

*Спектор Анна Артуровна*, автор, редактор ООО «Интеджер» (г. Минск).

*Стамова Рахат Дуйшембуевна*, заведующая отделом Института философии, права и социально-политических исследований НАН Кыргызской Республики (г. Бишкек); доктор философских наук, профессор.

*Старостенко Виктор Владимирович*, профессор кафедры философии Могилевского государственного университета имени А. А. Кулешова; кандидат философских наук, доцент.

*Степанюк Валентина Кузьминична*, заведующая кафедрой философии Гомельского государственного университета имени Ф. Скорины; кандидат философских наук, доцент.

*Сундукова Татьяна Олеговна*, доцент кафедры информатики и информационных технологий Тульского государственного педагогического университета имени Л. Н. Толстого; кандидат педагогических наук, доцент.

*Титовец Татьяна Евгеньевна*, доцент кафедры общей и дошкольной педагогики Белорусского государственного педагогического университета имени М. Танка (г. Минск); кандидат педагогических наук, доцент.

*Тома Алексей Юрьевич*, председатель Правления научно-культурного учреждения «Евразийское Партнерство», старший преподаватель кафедры философии и политологии факультета международного права «БИП – Институт правоведения».

*Тюшаев Евгений Александрович*, доцент кафедры теории и истории государства и права, конституционного права Института философии и права Новосибирского национального исследовательского государственного университета; доктор философских наук, доцент.

*Урсул Аркадий Дмитриевич*, директор Центра глобальных исследований, профессор факультета глобальных процессов Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова; доктор философских наук, профессор, академик НАН Молдовы.

*Урсул Татьяна Альбертовна*, заведующая кафедрой социальных наук и технологий Национального исследовательского технологического университета «МИСиС» (г. Москва); доктор философских наук, профессор.

*Филитович Алексей Валентинович*, заведующий кафедрой гуманитарных дисциплин Белорусской государственной академии искусств (г. Минск); кандидат философских наук.

*Циватый Вячеслав Григорьевич*, доцент кафедры новой и новейшей истории зарубежных стран Киевского национального университета имени Т. Шевченко; кандидат исторических наук, доцент.

*Цырдя Теодор Николаевич*, профессор кафедры биоэтики и философии Государственного университета медицины и фармации имени Тестемицану (г. Кишинев); доктор философских наук, профессор.

*Чепель Сергей Львович*, доцент департамента политологии и массовых коммуникаций Финансового университета при Правительстве Российской Федерации, доцент кафедры теоретической и прикладной политологии Российского Государственного гуманитарного университета (г. Москва); кандидат исторических наук, доцент.



*Чешев Владислав Васильевич*, профессор кафедры философии и методологии науки Национального исследовательского Томского государственного университета; доктор философских наук, профессор.

*Чугрина Оксана Романовна*, доцент кафедры философии и психологии Донецкой академии управления и государственной службы; кандидат исторических наук, доцент.

*Шалыгина Наталья Валентиновна*, старший научный сотрудник Института этнологии и антропологии РАН (г. Москва); кандидат исторических наук.

*Широканов Дмитрий Иванович*, главный научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); доктор философских наук, профессор, академик НАН Беларуси.

*Шкор Ольга Николаевна*, старший преподаватель кафедры экономики Белорусского государственного университета информатики и радиоэлектроники (г. Минск); доктор философии в области экономики.

*Шуман Андрей Николаевич*, заведующий кафедрой когнитивистики и философии Университета информатики и менеджмента (г. Жешув); кандидат философских наук, доцент.

## СОДЕРЖАНИЕ

От редакционной коллегии .....	3
--------------------------------	---

### Раздел 1

#### Социальная философия и ее дисциплинарный статус в современной науке

<b>Т. И. Адуло</b> Социальная философия как предельно общая теория исторического процесса .....	4
<b>З. А. Аксютина</b> Интерпретация понятия «социальность» .....	7
<b>А. I. Бабко</b> Праблема бачнасці: агульнатэарэтычны і сацыяльна-філасофскі аспекты .....	11
<b>С. В. Бутенко</b> Историческая идентичность и менталитет: особенности феноменологического взаимодействия .....	14
<b>А. А. Владимиров, Л. А. Зеленов</b> Прогностическая обязанность социальной философии .....	17
<b>В. Г. Воронкова, В. А. Никитенко</b> Интеллектуальная культура «философии как науки» и «философии как просветительства» .....	19
<b>А. Ю. Дудчик</b> Проблематика социальной философии в белорусских школьных программах .....	22
<b>В. Н. Калмыков</b> Культурно-центристский подход к осмыслению модели социума .....	24
<b>Г. И. Касперович</b> Системно-синергетическая парадигма в современной социальной философии .....	27
<b>Н. К. Кисель, А. А. Онищенко</b> Социальная физика в контексте междисциплинарности .....	30
<b>Л. Е. Кульбицкая</b> Специфика философско-исторической рефлексии XX века ...	33
<b>А. А. Лазаревич</b> Феномен «новой социальности» и проблемы ее научного постижения .....	37
<b>А. И. Левко</b> Философская антропология и социальная философия: различные сущности или тождество противоположностей? .....	40
<b>Б. М. Лепешко</b> Об отсутствии прогностического потенциала социально-философского знания .....	44
<b>А. И. Лойко</b> Когнитивные методы социального управления в условиях общества рисков .....	47
<b>В. С. Михайловский</b> Социосинергетика и критика применения синергетического подхода в социально-философских исследованиях .....	49
<b>О. А. Павловская</b> Социальная философия как теоретико-методологическая основа исследования актуальных моральных проблем .....	53
<b>В. И. Павлюкевич</b> Трансконцептуальная значимость категориальных понятий ..	56
<b>Р. Я. Подоль</b> Когнитивная значимость социальной философии в проблемном поле междисциплинарных исследований .....	59

<b>И. Е. Прись</b> Либерализм или консерватизм? Реализм .....	62
<b>Ф. С. Приходько</b> Об особенностях интеграции естественных и социально-гуманитарных наук в постнеклассический период их развития .....	65
<b>М. М. Прохоров</b> Социальная философия: анализ онтологических оснований современного мира социальной материи .....	68
<b>Т. Г. Румянцева</b> Об эвристическом потенциале философии истории О. Шпенглера .....	72
<b>И. В. Сабирзянова</b> Ценностная природа социального бытия .....	75
<b>В. С. Сайганова</b> Социокогнитивная парадигма интерпретации норм научной рациональности и эвристический потенциал социальной философии .....	79
<b>М. А. Слемнев</b> Взаимодействие философии и филологии: функции обратной связи .....	82
<b>А. А. Спектор</b> Социокультурная ниша философии в соотношении с социокультурной нишей науки .....	85
<b>Т. О. Сундукова</b> Философия в контексте цифровых гуманитарных наук .....	88
<b>Е. А. Тюгашев</b> Социальная философия в современной России: состояние и тенденции развития .....	91
<b>А. В. Филиппович</b> Социальная философия, идеология и политика «новой эры» Марка Сатина .....	94
<b>Т. Н. Цырдя, Т. В. Мишаткина</b> Социальная биоэтика в контексте междисциплинарных исследований .....	97
<b>Д. И. Широканов</b> Философские категории как формы научного познания .....	101
<b>А. Н. Шуман</b> Археология логики. К новой методологии истории логики и философии .....	104

## *Раздел 2*

### *Проблемы моделирования и прогнозирования социально-антропологических процессов*

<b>А. С. Баранова</b> Роль самостоятельности человеческого познания в процессе интеллектуального развития .....	109
<b>В. П. Барышков</b> Принцип синтеза научных теорий в построении концепции национальной идентичности .....	112
<b>Д. В. Белянцева</b> Понятие «политический ландшафт» как инструмент для анализа пространства региона .....	115
<b>И. А. Бирич</b> Роль образования в формировании ноосферного мировоззрения .....	117
<b>Е. В. Борисевич</b> Традиционное религиозное образование как фактор сохранения духовного единства народа: истории развития иудейской религиозной публицистики на белорусских землях .....	119
<b>И. Н. Браницкая</b> Актуальность исследования методологических основ инновационного процесса в Беларуси .....	123
<b>И. Э. Буракевич</b> Эвристический потенциал конструктивизма в современных исследованиях феномена идентичности .....	126

<b>С. М. Володько, Т. В. Жмакина</b> О сохранении национально-культурной идентичности в эпоху глобализации . . . . .	129
<b>И. Н. Вольнов</b> Цифра vs смысл: человек цифровой и семантический . . . . .	132
<b>С. В. Воробьева</b> Когнитивные вопросы аналитики в современной эпистемологии и логике . . . . .	135
<b>Н. Ф. Гребень</b> Имя в структуре идентичности белорусов . . . . .	138
<b>К. О. Губич</b> Христианская мысль эпохи Средневековья о равенстве полов . . . . .	140
<b>Г. Ж. Джуманова</b> Аксиологические основы радикальной идеологии . . . . .	145
<b>С. В. Донских</b> Интеллектуальная культура Беларуси в контексте процессов регионализации . . . . .	148
<b>Д. В. Ермолович</b> О рефлексивной природе эволюции дисциплинарно-организованной науки . . . . .	151
<b>Н. Е. Захарова</b> Биоэтика в условиях конвергенции новых технологий . . . . .	154
<b>И. Н. Колядко</b> Феномен кризиса в динамике переходного периода и проблема социального порядка . . . . .	159
<b>Н. В. Коноваленко</b> Социальная истина как основа реализации прогностического потенциала социально-философского знания . . . . .	163
<b>Е. В. Корень</b> Ценность исторического знания в русской философско-исторической мысли XIX – первой четверти XX века . . . . .	166
<b>Е. А. Круподера</b> Интенференция глобального и национального в нетрадиционной религиозности . . . . .	171
<b>В. В. Кузнецов</b> Леворадикальное направление современного христианства о социальном идеале . . . . .	175
<b>Е. В. Кузнецова</b> Проблема идентичности личности на этапе информационной цивилизации . . . . .	178
<b>О. В. Курбачёва</b> Влияние религиозного фактора на формирование национальной идентичности: примордиализм vs конструктивизм . . . . .	181
<b>Л. З. Левит</b> Добро, зло и позитивные иллюзии: поддержание психического баланса . . . . .	184
<b>М. А. Лепский</b> Методологические повороты социального прогнозирования и исследования будущего . . . . .	187
<b>И. И. Лецинская</b> Историческая картина прогресса Ж.-А. Кондорсе и ее значение . . . . .	190
<b>В. А. Максимович</b> Творческий потенциал личности в контексте культуротворчества . . . . .	193
<b>Г. И. Мальхина, В. И. Миськевич</b> Свободное время: благо или наказание? . . . . .	197
<b>И. Я. Мацевич-Духан</b> Понятия “erwartung” и “antizipation” в философии Н. Гартмана . . . . .	200
<b>Е. Ю. Микк</b> Философско-методологические основы прогнозной деятельности в религиоведении . . . . .	203

<b>Н. И. Минуцкий</b> Исследовательский инструментарий исторической науки в контексте философии познания (когнитивный и прогностический аспекты) . . .	206
<b>С. А. Морозов</b> Полицентричность глобализации и ее границы . . . . .	209
<b>Н. И. Мушинский</b> Собственность, власть и идея социальной справедливости: интеллектуальные тенденции XXI века . . . . .	211
<b>А. Н. Мякишко</b> Воплощение идей философии экзистенциализма в художественном наследии А. М. Кашкуревича . . . . .	214
<b>В. В. Надольская</b> Мультикультурализм в эпоху глобализации: путь к развитию или угроза национальному единству . . . . .	219
<b>А. А. Нерубаская</b> Предкризисный, бифуркационный или одномерный человек . . . . .	222
<b>Д. М. Никитаев</b> Реализация принципа светскости государства как важное условие эффективной коммуникации в условиях усложняющихся общественных отношений . . . . .	225
<b>В. А. Прохода</b> Образование как фактор формирования социальных установок по отношению к иммигрантам . . . . .	228
<b>М. Ф. Пухальская</b> Христианская этика как средство межкультурного диалога в эпоху глобализации . . . . .	232
<b>С. А. Рышкевич</b> Цифровая трансформация процесса преподавания иностранного языка как средство развития межкультурной коммуникации . . . .	235
<b>С. Г. Савина</b> Социодинамика культурной традиции Беларуси в контексте цивилизаций запада и востока . . . . .	239
<b>В. В. Самсонов</b> Постсоветские общества и структура социального кризиса . . . .	242
<b>Н. Г. Севостьянова</b> Историография русской философии в интеллектуальной культуре русского зарубежья . . . . .	245
<b>В. В. Старостенко</b> Социальный прогресс и религиозность в современном мире . . . . .	249
<b>В. К. Степанюк</b> Социокультурная и национальная идентичность белорусов в условиях глобализирующейся реальности . . . . .	252
<b>Т. Е. Титовец</b> Сущность гуманитарной экспертизы социальных объектов . . . . .	254
<b>А. Д. Урсул, Т. А. Урсул</b> Глобализация в перспективе становления глобального мира . . . . .	257
<b>В. Г. Циватый</b> Проблема сохранения национально-культурной идентичности и межкультурные коммуникации в полицентричном мире XXI века: институциональный, прогностический и политико-дипломатический дискурсы . . . . .	260
<b>С. Л. Чепель</b> Глобализация и перспективы консолидации «новых демократий» . . . . .	265
<b>В. В. Чешев</b> Русская философия об общественном прогрессе . . . . .	268
<b>О. Р. Чугрина</b> Межкультурные коммуникации в условиях глобализации: проблема функционирования билингвизма . . . . .	271
<b>О. Н. Шкор</b> Блокчейн в экономике и социальной сфере . . . . .	274

## Круглый стол

### «Мировоззренческие и философские основания евразийской интеграции»

<b>К. С. Волнистая</b> Новый принцип работы ЕАЭС: взгляд из Беларуси . . . . .	278
<b>Д. Ю. Дорофеев</b> Суверенная интеграция и евразийский диалог в современном мире . . . . .	280
<b>В. Карбалевиц</b> Кризис евразийской интеграции на примере деятельности ЕАЭС . . . . .	283
<b>Е. М. Ковишов</b> Евразийство и мультикультурализм как виды рефлексии межкультурных отношений . . . . .	286
<b>Ю. К. Кофнер</b> Образ ЕАЭС на постсоветском пространстве и в большой Евразии . . . . .	289
<b>О. В. Лушников</b> Евразийская идея как основа современных интеграционных процессов . . . . .	293
<b>П. С. Петровский</b> Евразийские проекты: конвергенция или конкуренция интеграций? . . . . .	296
<b>В. А. Скворец</b> Изменения жизнеустройства народа: Украина под знаком Герострата . . . . .	300
<b>И. А. Снежкова, Н. В. Шальгина</b> Особенности национальной идентичности молодежи России и Беларуси . . . . .	304
<b>Р. Д. Стамова</b> Кыргызстан: от традиционности к современности . . . . .	307
<b>А. Ю. Тома</b> Существует ли «Евразийская цивилизация»? . . . . .	310
<b>Авторы сборника</b> . . . . .	314

*Научное издание*

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ  
КУЛЬТУРА БЕЛАРУСИ:  
когнитивный и прогностический потенциал  
социально-философского знания**

Материалы  
Четвертой международной научной конференции  
(14–15 ноября 2019 года, г. Минск)

В двух томах  
Том 1

*На русском, белорусском, английском языках*

*Статьи публикуются  
в авторской редакции*

Ответственный за выпуск *Т. И. Адуло*  
Дизайн обложки  
и компьютерная верстка *В. В. Анцух*  
Корректоры: *Е. С. Голуб, М. Д. Липницкая*

Подписано в печать 30.10.2019.  
Формат 60×84/16. Бумага офсетная. Печать цифровая.  
Усл. печ. л. 19,07. Уч.-изд. л. 20,84.  
Тираж 60 экз. Заказ 705.

Издатель и полиграфическое исполнение:  
ОДО «Издательство “Четыре четверти”».  
Свидетельство о государственной регистрации  
издателя, изготовителя и распространителя печатных изданий  
№ 1/139 от 08.01.2014, № 3/219 от 21.12.2013.  
Ул. Б. Хмельницкого, 8-215, 220013, г. Минск.  
Тел./факс: (+375 17) 331 25 42. E-mail: info@4-4.by