

НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК БЕЛАРУСИ
Институт философии

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

Основан в 2014 году

Выпуск

10

Минск
«Беларуская навука»
2023

Десятый (юбилейный) выпуск сборника научных трудов содержит работы по основным разделам современной философской науки, включая социальную динамику, философию истории, философско-методологические проблемы науки и техники, философско-антропологические исследования, философию образования и культуры, историю философии. В философско-теоретическом осмыслении представлены глобальная социодинамика и информационное пространство современности, методология постижения человеческой истории, концепт морального фактора в исследовании социально-исторической динамики и экзистенциальное изменение бифуркационных процессов в техногенном социуме, военная сфера национальной безопасности, актуальные проблемы космологии и астробиологии, социально-онтологические основания формирования личности, университетское образование и образовательные практики в сфере философии, физическое воспитание, художественное творчество и др. В издании отражена научная жизнь Беларуси в отрасли философии. Авторами сборника являются ученые Беларуси, России, Азербайджана и Китая.

Адресуется ученым, преподавателям, аспирантам, магистрантам и студентам, а также всем, кто интересуется актуальными проблемами современной философии.

Сборник научных трудов «Философские исследования» включен в Перечень научных изданий Республики Беларусь для опубликования результатов диссертационных исследований по философской отрасли науки (Приказ Высшей аттестационной комиссии Республики Беларусь № 156 от 19.06.2015 г.).

Рекомендовано:

Ученым советом ГНУ «Институт философии НАН Беларуси»,
протокол № 7 от 16 мая 2023 г.

Редакционная коллегия:

Т. И. Адуло (главный редактор), доктор философских наук, профессор;
А. Ю. Дудчик (зам. главного редактора), кандидат философских наук, доцент;
А. О. Карасевич (ответственный секретарь), магистр психологических наук;
П. Ганчев, доктор философских наук, профессор (Болгария);
А. Л. Куши, кандидат философских наук, доцент;
А. А. Лазаревич, кандидат философских наук, доцент;
В. К. Лукашевич, доктор философских наук, профессор;
В. А. Максимович, доктор филологических наук, профессор;
О. А. Павловская, доктор философских наук, доцент;
О. П. Пунченко, доктор философских наук, профессор (Украина);
С. И. Санько, кандидат философских наук;
Э. М. Сороко, доктор философских наук, доцент;
А. И. Субетто, доктор философских наук, профессор (Россия);
Д. И. Широканов, академик НАН Беларуси, доктор философских наук

Рецензенты:

П. А. Водопьянов, член-корреспондент НАН Беларуси, доктор философских наук, профессор;
И. Н. Сидоренко, доктор философских наук, доцент

СОДЕРЖАНИЕ

Адуло Т. И. О пройденном пути и наших философских перспективах.	7
Куиш А. Л. Через историю к новым свершениям (к 10-летию «Философских исследований»)	10

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКИ

Лазаревич А. А. Информационное пространство современности: проблемы понимания и смысла.	13
Шыраканаў Д. І., Буслава М. К. Поліварыянтнасць устойлівага развіцця: ад экалагічнага да культурна-цывілізацыйнага зместу	24
Сороко Э. М. Универсализм, концепции универсального эволюционизма, гармония мер	34
Мартынов В. Ф. Экзистенциальное измерение бифуркационных процессов в технологическом социуме	46
Захарава Н. Я. Сістэмныя прынцыпы ўніверсальнага эвалюцыянізму ў выяўленні сацыяльна-прыроднай устойлівасці.	56
Новицкая Т. Е. Проблема нормативности в исследованиях взаимоотношений медиа и общества.	67

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Адуло Т. И. «Логическая социология» А. А. Зиновьева – методологическая основа постижения человеческой истории	78
Павловская О. А. Концепт морального фактора в исследовании социально-исторической динамики	91
Ксенофонтов В. А. Война как исторический и современный феномен общественного бытия	101

ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НАУКИ И ТЕХНИКИ

Лукашевич В. К. Антропоцентризм и презентизм в когнитивном опыте	113
Чуешов В. И. О школах в теории и философии аргументации.	122
Павлюкевич В. И. Аналитическая систематизация логических отношений в классической логике	135
Нестерук А. В. Актуальные проблемы космологии и астробиологии: философские и теологические аспекты	142
Спасков А. Н. В поисках онтологического единства материи и сознания	154
Прись И. Е. Аргументы против плюрализма истины	167
Целищева О. И. Корни релятивизма Т. Куна.	179
Куиш А. Л. Парадигма в системе научного знания: структура, содержание, функционал (100-летию со дня рождения Т. Куна посвящается).	189
Дождикова Р. Н. Обыденное познание как когнитивный фактор воспроизводства общественной жизни	203

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Титаренко Л. Г. Исследование восприятия студентами инновационных процессов: социокультурные и гносеологические особенности	212
Калмыков В. Н. Социально-онтологические основания формирования личности	220
Буйко Т. Н. Физическое воспитание как трансляция социокультурных кодов телесности	229
У Сяоянь. Физическое воспитание как социокультурный феномен: китайский контекст	237
Жук Е. И. Онтология Другого в пространстве философско-культурологических исследований	249
Чарвінскі А. С. Этычныя асновы сацыяльна-экалагічнай ацэнкі якасці прыроднага асяроддзя пражывання	260

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Дудчик А. Ю. «Глобальное» измерение историко-философских исследований в современных условиях	269
Румянцев Т. Г. Формирование образа Канта-философа в контексте историко-культурного ландшафта старого Кёнигсберга	279
Малахов Д. В. «Экзистенциальный генезис науки» М. Хайдеггера в ценностно-мировоззренческих перспективах конституирования исторической памяти. Часть II. Событие и герменевтика	286

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И КУЛЬТУРЫ

Данилов А. Н. За гранью незнания: метафизика, культура, современность	298
Кравченко Д. В. Эволюция университетского образования: от классических концепций к инновационным	309
Максімовіч В. А. Мастацкая творчасць як структураўтваральная каштоўная аснова культуры	323
Ігнатаў У. К. «Адвечным шляхам» Ігната Канчэўскага: досвед сучаснага прачытання	334
Мустафаев А. Х., Аскерова С. В. Философский анализ идеологии азербайджанства в политической культуре Гейдара Алиева	346
Доронина С. Г. Развитие философии для детей в контексте образовательных практик	353

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Адуло Т. И. Народное единство – основа стабильности государства	364
Никонович Н. А. Основные вехи жизни ученого и педагога: к 75-летию академика Международной академии акмеологии, главного научного сотрудника Института философии НАН Беларуси, доктора социологических наук, профессора Анатолия Игнатьевича Левко	369
Куиш А. Л. Эпоха мудрости (К 60-летию В. Б. Еворовского)	372

РЕЦЕНЗИИ

Бабосов Е. М. Новая книга о Ф. М. Достоевском	375
Дудчик А. Ю. Свобода, равенство, благо	378
Сведения об авторах	381
Информация для авторов	384

CONTENTS

Adoulo T. On the path traveled and our philosophical perspectives	7
Kuish A. Through history to new achievements (To the 10 th Anniversary of “Philosophical Studies”)	10

PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF SOCIAL DYNAMICS

Lazarevich A. The contemporary information space: problems of understanding and meaning . . .	13
Shirokanov D., Buslova M. Polyvariety of sustainable development: from environmental to cultural and civilization content	24
Soroko E. Universalism, concepts of universal evolutionism, harmony of measures	34
Martynov V. Existential measurement of bifurcation processes in technogenic society	46
Zakharova N. System principles of universal evolutionism in revealing socio-natural sustainability	56
Navitskaya T. The problem of normativity in research of the relationships between media and society	67

PHILOSOPHY OF HISTORY

Adoulo T. A. A. Zinoviev’s “Logical Sociology” is the methodological basis of comprehension of human history.	78
Pavlovskaya O. The concept of moral factor in research socio-historical dynamics	91
Ksenofontov V. War as a historical and contemporary phenomenon of social being	101

PHILOSOPHICAL AND METHODOLOGICAL PROBLEMS OF SCIENCE AND TECHNOLOGY

Lukashevich V. Anthropocentrism and presentism in cognitive experience	113
Tchouechov V. Schools in the argumentation theory and philosophy	122
Pavlyukevich V. Analytical systematization of the logical relations in classical logic	135
Nesteruk A. Modern problems of cosmology and astrobiology: philosophical and theological aspects.	142
Spaskov A. In search of ontological unity of matter and consciousness	154
Pris I. Arguments against truth pluralism	167
Tselishcheva O. The roots of Kuhn’s relativism.	179
Kuish A. Paradigma in the system of scientific knowledge: structure, content, functional (Dedicated to the 100 th Anniversary of the birth of T. Kuhn).	189
Dozhdikova R. Everyday cognition as cognitive factor in the reproduction of social life	203

PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL RESEARCHES

Titarenko L. Research of students’ perception of innovative processes: socio-cultural and gnoseological features	212
Kalmykov V. Socio-ontological foundations of personality formation.	220

Bouiko T. Physical education as a broadcast of socio-cultural codes of corporality	229
Xiaoyan Wu. Physical education as a socio-cultural phenomemon: Chinese context	237
Zhuk K. Ontology of the Other in the field of philosophy and cultural studies	249
Chervinsky A. Ethical bases for socio-ecological assessment of the quality of the natural environment	260

RESEARCHES IN HISTORY OF PHILOSOPHY

Dudchik A. “Global” dimension of contemporary research in contemporary conditions	269
Rumyantseva T. Formation the image of Kant-philosopher in the context of the old Königsberg historical and cultural landscape	279
Malakhov D. “Existential Genesis of Science” by M. Heidegger in the value-worldview perspectives of the constitution of historical memory. Part II. Enowning and hermeneutics	286

PHILOSOPHY OF CULTURE

Danilov A. Beyond ignorance: metaphysics, culture, modernity.	298
Kravtchenko D. Evolution of university education: from classical to innovative concepts	309
Maximovich V. Artistic creativity as a structure-forming value basis of culture.	323
Ignatov V. “Eternal Way” by Ignat Kančėuski: the experience of modern reading	334
Mustafaev A., Askerova S. Philosophical analysis of the ideology of azerbaijanism in the political culture of Heydar Aliyev	346
Doronina S. Development of philosophy for children in the context of educational practices	353

SCIENTIFIC LIFE

Adoulo T. National unity is the basis of state stability	364
Nikonovich N. The main milestones in the life of a scientist and teacher: to the 75 th Anniversary of Academician of the International Academy of Acmeology, Chief Researcher of the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus, Doctor of Sociological Sciences, Professor Anatoly Ignatievich Levko	369
Kuish A. The Age of Wisdom (To the 60 th Anniversary of V. Evorovsky)	372

REVIEWS

Babosov E. A new book about F. Dostoevsky	375
Dudchik A. Freedom, equality, goodness.	378
Information about the authors	381
Information for authors	384

О ПРОЙДЕННОМ ПУТИ И НАШИХ ФИЛОСОФСКИХ ПЕРСПЕКТИВАХ

Кажется, совсем недавно в академическом учреждении – Институте философии Национальной академии наук Беларуси – решали вопрос об издании ежегодного сборника философских научных трудов, обсуждали его структуру и внешний вид, работали над содержанием первого выпуска. И вот перед Вами, уважаемый читатель, уже десятый его выпуск.

Юбилей первый, достаточно скромный. Но, как и другие, более масштабные юбилеи, он обязывает нас окинуть взором пройденный путь, определить достигнутое и нереализованное, очертить перспективы дальнейших исследований.

Сначала о достигнутом. На протяжении многовековой отечественной истории у нас не было сугубо философского периодического издания, хотя истоки национальной философской мысли припадают на далекие XII–XIII вв. и связаны с именами Кирилла Туровского, Евфросинии Полоцкой и других выдающихся деятелей Отечества. Несомненно, философские работы белорусских мыслителей и раньше издавались в виде как монографий, так и отдельных научных статей, особенно в XX в., когда национальная философия обрела институционализированную форму. Но и в XX в. философии были предоставлены лишь соответствующие ее содержанию отдельные рубрики в различных отечественных научных журналах. В силу своего ограниченного объема они не позволяли дать панорамную картину состояния мировой и национальной философской мысли.

Таким образом, «Философские исследования» – это первое специализированное отечественное ежегодное издание, предназначенное для публикации философских трудов. Причем оно включено в Перечень научных изданий Республики Беларусь для опубликования результатов диссертационных исследований по всей философской отрасли науки.

В процессе работы над ежегодником сформировались его основные проблемные рубрики, посвященные философским вопросам социальной динамики, философско-методологическим проблемам науки и техники, философии культуры и образования, философии истории и истории философии. Сложился круг авторов, равнодушных к изданию, среди которых как отечественные, так и зарубежные исследователи.

Редколлегия сборника научных трудов ставила своей целью охватить, по возможности, весь спектр научной жизни, касающейся философской мысли

Беларуси, включая различные этапы ее исторического становления и развития. В этом плане следует отметить два специальных выпуска ежегодника. Один из них (четвертый) был посвящен Первому белорусскому философскому конгрессу «Национальная философия в глобальном мире», который состоялся в Минске 18–20 октября 2017 года. В издании была представлена панорамная картина развития философской мысли Беларуси, начиная с момента ее зарождения и заканчивая современными ее направлениями и основными разработками. Второй специальный выпуск (восьмой) был приурочен к 90-летию Института философии Национальной академии наук Беларуси. В нем отражено развитие философии в самом институте на протяжении истории его существования. В содержание сборника вошли научные публикации первого директора учреждения С. Я. Вольфсона и других известных белорусских и русских ученых, работавших в нем в разное время, а также работы современных белорусских философов, связавших свою профессиональную деятельность с институтом. Тем самым был воспроизведен исторический процесс становления и развития национальной академической философии.

Одна из особенностей нашего издания заключается в том, что его авторы, выражаясь словами Г. Гегеля, не стремятся «в противовес действительному миру создать себе царство мысли» и со своими абстракциями писать «серыми красками на сером фоне»¹. Уходя в мир мысли, они не забывают о повседневности с ее коллизиями и проблемами, с научных позиций пытаются осмыслить злободневные вопросы современного социального бытия, предложить варианты социальных действий по преодолению различных превращенных форм социальности.

Отмечу и то, что в отдельных выпусках издания публиковались работы молодых исследователей. В пятом выпуске были помещены четыре научные статьи победителей Республиканского конкурса студенческих и магистерских работ, в шестом выпуске – три научные работы дипломантов конкурса молодых ученых и аспирантов, приуроченного к 90-летию Национальной академии наук Беларуси. Тем самым означенные выше два выпуска предстали в виде своеобразного синтеза опыта и молодости – сплава философского мышления уже известных исследователей и их молодых коллег, принимающих от старших товарищей по цеху эстафету отечественного философствования. Для молодых исследователей непосредственное участие в сборнике в качестве авторов – своеобразная школа становления профессионализма.

Следует сказать, что для современной философии сложилась непростая ситуация, и не только на постсоветском пространстве, где революционный по своей сущности процесс реформативирования ее советской методологической базы и создания новых школ и направлений в силу ряда причин растянулся на

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии : в 3 кн. СПб. : Наука, 1993–1994. Кн. 1. 1993. С. 109–110.

три десятилетия, но и в мире в целом. Мы вынуждены констатировать, к сожалению, и тот факт, что философию пытаются потеснить другие гуманитарные и социальные дисциплины.

Собственно говоря, науке о наиболее общих законах развития природы, общества и сознания всегда было непросто. Редколлегия не избежала отдельных проблемных ситуаций, как и научных дискуссий. Но мы не предали забвению философское кредо, согласно которому истина рождается в споре. В целом же наши дискуссии завершались, как правило, принятием согласованного решения.

Человечество вступило в эпоху глобальной социодинамики с ее непредсказуемыми последствиями. В повседневном бытии, стереотипах мышления и поведения человека, мирового сообщества в целом произошли масштабные изменения. Задача философов, посвятивших себя служению общественной науке и истине, заключается в том, чтобы в силу своей компетенции помочь теоретикам, политикам-практикам и простым людям разобраться по существу с происходящими в современном социуме коллизиями, помочь им отыскать из множества потенциально возможных вариантов единственно верный путь выхода из глобального социального кризиса, свидетелями, непосредственными участниками и заложниками которого многие из нас оказались.

Главное в сложившейся ситуации – добиваться системности философского мышления. Именно к этому когда-то призывал своих собратьев по цеху Иммануил Кант. «Под управлением разума, – утверждал он, – наши знания вообще должны составлять не отрывки, а систему, так как только в системе они могут поддерживать существенные цели разума и содействовать им»¹.

Заглядывая в будущее, хотелось бы выразить нашу общую мечту – в ближайшие годы сделать издаваемый ежегодник национальным философским журналом. А для этого важно и в дальнейшем повышать теоретический уровень издания, более органично увязывать его проблематику с философско-теоретическим осмыслением практических задач государственного строительства, которых у нас немало, расширять круг авторов и читателей.

В заключение хочу поздравить коллег-философов с выходом юбилейного выпуска издания и выразить искреннюю благодарность авторам, рецензентам, членам редколлегии, а также издательству «Беларуская навука». Ваш профессионализм и ваша ответственность, уважаемые коллеги, обеспечили издание и этого, юбилейного, выпуска ежегодника.

*Главный редактор сборника научных трудов
«Философские исследования»
доктор философских наук,
профессор Т. И. Адуло*

¹ Кант И. Критика чистого разума // Сочинения: в 6 т. М. : Мысль, 1963–1966. Т. 3. 1964. С. 680.

ЧЕРЕЗ ИСТОРИЮ К НОВЫМ СВЕРШЕНИЯМ *К 10-летию «Философских исследований»*

Вот и исполнилось нашему ежегодному сборнику научных трудов «Философские исследования» 10 лет. Хочется взглянуть на процесс становления ежегодника со стороны Белорусского философского общества, под эгидой которого он вот уже десятилетие как успешно развивается.

Вспоминаются первые заседания тогда еще инициативной группы под председательством директора Института философии НАН Беларуси А. А. Лазаревича. Сохранились протоколы этих заседаний, в которых отражены первые шаги на пути создания нового научного издания. В то время, а это был 2013 год, стояла скромная задача выпуска в свет сборника научных и философских трудов под эгидой академического института. Идея имела логичное обоснование – Институт философии, имеющий большую историю, должен иметь собственное периодическое издание, являющееся отражением его научной деятельности, укрепляющее его имидж, дающее возможность публикации результатов научных исследований. Необходимые возможности для этого имелись: сотрудники, способные и желающие делать эту работу, наличие научных статей и материала для них в научном арсенале института, поддержка руководства и коллектива. Определенную роль сыграл опыт коллег из Института социологии НАН Беларуси (где к тому времени уже несколько лет выпускался похожий сборник – «Социологический альманах»), которым они делились в процессе становления «Философских исследований».

На первых заседаниях инициативной группы были определены ответственные лица и члены редколлегии, принято решение назначить главным редактором Т. И. Адуло, а его заместителем – А. Л. Куиша. Основательно обсуждались состав редакционной коллегии, куда были включены известные отечественные и зарубежные философы и ученые, содержание сборника и его структура. Активная дискуссия развернулась по названию ежегодника. Вариантов было много – и строгих, и поэтичных: «Ученые труды Института философии НАН Беларуси», «Ученые записки Института философии НАН Беларуси», «Философские поиски», «Бытие и мысль», «Универсум», «Философская думка Беларусі», «Актуальные проблемы философии». В итоге остановились на простом и содержательном – «Философские исследования». Создатели сборника активно работали над наполнением первого выпуска. Сроки были сжатые.

После выхода этого выпуска мы обрели возможность присвоения кода ISSN, который получают в Париже, в ISSN International Centre. Сама по себе проце-

дура несколько трудоемкая, А. Л. Куиш осуществлял ее ранее в отношении аналогичного сборника научных трудов кафедры философии и методологии университетского образования Республиканского института высшей школы «Республиканские философские чтения», причем неоднократно. К сожалению, несмотря на уже довольно внушительную серию выпущенных этой кафедрой ежегодных номеров, код изданию никак не присваивали. Однако в случае «Философских исследований» благодаря авторитету академического института код был получен сразу же после выхода в свет первого выпуска. Следующим был этап включения сборника в Перечень научных изданий Республики Беларусь для опубликования результатов диссертационных исследований, утверждаемый Высшей аттестационной комиссией (ВАК) Республики Беларусь. И мы его успешно преодолели после опубликования второго выпуска, пройдя все необходимые бюрократические процедуры.

Основные тяготы на первых порах легли на плечи главного редактора и его заместителя. Приходилось проделывать очень большую работу по распространению информации о ежегоднике, по привлечению авторов, сбору, рецензированию и редактированию поступивших работ, их систематизации, оформлению, обеспечению сопровождения редактирования в издательстве, решению иных организационных вопросов. Позже к делу активно подключился наш ответственный секретарь А. О. Карасевич, благодаря которому значительно улучшилась коммуникация с авторами, информационное сопровождение и оформление сборника. Большую роль на всех этапах становления и развития нашего издания играл директор Института философии и член редколлегии А. А. Лазаревич.

Десятый выпуск сборника создавался уже в новых условиях. Организованно собиралась и активно работала редакционная коллегия. Рецензировались и обсуждались все статьи, своевременно принимались необходимые решения. Работа, распределенная между членами редакционного коллектива, дала синергетический эффект. Юбилейный номер был подготовлен, структурирован, отрецензирован, оформлен и прошел все необходимые инстанции, вплоть до печати, успешно и в назначенные сроки. Работа редколлегии вышла на новый уровень, и мы готовы двигаться дальше.

Как уже было сказано, сборник стал результатом усилий активных и инициативных членов нашего коллектива, он существует и развивается благодаря научно-общественной деятельности. Следует отметить, что с созданием в 2017 г. Республиканской общественной организации «Белорусское философское общество», которое возглавил выдающийся организатор белорусской науки и известный ученый академик Е. М. Бабосов, у «Философских исследований» появилась надежная опора. Действуя в рамках Общества, сохраняя тесные связи с Институтом философии, наше издание, с одной стороны, получает мощную организационную поддержку, обеспечивает свой авторитет, имеет возможность использования всех ресурсов, которые может ему предоставить общественная

организация. С другой стороны, ежегодник, являясь одним из важных направлений деятельности Общества, является его визитной карточкой, сферой приложения организационных усилий и использования научного и образовательного потенциалов.

Хочется уделить несколько строк нашему плодотворному сотрудничеству, которое осуществляется со времени создания сборника, с издательством «Беларуская навука», чей высокий редакционный и технический уровень всегда позволял нам достигать наилучших результатов. Благоклонное отношение к нам со стороны его руководства, строгое соблюдение сроков издания, высокий уровень качества помогают нам неизменно достигать наилучших результатов.

Наш сборник открыт для всех ученых, предлагающих свои результаты на должном научном уровне. Мы активно приглашаем к публикации результатов своих научных трудов представителей учреждений образования, иных исследовательских институтов, зарубежных ученых. Надо сказать, что на первых порах, пока издание не заработало свой авторитет, привлекать новых авторов было делом непростым. Однако по мере распространения сборника в научной среде, повышения его научного и организационного уровней, приобретения статуса издания ВАК Республики Беларусь, осуществления первых шагов в направлении его включения в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ), издание начало приобретать признание всё большего числа ученых, что укрепило наши позиции в отечественной и зарубежной научной среде.

Наш следующий рубеж – это включение в базу данных РИНЦ и единую библиографическую и реферативную базу данных рецензируемой научной литературы Scopus, что, несомненно, будет способствовать международному признанию ежегодника. Для этого требуются немалые организационные усилия от редакционной коллегии, дальнейшее повышение научного уровня издания, повышение его имиджа и авторитета.

Когда оглядываешься назад, хорошо виден этот непростой, порой тернистый путь созидания нового, совершенствования имеющегося, покорения новых вершин. Наш сборник покорил еще одну, теперь уже временную. И к ней он пришел в хорошей форме, со слаженным коллективом и основательным багажом. Это означает, что перед нами открываются широкие перспективы.

От имени Белорусского философского общества мы поздравляем «Философские исследования» с первой юбилейной датой – десятилетием издания. Будем же и далее развивать и укреплять созданную нами научную трибуну, призванную распространять результаты новых исследований, предоставлять площадку для дискуссий, освещать факты научной жизни, просто объединять людей ради развития и распространения философского знания!

*Ученый секретарь Белорусского философского общества,
член редколлегии сборника научных трудов «Философские исследования»
А. Л. Куши*

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКИ

УДК 101+004

Поступила в редакцию 12.04.2023
Received 12.04.2023

А. А. Лазаревич

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

ИНФОРМАЦИОННОЕ ПРОСТРАНСТВО СОВРЕМЕННОСТИ: ПРОБЛЕМЫ ПОНИМАНИЯ И СМЫСЛА

Статья посвящена актуализации и осмыслению ряда проблем современной эпохи, формирующейся под воздействием новых технологий производства и социализации информации. Обращается внимание на противоречивый процесс становления глобального коммуникационного общества, открывающего, с одной стороны, неограниченные возможности быстрого доступа к различным информационным ресурсам, образовательным программам и многообразным культурным ценностям, а с другой стороны, создающего предпосылки для «интеллектуальной инфантильности», выражающейся в отсутствии рационального критического мышления и связанного с ним процесса понимания и формирования личностных смыслов. Автор обращается к историко-философской традиции интерпретации феномена понимания как «мышления в понятиях» и современной тенденции трансформации этого тождества, обуславливающей нарушение «единства понятия и объективности». При этом подчеркивается, что современные информационные технологии существенно повлияли на экспоненциальный рост коммуникационных сетей, герменевтико-эпистемологическая размерность которых имеет обратную пропорцию.

Ключевые слова: субъект, объект, общество, информация, знание, социальная коммуникация, понимание, смысл, ментальная модель реальности

A. Lazarevich

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

THE CONTEMPORARY INFORMATION SPACE: PROBLEMS OF UNDERSTANDING AND MEANING

The paper is devoted to the actualization and comprehension of problems of a contemporary era, formed under the influence of new technologies of production and socialization of information. We draw our attention to the contradictory process of formation of a global

communication society, which opens, on the one hand, unlimited opportunities for quick access to various information resources, educational programs and diverse cultural values, and on the other hand, creates prerequisites for “intellectual infantility”, expressed in the absence of rational critical thinking and the associated process of understanding and formation of personal meanings. That’s why the author refers to the historical and philosophical tradition of interpreting the phenomenon of understanding as “thinking in concepts” and the current trend of transformation of this identity, which causes a violation of the “unity of the concept and objectivity”. At the same time, he emphasizes that modern information technologies have significantly influenced exponential growth of communication networks, hermeneutic-epistemological dimension of which has an inverse proportion.

Keywords: *subject, object, society, information, knowledge, social communication, understanding, meaning, mental model of reality*

Познавательные практики человечества имеют исторически обусловленный статус. В эпоху раннего модерна они реализовывались в рамках соответствующих задач и возможностей атомизированного общества. Однако в условиях становления современного информационного общества, или общества, основанного на знании, познающий субъект оказался настолько погруженным в лавинообразный информационный поток, что во многом утратил когнитивную автономию и шансы на самостоятельную критическую рефлексию. И здесь идея «эпистемологической независимости» и ответственности оказывается не столько описанием реального положения дел, сколько нормативным требованием автономности мышления: выбора, экспериментирования, рефлексии, точного понятийного выражения.

Суть современной эпохи состоит в том, что, фактически, два фактора определяют стратегический формат ее развития – информация/знания и технологии их трансляции (социализации), вместе обуславливающие сложно структурируемый глобальный информационно-коммуникационный процесс. В связи с этим И. Т. Касавин, к примеру, отметил, что «сегодня по вопросу о природе знания-сообщения в аналитической философии конкурируют три основных подхода: редукционизм, дуализм и кредулизм (credulism)... Третья позиция состоит в утверждении приоритета коммуникативного знания: коммуникация – источник и условие опыта, всякого познания вообще... предстоит... объединить внимание к истории и культуре с учетом коммуникативно-семиотической природы познания и сознания, делая своим предметом взаимодействие между креативной личностью и ее окружением» [1, с. 48, 50, 53].

Знание имеет сложную структуру, в которой выделяются десятки его типов. Проявление, а тем более социализация данных типов знания практически невозможны вне создания и реализации элементарных дискурсивных предпосылок, выступающих условием понимания и, соответственно, коммуникации людей в различных социально-профессиональных средах. Другими словами, в информационном обществе особым образом актуализируется коммуникативная природа знания, проявляющаяся не только в том, что оно невозможно вне

коммуникативной ситуации субъект-объектных и субъект-субъектных отношений, но еще и потому, что без дискурсивных характеристик оно (знание) фактически неоперационально в условиях последующего социального опыта.

На процедурах понимания строится любая социально-коммуникативная система в различных ее структурных и ситуативных проявлениях. На этом когнитивно-психологическом и философско-герменевтическом фундаменте формируются мировоззренческие и концептуально-эпистемологические картины мира, создаются соответствующие программы культурно-цивилизационного развития. Неслучайно традиции философского осмысления феномена понимания как в гносеологическом, так и в эпистемологическом аспектах достаточно богаты и многообразны. Уже в античной философии они фокусируются вокруг представлений о различии двух познавательных способностей – мышления в понятиях и мышления в идеях. Аристотель в «Топике» указывал на существование «общих топосов», возникающих в речевом диалоге и репрезентируемых в разделяемом участниками диалогической коммуникации знании [2]. Средневековая философия дополняет представления о понимании как мышлении в понятиях весьма важным указанием на постижение смысла, хотя и связывает этот процесс с божественной сопричастностью. В классическом рационализме понимание трактуется как рефлексивное познание, непосредственно связанное со знанием. Р. Декарт, проводя различие между свободой воображения и пределами понимания, говорит о важности метода, устанавливающего «что мы обладаем ясным и отчетливым пониманием, которое было бы истинным и исключало бы возможность ошибки» [3, с. 250]. Этот ряд рассуждений можно было бы продолжить философскими интерпретациями Б. Спинозы, Д. Локка, И. Канта и многих других выдающихся мыслителей. В частности, Г. В. Ф. Гегель в интеллектуально-исторических реалиях своего времени вновь актуализирует идею тождества понимания и мышления в понятиях, смещая акцент на проблему единства понятия и объективности. «Понятие, – писал немецкий мыслитель, – есть то, что живет в самих вещах, то, благодаря чему они суть то, что они суть, и понять предмет означает, следовательно, осознать его понятие» [4, с. 274].

В современной герменевтической философии понимание трактуется как важнейшая, определяющая характеристика человека, как способ его бытия в мире. При этом общий контекст познавательных практик уже едва ли уместается в классических пределах «предмет – субъект» и даже в не лишенных *ratio* неопозитивистских рамках формулы «Нет объекта без субъекта». Это особенно очевидно в современном информационном мире. Традиционно в информатике считалось, что пользователь – субъект имеет дело с объектом, в данном случае – с информацией. Благодаря процедурам понимания (рефлексии и способности человека организовать свои знания) становится ясно, что это взаимодействие имеет более сложный характер интер-субъектных отношений. Фактически перманентно единичный субъект вступает в коммуникационные

отношения с коллективным субъектом (инфосферой). Система этих взаимосвязанных отношений строится на выявлении топосов и формировании личностных систем знания. Общение субъекта-пользователя с инфосферой состоит в получении им необходимых знаний, то есть превращении информации в актуализированные знания, а также в их передаче в общественное пользование путем превращения актуализированных знаний в потенциальную информацию (новый структурный компонент инфосферы).

В современную цифровую эпоху трансформируются и структура, и отдельные компоненты инфотехносферы. Существенной трансформации подвержены субъектный (человек, пользователь) и технический компоненты данной системы. В отличие от громоздких технических объектов индустриальной эпохи, современная «умная» техника, во-первых, оптимизируется (минимизируется) и упрощается в плане ее использования, во-вторых, она интеллектуализируется, принимая на себя все больше человеко-алгоритмических решений и функций. Формально-логический механизм функционирования знания в таких системах кардинально отличается от способов его генерирования и трансляции в классических системах социальной коммуникации, связанных с уже упомянутыми процедурами смыслополагания и понимания. Если же рассматривать актуальный для современности искусственный интеллект как компонент инфотехносферы, то здесь вообще нелегко уловить различие между собственно человеческим и собственно техническим. Тенденции развития такой инфотехносферы не только впечатляют в плане их стремительного прогресса, но и привносят значительную неопределенность с точки зрения возможных последствий для человека и общества.

Весьма резонным в связи с этим выглядит призыв ряда известных специалистов в области искусственного интеллекта (ИИ), в том числе одного из основателей Apple Стива Возняка, лауреата премии Тьюринга Йошуа Бенджио, американского бизнесмена и изобретателя Илона Маска, к лабораториям ИИ по всему миру незамедлительно приостановить, по меньшей мере на полгода, обучение нейросетей, если они превосходят определенную мощность (мощность GPT-4). Опасения связаны с тем, что техническое воплощение активно развивающихся систем ИИ способно не только превзойти возможности человека, но и выйти из-под его контроля, создав таким образом серьезную опасность для общества. Предлагаемый экстренный перерыв в деятельности таких лабораторий необходим для выработки соответствующих протоколов безопасности в сфере ИИ. В письме также содержится призыв к правительствам стран мира обратить внимание на эту проблему и сформировать национальные надзорные органы, которые бы обеспечивали безопасность разработок в области ИИ [5].

В потоке процессов активного развития инфотехносферы и состязания искусственного и естественного обнаруживается тенденция если не приуменьшения значения, то, по крайней мере, заметного снижения возможностей естест-

венного интеллекта на фоне своеобразной «технизации», «машинной алгоритмизации» эволюционно складывающейся естественной линии «мышления в понятиях». Речь идет, во-первых, о том, что в условиях интенсивного роста информации человек не в состоянии эффективно ее использовать в контексте «апробированных» его мышлением понятий, во-вторых (а может, и вследствие этого), процедуры личностного понимания и формирования индивидуальных смыслов (знания) активно заменяются так называемым клиповым мышлением и соответствующей трансляцией информации в сетях социальной коммуникации. Иначе говоря, современные информационные технологии существенно повлияли на экспоненциальный рост коммуникационных сетей, герменевтико-эпистемологическая размерность которых имеет обратную пропорцию.

Вспомним элементарную структуру процесса социальной коммуникации. Условно ее можно представить в виде определенного сообщения (послания), интерпретации (восприятия, понимания) и трансляции (передачи). *Сообщение* – это передаваемая информация; *интерпретация* – «мышление в понятиях», конституируемое знание; *трансляция* – операция его передачи, основанная на определенных технологиях. Своеобразие и противоречивость современного коммуникационного процесса состоит в том, что именно трансляция, основанная на стремительно развивающихся коммуникационных технологиях, начинает определять вектор его развития. Если раньше приоритетную роль играл процесс производства и накопления знаний, то сейчас лидирующие позиции отдаются трансляции информации в различного рода коммуникационных сетях. Отсюда парадокс Ж. Бодрийяра: в мире все больше информации и все меньше смысла. Более информированный человек сегодня – это не тот, кто обладает большим объемом знаний, а тот, кто участвует в большем числе коммуникаций. По меткому замечанию М. Мак-Люэна, высказанному еще в 60-е годы XX в., действительным содержанием транслируемой информации (коммуникационного сообщения) является сам сообщающий [6].

Отмеченная проблема структурной организации современной инфосферы и культуры пользования ею усиливается еще одной весьма заметной тенденцией – трансформацией классических представлений о пространственно-временной конфигурации информационного события и скорости его трансляции по существующим в тот или иной исторический период каналам коммуникации. Выше мы обращались к историко-философскому нарративу феномена понимания, опираясь при этом и на герменевтическую философию И. Канта. Следует отметить, что немецкий мыслитель хотя и продолжал линию трактовки понимания как дискурсивного познания в понятиях, прежде всего во вневременных, объективно-идеальных формах, он тем не менее, включив временной фактор в структуру акта понимания, обращал внимание на процессуальность и темпоральность понимания. Эта идея проистекает из сформулированного им понятия трансцендентального единства апперцепции, единства самосознания *Я* как мыслимого, устойчивого, вневременного и *Я* процессуально-чувствен-

ного, событийно-временного. Это методологически необходимое указание на то, что акт понимания всегда сопряжен с необходимым временным (требующим времени) осмыслением информации.

Формирование и развитие темпорально новой информационно-коммуникативной культуры выявляет фундаментальный парадокс относительной устойчивости человеческих архетипов и абсолютной быстротечности перемен в основаниях общественного бытия. Вторая сторона противоречия – это переменчивость, ускорение, выражающиеся в особой форме сжатия времени в различных видах человеческой деятельности. Такая динамика особенно контрастна в сравнении с известной оценкой К. Марксом дикаря, которому можно простить все, кроме одного – абсолютного равнодушия ко времени производства своего продукта.

Феномен сжатия времени имеет объективный характер. Его недостаточно объяснить особенностями психофизиологического восприятия изменений бытия, связанными, например, с относительным старением общества, с возрастающими диспропорциями между поколениями молодых и пожилых людей и выражающимися, соответственно, в разных оценках ими временных интервалов и событий. Хотя и здесь существует прочная математическая и биологическая база, показывающая, что для пожилых людей время действительно летит быстрее.

Быстротечность социодинамики современного общества – это следствие беспрецедентной интенсивности социальных связей, технологических новаций, что, разумеется, обуславливает экономию времени и возможность заполнения высвободившихся его моментов новыми многообразными действиями и событиями. В такой ситуации меняются и прежние схемы взаимодействия человека и окружающей его действительности, ибо стремительный темп жизни влияет на состояние моделей реальности, лежащих в основе мировоззренческих, поведенческих, коммуникативных и иных программ жизнедеятельности человека.

Динамическую структуру такой субъективной реальности Э. Тоффлер называет ментальными моделями [7, с. 137–138]. В них входят различные образы внешнего мира, которые становятся внутренними личностными феноменами по определенным законам психофизиологического и социокультурного восприятия. Даже в том случае, когда вновь сформированный образ удовлетворяет всем «внутренним» и «внешним» требованиям, он не без труда («мышление в понятиях») принимается человеком и становится элементом ментально-мировоззренческой структуры.

Такой ход рассуждений требует содержательной интерпретации трудноуловимого смысла категории ментальности, как и обоснования его назначения в понятийном аппарате осмысления современной информационно-коммуникативной реальности. В общем плане ментальность определяется как «образ мыслей, совокупность умственных навыков и духовных установок, присущих

человеку или общественной группе» [8, с. 717]. В традиционном значении ментальность *синонимична* менталитету и подразумевает (как правило, в социально-психологических контекстах) тот или иной склад ума, то есть устойчивые интеллектуальные и эмоциональные особенности, присущие тому или иному индивиду (обычно как представителю некоторой социальной группы).

Э. Фромм выделяет важное свойство ментальности – способность взаимодействия, резонанс с социальной, политической и экономической системами [9]. Функционирование этих систем тесно связано с загадочной ментальностью, которую исследователь называет «социальным характером» и считает важнейшим обстоятельством для понимания социальных процессов и управления ими. Немецкий философ отделяет осознанные программы деятельности как «рацио» от неосознанной ментальной матрицы, которую он определяет как «эмоцио». «Рацио» имеет шанс на реализацию только при условии совпадения с «эмоцио».

Впоследствии выяснилось, что поведение человека, как и его мышление, – это феномен, обладающий системными характеристиками. Поэтому как всякая сложная система они не могут быть детерминированы каким-то одним обстоятельством. В приложении к социокультурным объектам это обнаружилось еще до того, как выделилась новая отрасль знания – систематика, и сформировались законы, которые в кибернетике стали переноситься в другие сферы действительности – биологию, психологию и др.

С точки зрения важнейшего ментального признака современного общества, погружаемого во все более универсальные информационно-коммуникативные взаимозависимости, характерен не только парадокс притяжения/отталкивания архетипов, традиций с динамикой и адаптивностью происходящих перемен, но и новый виток противоречий акцентированного в свое время И. Кантом дуалистического статуса человека как *социального индивидуального* существа. Согласно представлениям немецкого мыслителя, людям от природы свойственна «необщительная общительность», то есть и стремление к общению (коммуникации), и сильная склонность уединяться (изолироваться). В контексте информационно-коммуникативных проблем современного общества происходит, с одной стороны, нарастание социальных коммуникаций (становление глобального коммуникационного общества (см. [10]), а с другой – обнаруживается тенденция формирования *индивидуализированного* общества с присущей ему внутренней экзистенциальной изоляцией индивидов. «То, что прежде считалось задачей, стоящей перед человеческим разумом, коллективным достоянием людей, – отмечает З. Бауман, – сегодня разбито на части, индивидуализировано...» [11, с. 132].

Самое проблематичное в процессе «расщепления» на «внешнего» (все более информированного и способного к коммуникациям) человека и «внутреннего» (экзистенциально индивидуализированного) человека заключается в том, что, как нередко случается, образ является неопределенным, противоречивым

или явно нарушает характер отношений сложившихся образо-структур. Тогда ментальная модель изменяется принудительно. «Социальные перемены, – пишет в связи с этим Э. Тоффлер, – увеличивают разрыв между тем, во что мы верим, и тем, что есть на самом деле, между существующими образами и реальностью, которую они должны отражать. Когда этот разрыв невелик, мы можем более или менее совладать с изменениями, мы можем разумно противодействовать обстоятельствам, мы имеем власть над реальностью. Однако когда этот разрыв увеличивается, мы становимся все менее способными справиться, мы слабо реагируем, ретируемся или просто впадаем в панику. Когда же этот разрыв увеличивается до крайности, мы начинаем испытывать психоз или даже умираем» [7, с. 138].

Возможно, американский философ сгущает краски, подобным образом отражая картину личностной адаптации в динамичном информационном мире современности. Характер и темп трансформации образов реальности имеет сугубо индивидуальный характер. В идеальных случаях человек с присущим ему когнитивно-мировоззренческим потенциалом создает собственную базовую структуру образов, по-особому на нее опирается, дополняет или изменяет, создавая при этом новые образы и отвергая те, которые не прошли необходимую верификацию. Такая когнитивная практика может быть названа ментальной активностью человека, которая неизбежно проявляется в условиях быстротечности и неопределенности процессов современного мира, в том числе и социального.

Механизм изменения ментальных структур сознания носит достаточно гибкий характер в силу наличия у людей необходимого запаса архетипических традиций, здорового консерватизма и когнитивно-психологической приспособляемости. Однако в некоторых ситуациях и эти качества все же имеют предел. Поэтому нормальная картина социальной жизни складывается не из запредельных состояний человеческого восприятия, а эволюционных изменений в образо-структурах («ментальных моделей» по Э. Тоффлеру), что является естественной реакцией сознания человека и его понимания («мышления в понятиях») на изменения окружающего бытия.

Указанную переменчивость не следует отождествлять с той социальной нестабильностью, которую испытывают единичные субъекты или общности людей в условиях социальных, политических и экономических метаморфоз и которая навязывает «внутренний конфликт» устоявшимся ментальным структурам сознания, продуцируя чувство страха, неуверенности, поиск новых идеалов и ценностей. Подобные состояния способны детерминировать предпочтительное отношение социального субъекта к различного рода деструктивным системам мировоззрения. Результатом этого обычно выступает подмена научно-рациональных форм сознания иными взглядами и убеждениями. Поэтому неудивительна в таких случаях популярность различного рода оккультных форм знания, которые по степени воздействия на сознание имеют

более мобильный характер в сравнении, например, с научным знанием в силу их относительной простоты, легкости восприятия и затруднительной верификации. Можно утверждать, что максима раннего христианского мыслителя Тертуллиана «*Credo quia absurdum*» («Верую, ибо абсурд») – неистребима.

В условиях постиндустриального/информационного развития, характеризующегося интенсивностью и высокой технической оснащенностью социальных коммуникаций, информационная экспансия и связанная с ней гуманитарная безопасность требуют особого внимания различных государственных и общественных структур. В этом контексте важнейшая задача современного образования, в частности его философского сегмента, заключается в том, чтобы формировать у человека устойчивые мировоззренческие структуры, отличающиеся относительной инвариантностью и выступающие нормативными и культурно-ценностными критериями отбора и усвоения информации. Важно, чтобы эти структуры строились на основе личностного понимания, апробировались в системе признанных культурой и жизненным опытом понятий, обладающих, таким образом, подлинным, а не искусственным смыслом.

В этом плане прав Э. Тоффлер, утверждая следующее: «Мы можем, не опасаясь, предположить, что, потому как общества имеют более сложные и многочисленные коды для передачи образов от человека к человеку, соотношение незакодированных сообщений, получаемых обычными людьми, уменьшается в пользу закодированных. Другими словами, мы можем предположить, что сегодня большая часть наших образов извлекается из искусственных сообщений, а не из личных наблюдений “сырых”, “незакодированных” событий» [7, с. 125].

Это одна из серьезных проблем современного общества, характеризующегося интенсивным ростом информации, в создании и образно-знаковом объективировании (кодировании) которой принимает участие несоизмеримо меньшее количество людей в сравнении с теми, на кого она ориентирована и кто не создает, а усваивает готовые смыслы. Данная тема включает самый широкий контекст анализа: от моральной и профессиональной ответственности «производителей» информации до проблемы свободы, связанной с изменением возможностей выбора, во-первых, между использованием «закодированной» и «незакодированной» информации, во-вторых, между участием в создании семантико-ментальных образов и использованием уже готовых, в-третьих, между многочисленными смыслами, формируемыми теми или иными информационными источниками.

Навязываемые смыслы – характерная черта современной эпохи, изобилующей потоками самой разной информации и изощренными техниками манипулирования ею. В связи с этим актуализируется значимость и определенность утверждения о том, что информация выступает всего лишь источником знания, но не самим знанием как феноменом сугубо личностным и системно структурированным в процессе активной работы сознания и связанного с ним

понимания (мышления в понятиях). Отсутствие такой активности навязывает человеку зависимость и в этом смысле – утрату свободы. Все другие определения свободы, как правило, обусловлены наличием внешних условий и обстоятельств. В частности, нередко встречается мнение, например в работах А. Тойнби (см.: [12; 13]), что человек теряет свою свободу, имея в виду утрату выбора в условиях возрастающей стандартизации и универсализации жизни.

Действительно, наука и развиваемые на ее основе технологии объективно содержат в себе и постулируют общезначимые, общепризнанные ценности, которые выглядят как инструмент стандартизации и универсализации культуры. Это особенно проявлялось в условиях индустриального общества с его массовым производством и соответствующим потреблением. Современные процессы глобализации, экспансия массовой культуры, формирование наднационально-государственных институтов, определенным образом нормирующих систему международных отношений и миропорядок в целом, действительно, наводят на мысль о неизбежной стандартизации/унификации жизни и, соответственно, утрате свободы выбора.

В то же время эта парадоксальная тенденция связана с невероятными возможностями людей, открывающимися в результате появления и развития новых технологий промышленного производства и социальной коммуникации, технологий доступа к информации, образованию, мировым культурным ценностям. Сегодня на рынок выбрасывается бесчисленное множество уникальных товаров и услуг, которые не были известны ранее и которые имеют тенденцию к усиливающемуся разнообразию. В отличие от А. Тойнби, в данном случае, скорее, прав, Э. Тоффлер, утверждая, что «человек будущего может пострадать не только от отсутствия выбора, но и от парализующего избытка его» [7, с. 209]. Проблема свободы уходит своими корнями в сферу ментальной активности человека как возможности продуцировать индивидуальные смыслы на основе фундаментальных ценностных образо-структур сознания и его рефлексивной функции.

В заключение подчеркнем, современный мир отличается невероятной динамичностью, информационным изобилием, плотностью происходящих событий, в которые осознанно и неосознанно вовлечен социальный субъект. Другими словами, мы вступаем в эру новой темпоральности, стремительной инноватики, интенсивной технологической экспансии в различных ее проявлениях. Социально-культурная практика нередко опережает адекватную понятийно-смысловую рефлексию, что предъявляет дополнительные требования к качеству современного образования и воспитания, к формированию ценностных, прежде всего духовно-нравственных структур сознания человека, способностей критического мышления как условий адекватного понимания сути вещей и осознанного жизненного выбора, к разработке эффективных методологических инструментов оценки настоящего и прогнозирования будущего.

Список использованных источников

1. Касавин, И. Т. Социальная эпистемология: фундаментальные и прикладные проблемы / И. Т. Касавин. – М. : Альфа-М, 2013. – 560 с.
2. Аристотель. Тописка / Аристотель // Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1976–1983. – Т. 2. – 1978. – С. 347–532.
3. Декарт, Р. Сочинения : в 2 т. : пер. с лат. и франц. / Р. Декарт. – М. : Мысль, 1989–1994. – Т. 1 / сост. ред., вступ. ст. В. В. Соколова. – 1989. – 654 с.
4. Гегель, Г. В. Ф. Сочинения : [в 14 т.] / Г. В. Ф. Гегель ; Ин-т К. Маркса и Ф. Энгельса. – М. ; Л. : Госиздат, 1929–1958. – Т. 1 : Энциклопедия философских наук. Ч. 1 : Логика. – 1929. – 368 с.
5. Pause Giant AI Experiments: An Open Letter [Electronic resource] // Future of Life Institute. – Mode of access: <https://futureoflife.org/open-letter/pause-giant-ai-experiments/>. – Date of access: 30.03.2023.
6. McLuhan, M. The medium is the message / M. McLuhan. – N. Y. : Bantam Books, 1967. – 159 p.
7. Тоффлер, Э. Футурошок / Э. Тоффлер. – СПб. : Лань, 1997. – 461 с.
8. Большой энциклопедический словарь / гл. ред. А. М. Прохоров. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М. ; СПб. : Норинт, 2004. – 1456 с.
9. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М. : Прогресс, 1990. – 256 с.
10. Лазаревич, А. А. Глобальное коммуникационное общество / А. А. Лазаревич. – Минск : Белорус. наука, 2008. – 350 с.
11. Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман ; под. ред. В. Л. Иноземцева. – М. : Логос, 2002. – 390 с.
12. Тойнби, А. Дж. Постижение истории : пер. с англ. / А. Дж. Тойнби. – М. : Прогресс, 1991. – 676 с.
13. Тойнби, А. Дж. Исследование истории: Возникновение, рост и распад цивилизаций : пер. с англ. / А. Дж. Тойнби. – М. : АСТ : АСТ Москва, 2009. – 670 с.

Д. І. Шыраканаў, М. К. Буслава

Інстытут філасофіі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі,
Мінск, Беларусь

ПОЛИВАРИАНТНОСТЬ УСТОЙЛИВАГО РАЗВІЦЦЯ: АД ЭКАЛАГІЧНАГА ДА КУЛЬТУРНА-ЦЫВІЛІЗАЦЫЙНАГА ЗМЕСТУ

Асноўнай мэтай канцэпцыі ўстойлівага развіцця з'яўляецца рашэнне праблемы выхаду чалавецтва са стану «няўстойлівасці», пераходнага перыяду і стварэння новага сацыяльнага парадку. Але паколькі новы сацыяльны парадак – гэта не што іншае, як новы тып грамадства, то канцэпцыя ўстойлівага развіцця з'яўляецца навуковым абгрунтаваннем далейшага прагрэсу сучаснага грамадства на аснове магчымасцей уласных унутраных рэсурсаў, а не на бязмежнай экспансіі і колькасным росце.

Рэтраспектыўны аналіз у даследаваннях праблемы мадэлявання ўстойлівага развіцця паказвае, што цывілізацыйны пераход ажыццяўляецца на аснове сацыяльна-тэхналагічных рэвалюцый, якія змяняюць адна адну і прыводзяць да стварэння новых цывілізацый, у аснове якіх знаходзяцца тэхналогіі, што пераважаюць у грамадстве. Новыя тэхналогіі не знішчалі цалкам раней існуючыя, а трансфармавалі іх, захоўваючы ў якасці рэсурсаў і ўмоў далейшага існавання. Вынікам культурна-цывілізацыйных трансфармацый павінна стаць грамадства новага тыпу. У падставе такіх трансфармацый закладзены не столькі сацыяльна-экалагічны, але і інавацыйны рэсурс, галоўная роля ў якім належыць ведам і інфармацыі.

Ключавыя словы: канцэпцыі ўстойлівага развіцця, глабалізацыя, цывілізацыйны падыход, інфармацыйная прастора

Д. И. Широканов, М. К. Буслова

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

ПОЛИВАРИАНТНОСТЬ УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ: ОТ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО ДО КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО СОДЕРЖАНИЯ

Основной целью концепции устойчивого развития является решение проблемы выхода человечества из состояния «неустойчивости», переходного периода и создания нового социального порядка. Но поскольку новый социальный порядок – это не что иное, как новый тип общества, то концепция устойчивого развития является научным обоснованием дальнейшего прогресса современного общества на базе возможностей собственных внутренних ресурсов, а не на безграничной экспансии и количественном росте.

Ретроспективны аналіз у ісследованых праблемы мадэліравання устойлівага развіцця паказвае, што цывілізацыйны пераход ажыццяўляецца на аснове сацыяльна-тэхналагічных рэвалюцый, смяняючых адна другую і прыводзішчых да стварэння новых цывілізацый, у аснове якіх знаходзіліся прэваліруючыя ў грамадстве тэхналогіі. Новыя тэхналогіі не ўнічтажылі поўнасцю раней існавалыя, а трансфарміравалі іх, захоўваючы іх якасцтва рэсурсаў і ўмоў далейшага існавання. Вынікам культурна-цывілізацыйных трансфармацый павінен стаць грамадства новага тыпу. У аснове такіх трансфармацый заложана не столькі сацыяльна-экалагічная, але і інавацыйная рэсурс, галоўная роля ў якой належыць ведаў і інфармацыі.

Ключевые слова: *канцэпцыі устойлівага развіцця, глабалізацыя, цывілізацыйны падыход, інфармацыйнае прасторанства*

D. Shirokanov, M. Buslova

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

**POLYVARIETY OF SUSTAINABLE DEVELOPMENT:
FROM ENVIRONMENTAL TO CULTURAL
AND CIVILIZATION CONTENT**

The main goal of the concept of sustainable development is to solve the problem of humanity's exit from the state of "instability", the transition period and the creation of a new social order. But since the new social order is nothing but a new type of society, the concept of sustainable development is a scientific justification for the further progress of modern society based on the possibilities of its own internal resources, and not on unlimited expansion and quantitative growth.

A retrospective analysis in studies of the problem of modeling sustainable development shows that the civilizational transition is carried out on the basis of socio-technological revolutions that have replaced each other and lead to the creation of new civilizations based on technologies prevailing in society. New technologies did not completely destroy the previously existing ones, but transformed them, preserving them as resources and conditions for further existence. The result of cultural and civilizational transformations should be a society of a new type. The basis of such transformations is not so much a socio-ecological, but also an innovative resource, the main role in which belongs to knowledge and information.

Keywords: *concepts of sustainable development, globalization, civilizational approach, information space*

Уводзіны

Асноўнай мэтай канцэпцыі ўстойлівага развіцця з'яўляецца вырашэнне праблемы выхаду чалавецтва са стану «неўстойлівасці», пераходнага перыяду і стварэння новага сацыяльнага парадку. Але паколькі новы сацыяльны парадок – гэта не што іншае, як новы тып грамадства, то канцэпцыя ўстойлівага

развіцця ўяўляе сабой навуковае абгрунтаванне далейшага прагрэсу сучаснага грамадства на выснове магчымасцей уласных унутраных рэсурсаў, а не на бязмежнай экспансіі і колькасным росце.

Стратэгія мадэрнізацыі сучаснага грамадства вызначаецца яго здольнасцю да трансфармацый з улікам унутранай спецыфікі, з апорай на спалучэнне лакальнага і ўніверсальнага.

Велізарная розніца ў экалага-эканамічным і тэхналагічным развіцці краін сучаснага свету спараджае сітуацыю, пры якой слабаразвітыя краіны і дзяржавы, якія развіваюцца, вымушаныя карыстацца капіталам, тэхнікай і тэхналогіямі высокаразвітых. У выніку бедныя краіны аказваюцца ў залежнасці або ізаляцыі ад высокаразвітых і падвяргаюцца разбуральнаму асваенню шляхам адасаблення і канфіскацыі фінансавых і інтэлектуальных рэсурсаў. Такая сітуацыя характарызуецца новым паняццем «пастка ўстойлівасці цывілізацыі». «Кончаныя краіны» – таксама новае паняцце, яно распаўсюджваецца на краіны, якія трапілі ў гэтую пастку і назаўжды страцілі рэсурсы развіцця.

Цывілізацыйны змест устойлівага развіцця

Вектар накіраванасці асноўных тэндэнцый сучаснага сусветнага развіцця прадстаўлены канцэпцыямі ўстойлівага развіцця і глабалізацыі, станаўлення новага міжнароднага і інфармацыйнага парадку, тэндэнцыяй пашырэння інфармацыйнай прасторы.

Яшчэ некалькі гадоў таму канцэпцыі ўстойлівага развіцця і глабалізацыі як пераважаючых тэндэнцый сучаснага свету ў нейкай меры канкурыравалі. Прычым першая з пазначаных разглядалася як гуманістычны праект, у якім прызнавалася пазітыўная роля тэхналагічных навацый, але на першы план вылучаўся чалавек як галоўная каштоўнасць. На думку аўтараў, чалавечыя веды і здольнасці павінны стаць асноўным патэнцыялам грамадства, якое шукае выхад з крызісу. Але паколькі патэнцыял чалавечых здольнасцей можа быць раскрыты толькі ў працэсе пераадолення адчужэння чалавека, то варта як мага больш пашыраць сферу дэмакратычнага ўдзелу ў грамадскім жыцці, перш за ўсё дэмакратычны кантроль над увядзеннем і выкарыстаннем новых тэхналогій. Распрацоўваліся праекты гуманізацыі эканомікі ўвогуле, дзе функцыянуе матэрыяльная вытворчасць дзеля чалавека, а не вытворчасць дзеля прыбытку і паказчыкаў плана (у чым больш за ўсё былі зацікаўлены бюракратычныя структуры). У рамках гэтага праекта адпрэчваецца прыватызацыя як самамэта, але дэкларуецца гуманізацыя, дэмакратызацыя ўсіх відаў уласнасці.

Канцэпцыі ўстойлівага развіцця ўключаюць у сябе: гістарычны падыход, заснаваны на выяўленні і вывучэнні крызісаў і катастроф, якія адбыліся з прычыны чалавечай дзейнасці; футуралагічную накіраванасць, г. зн. своеасаблівае перапляценне пошукавых і нарматыўных прагнозаў, якія спрыяюць

стварэнню праектаў і прадказанню магчымых наступстваў іх ажыццяўлення для сусветнага развіцця; з’яўляюцца накіраванасць, якая выяўляецца на двух узроўнях. На першым узроўні сувязь аналізаванай тэорыі з працэсам пазнання прыроды і грамадства носіць апасродкаваны характар, на другім – адбываецца непасрэднае вылучэнне новых тэарэтычных палажэнняў і практычных рэкамендацый. Міждысцыплінарны характар канцэпцыі складаецца ва ўжыванні метадалогіі сістэмнага аналізу. Паліталагічны аспект уключае разам з тэарэтычнымі практычнымі пытаннямі гуманітарнага супрацоўніцтва [1, с. 103–106].

Гуманістычны праект сацыяльных пераўтварэнняў ахоплівае палітыку і культуру, экалогію і інфармацыю. Ён разгорнуты да ўстойлівых праблем, да будучыні сусветнай супольнасці і ўключае ў сябе разнастайныя мадэлі новага міжнароднага парадку.

Мадэлі пабудовы постіндустрыяльнага грамадства ў розных краінах у асноўным адрозніваюцца па абраных прыярытэтах, а з нядаўняга часу – і ў пазіцыяванні працэсаў. Варта адзначыць, што сучасны перыяд стабільнасці не можа абысціся без распрацоўкі новых інфармацыйных тэхналогій і іх хуткага распаўсюджвання.

Працэсы інтэграцыі і ўзаемадзеяння паміж рознымі краінамі і народамі да той ці іншай ступені прайшлі праз доўгі гістарычны перыяд. Але толькі ў сучасную эпоху сусветная супольнасць уключана ў адзіную і адначасова разнастайную сістэму экалагічнай, эканамічнай, палітычнай, культурнай, інфармацыйнай сувязей.

Тэндэнцыі інтэграцыі ў сусветнае развіццё прывялі да стварэння прынцыпова новых форм адносін паміж рознымі краінамі. Распрацоўка інфармацыйных тэхналогій спрыяла збліжэнню самых аддаленых кантынентаў і пунктаў свету. Паміж людзьмі і краінамі кантакты і ўзаемае разуменне на ўсіх узроўнях павялічыліся. Аператыўная інфармацыя пра падзеі, якія адбываюцца ў свеце, прывяла да таго, што кожны чалавек пачынае ўсведамляць сябе ўключаным у сусветную супольнасць. Працэсы інтэграцыі таксама выяўляюцца ў фарміраванні ўніверсальных каштоўнасцей на аснове стагоддзя вопыту ўсіх часоў і народаў.

У сучасным грамадстве, у параўнанні з папярэднімі часамі, зведалі значныя змены месца, статус і лёс чалавека, ператвараючыся ў праблему, якая пражываецца кожным індывідуальна на фоне пераадолення страху перад будучыняй і неабходнасцю ісці на рызыку. Менавіта нявызначанасць будучыні, як індывідуальнай, так і грамадскай, негатыўна ўплывае на духоўна-маральны стан грамадства і ставіць перад чалавекам пытанне выбару далейшай стратэгіі жыццядзейнасці ў сітуацыі часцей за ўсё неправдаказальных наступстваў.

Адзінага пункту гледжання на пачатак працэсаў устойлівасці, асабліва – эканамічнай, не існуе.

Урэшце важна тое, што ў цяперашні час устойлівае развіццё – аб’ектыўны працэс, які становіцца пераважнай тэндэнцыяй сусветнага развіцця. Менавіта

ў сучасную эпоху сусветная супольнасць усё больш уключаецца ў адзіную і разам з тым разнастайную сістэму эканамічных, палітычных, культурных, інфармацыйных сувязей. Для многіх краін узнікае праблема мегатрэндаў, або асноўных кірункаў, якія вызначаюць далейшыя перспектывы развіцця, паколькі адмова ад уключанасці ў працэсы азначае поўную ізаляцыю і магчымы поўны заняпад такой краіны.

Разам з тым узнікае пагроза ўніфікацыі краін па заходніх стандартах. Таму сусветная супольнасць прыкладае намаганні для захавання ў сучасным свеце шматпалярнасці, шматканфесійнасці і разнастайнасці культур, бо спроба ўсталяваць манапалярны свет, які не прызнае разнастайнасці культур і цывілізацый, непазбежна асуджаная на правал. Прыблізна ацаніць наступствы працэсаў можна толькі ў цывілізацыйным кантэксце, які ствараецца сукупнасцю тэхналагічнага, дэмаграфічнага, прыродарэсурснага, экалагічнага, сацыяльнага, культурнага і геапалітычнага фактараў. Галоўнае, што стыхійны, шмат у чым нескіраваны і некантраляваны характар працэсаў устойлівасці прывёў да з'яўлення новай праблемы сучаснай рэальнасці – магчымасці кіравання працэсамі ў прынцыпе.

Маецца на ўвазе выяўленне дынамікі і механізму іх развіцця, паколькі цалкам магчымы варыянт, пры якім працэсы фарміруюцца ў асноўным стыхійна. А гэта азначае, што як чалавек, так і грамадства не ў стане кіраваць ні гэтымі працэсамі, ні іх непрадказальнымі наступствамі. Прагназаванне накіраванасці працэсаў становіцца адной з актуальных праблем сусветнай супольнасці.

У цяперашні час уяўленні аб тым, да чаго прывядуць працэсы, ініцыяваныя ўстойлівасцю, часцей за ўсё ў цэлым неадэкватныя: асноўная ўвага засяроджана на тэхналагічных і эканамічных аспектах сусветнага развіцця, няма дакладнага разумення той акалічнасці, што свет уступіў у паласу нестабільнасці і новых узрушэнняў, якія будуць выклікацца сумесным дзеяннем розных фактараў – ад экалагічных да культурна-цывілізацыйных. Як адзначаў У. Бек, «пагрозы робяць хісткай апорную канструкцыю традыцыйных разлікаў бяспекі; шкодныя наступствы губляюць прасторава-часавыя межы, здабываюць устойлівы характар; адказнасць за прычыненую шкоду ўжо нельга ўскласці на пэўныя інстанцыі – прынцып прычынна-следчай сувязі страчвае вастрывню адрознення, шкоду больш немагчыма кампенсаваць з фінансавых крыніц, бессэнсоўна шукаць выратавання ад наступстваў найгоршага варыянту ўстойлівай спіралі знішчэння. Значыць, не існуе і планаў выжывання, калі такія найгоршы варыянт стане рэальнасцю» [2, с. 79–80].

Акцэнтацыя на дваістасць працэсаў, якая адбываецца апошнім часам, тлумачыць факт універсальнасці прынцыпаў міжнародных узаемадзеянняў у самых розных сферах жыццядзейнасці чалавека – палітычнай, фінансавай, тэхналагічнай, культурнай і г.д. Фарміруюцца вытворчыя, тэхналагічныя, фінансавыя, інфармацыйныя патокі, якія не маюць аналагаў у гісторыі. Адна-

часова адбываецца ўскладненне ўнутранай структуры і сістэмы ўзаемадзеянняў новага сусветнага парадку, што можна характарызаваць як важны фактар умацавання стабільнасці. «Здольнасць асобных нацыянальных дзяржаў да аўтаномных дзеянняў скарачаецца пад дзеяннем магутных сіл, над якімі яны не ўладныя, у нашу эпоху нават у межах сваёй тэрытарыяльнай юрысдыкцыі выбраннікі народа ўжо не могуць свабодна рабіць усё, за што прагаласаваў іх электарат» [3, с. 389].

У сучасным свеце склалася сітуацыя, пры якой ні адна дзяржава не можа ажыццяўляць сваю палітыку без уліку інтарэсаў сусветнай супольнасці. У той жа час адбываецца барацьба за сферы ўплыву, за рынкі збыту, сыравінныя крыніцы і за авалоданне стратэгічна важнымі раёнамі свету. І гэта прыводзіць да таго, што назіраецца тэндэнцыя фарміравання «аднаполюснага» свету, узрастае сацыяльна-эканамічны разрыў паміж некаторымі рэгіёнамі. Асабліва гэта праяўляецца ў адносінах высокаразвітых краін і краін, якія складаюць «чацвёрты свет». Змяненне структуры капіталу, стварэнне арганізацыйных сетак, развіццё культуры віртуальнай рэальнасці, увага да тэхналогіі дзеля самой тэхналогіі – усе гэтыя асноўныя характарыстыкі сацыяльнай структуры інфармацыйнага стагоддзя і з'яўляюцца крыніцамі крызісу дзяржавы і грамадзянскай супольнасці ў тым выглядзе, у якім яны сфарміраваліся ў індустрыяльную эпоху.

Пазначаныя характарыстыкі таксама выступаюць у якасці тых самых сіл, супраць якіх арганізуецца супраціўленне розных супольнасцей, прычым гэты супраціў здольны даць жыццё новым формам самабытнасці, накіраваным у будучыню. Апошнія выступаюць супраць дамінуючай логікі грамадства сеткавых структур, якія вядуць абарончыя і наступальныя баі па трох напрамках новай сацыяльнай структуры: прастора, час і тэхналогія [4, с. 302].

Станаўленне постіндустрыяльнага грамадства і працэсы ўстойлівага развіцця сучаснага свету знаходзяцца ў цеснай узаемасувязі і ініцыююць адзін аднаго. У большасці людзей па-за экстрэмальнымі сітуацыямі, на стадыі задавальнення надзённых матэрыяльных патрэбаў з'яўляюцца перадумовы для станаўлення новай матывацыйнай сістэмы. Чалавек, пазбаўлены неабходнасці пастаяннага пошуку сродкаў існавання, знаходзіць магчымасць развіваць у сябе патрэбы, якія выходзяць за рамкі матэрыяльнага дабрабыту. Змяняецца лад жыцця, што прыводзіць да пераўтварэння каштоўнасных арыентацый, матывацыі паводзін і ўсяго працэсу сацыялізацыі чалавека.

Імклівае развіццё інфармацыйных тэхналогій абумовіла пашырэнне інфармацыйнай прасторы і ўстанаўленне прынцыпова новых форм сувязей паміж рознымі краінамі. Адбываецца фарміраванне «вобліка новага свету», г. зн. новы міжнародны парадак. У той жа час новы інфармацыйны парадак – гэта свайго роду «матэрыяльны носьбіт» і адначасова складаны працэс, працяглы ў гістарычным аспекце, які пастаянна развіваецца. Пазначаны парадак

выяўляецца ў такой відавочнай форме толькі ў апошні час і знаходзіцца ва ўзаемасувязі і ўзаемазалежнасці з усімі аспектамі перамен сучаснага свету.

Найбольш бачна постіндустрыяльныя трансфармацыі праяўляюцца ў галіне сусветных камунікацыйных сетак, інфармацыйнага забеспячэння, фінансавых аперацый, сродкаў масавай інфармацыі, міжнароднага супрацоўніцтва. Так ствараюцца перадумовы як для інфраструктур, рэжымаў, сістэм, інстытутаў, так і для змены прынцыпаў арганізацыі грамадства – гарызантальныя сувязі замяняюць вертыкальныя. «У эпоху ўсе нацыянальныя дзяржавы павінны каперыравацца і супрацоўнічаць, калі яны жадаюць прадстаўляць інтарэсы сваіх грамадзян. Падобнае супрацоўніцтва лепш за ўсё ажыццяўляецца тымі, хто падзяляе адны і тыя ж каштоўнасці і мэты, лепш за ўсё яно працуе тады, калі ўвасоблена ў пастаянна дзейных інстытутах, гэта значыць, калі сумесныя мерапрыемствы не з'яўляюцца чымсьці зусім новым» [3, с. 54].

Для новай сацыяльнай рэальнасці, якая фарміруецца ў наш час, характэрнай тэндэнцыяй з'яўляецца ўзаемасувязь і ўзаемазалежнасць розных фактараў, грамадскіх уплываў і працэсаў, аб'ектыўных і суб'ектыўных бакоў чалавечага быцця, агульначалавечага і індывідуальнага. У якасці важнай праблемы ў кантэксце мегатрэндаў сусветнага развіцця разглядаецца выяўленне суадносін лакальнага і ўстойлівага, інакш кажучы, уздзеянне лакальнага на трансфармацыі. З'яўленне гэтай праблемы выклікана тым, што на «другой хвалі» развіцця цывілізацыі агульны кірунак трансфармацыі ў відавочнай форме не быў пазначаны і развіццё адбывалася ў асноўным лакальна, часам нават у розных кірунках. Многія краіны праводзілі палітыку спецыялізацыі ў найбольш выгадных для іх абласцях, з улікам лакальнай спецыфікі.

Канцэпцыя пабудовы постіндустрыяльнага, або інфармацыйнага (хоць гэта не раўназначныя паняцці), грамадства вызначыла агульную перспектыўную накіраванасць развіцця менавіта ўсёй сусветнай супольнасці. Новыя тэхналогіі і, у прыватнасці інфармацыйныя, павінны стаць асновай пазітыўных змен жыцця чалавека ва ўсіх сферах жыццядзейнасці і аб'яднаць усю сусветную супольнасць. Прагназуецца змяненне асноўных сацыяльных інстытутаў і чалавечай сістэмы каштоўнасцей, і такая пазітыўная накіраванасць трансфармацый стане характэрнай для ўсіх краін.

Прыведзеная канцэпцыя як універсальная ўтрымлівае свайго роду рэкамендацыі, рэалізаваўшы якія чалавецтва зможа пазбегнуць або мінімізаваць актуальныя і патэнцыйныя пагрозы будучыні. У наш час канцэпцыя ўніверсальнасці прадстаўлена ў некалькіх формах. У фармаце агульначалавечай цывілізацыі рэалізуецца адмова ад нацыянальных інтарэсаў і падпарадкаванне лакальнага ўніверсальнаму. Ідэя ўстойлівай цывілізацыі з'явілася як абарона ад пагроз і выклікаў будучыні, як ідэя ўзаемасувязі і ўзаемадзеяння ўсяго чалавецтва, як «збор» універсальных норм і каштоўнасцей для ўсёй сусветнай супольнасці.

«Даганяючая мадэль» у сучаснай рэальнасці многімі краінамі не была рэалізавана ў сувязі з рознымі стартавымі пазіцыямі, існуючай сацыяльна-культурнай сітуацыяй і адсутнасцю аб'ектыўных магчымасцей для сацыяльных пераўтварэнняў. У сувязі з чым становіцца відавочным, што пры трансфармацыях, якія маюць накіраванасць лакальнага характару, даводзіцца грунтавацца толькі на патэнцыяле ўнутранага развіцця.

Сучасныя постіндустрыяльныя трансфармацыі не прадугледжваюць пераважання лакальнага, акцэнт робіцца на спалучэнне лакальнага і ўніверсальнага. Хоць вылучыць асновы такога спалучэння складана, а часам і немагчыма, бо гэтыя падставы заўсёды спецыфічныя і ці наўрад іх можна прадставіць у выглядзе агульных норм ці прадпісанняў.

У асноўных і найбольш праблемных для сусветнай супольнасці галінах, такіх як новыя тэхналогіі, інфармацыйныя тэхналогіі, экалогія, эканоміка, дапускаецца агульны кірунак трансфармацыі з невялікімі зменамі ўніверсальных падыходаў, прымаючы да ўвагі спецыфіку канкрэтнай дзяржавы або грамадства. Але ў той жа час неабходна ўлічваць і тое, што ўяўляе сабой лакальнае, прынамсі нацыянальнасць, мова, рэлігія, культурныя асаблівасці, ментальнасць, этнас. Лакальныя супольнасці адрозніваюцца па асноўных сістэмах каштоўнасцей і жыццёвых стэрэатыпах, традыцыямі, сямейнымі адносінамі, калектыўнасцю ў грамадстве і г. д.

Прытрымліваюцца пазіцыі адмаўлення значэння ролі лакальнага ў сучасным свеце немагчыма. Разам з тым імкненне да пераважання лакальнага над ўніверсальным можа прывесці да рознага роду ачагоў напружанасці, канфлікту цывілізацый. Так, адраджэнне ісламу прывяло мусульман да абвясчэння асаблівага характару і асаблівай місіі сваёй цывілізацыі і сваіх каштоўнасцей. Канфрантацыю ў мусульман выклікала пазіцыя Захаду па навязванні ўніверсальнасці сваіх каштоўнасцей і інстытутаў, па захаванні сваёй ваеннай і эканамічнай перавагі нароўні са спробамі ўмяшання ў канфлікты ў мусульманскім свеце. Развал сацыялістычнага блоку, крах ідэі камунізму прывялі да знікнення агульнага для Захаду і ісламу ворага, у выніку чаго галоўную пагрозу для сябе яны сталі бачыць адно ў адным.

Але ў той жа час існуе пункт гледжання, паводле якога адзінства свету магчыма ў якасці канстытутыўнага прынцыпу, дасягнутага праз дыялог культур. Магчымасць фарміравання «новай культуры свету» прадугледжвае аб'ектывацыю новых мадэлей сацыяльнага, палітычнага і культурнага супрацоўніцтва, пры адмове ад права ўмяшання ва ўнутраныя справы іншых краін і навязвання якога-небудзь адзінага ладу жыцця або цывілізацыйнай арганізацыі.

Сучасны чалавек увесь час знаходзіцца як бы ў «зоне небяспек». Небяспекі ўяўляюць сабой актуальныя ці патэнцыйныя з'явы, працэсы ці падзеі, якія ў якой-небудзь форме могуць нанесці шкоду чалавеку, сацыяльнай групе, грамадству, чалавечай супольнасці.

Новыя рэаліі сучаснага жыцця прывялі да таго, што змянілася паняцце бяспекі як неабходнага папярэджання і супрацьдзеяння актуальным і патэнцыйным пагрозам як канкрэтнаму чалавеку, так і грамадству і ўсёй сусветнай супольнасці. Змест паняцця «бяспека» азначае адсутнасць небяспек або наяўнасць магчымасцей надзейнай абароны ад іх.

Стала відавочна яго шматаспектнасць, калі кожны з аспектаў – як ваенны, так і палітычны, эканамічны, сацыяльны, экалагічны – адыгрывае сваю ролю. Псіхалагічная бяспека з'яўляецца адным з аспектаў нацыянальнай бяспекі ў стане грамадскай свядомасці, пры якім грамадства ў цэлым і кожны канкрэтны чалавек прымаюць існуючую якасць жыцця як адэкватнае і ўстойлівае ў сувязі з тым, што ствараюцца рэальныя магчымасці для задавальнення запатрабаванняў у сучаснасці і маюцца падставы для ўпэўненасці ў будучыні.

Пры стварэнні сістэм бяспекі ў разлік неабходна прымаць інавацыйныя працэсы, злучаныя з рэгіянальнай інтэграцыяй, развіццём сацыяльных сістэм, новых тэхналогій і імклівым распаўсюджваннем інфармацыйных тэхналогій. Сістэма бяспекі выступае як спецыяльна створаны збор прававых норм, заканадаўчых і выканаўчых органаў, а таксама сродкаў, метадаў і кірункаў іх дзейнасці па забеспячэнні надзейнай абароны аб'ектаў бяспекі, і ўяўляе сабой бесперапынны працэс, які заключаецца ў абгрунтаванні і рэалізацыі найбольш аптымальных метадаў, спосабаў і шляхоў удасканалення і развіцця сістэмы бяспекі, выяўленні патэнцыйных небяспек і пагроз.

Як мера супрацьдзеяння небяспекам распрацоўваюцца дактрыны нацыянальнай і інфармацыйнай бяспекі; ствараюцца канкрэтныя праграмы дасягнення палітычнай, эканамічнай і сацыяльнай стабільнасці сучаснага свету.

Заклучэнне

Мегатрэнды постіндустрыяльных трансфармацый, ініцыяваныя імклівым развіццём інфармацыйных тэхналогій і працэсамі ўстойлівага развіцця, усё больш набываюць непрадказальны і некантралюемы характар, ствараючы новыя праблемы, якія не існавалі раней у такім фармаце, і актуалізуюць распрацоўку і прымяненне новых форм і метадаў забеспячэння індывідуальнай і агульнай, нацыянальнай, бяспекі.

У сучасным свеце высокаразвітыя краіны дабіліся ўстойлівага сацыяльна-эканамічнага развіцця і канкурэнтаздольнасці на знешнім рынку на аснове функцыянавання развітай нацыянальнай інавацыйнай сістэмы. Галоўным структурным элементам устойлівага развіцця ў такім змесце з'яўляецца чалавечы капітал, г. зн. высокакваліфікаваныя навуковыя і інжынерныя кадры, навукова-тэхнічны і вытворчы патэнцыял, перспектыўныя распрацоўкі ў шэрагу кірункаў навукі і тэхнікі, міжнароднае навукова-тэхнічнае супрацоўніцтва, якое развіваецца і становіцца адным з важнейшых фактараў пераходу беларускага грамадства на новы, больш высокі ўзровень развіцця цывілізацыі.

Для нашай краіны фарміраванне і эфектыўнае ўзаемадзеянне элементаў нацыянальнай і навацыйнай сістэмы з'яўляецца адной з галоўных мэт дзяржаўнай палітыкі ўстойлівага развіцця.

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Косов, Ю. В. В поисках стратегии выживания: анализ концепций устойчивого развития / Ю. В. Косов. – СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1991. – 119 с.
2. Бек, У. Что такое глобализация? / У. Бек. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
3. Хаттон, У. Мир, в котором мы живем / У. Хаттон ; пер. с англ. под ред. В. Иноземцева. – М. : Ладомир, 2004. – 556 с.
4. Кастельс, М. Могущество самобытности / М. Кастельс // Новая постиндустриальная волна на Западе : антология / под ред. В. Л. Иноземцева. – М. : Academia, 1999. – С. 292–308.

Э. М. Сороко

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

УНИВЕРСАЛИЗМ, КОНЦЕПЦИИ УНИВЕРСАЛЬНОГО ЭВОЛЮЦИОНИЗМА, ГАРМОНИЯ МЕР

Современная наука в целом и философия в частности практикуют познание мира с единых позиций эволюции, цель (или предел) которой – гармония, суть – становление качества целого. Всеобщие законы эволюции управляют процессом гармонизации на всех уровнях бытия. Раскрыты новые формы понятий универсального эволюционизма, инвариантов самоорганизации и самогармонизации.

Введение нового типа меры – обобщенных золотых сечений, позволяет просто и четко различать границу между областями нормы и патологии всяких развивающихся сложных систем. Предложен путь обеспечения новизны управленческих стратегий на основе цифровой методологии. Критерий регуляции состояний самоорганизующихся сложных систем предлагаемыми средствами есть принципиально новая линия в установлении перспективных технологий освоения мира, в повышении социально-экологического прогресса общества.

Ключевые слова: универсализм, универсальный эволюционизм, гармония, системогенез, инварианты системогенеза, мера, обобщенные золотые сечения, самоорганизация, самогармонизация, четверица

E. Soroko

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

UNIVERSALISM, CONCEPTS OF UNIVERSAL EVOLUTIONISM, HARMONY OF MEASURES

Modern science and philosophy practice cognition of the world from the unified standpoint of evolution, the goal (or limit) of which is harmony, the essence is the formation of the quality of the whole. Its universal laws govern the process of harmonization at all levels of being. New forms of concepts of universal evolutionism, invariants of self-organization and self-harmonization are revealed.

The introduction of a new type of measure – generalized golden sections, allows you to simply and clearly distinguish the boundary between the areas of norm and pathology of any developing complex systems. A way to ensure the novelty of management strategies based on digital methodology is proposed. The criterion for regulating the states of self-organizing complex systems by the proposed means is a fundamentally new line in establishing

promising technologies for the development of the world, in increasing the socio-ecological progress of society.

Keywords: *universalism, universal evolutionism, harmony, system genesis, system genesis invariants, measure, generalized golden sections, self-organization, self-harmonization, quaternary*

В настоящее время существуют две трактовки понятия «универсум» – в глобальном и локальном аспектах. В первом случае подразумеваются «Всё», «Вселенная» «единый мир в целом». Во втором – некие компоненты, его составляющие. Первое понятие имеет истоком Античность, второе – современность.

Более-менее основательную разработку того, что стоит за понятием универсума в обоих его смыслах еще предстоит осознать, невзирая на то, что есть немало исследований, толкующих его двояко: как в глобальном широком отношении [1–4], так и в глобальном узком смысле – гуманоцентричном и социальном отношениях [5–9]. Речь может идти о пока нетронутым освещением фундаментальных аспектов: об основаниях универсальной сущности вещей, на которых зиждется их состоятельность и выражение в конкретных проявлениях и спецификациях; об инвариантах и сопряженных им интегральных характеристиках многомерного и уникального субстрата, составляющего ансамбли с ограниченным разнообразием. А в качестве информационной данности рассматривается сущность важнейшего атрибута современных изучаемых наукой формирований как своего рода «организмических множеств», функциональных формирований, можно сказать, внутренне дифференцированных целостностей, обретших своей исчислимой степенью структурной гармонии (гармонии структурного состава) искомое системное качество как характеристику эволюционного зрелого объекта. Такую задачу в разработке понятия универсума поставил себе автор в предпринятом им исследовании эволюционных продуктов системогенеза самоорганизующегося и самогармонизирующегося динамического эволюционирующегося материала.

Современное состояние гуманитарной науки вызывает к необходимости разработки универсальных методов понимания и объяснения существующих реалий. На новом витке развития философии вновь остро встает проблема оснований и сущности философского знания, способного к творческому, критическому, объективному и всестороннему объяснению мира, возможных перспектив развития человека и философии. Особо актуальной и острой проблема универсализма становится в философии и гуманитаристике с конца XX в. в связи с наступлением глобализма в экономике, политике и культуре. Универсализм как мировоззренческая концепция является актуальной идеей, что находит отражение во множестве работ, содержащих различные определения универсализма, как то: классический, философский, критический, натуралистический, гносеологический, гуманистический, социальный, эволюционный

и др. Рядом современных философов-исследователей (С. А. Воробьева [10], В. Е. Гарпушкин [5], Ю. В. Кузнецов [6], А. А. Лазаревич [2], Д. В. Рахинский [1], Р. Р. Щёктова [7] и др.) проведен сравнительно-исторический анализ определения и понимания содержательного аспекта универсализма. Идеологи универсализма пытаются позиционировать его в качестве новой формы мировоззрения с историческим базисом, в котором аккумулярованы идеи древнегреческих философов: о единстве мира, о равенстве мышления и бытия, о системности мира, об универсальных системах неоплатоников. Данный базис выступает в качестве парадигмы универсализма [2]. Универсализм понимается как многообразие, широта, энциклопедизм интересов, вызванных стремлением к универсальному теоретическому синтезу в познании мира.

В европейской философии термин «универсализм» (от лат. *universum* – «мир, Вселенная») утвердился как установка мышления древнегреческих философов-досократиков VI–V вв. до н. э., учивших, что мир представляет собой единое целое, когда любая составляющая предстает как подобный ему микромир Космоса. Мир (универсум) понимается как бесконечное упорядоченное целое, как система, составляющие которой представляют собой масштабно меньшие миры и определяются путем дедукции из основных свойств универсума. Со временем утвердилась мысль, что в центре внимания универсалистов сформировались три основные проблемы – соотношение составляющих универсума; соотношение общего и единичного в универсуме, соотношение целого и частей. Решение этих проблем выразилось соответственно в трех принципах – всеединства (или всеобщего изоморфизма, то есть взаимного подобия структур в строении универсума), общности (примата общего над единичным) и целостности (примата целого над своими частями) [5].

Согласно классическим (энциклопедическим) определениям эволюции и универсализма эволюция, если оставаться в границах биоты, есть необратимый процесс изменения живого. В ее основе лежит дарвиновская эволюция изменений, наследственности, отбора. «Универсальный» означает всеобъемлющий, разносторонний, пригодный для многих целей, многофункциональный. Главное в теории универсального эволюционизма, развитой в работах [3; 11; 8], в том числе Н. Н. Моисеевым, заключается в том, что «все, что вокруг нас, и мы сами суть частицы одного целого, имя которому ВСЕЛЕННАЯ, или УНИВЕРСУМ, – оно развивается как целое и им управляют общие законы самоорганизации» [3, с. 23]. Структура и процесс, строение и развитие – обе эти стороны изучаемого человеком бытия получили во второй половине XX в. существенное научное обеспечение. Во-первых, это общая теория систем (ОТС), системология, системно-структурный анализ. Во-вторых, обобщенные теории под единым названием *универсальный эволюционизм*, включающие системодинамику и системогенетику, эволюционику и синергетику, теорию неравновесных процессов и термодинамические концепции синтеза и т. п.

Уже в 20-е годы XX в. Л. С. Берг выдвинул концепцию номогенеза, согласно которой не борьба за выживание, как полагал Ч. Дарвин, и даже не взаимопомощь в сосуществовании, как считал П. Кропоткин, а некий скрытый в глубинах пространства и времени закон, прокладывая невидимые, но жесткие пути, сотворяя такие же латентные лакуны и матрицы для последующего заполнения субстратом, заставляет материю организовываться и реорганизовываться, производить буйство видов, красок и форм [12]. Хотя сама эта мысль была высказана весьма лаконично и тезисно, однако ее заметили и сделали в учении об эволюции чуть ли не знаменем века. И не без оснований: эволюцией систем (не только в биологическом мире, но в мире вообще), как сегодня становится ясно, правит некий всеобщий закон, коренящийся в метрических свойствах пространства и времени универсума в целом и свойствах собственного пространства и собственного времени испытывающих эволюцию входящих в него систем действительности как локальных универсумов – в частности. И как бы в продолжение дарвиновской парадигмы некая идея целостности, самооформившись, преобразовалась в идею сопровождения эволюции человечества прогрессом жестокости и агрессии [13]. Однако новые парадигмы, выросшие из представлений об «эволюции эволюции», стали достойным развитием идей Л. С. Берга о номогенезе как собственном законе эволюции [14; 15]. Сами концептуальные построения в этой области эволюционировали к универсализму, причем не каузальному (картезианскому или, пуще того, аквинатскому) и не стохастическому, а в соответствии с духом века – системному [16].

Универсальный эволюционизм вырабатывает свои положения на принципах инвариантности по отношению к особенностям уровней организации и форм существования материи и потому одинаково приемлем в выражении закономерностей объективного мира для каждой из его многообразных конкретных областей. По существу, это есть такая форма создания обобщенных теорий и такой способ видения сущности вещей, когда не специфика материального или идеального выдвигается на первый план и становится предметом научной обработки, а то скрытое, латентное, универсально и повсеместно значимое, что предопределяет материю и ее формы, идеи и их организацию быть таковыми или иными. Другими словами, здесь мы имеем тот род концептуальных построений, согласно которым эволюционные превращения всего сущего, динамические процессы всякой реальной системы подчиняются единым простым объективным законам, связывающим свойства целого и свойства его структурных составляющих, нераздельность и ансамблевость, единство и разнообразие, зазывную мощь идеала и брэнность реальной жизни, симметрию и асимметрию. Не потому ли К. Маркс говорил, что в будущем естествознание и обществоведение станут одним целым – будет единая наука [17]. Но главное – в центре внимания в данном случае оказываются системные качества вещей и их всеобщие атрибуты, коллективные переменные и интегральные характеристики, позволяющие изучать (определять и отслеживать)

меру организованности качественно различных системных формирований как целостностей, их фазовые переходы от одного состояния к другому. Основа этого ряда превращений – закон развития меры, который, согласно Г. В. Ф. Гегелю, есть закон степеней [18]. Процесс познания идет здесь посредством активного освоения свойств внутреннего (собственного) пространства и собственного времени деформации этих формирований, позволяющего наиболее адекватно выражать феномены самоорганизации, присущие всему миру как единому целому во всех его масштабах. Самоорганизация же способна переродиться в самогармонизацию, поскольку всякая эволюция имеет пределом (или целью) установление гармонии [4].

Едва ли есть риск преувеличить значимость события, утверждая, что уже сам прецедент появления квантовой теории в цикле наук о природе был крупнейшим универсалистским действием познающего мир разума. Главное оружие этого действия – волновая функция – по основным свойствам вполне соответствует универсалистской доктрине: «Все частицы во Вселенной описываются одной общей волновой функцией (если правомерно на макромасштабы Вселенной переносить наши представления об описании состояний), и усреднение по всем степеням свободы, кроме степеней свободы выделенной частицы, дает ее матрицу плотности» [19, с. 73].

Еще одно универсалистское открытие прошлых столетий, заслуживающее особого рассмотрения, – «четверичность» структурного базиса объективного мира в его профильных спецификациях, в «первосущество», «квинтэссенции» его оснований.

Подобно тому как математика уже более двух тысяч лет использует один и тот же излюбленный прием сведения всех доказательств к тривиальному соотношению «ноль равняется нулю», здесь собственно можно было бы ограничиться отсылкой к докторской диссертации А. Шопенгауэра «О достаточности четвероякого корня всякого основания» [20] и развития идеи Аристотеля [21]. Однако свет не в самой истине как таковой, а в ее комплексной раскладке и многомерной развертке, в возведенном при ее посредстве универсуме форм и систем: микро- и макромир управляемы четырьмя силами; планетарная жизнь зиждется на четырехзначном коде букв-нуклеотидов; наиболее многочисленные обитатели планеты, насекомые, имеют четырехфазный цикл самовоспроизводства; вещество способно пребывать не более и не менее как в четырех своих фазах; царство жизни определяется четырьмя фундаментальными составляющими; в обществе во все времена правящим оказывается один из четырех классов [22, 34]; человек наиболее полно, целостно и совершенно предстает в четырех «измерениях»: разум, чувства, вера, воля, и т. д.

Основными достоинствами универсального эволюционизма являются синтез знания, транс- и междисциплинарность формирующихся идей [11] и конструктивность их проработки. Развитие же методов синтеза знания – первое, что свойственно современной науке. Универсализация концептуальных

построений, приведшая к созданию различных версий ОТС, есть лишь его внешнее проявление. Здесь следует вспомнить И. Канта: анализ не дает знания, знания дает синтез [23].

Еще в 1960 г. лауреат Нобелевской премии И. Е. Тамм, своеобразно реанимировав идею Г. В. Лейбница, поставил задачу найти единый универсальный язык, на котором написаны все фундаментальные физические законы, и, опираясь на него, пересмотреть и переосмыслить основания всей физики. Познание этих законов, оснащение ими методов практики, прежде всего взаимоотношений человека с природой, есть важнейшая составляющая решения масштабных экологических проблем в наиболее общей их постановке. Таков подлинный ориентир на гармонизацию социоприродного бытия во всех его проявлениях: в основу структурной и функциональной «рекогносцировки» действий социального субъекта здесь кладется не то, что порождено привходящими частностями и деталями, историческими обстоятельствами и эмпирическими несуразностями, побочными влияниями и субъективными «мнениями», ими явленными. Здесь нечто иное – единое и универсально значимое, в чем удерживаются нормы оптимума и меры как всеобщие «естественные императивы» всего сущего. Это скрывается за внешней, материальной оболочкой вещей в зиждущейся на незримых, но важнейших мировых законах, уникальных в своем действии, а главное всеподчиняющих, порождающих тотально сущую мировую гармонию форме предопределяющего их качество основания. В конечном счете на пересечении двунаправленных процессов и тенденций и заключена не только истина, которой пронизана объективная реальность, какие бы формы та ни принимала в своих локальных модификациях, но и в том, что проблема состоит не только в профиците, но и дефиците знаний об организации пространства (и времени как пространства) – первого фундаментального фактора современной общей теории систем.

Традиционно под универсумом, как уже отмечалось, понимают Вселенную в целом (глобальный аспект) либо некую «область предметов», то есть всякую внутренне самодостаточную систему (локальный аспект). П. Тейяр-де-Шарден вводит третий аспект: универсум у него – мир разумного и нравственно зрелого человечества, достигшего «точки Омега» как символа гармонизованной общности, всеединства [24, с. 95]. Другой причиной тяготения философии к универсализму, особенно характерной для античной философии, стала изначально существовавшая нерасчлененность науки и знания, поэтому все античные философы были «универсалами» в самых разных областях знания, объединяли самые разные области знаний, создав систему всеобщих категорий, приемлемую во всех аспектах бытия. «Специалистами по универсумам», напомним, Х. Ортега-и-Гассет (очевидно, не без влияния тейярдовских идей) называл философов [25].

Концепции универсального эволюционизма должны отвечать механизмам синтеза знания, основное достоинство которого состоит в междисциплинарности

и конструктивности, апелляции, говоря словами Аристотеля, «к высшим областям сущего» [21], метрико-топологическим свойствам мира в его глобальной и локальных реализациях. На данном поприще весьма продуктивные подходы возможны с привлечением методов диалектики.

В эпоху Просвещения (XVII–XVIII вв.) в европейской философии появляются две разновидности универсализма. «Натуралистический» универсализм (Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Д. Локк, П. Гольбах) гипостазирует открытые к тому времени наукой и распространяемые разумом принципы, законы и свойства природной среды на всю Вселенную. «Гносеологический» же универсализм (Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. В. Лейбниц) предписывает всякому познанию нормы и методы математики и механики. Выдвинутый И. Кантом принцип активности сознания, категории чувственности, рассудка и разума с помощью логики, воображения и разных форм синтеза в значительной мере обусловил особенности универсализма, развитого другими представителями немецкой классической философии (И. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель, Л. Фейербах).

Новую линию информационного совершенствования структуры сложных систем утвердил А. П. Стахов. 60 утвержденных государством патентов и свыше 147 авторских свидетельств на основе чисел Фибоначчи и отношения золотого сечения – суть его новаторской идеи, получившей широкое признание главным образом в зарубежной технологической реальности. А. П. Стахов и Э. М. Сороко ввели в научный обиход новый тип меры – обобщенные золотые сечения [26–28], которые делают возможным просто и четко различать границу между областью нормы и патологии сложных систем как целостностей самой различной предметной специфики, открывать новые горизонты освоения сложных материальных и идеальных общностей, формирований. Исследователями предложен путь определения новизны управленческих стратегий на основе цифровой методологии и критериев синтеза, что привносит новые методы и средства регуляции всего сложного, освещает новые пути в познании неведомого и неизученного. Критерий регуляции состояний самоорганизующихся сложных систем предлагаемыми средствами есть принципиально новая линия в установлении плодотворных перспективных технологий освоения мира.

Самоорганизующиеся сложные системы, представляющие собой уникальные ветви методологии познания отдельных специфицированных областей объективного мира, предметных дисциплин, не способны обрести «организмичность», ибо чтобы компоненты множества обнаруживали тенденцию связывания их воедино, как бы стремление к превращению в единое целое, нужен, образно говоря, «единый командующий», «интегратор», совершающий незримую работу связывания их в некоем тотально всеобщем режиме. Такую функцию могут выполнять обладающие всеобщими свойствами инварианты, от которых ничто не ускользает, будь то пространство косной (сугубо физической),

живой (биологической), социальной (множество идей) природы либо какая-то иная близкая к тому реальность. Такого рода особые требования нами были выявлены и изложены в монографии «Структурная гармония систем» (1984), выдержавшей пять переизданий и получившей признание в разных странах [28; 29].

Системогенез – детище универсального эволюционизма. Сосредоточившись на процессах самоорганизации систем, он разрушил стереотип «железного», «незыблемого», «созданного на вечные времена» учения детерминизма, заморозившего ум и душу народа. Он открыл мир эволюционирующих структур и даже сам феномен «эволюции эволюций». Он небезосновательно рассматривается сегодня не просто как наука, а как мировоззрение, пришедшее на смену идеологии «воинствующего материализма» с его учением об антагонизмах, на другом полюсе которых средствами пропагандистского мифа (в пике естественным законам оптимального разнообразия как нормы) возводился серобетонный «культ однообразия» (Б. Пастернак) – штамповались кальки «однородности общества», «слияния физического и умственного труда» и т. п. Управление процессом структурной гармонизации сложных систем на основе закона развития меры и канонических узловых ее значений, таким образом, должно иметь целью достижение высших уровней, а именно значения узла меры, обладающего, подобно единице в натуральном ряду чисел, наивысшим достоинством и простотой и наиболее часто объективно присутствующего ограниченному разнообразию, которое тождественно информации. Гармония в своей степени количественно выражается информационной энтропией (ее антипод в пространстве бинарной оппозиции – избыточность) и является интегральным мерилом этого разнообразия, синтезным показателем зрелости и красоты рассматриваемой системы. Энтропия как интегральный показатель ограниченного разнообразия объективно тяготеет к наилучшему из узлов меры в их счетном ряду, изоморфном ряду натуральных чисел – метчиков этих узлов меры, в своей совокупности являющихся инвариантом процесса системогенеза.

Разработанные общенаучные, трансдисциплинарные основы методологии раскрывают, как обеспечивать структурную гармонию систем социально-экономической и естественно-научной специфики, а следовательно – их функциональное качество на основе узлов меры информации ограниченного разнообразия, привлекая в этой связи централизованные узлами меры обобщенные показатели структурированного целого – информационную энтропию и другие показатели того же рода. В качестве подкрепления выводов по данным положениям является исследование «Глобальная информатизация как базис современного универсализма: социально-философский анализ» [1].

В XIX и особенно в XX в. разные формы философии использовались для теоретического обоснования различных социальных и политических доктрин и течений, например геополитики, технократизма и пр. Философский универ-

сализм при этом сыграл заметную роль, послужив идейной опорой двух ведущих форм социального универсализма в XX в. – тоталитаризма и глобализма. Неубедительное решение проблемы соотношения общего и единичного прежним универсализмом отразилось в практике этих форм самым наглядным и пагубным образом [1; 5]. Практическим вдохновителем и проводником современного глобализма выступил международный капитал. Начавшись с экономической экспансии, он все более втягивает в свою орбиту политику, культуру и другие сферы общественной жизни, подчиняя их стандартам примитивной унификации – насаждению единых меркантильных шаблонов социобытия. Тем самым подрываются национальный суверенитет и национальная культура стран, обесценивается роль государства и профсоюзов в защите интересов и прав граждан. Туниковый путь камуфлируется средствами массовой информации, превращающейся в идеологию санкций. Эта псевдоуниверсализация противоречит универсальной сущности человека и культуры и тем самым вызывает нарастающий протест общественности по всему миру [1; 5]. Не об этом ли говорит Платон в «Филебе»: «Не верь тому учению, которое все противоположности сводит к единству» [30, с. 9]. К единству, которое, согласно Аристотелю, не оставляет места разнообразию – неустранимому атрибуту бытия, ибо «то, из чего составляет единство, заключает в себе различие по качеству» [31, с. 405]. И только став на базис меры, гармонии, синергии, можно понять, насколько он предопределяет атрибуты возникающих и взращиваемых на разнообразии жизни, красоты и гармонии.

Дать развитию длительное ускорение, вывести экономику и культуру на орбиту расцвета, системно пробудить многомерный глубинный потенциал народа, когда востребован ровный, напряженный, неослабный, созидательный его труд, способна лишь энергия свободного национального самотворящего самосознания.

Практика современного глобализма подтвердила недостатки прежнего универсализма и тем самым востребовала естественность его новой, более адекватной бытию формы. Такой формой представляется гуманистический универсализм [5]. Сохраняя преемственность в отношении позитивного ядра классического универсализма (принципы всеединства, целостности, общности), он призван преодолеть его недостатки – абсолютизацию общего, абстрактный рационализм, редукционизм, жесткий детерминизм. В русле глобализма мир понимается как вечная и бесконечная идеально-материальная реальность, единое целое, универсальная система, состоящая из бесконечного множества взаимноизоморфных миров разных масштабов, форм и уровней развития. Ему свойственны не только движение, противоречивость, относительная иерархическая упорядоченность частей, но и их равнозначимость для гармонии и устойчивости целого. Главный предмет – человек, сущность которого – потенциальная универсальность, а основное противоречие – между этой универсальностью и реальной специализацией. Это противоречие вызвано действием

социальных законов разделения труда и конкуренции производителей на рынке и в коммуникации. Оно будет постепенно ослабевать и частично разрешаться по мере развития самосознания человека, его самодеятельности и универсального образования [9].

Но возвратимся к универсальному эволюционизму. Фон, на котором происходит его становление, – философия катастрофизма [32], «искривляющая» (делающая нелинейным) путь ищущего интеллекта. Предвосхищая катастрофы, можно предположить, что ответственность за будущие бедствия лежит на каждом. Поэтому следует так изменить отношение к миру, чтобы не стать совиновником будущих бедствий, стоит развивать цель стимулирования сознания и действий, чтобы катастрофа не случилась. Многие традиционные ветви знания, начала которых заложены в период становления классической науки, подошли к пределу своих возможностей – точке сатурации. Отсюда – поиск обобщающих теорий и научных дисциплин, в которых активизирован более высокий интегративный уровень творящего интеллекта. Еще не вполне освоенный научной мыслью, он уже успел продемонстрировать широту охвата материала во множестве его дисциплинарных специфик и потому дает надежды на прогресс познания в русле его универсализации. Имеется в виду нечто совсем иное по отношению к тому, о чем говорил Л. Питер: «Прогресса у нас теперь так много, что не осталось даже уверенности в возможности человечества выжить» [33, с. 116]. Отправной точкой является, пожалуй, забота об укреплении такой уверенности.

Прогресс универсально-значимых продуктивных идей, подобно всякому рождению и становлению, идет отнюдь не безболезненно и тем более – не проторенным путем. По-своему новым стимулом здесь выступает экологическая ситуация, которая хотя впрямую и не благоприятствует ему, но служит жестоким учителем, заставляя выходить на пересмотр устоявшихся когнитивных норм, перешагивать через сложившиеся эпистемологические традиции. Здесь надлежит отметить существенный фактор устойчивого развития – безопасность, который, при его достаточном осознании, способен дать возможность подобающим образом расставить акценты [34].

Таким образом, можно сделать следующие выводы. В литературе фигурируют понятия универсума, универсализма, универсальной эволюции в аспекте локального самоосуществления их в отличие от глобального аспекта, когда под универсумом подразумеваются «Вселенная», «Всё», «весь мир как единое целое». Это позволяет ввести понятие ограниченного внутреннего разнообразия сложной системы и оперировать им как информацией (в современной ее трактовке). На этой основе можно создавать интегративный критерий всякого данного сложного системного формирования, различать его норму либо патологию, управлять движением его к состоянию сложной системы, закономерно эволюционирующей к стадии гармонии как цели (пределу) всех эволюциони-

рующих такого рода формирований. Это новый взгляд на сущее, новая научно обеспеченная линия в управлении стремлением сложных самоорганизующихся множеств (многообразий, сообществ, ансамблей, ассоциаций) к их естественному оптимальному качественному состоянию гармонизированных формирований как систем.

Наконец, еще один существенный момент, чрезвычайно значимый в доктрине универсального эволюционизма, – размерность системы. Специальных исследований по этому вопросу, а более общо – по фактору организации внутреннего пространства систем, пока не существует, что вынуждает рассматривать детальнее всё с ним связанное.

Список использованных источников

1. Рахинский, Д. В. Глобальная информатизация как базис современного универсализма: социально-философский анализ : дис. ... д-ра филос. наук / Д. В. Рахинский. – Красноярск, 2018. – 338 л.
2. Лазаревич, А. А. Философия универсализма и современный политический процесс / А. А. Лазаревич // Власть и жизнь : Междунар. науч. конф. «Политический и социально-экономический процесс в Беларуси: состояние, проблемы, перспективы», Минск, 11–12 дек. 1997 г. / Белорус. ассоц. полит. наук, Белорус. гос. эконом. ун-т, Нац. акад. наук Беларуси ; редкол.: В. А. Бобков [и др.]. – Минск : БГЭУ, 1998. – С. 93–96.
3. Моисеев, Н. Н. Универсум. Информация. Общество / Н. Н. Моисеев. – М. : Устойчивый мир, 2001. – 200 с.
4. Янок, В. Ф. Философия гармонии / В. Ф. Янок. – СПб. : Изд-во Чернышева, 1993. – 96 с.
5. Гарпушкин, В. Е. Гуманистический универсализм как парадигма мировоззрения : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11 / В. Е. Гарпушкин. – Иваново, 2010. – 44 с.
6. Кузнецов, Ю. В. Социальный универсализм в русской историософии второй половины XIX – начала XX вв. : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.03 / Ю. В. Кузнецов. – СПб., 2011. – 345 л.
7. Щёктова, Р. Р. Мировоззренческий универсализм Б. Н. Чичерина: историко-философский анализ : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Р. Р. Щёктова. – Екатеринбург, 2010. – 183 л.
8. Моисеев, Н. Н. Восхождение к Разуму: лекции по универсальному эволюционизму и его приложениям / Н. Н. Моисеев. – М. : ИздАТ, 1993. – 176 с.
9. Мансурова, А. П. Сущность и специфика универсальной подготовки в вузе в контексте гуманитарных наук / А. П. Мансурова // Вестн. МГУКИ. – 2014. – № 5 (61). – С. 161–166.
10. Воробьева, С. А. Русская философско-историческая мысль XIX века: 30–50-е годы : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.03 / С. А. Воробьева. – СПб., 2010. – 43 с.
11. Ласло, Э. Макродвиг. К устойчивости мира курсом перемен / Э. Ласло ; предисл. А. Ч. Кларка. – М. : Тайденс Ко, 2004. – 208 с.
12. Берг, Л. С. Номогенез, или Эволюция на основе закономерностей / Л. С. Берг. – Петербург : Гос. изд-во, 1922. – 306 с.
13. Энгельгардт, М. А. Прогресс как эволюция жестокости / М. А. Энгельгардт. – СПб. : Центр. типо-лит. М. Я. Минкова, 1899. – 213 с.
14. Лима-де-Фариа, А. Эволюция без отбора: автоэволюция формы и функции / А. Лима-де-Фариа. – М. : Мир, 1991. – 455 с.
15. Мосс, М. Социальные функции священного / Марсель Мосс ; пер. с фр. под ред. И. В. Утехина. – СПб. : Евразия, 2000. – 448 с.
16. Консон, Г. Р. Целостный анализ как универсальный метод научного познания художественных текстов: на материале музыкального искусства: дис. ... д-ра филос. наук : 17.00.09 / Г. Р. Консон. – М., 2010. – 455 л.

17. Маркс, К. К критике политической экономии. Предисловие / К. Маркс // Сочинения : [в 50 т.] / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Госполитиздат, 1955–1981. – Т. 13. – 1959. – С. 5–9.
18. Гегель, Г. В. Ф. Наука логики : в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1970–1972. – Т. 1. – 1970. – 501 с.
19. Дойч, Д. Структура реальности / Д. Дойч ; пер. с англ. Н. А. Зубченко ; под общ. ред. акад. РАН В. А. Садовниченко. – М. ; Ижевск : НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2001. – 178 с.
20. Шопенгауэр, А. О четвероюм корне закона достаточного основания: философское исследование / А. Шопенгауэр // Полн. собр. соч. : в 4 т. / пер. Ю. И. Айхенвальда. – М. : Типо-лит. И. Н. Кушнерова и К, 1900–1910. – Т. 1. – 1900. – С. 1–140.
21. Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель. – М. : Мысль, 1976–1983. – Т. 1 : Метафизика. – 1976. – 550 с.
22. Семенюта, Н. Ф. Золотая пропорция в природе и искусстве : пособие по дисциплинам гуманитар. цикла / Н. Ф. Семенюта, В. Л. Михаленко ; Бел. гос. ун-т транспорта, каф. философии, истории и политологии. – Гомель : БГУТ, 2002. – 81 с.
23. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант ; пер. с нем. и предисл. Н. Лосского. – СПб. : тип. М. М. Стасюлевича, 1907. – 464 с.
24. Тейяр-де-Шарден, П. Феномен человека. Вселенская месса / П. Тейяр-де-Шарден. – М. : Айрис-Пресс, 2002. – 352 с.
25. Ортега-и-Гассет, Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : Наука, 1991. – 411 с.
26. Стахов, А. П. «Золотая» пропорция в цифровой технике / А. П. Стахов // Автоматика и вычислительная техника. – 1980. – № 1. – С. 7–10.
27. Стахов, А. П. Вклад белорусского философа Эдуарда Сороко в развитие общей теории Гармонии и Золотого Сечения [Электронный ресурс] / А. П. Стахов // Академия Тринитаризма. – М., 2006. – Эл. № 77-6567, публ. 13461.
28. Сороко, Э. М. Структурная гармония систем / Э. М. Сороко ; под ред. Е. М. Бабосова. – Минск : Наука и техника, 1984. – 264 с.
29. Сороко, Э. М. Золотые сечения, процессы самоорганизации и эволюции систем. Введение в общую теорию гармонии систем / Э. М. Сороко. – Изд. 5-е. – М. : URSS, 2019. – 264 с.
30. Платон. Филеб / Платон // Собр. соч. : в 4 т. – М. : Мысль, 1990–1994. – Т. 3. – 1994. – С. 7–78; примеч. 516–529.
31. Аристотель. Политика / Аристотель // Сочинения : в 4 т. – М. : Мысль, 1976–1983. – Т. 4. – 1983. – 830 с.
32. Тенякова, О. М. Катастрофизм как мегатенденция современного цивилизационного развития : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / О. М. Тенякова. – Уфа, 2003. – 180 л.
33. Питер, Л. Погубит ли человечество стремление к компетентности? / Л. Питер ; пер. с англ. Л. В. Степанова // Вестн. Акад. наук СССР. – 1990. – № 3. – С. 98.
34. Хомякова, В. С. Безопасность как фактор устойчивого развития : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / В. С. Хомякова. – Чита, 2007. – 154 л.

В. Ф. Мартынов

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ БИФУРКАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ В ТЕХНОГЕННОМ СОЦИУМЕ

В статье раскрываются актуальные проблемы, отражающие особенности цивилизационного и культурного развития, исследуются содержательные аспекты углубления фундаментальных противоречий между культурой и цивилизацией, природным и антропогенным миром под нарастающим воздействием культа науки и техники, обосновываются пути гармонизации информационного общества на основе целенаправленного процесса инкультурации

Ключевые слова: *экзистенциальное измерение, бифуркационные процессы, техногенный мир, культура, цивилизация, количественная коммуникация, качественная коммуникация, антропогенный мир, экстравертивный интерес, интровертивная установка*

V. Martynov

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

EXISTENTIAL MEASUREMENT OF BIFURCATION PROCESSES IN TECHNOGENIC SOCIETY

The article reveals topical issues that reflect the characteristics of civilizational and cultural development, explores the substantive aspects of deepening the fundamental contradictions between culture and civilization, the natural and anthropogenic world under the growing influence of the cult of science and technology, substantiates ways to harmonize the information society based on a purposeful process of inculturation.

Keywords: *existential dimension, bifurcation processes, technogenic world, culture, civilization, quantitative communication, qualitative communication, anthropogenic world, extravertive interest, introvertive attitude*

Стремительное развитие техногенного мира в XX веке предопределило углубление бифуркационных процессов в глобальном социуме. Человек как дуальное, двойственное, существо всегда формировался под воздействием двух ключевых программ: природной и социокультурной, которые были нацелены на преодоление извечной противоречивости человеческого бытия. С этой точки зрения можно сказать, что основу человеческой природы составляет бифуркационность, вариативность, полярность, что неизбежно приводит к перманентной борьбе природного как врожденного, телесного и духовного как приобретен-

ного, метафизического, обыденного и возвышенного, сознательного и бессознательного.

Однако масштабы бифуркационных процессов в социуме в период постиндустриального развития приобрели тотальный, всепроникающий характер. Со временем в процессе нарастающей социокультурной динамики всё большую роль начинает играть не столько культурная, сколько цивилизационная программа, отражающая возрастающую роль научно-технического прогресса в жизни общества, что объективно влияет на процесс неуклонного расширения искусственной, антропогенной реальности.

В условиях техногенной действительности воздействие цивилизационных достижений на внутренний мир личности становится беспрецедентным. Опозиция культурного и цивилизационного существенно углубляется. Можно даже сказать, что современный человек живет в эпоху разбегающихся «галактик»: цивилизации и культуры. Именно этот факт оказал принципиальное воздействие на масштабность бифуркационных процессов и привел к расширению различных форм социальной конфронтации. Как заметил К. Ясперс, «в технический век, и даже в преддверии его, странным образом повсеместно возникает духовный и душевный регресс, который в наши дни стал общеевропейским явлением» [1, с. 153]. Противостояние культуры и цивилизации приобрело в техногенном мире глобальный размах и является главной причиной болезненных социальных разрывов. Противоречие между глобальностью технического взлета и локальностью реально функционирующего человеческого сознания может привести к катастрофе невиданного масштаба. Человеческий мир стал глобальной, подлинно космической силой, располагая военно-техническим потенциалом, не имеющим аналога в предыдущей истории.

Реален ли такой поворот событий? Вполне. Ведь вся история человечества всегда формировалась под непосредственным влиянием двух основных тенденций – созидательной и деструктивной. Вот почему современная социокультурная ситуация требует глубокого понимания причин негативных проявлений современных глобализационных процессов, критического переосмысления ценностных ориентиров, духовных приоритетов, путей их воплощения, способных гармонизировать современный мир и обозначить позитивные перспективы социокультурной эволюции в условиях глобализации. В качественно новых социальных реалиях «нужны новые смыслы или точнее – нужно радикальное переосмысление прежних смыслов... И процесс переосмысления должен идти в очень широком, невиданном доселе ракурсе» [2, с. 51]. И в этом плане крайне важно осознать тот факт, что в основе нарастания деструктивной тенденции техногенного социума лежит мощное противостояние цивилизации и культуры. Почему так происходит?

Необходимо подчеркнуть, что культура и цивилизация имеют разнонаправленные векторы движения, хотя нередко эти понятия рассматривались как тождественные в силу общего источника их происхождения, которым

является человеческое сознание, нацеленное на творческое преобразование мира. Так, известный американский культуролог Л. Уайт утверждал: «Культура развивается по мере увеличения количества энергии, добываемой на душу населения в год, или по мере увеличения эффективности инструментальных средств ввода энергии в действие... И вот теперь у нас в руках имеется ключ к пониманию роста и развития культуры – технология» [3, с. 394, 392]. Вполне очевидно, что в XXI веке крайне опрометчиво выдвигать технологии в качестве главного критерия развития культуры. З. Фрейд, давая свое определение культуры в работе «Будущее одной иллюзии», тем не менее отмечал: «...я пренебрегаю различием между культурой и цивилизацией» [4, с. 19].

Экзистенциальное измерение динамики факторов человеческого развития убедительно показывает, что в техногенном мире возникает настоятельная потребность в осознании специфики этих двух базовых направлений человеческой деятельности. По своей содержательной направленности культура изначально всегда была нацелена на гуманизацию человеческого сознания, одухотворяя душевное пространство, способствуя актуализации духовных интенций личности. Культура интровертивна. Между тем цивилизационные достижения носят материально-технический, экстравертивный, технологический характер и соблюдают определенный «нейтралитет» по отношению к проблеме духовного развития человека. С этой точки зрения освоение культурных ценностей должно являться целью для развития любого общества, а цивилизационные достижения – только средством внешнего обустройства человеческого мира и формой продвижения духовных результатов совокупного человеческого творчества. Культура пробуждает креативные способности личности, нацеленные на формирование и развитие духовных основ общества как устремленности человека к истине, красоте, добру, любви, правде, справедливости. Так формируется ценностное сознание, которое постигает жизнь не просто как сумму хаотических проявлений, случайных столкновений, но как единое, взаимосвязанное, гармоничное проявление сущего.

Цивилизация нацелена на достижение материального интереса, максимальное насыщение разнообразных телесных потребностей. Она «движется» в рамках утилитарных, прагматических установок. Но когда индивид находится во власти сугубо материальных ориентиров, «вещного» сознания, единый мир распадается под напором множества интересов к неисчерпаемому множеству вещей. Распространяется узкий, упрощенный, поверхностный взгляд на мир. И тогда человек не в состоянии осознать грандиозное созвучие бытия. Мир локализуется, «заземляется», порождая пессимистический тип мировосприятия. Постмодернистское настроение как раз и отражает разочарование в возможности поиска универсальной, возвышающей человека истины, в продвижении человечества по пути духовного прогресса, в построении социума на гуманистических началах. Для постмодернистского мироощущения характерны переживания случайности, неопределенности, хаотичности бытия, скеп-

тицизм в отношении гармонизации социума, отрицание надежных смысловых ориентиров, размывание граней между возвышенным и низменным, прекрасным и уродливым. Как подчеркивал М. Фуко, «истина – род заблуждения, которое трудно опровергнуть видимо потому, что продолжительная варка истории сделала его неуязвимым... В противоположность христианскому миру, повсеместно сотканному божественным промыслом, в отличие от мира греческого, поделенного между правление воли и правлением вечной космической бессмысленности, мир истории знает лишь одно царство, в котором нет ни провидения, ни конечной причины. Мы живем без специальных разметок и изначальных координат, в мирадах затерянных событий» [5, с. 80, 89].

В этих рассуждениях отражается не культурная чувствительность, но идеология цивилизационного мышления, которая исподволь просачивается в философию техногенного мира. Цивилизационный человек находится во власти так называемого плоскостного мышления и не способен почувствовать неисчерпаемую глубину бытия, которой пропитана вся мировая культура. В таком поверхностном, разобленном, случайном мире начинает доминировать хаотическое, релятивистское начало, ибо человек не в состоянии распознать и поддержать притягательную силу фундаментальной гармонии Целого, проецируя ее совершенное звучание на культуротворчество и выстраивая адекватную человеческой природе систему ценностных ориентиров. В политике на почве аксиологической неопределенности, релятивизма стремительно распространяется идеология «двойных стандартов», которые неизбежно создают условия для углубления мировой конфронтации.

Следует обратить внимание и на то обстоятельство, что в процессе стремительного цивилизационного скачка несоизмеримо возрастают возможности трансляции духовных ценностей, гуманистических открытий благодаря беспрецедентному развитию средств массовой коммуникации, которые отражают высокий уровень реальных научно-технических достижений. Однако телевидение, Интернет, радио и печать чаще всего предлагают обществу сенсации, сиюминутные сюжеты, скороспелые художественные произведения, погружая человека в усредненное, стандартизированное, плоскостное информационное пространство. Более того, именно экранная культура стала главным источником культивирования имиджевого мышления, для которого важнее всего не столько быть, сколько казаться, импозантно выглядеть, произвести желаемый эффект. В техногенном мире начинает доминировать не вертикальная (качественная, духовная), но горизонтальная (количественная) коммуникация, которая никогда не насыщает человека, не углубляет его внутренний мир. И кардинально новые возможности для активной развивающей коммуникации, расширения личностных горизонтов остаются невостребованными.

Известно, что человек может объективно познавать себя только благодаря глубокому духовному общению с другими людьми. Однако именно мегаполис как форма жизни, отражающая наивысший рост цивилизационных достижений,

породила проблему массового одиночества. Живя в техногенной среде, человек ощущает нарастающее давление искусственного. Происходит всё большее дистанцирование от естественной основы бытия, разрыв с базовыми основаниями природы. Природное задает свой, естественный ритм жизни, антропогенная среда диктует собственный ритм деятельности. В человеке укореняется внутренний диссонанс, вызванный рассогласованием двух различных ритмов. Он с трудом начинает балансировать в разорванности разнополюсных установок.

Научно-технический прогресс нацелен на реализацию той формы существования, которая должна была бы обеспечить человеку большую защищенность, укрепить безопасность существования, сделать жизнь комфортнее, преодолеть зависимость от хаоса природы. Чаще всего эта логика вдохновляла творцов технических открытий. Однако именно в техногенном конгломерате ежегодно миллионы людей гибнут от несчастных случаев. Мегалополисная система создает условия для возникновения массовых экстремальных ситуаций. Неслучайно человек техногенного мира находится в состоянии перманентного беспокойства. Огромное количество людей переживают стрессовые состояния и поэтому вынуждены систематически употреблять антидепрессанты. Желание избавиться от глубинной тревоги нередко загоняет человека в стадное состояние, что продуцирует распространение массовых конфликтов.

Наиболее зримо последствия отрыва цивилизации от культуры продемонстрировал XX век. К этому времени был накоплен грандиозный культурно-исторический, технический, научный опыт, дающий реальную возможность достижения невиданного ранее уровня свободы и гармонии. Мировое сообщество располагало колоссальным духовным потенциалом. Но обладая многотысячелетним культурным опытом, богатейшими нравственно-эстетическими ценностями, способными обеспечить реальное продвижение по пути духовного прогресса, человечество не стало совершеннее, гуманнее и не смогло усилить творческую энергию. Наоборот, цивилизация XX века оказалась вовлеченной в самые массовые преступления. Именно в этом столетии был совершен новый и самый мощный виток в нагнетании жестокости, человеконенавистничества, вандализма. И, пожалуй, главная причина глобальных деструктивных процессов связана с отсутствием механизма системной трансляции мирового духовного капитала, на основе которого только и можно формировать высокий уровень гуманистического сознания. Вот почему значение культурной программы в процессе движения человека в современном цивилизационном пространстве должно приобрести приоритетный характер. В зоне возрастающей бифуркации любая система теряет свою устойчивость, стабильность, равновесие в ходе столкновения разнонаправленных тенденций, что может приводить (а нередко и приводило) к мощным деструктивным метаморфозам, острейшим социальным конфликтам.

Хорошо известно, что когда человек рождается, он попадет в неопределенную ситуацию, ибо не знает ответа на важнейшие мировоззренческие вопросы

(в чем смысл жизни, что есть добро, зло, любовь и т. д.). Его гены не подсказывают, как себя вести. С этой точки зрения можно сказать, что в основе человеческой природы лежит открытость, аксиологическая неопределенность, и это неизбежно приводит к борьбе природного как врожденного и духовного как приобретенного. Как распорядится человек своими возможностями? Сумеет ли он преодолеть зависимость от бессознательных сил? Вспыхнет ли в его душе свет духовности? Насколько творческой будет его жизнь? Всё содержание аксиологической составляющей повседневной жизни человека зависит от процесса фундаментальной инкультурации. Вот почему культурный капитал должен стать ключевым средством в процессе гармонизации техногенного социума.

Только благодаря развитию духовных сил человек начинает жить в согласии с Целым, понимая, что лишь ему дана фундаментальная способность не просто познавать и переделывать природу, манипулируя объектами реальности во имя потребления, материального обогащения, но и открывать мир неисчерпаемой красоты, пространство развивающей духовной коммуникации. Приобщение к культуре отрывает индивида от интенсивного притяжения материальных сил, открывая значимость смыслового пространства, давая возможность для творческого самоопределения, получения ответов на фундаментальные вопросы, выпадающие из поля зрения утилитарного, прагматического, цивилизационного мировоззрения.

В эпоху нарастающей рационализации сознания крайне важно осознать тот факт, что именно с помощью культуры оттачивается эмпатическая способность личности. Тотальное проникновение искусственной реальности во все сферы человеческого бытия потребовало культивирования логических, рассудочных способностей, прагматических установок в ущерб развитию душевности, отзывчивости, чуткости. Технократические ориентиры правят современным миром. Именно поэтому человеческие чувства остаются нередко неразвитыми, незрелыми, холодными. Как заметил Ф. Ницше, «не стало ли в мире холоднее? Не блуждаем ли мы словно в бесконечном ничто? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не наступает ли всё сильнее и больше ночь?» [6, с. 592]. Современный человек намного охотнее участвует в виртуальной игре технического воображения, живет расчетом, мыслительными комбинациями. Падение уровня душевной чувствительности приобрело в техногенном социуме всепроникающий характер и стало подлинно глобальной проблемой. Неслучайно современное общество, идя по пути технизации сознания, с трудом сдерживает волны деструктивных процессов. Ибо человек, перестающий глубоко чувствовать, сопереживать, сострадать, ценить красоту в разных ее формах, способен на всё.

Процесс девальвации душевных качеств личности стал набирать силу в механизированную эпоху. Буквально на глазах одного-двух поколений были одержаны блестящие победы разума в покорении природы. Произошел

гигантский скачок в индустриализации и технизации мира. Стремительно растущие города стягивали миллионы сельских жителей, отдавая во власть машин, отрывая от природной гармонии. Искусственное, механическое бытие детерминировало нарастающую функционализацию сознания, на основе которого выстраивалась цивилизационная модель мира. Именно новый, рукотворный мир стал способствовать формированию потребительского отношения, реализации максимальных материальных возможностей, поощряя стремление к гедонизму, культу многообразных телесных ощущений.

Культура культивирует силу человеческого духа как самую сокровенную основу внутреннего мира каждой личности. Культура есть органичное продолжение человеческой души. Культура естественна, имманентна духовной сущности человека и тотальна. Известно, что духовная направленность личности определяется не расширением объема знаний, но степенью развития душевных сил, способностью адекватно отзываться на все оттенки красоты, добра и зла. Углубление эмпатической способности укрепляет человека в гуманистических проявлениях.

Цивилизация есть продолжение человеческого тела, она искусственна и частична (хотя и претендует на тотальность), а нередко и агрессивна по отношению к естественному миру (как внешнему, так и внутреннему миру личности), ибо через призму искусственного плохо улавливается значимость всего естественного, фундаментального для развития души. Нагромождение антропогенного в современном мире затмевает значимость приоритетных ценностей, духовных установок, что в свою очередь приводит к утрате устойчивой гармонии. В погоне за новыми изобретениями цивилизация «начинает насильственный допрос природы при помощи рычагов и винтов, результатом чего являются простирающиеся перед нашим взором равнины, усеянные фабричными трубами и техническими сооружениями... Цивилизация означает такую ступень культуры, на которой традиции и личность утратили свое непосредственное значение, и где всякую идею приходится в первую голову мысленно переводить на деньги, чтобы иметь возможность ее осуществления» [7, с. 75, 103].

Возрастание силового воздействия на мир подавляет роль подлинного познания, уводит человека от решения интроспективных задач, усиливая звучание мощных диссонансов в пространстве человеческой коммуникации. Для цивилизационного мышления совершенно недоступно решение задачи, которую сформулировал Ф. М. Достоевский: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время. Я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком» [8, с. 515]. Приобщение к ценностям культуры способствует открытию в человеке собственной глубины, личностной уникальности, что является первостепенной задачей для современного мира. Техногенное общество разьедают крайне опасные процессы, отражающие движение социума к массовизации, маргинализации, функ-

ционализации, унификации сознания, что неизбежно приводит к растворению уникальности, самобытности человеческого бытия в обезличенности предельно пестрого, эклектичного информационного потока. В результате человек теряет ощущение устойчивой гармонии, которая питается творческой энергией уникальных проявлений каждой личности. Вот почему особое значение в жизни каждого индивида приобретает факт осознания специфики собственной уникальности, что должно стать основой личностного мировосприятия и фундаментом актуализации креативных сил. Культура открывает возможность вертикальной коммуникации, нацеленной на самосовершенствование личности. Цивилизация продуцирует горизонтальный тип коммуникации, которая не затрагивает сокровенной глубины человеческой души. Культура нацелена на познание внутренней глубины личности. Цивилизационный императив – экстравертивный: покорение внешнего мира, укрепление материального могущества. Цивилизационный мир добивается максимального материального комфорта, гарантии внешней защищенности. Как заметил Ф. Ницше, «цивилизация желает чего-то другого, чем культура: быть может, даже чего-то прямо противоположного» [9, с. 97].

В информационном обществе значительная часть созидательной энергии человека направлена на развитие и поддержание цивилизационных структур существования. Цивилизация есть погружение человека во множество рукотворных предметов, растворение во временности искусственного, что делает его вещью среди вещей. Цивилизация опирается на силу материи, культура – на силу духа. Поэтому культура должна стать стратегией, цивилизация – только тактикой. Однако в современном мире происходит постоянное нарушение этого базового принципа. Накопление цивилизационных достижений при девальвации духовных ценностей является самой серьезной, можно даже сказать глобальной опасностью в условиях информационного общества. Неслучайно углубление глобализационных процессов породило множество острейших общественных конфликтов, масштабных потрясений в системе мировой коммуникации. Культ технической глобализации, сопряженной с интенсивным развитием науки, устремленность к новым горизонтам сугубо технического прогресса, явная недооценка аксиологической составляющей в нарастающей цивилизационной динамике, построение рационального и даже сциентистского типа культуры привели к «овнешвлению» личности. Человек стал придатком гигантской, глобальной машины, объектом целенаправленных манипуляций в компликативном информационном пространстве, отчуждаясь от собственной фундаментальной глубины, утрачивая осознание адекватной идентичности. Искусственное, антропогенное, функциональное бытие, гипертрофированный динамизм стали определять массовую прагматизацию сознания, что приводит к существенному упрощению, обеднению внутреннего мира человека. Возможно, поэтому в работе «Смысл творчества» Н. А. Бердяев рассматривал культуру как «великую неудачу». Он полагал, что «культура во

всех ее проявлениях есть неудача творчества, есть невозможность достигнуть творческого преобразования бытия... Все достижения культуры – символические, а не реалистические. В культуре достигается не познание, а символы познания, не красота, а символы красоты, не любовь, а символы любви, не соединение людей, а символы соединения, не власть над природой, а символы власти» [10, с. 282].

Однако проблема заключается не в самой культуре, а в том, что цивилизация вытесняет культуру. Цивилизационные достижения всегда воспринимались в массовом сознании как более привлекательные, предпочтительные и понятные в силу их утилитарной направленности, существенного улучшения комфортных условий жизни. В мире, где диктатура материальных потребностей становится всё более навязчивой, стремительно распространяется фетишизация, формируется непомерная тяга к созданию неисчерпаемого количества новых объектов. Унификация и стандартизация, на которых зиждется цивилизация, приводят к угасанию духовного творчества, продуцируя репродуктивный тип мироотношения. Возрастающая зависимость от техногенного мира порождает сотни мифологем, виртуализирующих человеческое бытие, закрепощающих, уводящих в ирреальное. Невиданный ранее размах приобретает идолоизация сознания. Личные вещи кумиров продаются за баснословные суммы. Нарастает процесс деинкультурации, отторжения человека от неисчерпаемого богатства мирового и национального культурного космоса.

В заключение можно сказать, что распространение многоликих форм конфронтации в современном мире связано с доминированием цивилизационного мышления. Это означает, что с точки зрения духовного развития техногенный человек не смог утвердиться в качестве глобального творца, способного глубоко осознавать всеобщую взаимозависимость всех граней бытия, хрупкую обусловленность явленного, оставаясь скорее локальным, фрагментарным в своей интенсивной технической экспансии и непомерных притязаниях на тотальную научно-техническую реконструкцию бытия, всецело отдаваясь всеобъемлющей демиургической функции без глубокого учета аксиологического контекста. В техногенном мире анализ победил синтез.

Совершенно очевидно, что в бифуркационном социуме научно-технические инновации должны в полной мере обеспечиваться принципиально иной мерой ответственности каждого участника процесса социальной коммуникации. Только гуманистически развитое общество способно выработать адекватные меры по защите и развитию духовных приоритетов. Только системное гуманитарное образование, усиление культурологической составляющей во всех формах социальной коммуникации должно стать неотъемлемой частью современной модели взаимодействия. Модели, которая с большим вниманием и заботой отнесется к национальному и общечеловеческому духовному капиталу, призванному в полной мере выполнить свою всемирно-историческую

миссию. Только креативная глобализация, вбирающая в себя весь гуманистический опыт, сможет привести к приумножению материального и духовного богатства во всех сферах общества как в настоящем, так и будущем.

В современном глобальном, взаимозависимом мире альтернативы формированию ценностного, творческого сознания просто не существует, о чем убедительно свидетельствует мировой опыт социокультурного развития. Как заметил Д. С. Лихачев, «убить человека биологически может несоблюдение законов биологической экологии, убить человека нравственно может несоблюдение законов экологии культурной» [11, с. 333]. Осознать значимость этой фундаментальной идеи – приоритетная задача современности. Ключевым критерием уровня развития социального прогресса должны стать не цивилизационные, технические достижения, а уровень духовного развития, который обеспечивается целенаправленным процессом инкультурации. «Ибо дух – это не пустопорожняя пронизательность, и не остроумная и необязательная игра, и не безбрежность разнимания чего бы то ни было по мерке рассудка, и даже не мировой разум, дух – это изначально настроенная, исполненная ведением решимость к сущности бытия. А духовный мир народа – это не культурная надстройка и не арсенал практических применений познаний и ценностей, но это могучая сила наиглубочайшего сохранения всех присущих его земле и крови энергий – сила, производящая самое глубокое волнение и самое широкое потрясение всего его существования. И лишь духовный мир – залог величия народа» [12, с. 226].

Список использованных источников

1. Ясперс, К. Смысл и назначение истории : пер. с нем. / К. Ясперс. – М. : Республика, 1994. – 527 с.
2. Налимов, В. В. В поисках иных смыслов / В. В. Налимов. – М. : Прогресс, 1993. – 386 с.
3. Уайт, Л. Избранное: Наука о культуре : пер. с англ. / Л. Уайт. – М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2004. – 960 с.
4. Фрейд, З. Психоанализ. Религия. Культура / З. Фрейд ; сост. и вступ. ст. А. М. Руткевича. – М. : Ренессанс, 1991. – 296 с.
5. Философия эпохи постмодерна : сб. переводов и рефератов. – Минск : Изд. ООО «Красико-принт», 1996. – 208 с.
6. Ницше, Ф. Сочинения : в 2 т. : пер. с нем. / Ф. Ницше ; сост. и вступ. ст. К. А. Свасьяна. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1 : Литературные памятники. – 829 с.
7. Шпенглер, О. Пессимизм? : пер. с нем. / О. Шпенглер. – М. : Крафт, 2003. – 304 с.
8. Собрание мыслей Достоевского / сост. и авт. предисл. М. А. Фырнин. – М. : Изд. дом «Звонница-МГ», 2003. – 640 с.
9. Ницше, Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей : пер. с нем. / Ф. Ницше. – М. : REFL-book, 1994. – 352 с.
10. Бердяев, Н. А. Смысл творчества: опыт оправдания человека / Н. А. Бердяев. – М. : ООО «Издательство АСТ»; Харьков : Фолио, 2004. – 678 с.
11. Лихачев, Д. С. Избранные труды по русской и мировой культуре / Д. С. Лихачев. – СПб. : Изд-во СПбГУП, 2006. – 416 с.
12. Хайдеггер, М. Работы и размышления разных лет : пер с нем. / М. Хайдеггер ; сост., пер., вступ. ст. А. В. Михайлова. – М. : Гнозис, 1993. – 464 с.

Н. Я. Захарова

Інстытут філасофіі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі,
Мінск, Беларусь

СИСТЭМНЫЯ ПРЫНЦЫПЫ ЁНІВЕРСАЛЬНАГА ЭВАЛЮЦЫЯНІЗМУ Ў ВЫЯЎЛЕННІ САЦЫЯПРЫРОДНАЙ УСТОЙЛІВАСЦІ

Прынцыпы ўніверсальнага эвалюцыянізму (накіраваныя паводзіны, сінэргізм, намагенез) можна лічыць агульнай анталагічнай падставай вывучэння і прагназавання паводзін такіх унікальных сістэм, як біясфера і грамадства, што дэманструюць не толькі фізічныя, але і біялагічныя і сацыяльныя сістэмы. У асэнсаванні прынцыпаў аптымальнага сацыяпрыроднага ўзаемадзеяння ідзе рух да новага навуковага сінтэзу: законамі прыроды і грамадства становяцца не вядомыя нам асобныя законы, а законы трыяды «адбор – спадчыннасць – зменлівасць» у абагульненым разуменні. Такія кампаненты эвалюцыйнага ўніверсальнага эвалюцыянізму, як адбор, спадчыннасць і зменлівасць, іх універсальная прырода дазваляюць улічваць законы адбору і ў тэорыях грамадскага развіцця, у магчымасці рэалізацыі прынцыпу экалагічнага імператыву ў сацыяльнай практыцы.

Ключавыя словы: эвалюцыя, накіраваныя паводзіны, намагенез, сацыяпрыродная сістэма, устойлівасць, зменлівасць, развіццё

Н. Е. Захарова

Інстытут філасофіі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі,
Мінск, Беларусь

СИСТЕМНЫЕ ПРИНЦИПЫ УНИВЕРСАЛЬНОГО ЭВОЛЮЦИОНИЗМА В ВЫЯВЛЕНИИ СОЦИОПРИРОДНОЙ УСТОЙЧИВОСТИ

Принципы универсального эволюционизма (направленное поведение, синергизм, номогенез) можно считать общим онтологическим основанием изучения и прогнозирования поведения таких уникальных систем, как биосфера и общество, что демонстрируют не только физические, но и биологические и социальные системы. В осмыслении принципов оптимального социоприродного взаимодействия идет движение к новому научному синтезу: законами природы и общества становятся не известные нам отдельные законы, а законы триады «отбор – наследственность – изменчивость» в обобщенном понимании. Такие компоненты эволюционного универсализма, как отбор, наследственность и изменчивость, их универсальная природа позволяют учитывать законы отбора и в теориях общественного развития, в возможности реализации принципа экологического императива в социальной практике.

Ключевые слова: эволюция, направленное поведение, номогенез, социоприродная система, устойчивость, изменчивость, развитие

N. Zakharova

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

SYSTEM PRINCIPLES OF UNIVERSAL EVOLUTIONISM IN REVEALING SOCIO-NATURAL SUSTAINABILITY

The principles of universal evolutionism (directed behavior, synergism, nomogenesis) can be considered as a general ontological basis for studying and predicting the behavior of such unique systems as the biosphere and society, which are demonstrated not only by physical, but also by biological and social systems. In understanding the principles of optimal socio-natural interaction, there is a movement towards a new scientific synthesis: the laws of nature and society are not the individual laws known to us, but the laws of the triad "selection – heredity – variability" in a generalized sense. Such components of evolutionary universalism as selection, heredity and variability, their universal nature allows taking into account the laws of selection in theories of social development, in the possibility of implementing the principle of the ecological imperative in social practice.

Keywords: evolution, directed behavior, nomogenesis, socio-natural system, stability, variability, development

Адным з філасофскіх паняццяў канцэпцыі ўстойлівага развіцця ў наш час становіцца ўніверсальны эвалюцыянізм, які М. М. Маісееў выводзіў з «сусветнага працэсу самаарганізацыі» [1; 2]. Універсальна (лац. *universalis* – агульны) – тэрмін філасофіі Сярэднявечча, вызначаўшы агульныя паняцці і ідэі. Прынцыпы эвалюцыянізму прыйшлі ў навуковы філасофскі ўжытак з біялогіі дзякуючы працам Ж. Б. Ламарка, Ч. Дарвіна, А. Р. Уоллеса. Вядома, эвалюцыянізм М. М. Маісеева адрозніваецца ад дарвінаўскага. Для яго ўсё Сусвет – адзіная самаарганізаваная сістэма, дзе гармонія існавання біясферы, чалавека і грамадства магчыма на аснове спазнання законаў самаарганізацыі. Навука да гэтага часу разумее навуковыя веды ў антычных традыцыях, як сукупнасць незалежных ісцін, якія існуюць аб'ектыўна. У матэматыцы вылучаюць матэматычныя аб'екты, у фізіцы – аб'ектыўныя законы прыроды. У нас ёсць магчымасць іх выкарыстоўваць, але ні змяніць, ні растлумачыць прыроду іх узнікнення мы не можам.

Тэарэма Гёдэля дазволіла па-новаму паглядзець на пытанне аб пазнавальнасці свету. То, што існуе прынцыповая магчымасць у любым доказе дапоўніць зыходны камплект аксіём, атрымала назву прынцыпу непаўнаты. Аксіёмы таксама могуць быць абвергнуты, адсюль вынікае прыватная выснова: аб'ектыўны толькі эксперымент. Абстрактныя тэорыі магчыма стварыць, але іх аб'ектыўнасць правярыць магчыма толькі эксперыментальна.

Але існуюць унікальныя сістэмы, да такіх адносяцца і біялагічныя, і грамадскія, і сацыяльна-прыродныя, дзе мажліва толькі назіраць асобныя ўласцівасці не будучы ў стане растлумачыць іх. Наяўныя тэорыі не даюць адказу адносна прыроды ўласцівасцей гэтых сістэм. Падчас аналізу ўнікальных сістэм, такіх як біясфера і грамадства, даводзіцца прымаць шматлікія іх уласцівасці без

тэарэтычнага тлумачэння. Хаця тэорый звычайна ў лішку, яны не ў стане даць доказы адносна прыроды гэтых уласцівасцей. Пошукі навуковых доказаў часам цягнуцца дзясяткі і сотні гадоў, тады як жыццё патрабуе неадкладных адказаў, і адказаў найболей «практычных». Усё часцей сусветнай грамадска-сці даводзіцца вырашаць глабальныя задачы ва ўмовах, калі нашы веды прынцыпова абмежаваны. Таму галоўнае – гэта рацыянальнае арыентаванне ў праблемах, якія здаюцца невырашальнымі, але пошук захоўвае менавіта навуковы, рацыянальны складнік. Вось чаму ў інтарэсах аптымізацыі сацыяльна-прыроднай практыкі, меркаваў М. М. Маісееў, можна адмовіцца ад пытання аб пазнавальнасці свету. Варта толькі абпірацца на пастулат рацыяналізму Р. Дэкарта: «Вымераць усё існуючае, а тое, што не вымяраецца, зрабіць такім» [3]. Напрыклад, сусветная грамадскасць сёння дэманструе гатоўнасць да барацьбы з глабальным пацяпленнем, калі вылучае розныя палітычныя і практычныя праграмы. У той жа час працягваюцца спрэчкі: з чым мы маем справу «на самай справе» – пацяпленнем, пахаладаннем або ваганнем глабальных трэндаў? Тут патрэбна канструктыўная праграма даследаванняў ва ўмовах, калі нашыя веды прынцыпова абмежаваныя. Менавіта над стварэннем такой праграмы і працаваў М. М. Маісееў. Ён вызначыў схему ўніверсальнага эвалюцыянізму, адным з інструментарыяў якой становіцца мадэляванне складанаарганізаваных сістэм. Звязаны з іх існаваннем дынамічны хаос спараджае цэлыя вобласці рашэнняў, альбо зусім не звязаныя з пачатковымі значэннямі, альбо звязаныя з імі праз біфуркацыі (калі любая змена ўмоў выклікае прынцыпова некантралюемы пераход з аднаго стану адразу ў некаторае мноства іншых, эквівалентных паміж сабой). Гэтыя працэсы таксама могуць быць даследаваны матэматычнымі метадамі.

Аднак у тых выпадках, калі сістэма паводзіць сябе не выпадкова, а прад'яўляе даследчыку самастойныя, накіраваныя «паводзіны», не ўяўляецца магчымым выкарыстоўваць мадэль дынамічнага хаосу ці верагоднасці. У гэтых умовах патрабуецца з дапамогай матэматыкі толькі строга даказаць немагчымасць стварэння мадэлі з аналізу папярэдніх станаў. У кнігах вядомага вучонага – фізіка і матэматыка Р. Пенроўза («Новы розум караля», «Цені розуму» і інш.) такі стан названы сітуацыяй з «невывлічальнасцю».

Прыклад накіраваных паводзінаў дае карціна развіцця Сусвету. У кнізе Ф. Капры «Дао фізікі» прыводзіцца такая яе трактоўка, як невыяўленасць, галаграфічнасць, укладзенасць верагоднасцей: «Сусвет уяўляе сабой непарыўнае цэлае, усе часткі якога пераплецены адзін з адным, і ні адна не з'яўляецца больш фундаментальнай чым іншыя, так што ўласцівасці адной часткі вызначаюцца ўласцівасцямі ўсіх іншых частак» [4, с. 342]. Пры такім падыходзе прычынна-выніковая сувязь выступае ў якасці толькі аднаго з модусаў рэальнасці: з'явы і падзеі, звязаныя паміж сабой не адносінамі «з прычыны таго, што...», але перад-існуючым у пазачасавым вымярэнні схаваным кагерэнтным парадкам (парадкам узаемнай узгодненасці). У межах такога парадку ўсё

незлічонае мноства патэнцыйных магчымасцей знаходзіцца ў нявыяўленым, «згорнутым» выглядзе, а актуалізуецца ў кожным канкрэтным выпадку нейкі адзін з бясконцага мноства прадусталяваных законам варыянтаў ажыццяўлення. Але калі Сусвет ёсць чыстая кагерэнтнасць, то і культура не можа ад яго адмежавацца, пры гэтым культура страчвае свае ўласцівасці чыстай каўзальнасці. «Культура не размяжоўваецца з прыродай, а прарастаючы ўнутры яе, паступова ўбірае яе. Такім чынам, варта разумець складаную і кожны раз спецыфічную дыялектыку і канфігурацыю адносін кагерэнтнага і каўзальнага, якая не мае раз і назаўжды дадзенасць формулы» [5, с. 44].

Калі Сусвет уяўляе сабой адзіную цэласную сістэму, і ўсе яе працэсы па сутнасці з'яўляюцца складнікамі адзінага сусветнага эвалюцыйнага працэсу, дзе прысутнічаюць выпадковыя фактары, якія задаюць умовы некаторай нявызначанасці, то сучаснасць і будучыня не вызначаюцца мінулым, а толькі залежаць ад яго. Пры гэтым у свеце пануюць законы – прынцыпы адбору, якія вылучаюць з магчымых (віртуальных, мажлівых) станаў некаторае мноства дапушчальных. Так, чалавек, вывучаючы грамадскія з'явы, ператвараецца ва ўдзельніка працэсаў Сусвету, паколькі ў гуманітарных навукх новыя веды, новыя ўяўленні аб свеце мяняюць характар дзеянняў людзей, а значыць, і далейшы ход падзей.

На ўсім існуючым эвалюцыйная тэорыя бачыць адбітак зменлівасці, рухомасці, імкнення. Пад бачнай раўнавагай сіл, якія спачываюць, выяўляецца бесперапынная барацьба стыхій. Паняцце эвалюцыі зацвердзілася ў розных галінах ведаў пад уплывам першых светапоглядных поспехаў біялогіі, звязаных з распаўсюджваннем дарвінізму. Менавіта адсюль перайшло і ў грамадскія навукі ўласцівае дарвінізму атаясамліванне эвалюцыйнай тэорыі з вучэннем трансфармізму, з думкай аб ператварэнні форм, аб стварэнні відаў. Прыкладам накіраваных паводзін з'яўляецца і эвалюцыя новых відаў у прыродзе. Гэта з большага ўкладаецца ў схему выпадковых мутацый, якія падлягаюць натуральнаму адбору, але ў цэлым эвалюцыя выкарыстоўвае практычна нязменны апарат спадчыннасці (генетычны код). Да таго ж разнастайнасць прыроды змянялася вызначанай заканамернай выявай, нараджаючы ўсё больш і больш эфектыўныя з пункту гледжання выкарыстання энергіі і інфармацыі стварэнні, не вяртаючыся да старых відаў. Канцэпцыя каэвалюцыі М. М. Маісеева грунтуецца не столькі на тэорыі эвалюцыі Ч. Дарвіна, сколькі на тэорыі эвалюцыі Л. С. Берга, рускага біёлага, палеантолага, гісторыка навукі. Яго канцэпцыя эвалюцыі абвяргае ролю барацьбы як свайго вырашальнага фактара. Роля натуральнага адбору ў Л. С. Берга абмяжоўваецца функцыяй ахоўвання нормы, а ў сістэму апорных паняццяў тэорыі, апроч прынцыпаў эвалюцыі, прагрэсу, барацьбы, мэтазгоднасці, выпадковасці, з'яўлення новага, ён уводзіць паняцце скіраванасці. То бок арганізмы змяняюцца па ўласных законах, і відаўтварэнне ідзе не з адной кропкі, дзе выпадкова ўзнікае камбінацыя прыкмет (Ч. Дарвін), а ў многіх месцах біягеаэнозу.

Калі разнастайнасць прыроды змяняецца пэўным заканамерным чынам, будуючы ўсё больш і больш эфектыўныя з пункту гледжання выкарыстання энергіі і інфармацыі стварэнні, не вяртаючыся да старых відаў, то і адбор таксама ж не падтрымлівае новыя віды, ён нават адсякае не горшыя краявідныя прыкметы, а ўсяго толькі нежыццяздольныя сістэмы. Таму і прыстасавальнасць – не асноўны працэс эвалюцыі, як у Ч. Дарвіна, а ўсяго толькі сродак спалучэння магчымасцей арганізма з патрабаваннямі навакольнага асяроддзя [6, с. 311]. Гэтую ідэю ў свой час развівалі Г. Спенсэр і А. Бергсан. Мэтазгоднасць у руху жыцця па Л. С. Бергу – гэта нераскладальная, элементарная ўласцівасць, як цяга арганізма да гармоніі і дасканаласці ў тэорыі Ламарка.

У Берга адбору падвяргаюцца неізаляваныя прыкметы, у тым ліку не асобна ўзятыя элементы генетычных сістэм. Элементарнай адзінкай адбору з'яўляецца фенатып, г. зн. звышскладана арганізаваная дыскрэтная адзінка жыцця. Націсканне селектыўных сіл як стахастычны працэс папуляцыйнага ўзроўню ажыццяўляецца непасрэдна і накіравана на выдаленне (элімінацыю) нежыццяздольнага, а пры нармальнай надмернасці ансамбляў – і на элімінацыю менш каштоўных фенатыпаў. Найпростым следствам адбору будзе падтрыманне адаптыўнай нормы, якая склалася раней, г. зн. захаванне ўжо наяўнай спарадкаванасці. Агульны вынік адбору – накіраванае ўздоўж «экалагічнага жолаба» пераўтварэнне, якое вядзе да павышэння каштоўнасці звышскладаных адзінак жыцця ў дадзеных умовах існавання. Пры гэтым найважнейшым прыватным выпадкам дзеяння адбору будзе назапашванне такіх эвалюцыйных навін, якія захоўваюць сваю каштоўнасць пры захопліванні папуляцыямі мноства новых экалагічных ніш і нават новых экалагічных зон. Утрыманне і назапашванне вынаходстваў, якія даказваюць сваю эфектыўнасць пры іх праверцы на прыдатнасць у разнастайных умовах, вядзе да карэнных удасканаленняў арганізацыі і да яе ўскладнення за кошт набыцця ўніверсальна прыдатных адаптыўных сістэм. «Калі ў працэсе трансфармізму ўтвараецца новае, то магчымыя два выпадкі: 1) наватвор не вядзе за сабою павышэння арганізацыі; тады гэта – эвалюцыя, ці ж 2) новае аказваецца больш высокаарганізаваным, больш удасканаленым, чым старое; гэты тып трансфармізму мы назавём прагрэсам» [6, с. 44].

Тое што развіццё арганічнага свету адбываецца ў цэлым не дывергентна (Ч. Дарвін), а канвергентна, не па ўсіх кірунках, а толькі ў пэўных, і што канвергентнасць і адсутнасць пераходаў сведчаць у карысць масавасці падобных пераўтварэнняў, С. Л. Берг прасочвае таксама на фарміраванні моў. І тады эвалюцыю арганічнага свету можна ўявіць не ў выглядзе дрэва, якое расце і развівае ўсё новыя і новыя галіны, а ў вобразе пераварочвання старонак кнігі, дзе адна старонка (форма) змяняе іншую: перавернутыя старонкі адыходзяць у гісторыю, адкрытыя – да пары да часу працягваюць жыць.

Эвалюцыя грамадства – таксама, па сутнасці, выпадковы працэс, які, аднак, на вялікіх адбітках часу (сотні гадоў) праяўляе пэўныя заканамернасці

развіцця. У І. Канта мы знаходзім тлумачэнне, што чалавек – істота грамадская, аднак у ёй прысутнічаюць і супрацьграмадскія тэндэнцыі, якія пагражаюць разбурэннем грамадству. Імкнучыся зрабіць усё па-свойму, чалавек сустракае супрацьдзеянне з боку іншых людзей. Гэта супрацьдзеянне прымушае яго напружваць усе свае сілы, каб заваяваць сабе становішча сярод суграмадзян. Такім шляхам развіваюцца таленты, прага да новага, творчасць, увогуле культура. Калі б не працідзеянне (*Widerstand*), з якім кожны сутыкаецца пры ажыццяўленні сваіх супрацьграмадскіх імкненняў, то людзі вялі б аркадскі лад жыцця, пры якім панавалі бы лад, задаволенасць і ўзаемнае каханне, але тут не было б месца развіццю талентаў. Людзі не ўзвысіліся б над станам хатняй жывёлы. Таму хвала прыродзе за чалавечую няўжыўчывасць, ганарыстасць, уладалюбства! Без іх прыродных выдатных задаткі чалавека драмалі б. Чалавек прагне згоды (*Eintracht*), але прырода ведае лепей, што добра для чалавечага роду; яна прагне разладу (*Zwieiracht*). «Прырода не дае чалавеку вольнага часу для прыемнага гультайства, яна прымушае пакутаваць і працаваць для ўхілення пакут» [7, с. 624].

У дачыненні да грамадскага развіцця прынцыпы намагенезу можна сфармуляваць так:

- сацыяльныя арганізмы развіліся са шматлікіх першасных форм, г. зн. поліфілетычна;
- далейшае развіццё ішло пераважна канвергентна (часткова дывергентна);
- спадчынных традыцый і культурных варыяцый налічваецца абмежаваная колькасць, і яны ідуць па пэўных кірунках;
- барацьба за існаванне і натуральны адбор з'яўляецца кансерватыўным фактарам і ахоўвае норму, такім чынам, яны не з'яўляюцца фактарамі прагрэсу;
- эвалюцыя ў значнай ступені ёсць разгортванне ўжо існуючых задаткаў сацыяльнай арганізацыі.

Дадзеныя палажэнні заснаваны нават не на анталагічных, а больш глыбокіх, існасных уласцівасцях нормы. Барацьба за існаванне ёсць факт, супраць якога спрачацца не даводзіцца. Але барацьба за існаванне не з'яўляецца прагрэсіўным фактарам, сцвярджае Л. С. Берг, а кансерватыўным: яна не выбірае найбольш актыўныя тыпы сацыяльнага, якія ўхіляюцца, знішчаючы ўсе астатнія, а, наадварот, – ахоўвае норму і памяншае зменлівасць. Такім чынам, для ажыццяўлення змены недастаткова, каб дзейнічаў натуральны адбор, неабходна змяніць норму [6, с. 291].

Паводзіны грамадскіх сістэм, у прыватнасці ў пошуках выхаду з крызісных сітуацый, перш за ўсё з экалагічнага крызісу, дэманструюць накіраваныя паводзіны, хаця роля выпадку ў гісторыі велізарная. Счапленне свабодных воляў дае вынік, да пэўнай ступені апісаны статыстыкай (паводзіны натоўпу), але гэты вынік справядлівы толькі на кароткіх перыядах часу – дзён і месяцаў, тады як пры разглядзе гісторыі ў дзясяткі і сотні гадоў хутчэй даводзіцца казаць аб нейкім накіраваным працэсе ў грамадскіх сістэмах [8, с. 8].

Самая галоўная і самая балючая з усіх прыведзеных «немагчымасцей» заключаецца ў тым, што ў грамадскіх сістэмах няма часу чакаць выпадковага знаходжання выхаду з крызісных сітуацый. А там, дзе няма яшчэ дакладных тэарэтычных абгрунтаванняў, няма адказаў на ўсе «чаму», там і прымаюцца эмпірычныя абагульненні як аснова практычных рашэнняў. Аднак кожнае з іх само па сабе ўнікальнае, а гэта азначае немагчымасць абагульнення. У якасці практычнай асновы пераадолення разрозненасці эмпірычных абагульненняў мэтазгодна абавірацца на такія кампаненты эвалюцыйнага ўніверсалізму, як адбор, спадчыннасць і зменлівасць. Яны ўваходзяць у кожную з тэорый эвалюцыі, і таму павінны ўлічвацца і ў тэорыях грамадскага развіцця.

Чыстае асяроддзе пражывання, адсутнасць праблем з рэсурсамі, укладанне сродкаў і намаганняў ва ўзнаўленне экалагічных сістэм, у рэкрэацыю, аздараўленне, у адпачынак і турызм – усё пералічанае з'яўляецца ў сучасным свеце паказчыкам высокага ўзроўню развіцця краіны, адпавядае крытэрыям якасці чалавечага патэнцыялу, паколькі кампенсуе высокія выдаткі на здароўе чалавека эканамічнай эфектыўнасцю яго актыўнай дзейнасці і доўгажыхарствам. Усе развіцця краіны прайшлі шлях ад штрафаў за забруджванне прыроды да квот як формы стымулявання аховы прыроды. Зараз яны ўсё часцей выкарыстоўваюць падатковыя льготы, продаж ліцэнзій, што даказвае вялікую каштоўнасць экалагічных нарматываў для ўзнаўлення і аховы навакольнага асяроддзя.

Акрамя таго, сацыяльна-экалагічная практыка рэкрэацыі здароўя чалавека не звязана з выкарыстаннем забруджвальных вытворчасцей і тэхналогій, не вядзе да знясілення прыродных рэсурсаў. Наадварот, функцыі, неабходныя для фізічнага і духоўнага развіцця самога чалавека як паўнацэннай асобы, садзейнічаюць іх захаванню. Захаванне і павелічэнне рэсурсаў, падтрыманне высокай якасці навакольнага асяроддзя з'яўляецца мэтай развіцця сусветнай супольнасці. Адным з вырашальных фактараў экалагізацыі эканомікі лічыцца інавацыйны прынцып яе развіцця. Паводле Й. Шумпетэра, асноўная прыкмета інавацыйнасці эканомікі – гэта рэалізацыя на рынку ўвасобленых навуковых ведаў [9, с. 111]. У той жа час даследчык мяркуе, што без вырашэння праблемы зместу і характару вытворчасці, маральна-этычных падстаў, культуралагічных перадумоў, узаемасувязі інавацый і інвестыцый такая дзейнасць практычна няздзейсная [9, с. 120]. Заўсёды застаюцца пытанні: ці з'яўляецца прыбытковасць, ліквіднасць (гандаль), эканамічнасць сутнаснай характарыстыкай сучасных ведаў? Ці можна рэалізаваць на рынку грамадскага попыту такія тавары, як мараль, абавязак, адказнасць?

Яшчэ ў пачатку ХХ ст. М. А. Бярдзьеў пісаў, што «многія ідэалагічныя плыні нашага часу вызначаны гнятлівым уплывам эканамізму. І глыбейшыя з гэтых плыняў гатовыя ўбачыць у эканоміцы амаль метафізічны глыбінны пачатак быцця. Ніколі яшчэ жах перад патрэбай, перад незабяспечанасцю жыцця не дасягаў такіх пераважных памераў. Ніколі яшчэ чалавек не адчуваў

такой цеснаты і здушанасці з усіх бакоў, такой пакінутасці на волю лёсу. [...] Рост народанасельніцтва і рост патрэбаў прыкавалі чалавека да эканомікі. Уваходжанне машыны ў чалавечае жыццё было адной з самых радыкальных рэвалюцый чалавечай гісторыі, якая ўзрушыла ўсе векавыя асновы чалавечага побыту. Змяніўся рытм чалавечага жыцця. Усё больш і больш губляецца рытм, агульны з рытмам прыроды. Чалавечае жыццё робіцца ўсё менш і менш прыродным, натуральным» [10].

На самой справе мэты і сэнс гаспадарчага жыцця, піша М. А. Бярдзьеў, ляжаць глыбей і далей, чым гэта ўяўляецца звычайнай эканамічнай свядомасці. Бо сама перамога над хаатычнымі стыхіямі прыроды і авалоданне чалавекам невялікай часткай прыроды (прыроднымі рэсурсамі), даступнай эканамічнай свядомасці, пазбаўляе яго вольнасці. «Чалавек не ўвайшоў яшчэ ўглыб прыроды, каб валодаць і кіраваць стыхіямі, а не быць у іх уладзе і не кіравацца імі. Чалавек застаўся на паверхні прыроды і на паверхні вядзе сваю гаспадарку. На паверхні шмат фікцый прадставілася яму і шмат фікцый ім створана. Шмат фіктыўнага, не сапраўды рэальнага ёсць і ў тэхнічнай уладзе сучаснага чалавека над прыродай, якой ён так ганарыцца. Уся ваша тэхнічная магутнасць, усе вашыя сацыяльныя рэгуляцыі не ідуць углыб прыроднага жыцця» [10].

Думка М. А. Бярдзьева аб тым, што разуменне сапраўднай эканамічнай сутнасці павінна звязаць гаспадарчы арганізм з арганізмам касмічным, вельмі сугучна ідэям ахоўвання нормы Л. С. Берга. Калі Мікалай Аляксандравіч піша, што наша планетная гаспадарка, акружаная з усіх бакоў небяспекамі, схільная да ўздзеяння касмічных сіл, і нават агракультура знаходзяцца ва ўладзе касмічных сіл, і перад чалавекам стаіць задача стварэння «касмічнай гаспадаркі», то выбітны рускі філосаф скептычна ацэньвае здольнасць такога асэнсавання практыкай як капіталізму, так і рускага сацыялізму, ідэолагі якога толькі працягвалі за ідэолагамі капіталізму справу разбурэння ідэі гаспадарчага арганізма. Таму і тыя і іншыя, лічыць М. А. Бярдзьеў, варожыя чалавечай асобе. Вялікі рускі філосаф, хрысціянскі мысліцель С. Н. Булгакаў, з такога ж полюса, полюса духу, стварыўшы своеасаблівую гаспадарчую рэлігійную філасофію ў сваёй «Філасофіі гаспадаркі», нават абвясціў сафійнасць гаспадаркі.

У эканоміцы вытворчасць паглынае ўсё большыя аб'ёмы энергіі, працы, сыравіны і капіталу. У цэлым маецца на ўвазе разбуральнае ўздзеянне гаспадарчага арганізма. Але пры гэткай разбуральнасці даўгавечнасць тавараў змяншаецца. Да таго ж існуюць тавары, павялічыць выпуск якіх увогуле немагчыма: вольная зямля, чыстае паветра, забруджаная вада, старыя лясы, запасы рыбы і да т.п. Калі яны становяцца дэфіцытам, усё роўна, якую цану за іх прапануюць, можна толькі пераразмеркаваць іх паміж вялікай колькасцю карыстальнікаў. Калі гэта дэфіцыт зямлі, то растуць шчыльнасць забудовы і вышыня хмарачосаў або падземныя прасторы, павялічваецца выплата за адчужэнне пад дарогі і прамысловыя аб'екты сельскагаспадарчых зямель. Калі гэта чыстае паветра і вада, то патрабуецца шматразовая ўтылізацыя наяўных

запасаў. Усё гэта абцяжарвае арганічную частку капіталу, якая накіроўваецца на вытворчасць адзінкі прадукцыі, і расце кошт [11, с. 44]. Новыя тэхналогіі, энергетычныя выдаткі – усё гэта патрабуе і новых інвестыцый.

Матэрыяльныя прычыны, якія ляжаць у аснове крызіснасці індустрыяльнага тыпу вытворчасці, будуць захоўвацца і ў далейшым, нягледзячы на ўсе прэферэнцыі інфармацыйнага, постіндустрыяльнага грамадства. Атрымліваецца, што вытворчасць нарошчвае вытворчасць, каб падтрымаць вытворчасць, знясіліваючы рэсурсы, ад якіх залежыць сама, а таксама яна нарошчвае спажыванне ў прынцыпе аднаўляльных прыродных рэсурсаў (лясоў, вады, паветра, глебы і г.д.) такімі тэмпамі, што выклікае іх збыдненне.

Рэалізацыя ўніверсальных падстаў экалагічнага імператыву ў грамадскай практыцы залежыць ад умоў, у якіх прынцыпы каэвалюцыі могуць выступаць у якасці мабілізуоучай і інтэгральнай сілы. Этчныя прынцыпы могуць грунтавацца на агульных палажэннях экацэнтрызму, які павінен прыйсці на змену антрапацэнтрызму:

1. Варта ведаць законы развіцця біясферы, і ўзаемадзеянне чалавека з біясферай павінна будавацца на веданні гэтых законаў.

2. Неабходна ўстанавіць агульныя правілы адносін чалавека і прыроды.

3. Чалавек павінен жыць ва ўмовах каэвалюцыі біясферы і грамадства.

4. Чалавек павінен думаць аб будучым пакаленні.

5. Неабходна ўвасобіць у жыццё права нацый на расходаванне рэсурсаў па колькасці насельніцтва.

6. Трэба пазбягаць уздзеяння на прыродныя цыклы кругазвароту рэчываў.

7. Квоты на расходаванне рэсурсаў павінны вызначацца толькі навукоўцамі і не залежаць ад палітычнай абстаноўкі.

Сінэргетыка бачыць у грамадскім развіцці наяўнасць такіх біфуркацыйных станаў грамадскіх сістэм, калі магчымы пераход аб'екта з папярэдняга стану ў цэлае мноства новых станаў. Сінэргетычны падыход да іх вывучэння дазволіў паказаць, што ў біфуркацыйным стане далейшая эвалюцыя становіцца прынцыпова непрадказальнай, паколькі новае рэчышча эвалюцыйнага развіцця будзе вызначацца тымі некантраляванымі выпадковымі фактарамі, якія будуць дзейнічаць у працэсе пераходу. Калі праблема самаарганізацыі ёсць праблема сінэргетычная, то пытанні прагназавання ўстойлівасці эвалюцыйных працэсаў цалкам знаходзяцца ў яе кампетэнцыі, так што ў гуманітарнай навуцы можна выкарыстоўваць сінэргетычны метада нараўне з гістарычным, аналітычным, дыялектычным і г.д.

А калі дзейнічае трыяда «адбор – спадчыннасць – зменлівасць», то абавязкова ўзнікае паняцце мэты як уласцівасці ўсіх арганізмаў у прыродзе. Мэтазгоднасць прысутнічае ў самім паняцці натуральнага адбору – выжываюць самыя прыстасаваныя, самыя адэкватныя ў сваіх гомеастатычных парамет-

рах да патрабаванняў навакольнага асяроддзя. Гэта справядліва для кожнага арганізма, але, як і ў грамадстве, такі стан не можа быць дасягнуты без вырашэння канфліктаў. Праблему канфліктаў неабходна вывучаць як састаўную частку любой сістэмнай задачы.

Выкарыстанне эвалюцыйнай трыяды (адбор – спадчыннасць – зменлівасць) у прымяненні да сацыяльных сістэм – гэта не фізікалізм і не біялагізатарства ў трактоўцы грамадства, а рух да новага навуковага сінтэзу: законамі прыроды і грамадства становяцца не тыя законы, да якіх мы прывыклі, вывучаючы іх у курсах тых ці іншых дысцыплін, а законы ў абагульненым разуменні – прынцыпы адбору [5, с. 4]. Такі падыход дазваляе казаць і аб «механізмах сацыяльнага адбору». Істотна, што і самі законы ёсць вынік эвалюцыі, паколькі прынцыпы адбору могуць быць схільныя да змены, бо змяняюцца коды і мова культуры па меры яе «сталення». Каэвалюцыйны падыход пераўтварае аб'екты навукі, яе законы, заканамернасці развіцця грамадства, узнікаючыя ў ім сацыяльныя абавязкі з вечных і перададзеных сутнасцей у рухомыя, зменлівыя характарыстыкі прыродных сістэм, якія эвалюцыянуюць.

Калі, зыходзячы з асноў маральнай свядомасці і аналізуючы паняцце маральнага ідэалу, устанавіць формулу бясконцага маральнага імкнення, то да гэтага ж выніку нас прыводзіць і эвалюцыянізм, які абапіраецца на вывучэнне жыццёвых працэсаў. Сістэма творчай эвалюцыі, якая разглядае зменлівасць як асноўную прыкмету быцця, прынцыпова выключае думку аб нязменнай і заключнай мяжы развіцця. Гэтая выснова, зробленая на падставе назіранняў над ходам грамадскага развіцця, знаходзіць сваё абгрунтаванне і пацверджанне ў філасофіі эвалюцыянізму. Прынцыпы каэвалюцыйнага развіцця, бяспрэчна, накладваюць абмежаванні на ступені свабоды падсістэм. Але пры гэтым заканамерны рост унутранай складанасці здымае гэтае абмежаванне, бо вядзе да росту варыянтаў выбару. У пунктах пераходу ад аднаго спаборніцтва да іншага, меркаваў Э. Р. Юдзін, сістэмны аб'ект, які развіваецца, як правіла, размяшчае адносна вялікую колькасць ступеняў свабоды і ставіцца ва ўмовы неабходнасці выбару некаторай колькасці магчымасцей, якія адносяцца да змены пэўных форм яго арганізацыі [12, с. 197].

Сацыяльнае развіццё ў канчатковым выніку ацэньваецца з пункту гледжання гарманізацыі інтарэсаў грамадства, прыроды і індывіда. Яны могуць і павінны выступаць адзін да аднаго і сродкам, і мэтай. Нямецкі філосаф XVIII ст. І. Г. Гердэр казаў: «Гуманнасць – мэта чалавечай прыроды» [13, с. 428]. Не можа быць прагрэсіўнай і ўстойлівай сістэма, якая душыць інтарэсы людзей, не дазваляе разгарнуцца іх духоўным здольнасцям, але таксама не можа быць прагрэсіўнай і сістэма, якая прызнае эксплуатацыю прыроды, біясферных сістэм у шкоду здароўю пакаленняў, якія жывуць, і будучых пакаленняў.

У цэлым грамадства адпавядае ўсім крытэрыям жывой сістэмы, якая развіваецца, якая валодае патэнцыялам эвалюцыі, той ці іншай ступенню цэласнасці, пластычнасці, аўтаномнасці, інфармацыйнага ўскладнення і г. д. Любая

сацыяльная падсістэма (прадукцыйныя сілы, вытворчыя адносіны, навука, тэхніка, культура, маральнасць) патрабуе, на першы погляд, свайго спецыфічнага крытэрыю. Але ацэнка каэвалюцыйнага і гуманістычнага патэнцыялу цалкам здольная найбольш поўна і шматбакова ахарактарызаваць тую ці іншую грамадскую сістэму, ступень яе прагрэсіўнасці ў параўнанні з іншымі. Удзельная вага тых ці іншых крытэрыяў у агульным іх комплексе на розных этапах сацыяльнага развіцця неаднолькавая нават у гісторыі адной краіны. Так, ва ўмовах глабальнага экалагічнага крызісу прынятая большасцю краін праграма ўстойлівага развіцця істотна карэктуюе разуменне росту вытворчасці і спажывання, вылучае на першы план крытэрыі сацыяльна-экалагічнага ўстойлівага развіцця, раўнаважнасці, якія набываюць усё мацнейшы каэвалюцыйны падтэкст.

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Моисеев, Н. Н. Модели экологии и эволюции / Н. Н. Моисеев. – М. : Знание, 1983. – 64 с. – (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Математика, кибернетика» ; № 10).
2. Моисеев, Н. Н. Универсум. Информация. Общество / Н. Н. Моисеев. – М. : Устойчивый мир, 2001. – 198, [1] с. – (Б-ка журн. «Экология и жизнь». Устройство мира).
3. Декарт, Р. Правила для руководства ума [Электронный ресурс] / Рене Декарт // Гуманитарный портал. – Режим доступа: <https://gtmarket.ru/library/basis/3958>. – Дата доступа: 15.03.2023.
4. Капра, Ф. Дао физики / Филип Капра. – М. : Наука, 2008. – 512 с.
5. Пелипенко, А. А. Когнитивные истоки «магического ренессанса» / А. А. Пилипенко, В. М. Хачатурян // Человек. – 2009. – № 3. – С. 41–46.
6. Берг, Л. С. Труды по теории эволюции, 1922–1930 / Л. С. Берг. – Л. : Наука, Ленинград. отд-ние, 1977. – 361 с.
7. Кант, И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант ; [под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. – М. : Мысль, 1963–1966. – Т. 3 : Критика чистого разума. – 1964. – 799 с.
8. Моисеев, Н. Н. История эволюции / Н. Н. Моисеев // Вопр. философии. – 1999. – № 5. – С. 5–15.
9. Шумпетер, Й. Теория экономического развития. Капитализм, социализм и демократия / Й. Шумпетер. – М. : ЭКСМО, 2007. – 454 с.
10. Бердяев, Н. А. Письмо девятое: О социализме [Электронный ресурс] / Н. А. Бердяев // Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. – Режим доступа: https://librebook.me/filosofia_neravenstva/vol1/9. – Дата доступа: 11.02.2022.
11. Горц, А. Экология и кризис / Андре Горц // Экология и жизнь. – 2009. – № 7–8. – С. 41–45.
12. Юдин, Э. Г. Системный подход и принцип деятельности / Э. Г. Юдин. – М. : Мысль, 1978. – 225 с.
13. Гердер, И. Г. Идеи к истории философии человечества / Иоганн Готфрид Гердер ; пер. и примеч. А. В. Михайлова. – М. : Наука, 1977. – 703 с.

Т. Е. Новицкая

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

ПРОБЛЕМА НОРМАТИВНОСТИ В ИССЛЕДОВАНИЯХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ МЕДИА И ОБЩЕСТВА

В статье представлен аналитический обзор теоретических подходов в исследовании взаимодействия общества и медиа, включающих в себя теорию массового общества, политическую экономию, социальный конструкционизм, коммуникационно-технологический детерминизм, теорию информационного общества, структурно-функциональный подход. Акцент в статье сделан на нормативном аспекте взаимосвязи социума и медиа. Проводится разграничение нормативных подходов в теории журналистики и в социальных исследованиях медиа. Предлагается использовать теорию медиатизации как теоретико-методологическую базу для разработки нормативных оснований отношений общества и медиа.

Ключевые слова: общество, медиа, средства массовой информации, новые медиа, социальные медиа, медиатизация, социальная теория, нормативность

T. Navitskaya

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

THE PROBLEM OF NORMATIVITY IN RESEARCH OF THE RELATIONSHIPS BETWEEN MEDIA AND SOCIETY

The article presents an analytical review of theoretical approaches in research of the interaction between society and media, including mass society theory, political economy, social constructionism, communication technology determinism, information society theory, functionalism. The article emphasis the normative aspect in the relationship between society and media. The demarcation between normative approaches in journalism theory of and social research of media is made. It is proposed to use the mediatization theory as a theoretical and methodological basis for the development of normative foundations for relations of society and media.

Keywords: society, media, mass media, new media, social media, mediatization, social theory, normativity

Новые медиа могут быть охарактеризованы как практически вездесущие и всепроникающие, оказывающие влияние на повседневную жизнь человека и общества, на социальные отношения и конструирование реальности в индивидуальном и общественном сознании. Возрастание роли медийного фактора в ходе социодинамики подчеркивают многие ученые: оно маркируется как «медиация всего» [1], «медиаархат» [2], также обозначается посредством понятия

медиатизации и ряда синонимичных терминов (в зависимости от языка – «медиализация», «медиазация»). Количественные аспекты изменения медиа включают в себя: распределение различных видов медиа в пространстве массовых коммуникаций, частоту медиакоммуникаций, уровень включенности в медиасети социальных агентов, степень охвата медиа новых областей социальной реальности, насыщенность социальных институтов общества медиа и т. д. Качественные изменения проявляются в трансформациях социокультурных практик. Например, с распространением Интернета и новых медиа многие сферы жизни общества становятся более доступными для множества различных субъектов, в культуре медиа становятся основным каналом трансляции представлений и их выражения, детерминируют образы реальности и содержание идентичностей. Происходит мультиплицирование возможностей коммуникации на всех уровнях – от массовой до самокоммуникации (*self communication* – в терминологии М. Кастельса [3]), с ним связаны перемены и в области ее эффектов. Человек конструирует картину реальности и определяет свое место в ней через медиа и коммуникацию. Сегодня они оказывают существенное влияние на процессы производства и воспроизводства социальности, социальных структур и отношений, социальных групп, институтов.

Изучением проблем медиа и коммуникации занимается ряд дисциплин. Так, в социальных науках прежде всего следует выделить коммуникативистику (*communication science*), ориентированную на получение объективного «количественного» знания о коммуникативном поведении, его причинах, особенностях и последствиях, а в гуманитарных науках – исследования медиа (*media studies, médiologie, media theory*), основанные на «качественных» методах. Однако сегодня границы между дисциплинами становятся все более размытыми и проницаемыми, возникают гибридные области исследования, такие как цифровые методы в гуманитарных науках и цифровая гуманитаристика. Кроме того, развивается теория медиа и массовой коммуникации (*media & mass communication studies*) (см. [4]).

Важным направлением в изучении медиатизации общества являются исследования, нацеленные на прояснение вопроса о роли медиа в социальных изменениях и об их влиянии на социальный порядок. Практически все средства массовой информации и коммуникации обладают радикальным потенциалом в том смысле, что они могут как способствовать подрыву господствующих систем социального контроля, так и выступать в качестве инструмента поддержания их статус-кво.

Обобщая, можно говорить о двух основных подходах в рассмотрении взаимосвязи общества и медиа: первый делает упор на медийный фактор социодинамики, второй – на то, каким образом общество влияет на медиа. В медиацентричном подходе к рассмотрению общества процесс медиатизации предполагает социокультурные трансформации: развитие медиа, смена доминирующего медиума (технологии/средства передачи информации, используемой(го)

для коммуникации с преодолением временных и пространственных ограничений), которые оказывают влияние на установление нового типа культуры. Это актуализирует вопросы о том, как взаимосвязаны медиа и социальные перемены, являются медиа агентами социальных изменений или средой для них, каким образом реализуется это влияние, как возможно управление им (см. [5]). В целом медиацентричный подход подчеркивает роль медиа как главного двигателя изменений в обществе в исторической перспективе. Такая интерпретация сформировалась хронологически первой, и сегодня она выглядит несколько утрированной. Вместе с тем в ней содержатся ценные, получившие позже развитие идеи о ключевой роли вида медиа в рецепции передаваемого сообщения (смещение акцента с контента на специфику самого медиа) и о выделении исторических этапов развития общества на основании критерия доминирующего средства передачи информации. Социоцентричный подход, в свою очередь, рассматривает изменения медиа как отражение изменений более значимых социальных, политических, экономических сил. В этом подходе социальная теория применяется для историзации тех или иных тенденций в медиасфере. Здесь теория медиа понимается как приложение более широкой социальной теории.

Вопрос о связи медиа и коммуникации с социальной (дез)интеграцией представляет несомненный интерес для современных социальных исследователей. Сегодня весьма популярно рассмотрение медиавлияния с точки зрения связанных с ним «угроз и рисков», часто подчеркивается разобщающий потенциал новых медиа, ученые пишут о тенденциях сетевого индивидуализма, атомизации, слактивизма¹. Исследовательские задачи формулируются в русле выявления негативных эффектов, связанных с медиа, и т. п. В академическом дискурсе весьма распространены алармистские настроения по поводу опасностей цифровой экономики (Big Data как экономический и политический инструмент может влиять на общественное сознание посредством микротаргетинга в глобальной сети), цифрового контроля, тесной связи цифрового капитализма с глобальной властью телекоммуникационных, информационных и медиакорпораций. Ученые также обеспокоены влиянием на жизнь общества нового расширения глобальной сети, обозначаемого как *non-human network* – Интернет вещей, формированием персонализированных информационных пространств («информационных пузырей», «телекоконов», «эхо-камер»), распространением фейковых новостей и негативным воздействием на социум политики постправды.

Значимую роль в исследованиях медиа и медиатизации в их качественном измерении играет нормативная компонента. Вышеприведенный пример

¹ Согласно [6], слактивизм (англ. *slacktivism*: от слов *slacker* – бездельник и *activism* – активизм) – это деятельность, в которой Интернет используется для поддержки политических или социальных целей способом, не требующим больших усилий, например созданием или подписанием онлайн-петиций. Часто в качестве синонима используется выражение «диванный активизм».

может рассматриваться как подтверждение данной особенности. С одной стороны, существует тренд на критику эффектов новых медиа в самых разных сферах жизни общества, с другой – этой тенденции довольно устойчиво противостоят концепции, подчеркивающие положительное влияние медиа и Интернета, новейших информационно-коммуникационных технологий на социальную сплоченность групп и общества в целом (в широких масштабах): идеи коллективного разума, возрастания коннективности, распространения ценностей информационного общества и т. п.

Продемонстрировать нормативность, присущую исследованиям медиа, можно на примере того, как рассматривается проблема влияния новых медиа на социальную интеграцию и идентичность. В актуальных исследованиях медиа, ведущихся в этом направлении, очевидна дифференциация. Так, одни теоретики указывают на их освобождающий потенциал – повышение уровня свободы, разнообразия, мобильности, расширение возможностей изменений и социального прогресса, гражданственности, чувства принадлежности, инклюзии, формирование «широких» социальных идентичностей, объединение общества. В то же время другие – насторожены эрозией норм, размыванием идентичностей, утратой корней и общественной сплоченности, превалированием единообразия как результатом медийного влияния на общество, использования медиа в качестве дисциплинирующего инструмента, централизации, концентрации власти в медиа. В целом качественные исследования эффектов медиа направлены на их описание и объяснение. Однако для них чрезвычайно важна и нормативная ориентация: идея долженствования в современной медийной сфере косвенно выражается в том числе и через критику ее текущего состояния – показать, как быть не должно, для того, чтобы объяснить, как должно быть. Вопросы о том, как следует регулировать деятельность медиа, имеют не только утилитарное, практическое значение для управления ими. Эти вопросы также касаются базовой для теории медиа и социальной теории идеи об их роли в обществе, о том, каким должно быть взаимовлияние медиа и общества. Цели выявления специфики нормативности в социальных исследованиях медиа будет служить аналитический обзор теоретико-методологических подходов, представленный в данной статье.

Можно выделить ряд теоретико-методологических подходов, различие в исследовательской оптике которых определяет различие их позиций по вопросу взаимовлияния медиа и общества. Будем исходить из типологии, предложенной известным британским социологом, теоретиком массовой коммуникации Дэнисом МакКуэйлом [3], и рассмотрим следующие подходы: теорию массового общества, политическую экономию, социальный конструкционизм, коммуникационно-технологический детерминизм, теорию информационного общества, структурно-функциональный подход. Отметим, что речь будет идти не о теориях медиа, а об интерпретации роли медиа в социальных, социально-философских теориях.

Теория массового общества исходит из идеи интеграции медиа в источники власти. Медиа в данном случае понимаются как инструмент управления и манипулирования общественным сознанием, который также способствует адаптации к ситуации, социализации – идентичности очень чувствительны к медиавоздействию. Наиболее активное развитие этого подхода пришлось на период расцвета традиционных СМИ, и он отталкивается от однонаправленной модели коммуникации (один – многим) и от идеи, что в области медиа возможен практически монопольный контроль. Информационный медиаохват в массовом обществе широкомасштабен, однако реципиенты атомизированы, относительно изолированы, групповая сплоченность слабая, медиа коммерциализированы. Аудитория теле- и радиовещания, прессы ориентирована на потребление информации, а не на ее производство, и на усваивание транслируемых медиа, а не на формулирование собственных политических целей. Сегодня встает вопрос о том, насколько актуальным и соответствующим социальной реальности является этот подход, поскольку, с одной стороны, новые интерактивные медиа, фундированные иной моделью (многие – многим), обрели популярность, аудитория может выбирать их, одностороннее медиавоздействие утрачивает тотальность. С другой стороны, интернет-пользователям требуются развитые навыки критического мышления и представление о принципах работы современных средств коммуникации для того, чтобы быть способными противостоять манипуляционному воздействию, оказываемому посредством медиа. Несмотря на плюрализм социальных медиа, включенность (от глубокой до постоянной фоновой) коммуникаторов в стремительные информационные потоки и эффекты «эхо-камер», возникающие вследствие алгоритмов Сети для анализа предпочтений пользователей, оказывают на последних существенное воздействие.

Политическая экономия фокусируется на взаимосвязи между экономической структурой, генезисом медиаиндустрии и идеологическим содержанием медиа, которые выступают в качестве составляющей экономической системы, сопряженной с корпоративными интересами. А это ведет к сокращению независимых медиа, к фокусу на коммерческих целях, маргинализации альтернативных высказываний, ориентации на «эффективного» потребителя, пренебрежению к тем, кто не соответствует данному статусу. В современных условиях медиаактивность действительно имеет экономическую подоплеку: она сама коммодифицируется, становится товаром; также она может рассматриваться как процесс, ведущий к товару (как продукт, так и контент) и его потреблению. Критика рыночного аспекта Big Data органично встраивается в эту концепцию, в целом характеризующуюся антикапиталистическим пафосом. Медиа трактуются как инструмент правящего класса для усиления его идеологического влияния, эксплуатации, манипуляций сознанием, легализации и легитимизации своего господства. Согласно этой концепции, с распространением новых медиа сам пользователь превращается в товар, что дает новое

звучание марксистской идее отчуждения. Антиглобализм, антикорпоративизм, переход к альтернативным медиа, коллективным формам собственности на них, разоблачение капиталистической пропаганды – таковы предлагаемые стратегии противостояния. Отметим, что и в эпоху Интернета данный подход злободневен: права собственности в сфере наиболее значимых мировых медиа точно концентрируются, происходит слияние индустрии, специализирующейся на hard- и soft-технологиях в сфере информации и коммуникации, осуществляется конвергенция сервисов глобальной сети и вещательных медиа, общественный контроль над медиа ослабевает, несмотря на широкую информатизацию и диджитализацию, цифровой разрыв не преодолен и приобретает новые формы. Различные марксистские версии политической экономии, социально-критическая теория, а также теория массового общества стоят на позициях необходимости разоблачения, дезавуирования властных интересов в медиасфере, в ценностном отношении противостоят им.

В социальном конструкционизме отчасти разделяется критика рисков, связанных с медиа. Направление возникло в связи с исследованием П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности» (1966) [7]. В 2016 г. Н. Коулдри и А. Хепп в своей работе «Опосредованное конструирование реальности» [8] углубили этот подход по отношению к новому этапу развития медиа, подчеркивая роль последних в создании структур общества и идей и в их воспроизводстве. Медиа могут выступать и часто выступают как институт, воспроизводящий предвзятый заинтересованный взгляд, выгодный власть имущим. В соответствии с данным подходом медиа содержат в себе материалы для конструирования реальности, они могут выборочно воспроизводить определенные смыслы, по сути все факты в медиа представляют собой лишь интерпретации. Медиа участвуют в продуцировании значимых для социума нарративов и смыслов, способствуя его развитию.

В исследованиях медиа существует традиция установления связи между популярными технологиями коммуникации и спецификой общества. Эта традиция отчетливо выражается в коммуникационно-технологическом детерминизме. Медиа рассматривают в качестве детерминанты социокультурных, политических, экономических трансформаций. Многие теоретики выделяют фазы в истории в зависимости от доминирующего типа медиа. Данное направление представлено «теорией медиума» Торонтской школы коммуникации (У. Онг, Г. А. Иннис, Г. М. Маклюэн, Дж. Мейровиц). Отметим, что сегодня датафикации, цифровизации, скачку в ускорении развития информационно-коммуникационных технологий как основе медиатизации часто придается грандиозное значение. С точки зрения данного подхода технологии передачи информации имеют фундаментальное значение для культуры и общества; их внедрение и распространение коррелирует с определенными типами общества и культуры. Специфика развития информационно-коммуникационных технологий задает темпы и направление изменений в общественной жизни, комму-

никационные революции неизбежно ведут к социальным революциям. Такая интерпретация выглядит несколько редукционистской ввиду своей однофакторности.

Еще один подход, разделяющий значение коммуникационной революции, связанной с компьютеризацией, интернетизацией, цифровизацией, преобладанием информационного сектора в экономике, – теория информационного общества. В свете данного подхода общество характеризуется растущей взаимосвязанностью и ростом зависимости от сложных систем, ускорением производства, потоков информации и глобализации, конвергенцией и интеграцией различных видов деятельности. Его разновидностями являются концепции сетевого общества [9; 10] и «платформенного общества» [11]. Отметим, что нормативный компонент в концепции информационного общества выражен настолько отчетливо, что о ней порой говорят даже не как об исследовательском подходе, а как об идеологии, что небезосновательно – она легла в основу множества политических программ по всему миру, связанных со стратегиями информатизации и диджитализации.

Структурный функционализм рассматривает общество как социальную систему, характеризующуюся определенной структурой и механизмами взаимодействия ее элементов, каждый из которых выполняет собственную функцию. Медиа представляют собой одну из таких подсистем (саморегулирующуюся, самокорректирующуюся), и, как все составляющие общества, они призваны приносить ему пользу. Данный подход выглядит относительно «аполитичным», если говорить о степени его нормативности. Однако ему присуща некоторая доля консервативности: в целом медиа видятся как ориентированные на поддержание статус-кво и сохранения общества в стабильном состоянии. Медиа для функционалистов – это институт общества, нацеленный на поддержание порядка, контроль и сплочение общества, регулирующий степень социальной напряженности. По Г. Лассуэлу [12], функции медиа охватывают: наблюдение за окружающей средой, связывание частей общества в ходе реагирования на события в окружающей среде. Ч. Р. Райт [13] расширяет эту схему, дополняя ее передачей культурного наследия. Г. Мендельсон [14] говорит об обеспечении индивидуального вознаграждения, расслабления и снятия напряжения. Кроме того, медиа присуща функция мобилизации с использованием массовой коммуникации.

В социальных исследованиях науки и техники (*science and technology studies*) сформировался подход, который также может применяться для изучения или анализа некоторых аспектов функционирования медиа, и при этом не являющийся нормативным. Это акторно-сетевая теория. Она направлена на исследование социотехнологических процессов. Здесь не всегда может быть поставлен вопрос о нормативности вследствие того, что акторы зачастую не обладают человеческой природой, в сеть включаются и так называемые *non-humans* (в случае новых медиа – это технологии, объекты технико-технополи-

ческой инфраструктуры, встроенные в сеть коммуникаторы нечеловеческой природы, например, интернет-боты и пр.). В то же время данный подход обращает внимание на принципиальную особенность современных медиа – на стремительное возрастание в них роли технологий искусственного интеллекта и нейросетей. Важно, что в медиасреде *non-humans* могут генерировать информационный контент (что, в том числе, чревато рисками, связанными с фейковыми новостями и т. п.), вступать в интерактивную коммуникацию. Возникают феномены пост- и техносоциальности [15; 16]. В связи с этим перед исследователями открывается широкое проблемное поле, требующее дальнейшей разработки и связанное с проблемами нормативности в этом виде медиакоммуникации. В него включаются вопросы этического и политического характера медиавзаимодействия человека и новых информационно-коммуникационных технологий, включая и вопрос о приемлемых и допустимых границах использования последних.

Отметим, что описание деонтической модальности медиа не ограничивается приведенными подходами, и их число может быть расширено. Данный обзор призван подчеркнуть множественность подходов к проблеме нормативности в исследованиях взаимодействия медиа и общества. Однако, кроме интереса социальной науки, к вопросам общественно-политического статуса медиа, их этических ориентиров и должного содержательно-тематического наполнения закономерно обращается и теория журналистики и массовой коммуникации. В качестве примера приведем исследование американских авторов Ф. Сиберта, Т. Петерсона и У. Шрамма «Четыре теории прессы» (1956) [17], которое является одной из наиболее цитируемых работ в этой сфере как в западных, так и в русскоязычных публикациях. Книга многократно переиздавалась и была переведена на многие языки. В ней анализируются следующие нормативные теории прессы: авторитарная, либертарианская, советская коммунистическая, а также теория социальной ответственности. Они служат задаче описания того, каким должно быть использование медиа государством, контроль над ними. Акцент здесь сделан скорее на взаимоотношениях прессы и правительства, чем прессы и общества. С одной стороны, работа активно критиковалась, а с другой – послужила толчком для формирования иных нормативных теорий медиа в данном дисциплинарном поле.

Следует указать на значимое отличие в исследованиях медиа в социальной теории, приведенных в типологии Д. МакКуэйла, и в нормативных теориях Ф. Сиберта, Т. Петерсона и У. Шрамма, а также их последователей и/или критиков: в первом случае нормативный аспект включен в широкий социально-философский контекст, зачастую нормативные представления вытекают из критики рисков, сопряженных с функционированием медиасистемы, а во втором – особое значение имеет соотнесение политики в сфере медиа с конкретными историческими периодами, социально-экономическими, национальными контекстами. В этом смысле вопрос о поиске источников нормативности является

более проясненным в первом случае, во втором – он, как правило, детерминирован более прагматическими мотивами. Не следует упускать из внимания тот факт, что в различных обществах отношения медиа и власти вариативны и зависят от политической конъюнктуры. В то же время в социальных исследованиях рассмотрение проблемы отношений медиа и общества строится на разработанных теоретико-методологических основаниях и соответствующих идеях об устройстве и жизни социума, даже если речь идет о таких содержательно сопряженных с исторической и социокультурной спецификой подходах, как теория массового и информационного общества и коммуникационно-технологический детерминизм.

Еще одна особенность журналистского подхода – это его особое внимание к вопросам профессиональной этики. При этом необходимо учитывать, что в современной медиасфере произошли коренные изменения: сегодня потенциальным автором, имеющим выход в публичное онлайн-пространство, является любой интернет-пользователь, а не только специалист. Социальные медиа сделали возможным феномены, получившие названия «журналистика участия» (*participatory journalism*), «народная журналистика» (*citizen journalism*), «мы-медиа» (*we media*). Речь идет о создании информационного контента непрофессионалами – от блогеров-инфлюэнсеров с миллионными охватами аудитории до обычных владельцев профилей в социальных сетях. Поскольку явление характеризуется массовостью и масштабностью, можно говорить о сдвиге в медиасфере в направлении депрофессионализации журналистики. Такие факторы, как совмещение роли потребителя и производителя в одном лице, интерактивность и инклюзивность, множественность форм и каналов современной медиакommunikации и сопряженных с ними способов взаимодействия внутри онлайн-сообществ, ставят исследователей перед необходимостью выработки и обоснования нормативных оснований изменившегося медиаландшафта, отношений общества и новых медиа. Важно, чтобы в них учитывалась специфика акторов на всех уровнях (медиакорпораций, государства, рядовых пользователей) и их взаимодействия между собой.

Как показал проведенный обзор, рассмотренные теоретические подходы к исследованиям отношений медиа и общества базируются на фундаменте различных социальных дисциплин (философия, экономика, социология, теория массовой коммуникации и пр.). Эти подходы отличаются своими методологическими приоритетами, философскими основаниями построения социальной теории. Разнятся в них и нормативные представления о роли медиа в жизни общества – от критического пафоса, направленного на дезавуирование социокультурных рисков, сопряженных с медиа (в теории массового общества, политической экономии, марксистских подходах, критической теории) до подчеркивания функционалистами позитивного значения медиа в стабильном функционировании общества. В медиацентричных подходах, таких как ком-

муникационно-технологический детерминизм и теория информационного общества, акцентируется важность медийного фактора социодинамики, включая его положительную оценку в нормативном измерении. Отметим, что рассмотренные в статье подходы (в хронологической последовательности: от теории массового общества до теории информационного общества) сложились в разные периоды; в них отражены соответствующие времени социальные реалии, поскольку на протяжении последнего столетия медиа развивались весьма интенсивно с тенденцией к усилению экспоненциального роста.

Подводя итоги, следует подчеркнуть, что с момента своего возникновения интернет-медиа во всем мире прошли путь значительной трансформации: изменения коснулись как их форм, масштабов охвата, так и процессов институционализации (в политическом смысле – актуализировалась потребность усиления контроля над данной сферой, в экономическом – она стала важнейшей составляющей цифрового капитализма). На наш взгляд, в качестве теоретико-методологической базы для разработки нормативных оснований отношений между обществом и медиа на настоящем этапе их развития может выступить теория медиатизации¹, сформировавшаяся в начале XXI в., поскольку основной акцент в ней делается на стремительно растущем влиянии медиа на социум. В данной теории в наибольшей мере учитываются особенности новых медиа и их социальные эффекты; она отличается междисциплинарностью и затрагивает практически все сферы жизни общества, в то же время учитывает историчность медиа, процессуальность их генезиса. Несмотря на то что изначально теория медиатизации исходит из примата медиа в социальных изменениях, именно в ней может быть найден баланс между медицентричным и социоцентричным подходами, так как здесь возрастание зависимости общества от медиа, от трансформирующего влияния их организационной и техносоциальной специфики, понимается одновременно и как метапроцесс, и как масштабный контекст осуществления социальных отношений.

Список использованных источников

1. Livingstone, S. On the mediation of everything / S. Livingstone // *Journal of Communication*. – 2009. – Vol. 59, № 1. – P. 1–18.
2. Citton, Y. *Mediarchy* (trans. A Brown) / Y. Citton. – Cambridge : Polity Press, 2019. – 347 p.
3. Кастельс, М. Власть коммуникации / М. Кастельс ; [пер. с англ. Н. М. Тылевич ; под науч. ред. А. И. Черных ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики»]. – 2-е изд., доп. – М. : Изд. дом Высш. шк. экономики, 2017. – 590 с.
4. McQuail, D. *Mcquail's Media & Mass Communication Theory* / D. McQuail, M. Deuze. – 7th ed. – London : SAGE, 2020. – 672 p.
5. Mihelj, S. Theorizing media, communication and social change: towards a processual approach / S. Mihelj, J. Stanyer // *Media, Culture & Society*. – 2019. – Vol. 41, iss. 4. – P. 482–501.
6. Slactivism [Electronic resource] // *Cambridge Dictionary*. – Mode of access: <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/slactivism>. – Date of access: 20.02.2023.

¹ Также входит в типологию теорий медиа и общества Д. МакКуэйла [4].

7. Бергер, П. Социальное конструирование реальности: трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; пер. с англ. Е. Руткевич ; Моск. филос. фонд. – М. : Academia-Центр : Медиум, 1995. – 323 с.
8. Couldry, N. The Mediated Construction of Reality / N. Couldry, A. Hepp. – Cambridge : Polity Press, 2017. – 646 p.
9. Van Dijk, J. The Network Society: Social Aspects of New Media / Jan Van Dijk. – 2nd ed. – London : SAGE Publications, 2012. – 292 p.
10. Кастельс, М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура / М. Кастельс ; пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. – М. : ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
11. Van Dijck, J. The Platform Society. Public Values in a Connective World / J. Van Dijck, T. Poell, M. de Waal. – Oxford : Oxford University Press, 2018. – 226 p.
12. Lasswell, H. The structure and function of communication in society / H. Lasswell // The Communication of Ideas / ed. L. Bryson. – New York : Harper & Row, 1948. – P. 32–51.
13. Wright, C. R. Functional analysis and mass communication / C. R. Wright // Public Opinion Quarterly. – 1960. – № 24. – P. 606–620.
14. Mendelsohn, H. Mass Entertainment / H. Mendelsohn. – New Haven, CT : College and University Press, 1966. – 203 p.
15. Новицкая, Т. Е. Пост- и техносоциальность в медиатизированном пространстве / Т. Е. Новицкая // Інформаційна освіта та професійно-комунікативні технології XXI століття : матеріали ІХ Міжнарод. наук.-практ. конф., Одеський нац. політехн. ун-т, 12–14 верес. 2018 р. – Одеса : ОНПУ, 2018. – С. 100–104.
16. Новицкая, Т. Е. Социальность в условиях медиатизации / Т. Е. Новицкая // Коммуникативное пространство современного мегаполиса: диалог программ : материалы науч. онлайн-конф. с междунар. участием, Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, Москва, 16 нояб. 2018 г. – С. 54–59.
17. Siebert, E. S. Four theories of the press: the authoritarian, libertarian, social responsibility and soviet communist concepts of what the press should be and do / E. S. Siebert, T. Peterson, W. Schramm. – University of Illinois Press, Urbana III, 1956. – 153 p.

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

УДК 1:3+930.1

Поступила в редакцию 28.02.2023

Received 28.02.2023

Т. И. Адуло

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

«ЛОГИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ» А. А. ЗИНОВЬЕВА – МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ПОСТИЖЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

В статье раскрыт методологический потенциал теоретических разработок А. А. Зиновьева в области социологии, определена их роль в постижении сущности человеческой истории, показана важность сохранения феномена рациональности в нашу динамичную эпоху. Социальная теория, по убеждению русского мыслителя, должна выстраиваться на прочной эмпирической базе и с максимальным использованием аппарата логического мышления, обязана становиться целостной системой, отвечающей критериям научности и запросам социальной практики. Своими теоретическими разработками А. А. Зиновьев фактически предлагал взамен нынешней дисциплины «социальная философия» новую научную дисциплину – «логическую социологию», в рамках которой нашел отражение его опыт системного и критического осмысления социального бытия.

Ключевые слова: А. А. Зиновьев, логическая социология, научные знания, человеческая история, закон социальной регенерации

T. Adoulo

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

A. A. ZINOVIEV'S "LOGICAL SOCIOLOGY" IS THE METHODOLOGICAL BASIS OF COMPREHENSION OF HUMAN HISTORY

The article reveals the methodological potential of A. A. Zinoviev's theoretical developments in the field of sociology, determines their role in comprehending the essence of human history, and shows the importance of preserving the phenomenon of rationality in our dynamic era. Social theory, according to the Russian thinker, should be built on a solid empirical basis and, with the maximum use of the apparatus of logical thinking, should become an integral system that meets the criteria of scientific character and the demands of social practice. With his theoretical developments, A. A. Zinoviev actually

proposed, instead of the current discipline "social philosophy", a new scientific discipline – "logical sociology", within which his experience of a systematic and critical understanding of social life was reflected.

Keywords: *A. A. Zinoviev, logical sociology, scientific knowledge, human history, the law of social regeneration*

На рубеже XX–XXI вв. в философской среде развернулась острая полемика относительно феномена рациональности. В частности, «получили распространение взгляды, согласно которым рациональность как ориентир в понимании мира и как способ проектирования человеческой деятельности потерпела крах» [1, с. 26]. На основании этого сделан вывод о том, что «философия не должна превращаться в подобие науки и следовать ее канонам (сциентистская установка)» [2, с. 18], и вынесено предложение преодолеть «чрезмерную рационализацию философии», характерную для советской эпохи, поскольку именно «чрезмерная рационализация философии (и гуманитарных наук в целом) мировоззренчески способствовала сегодняшнему падению престижа науки в обществе» [3]. Более того, разуму нередко дается весьма нелицеприятная характеристика: «Разум тоталитарен по самой своей природе, он не оставляет никакой лазейки неразумному. Иррациональное, неразумное вытесняется за пределы разума и ставится либо вне его, либо выше; но в любом случае иррациональное с точки зрения разума оказывается неправильным, не таким, каким нужно» [4, с. 15].

Но есть совершенно иная, аргументированная точка зрения как на разум в целом, так и на его значимость в конкретных науках. «По нашему мнению, – отмечает русский мыслитель А. А. Зиновьев, – лишь с помощью разнообразных логических исчислений, методов, концепций, направлений и т. п. можно построить теорию научных знаний, отвечающую практике современной науки» [5, с. 255]. При этом «для А. А. Зиновьева смысл логики не в конструировании формальных исчислений, а в использовании формальных методов для выработки приемов научного познания» [6, с. 256].

По убеждению А. А. Зиновьева, рациональное познание чрезвычайно важно применительно к социуму. Но именно в этой сфере науки как раз и наблюдается огромный дефицит специалистов, поскольку «научное понимание общественных явлений требует высокого уровня образования и гибкости интеллекта, редко и плохо вознаграждается само по себе (то есть если не служит идеологии и политике), не согласуется с обывательскими представлениями, плохо защищено от агрессии со стороны общечеловеческой глупости» [7, с. 282].

Активная многолетняя деятельность русского мыслителя по разработке логических оснований анализа социума, его устремления направить деятельность современных исследователей в области социологии по рациональному руслу, к сожалению, не всегда находили отклик и поддержку у коллег-гуманитариев, и, как заметил российский философ В. И. Столяров, «трудно объяснить

существующий пробел в анализе теоретического наследия А. А. Зиновьева» [8, с. 88].

Цель представленной статьи – раскрыть методологический потенциал теоретических разработок А. А. Зиновьева в области социологии, определить их роль в постижении сущности человеческой истории, что позволит обосновать важность сохранения феномена рациональности в нашу динамичную эпоху.

Как ученый Александр Александрович Зиновьев (1922–2006) главной задачей своей жизни считал постижение и отстаивание истины и называл две области научного знания, в развитие которых внес свой личный вклад, – логику и социологию. Он начинал свою научную деятельность как социолог, задавшись целью теоретического осмысления социума. Вскоре, однако, убедился в отсутствии соответствующего интеллектуального аппарата, необходимого для достижения поставленной цели, – апробированного инструментария, базирующегося на математике и логике. Но поскольку логика в те годы находилась в неудовлетворительном состоянии, «пришлось заново самому разрабатывать логику и методологию науки, чтобы выработать аппарат для социальных исследований» [9, с. 207].

Научные разработки А. А. Зиновьева в области логики масштабны: они охватили многозначную логику, логику высказываний и теорию вывода, логическую теорию научных знаний, логическое следование, наконец, комплексную логику. «Причем, – как отмечает ученый, – все мои логические исследования были ориентированы на социальную среду» [9, с. 207].

Таким образом, посредством оригинального авторского подхода к социологии как дисциплине, выстроенного на базе логики, А. А. Зиновьев на протяжении многих лет формировал непрерывно обновляющуюся картину социума, раскрывал источники и механизмы общественного развития, создавал прогнозы динамики человеческой цивилизации как таковой. И здесь возникает вопрос об отношении ученого к философии, в том числе к историческому материализму и социальной философии – новой дисциплине, функционирующей в наше время на постсоветском пространстве.

Отметим сразу, что к философии А. А. Зиновьев относился скептически, не считал ее наукой, в силу чего она не выступает в качестве методологической базы его изысканий [7, с. 214–215]. Русский исследователь не считал нужным руководствоваться и разработками К. Маркса, отнеся их к идеологии, то есть к интеллектуальному продукту, не обладающему статусом научности, хотя в то же время признавал формационную теорию «самым значительным учением о типе общества» и «вполне научной» «саму методологическую идею типизации общественных организмов» [7, с. 16]. Впрочем, весьма взвешенно Александр Александрович относился и к другим исследователям. «В области социологии, – отмечал А. А. Зиновьев, – мне приходилось когда-то знакомиться с работами таких авторов, как О. Конт, Ф. Теннис, Г. Зиммель, Э. Дюркгейм, Г. Спенсер, В. Парето, М. Вебер, Т. Веблен и многие другие. Само собой разу-

меется, я досконально изучал марксистскую концепцию общества. Я отдавал и отдаю должное всем им, но не настолько, чтобы стать их последователем. Я выработал для себя свою “общую социологию”» [7, с. 13]. Причина такого подхода ученого к разработкам коллег кроется, на наш взгляд, в том, что, как и в логике, в социологии он принципиально не желал приравниваться к чьим бы то ни было идеям и результатам, а стремился создавать собственные социальные концепции, касающиеся различных сфер общественной жизни.

А. А. Зиновьев является создателем так называемой логической социологии, то есть особой теории социальных объектов (СО), разработанной на базе и с использованием собственных научных результатов в области логики и методологии науки, включающей в себя «науку о языке и методах исследования социальных объектов» [10, с. 175].

Логическая социология нацелена на анализ социального объекта, то есть объединения людей с «логической точки зрения», поскольку «языковые и исследовательские средства сферы размышлений, разговоров и сочинительства на темы о СО, как правило, не удовлетворяют критериям логики и методологии науки, находятся на некотором дологическом уровне» [10, с. 176]. Поэтому основной задачей данного научного направления является «осуществить логическую обработку этих средств, усовершенствовать их так, чтобы они стали соответствовать критериям логики и методологии науки» [10, с. 176]. В связи с этим встает практический вопрос: кто в состоянии решить эту сложнейшую задачу и какими компетенциями должен обладать специалист, посягнувший на ее решение? Ответ очевиден: такой специалист должен быть компетентен как в области логики, так и в области социологии. Но всё же в данном случае речь идет не о разработке логики (эту задачу призваны решать и решают специалисты-логики), а о разработке *с помощью логических средств* «особой социологической теории, которая могла бы послужить в интересах исследования СО» [10, с. 176].

Предваряя свои рассуждения о методах познания социума, способных гарантировать их научное понимание, А. А. Зиновьев сначала определяет сущность научного подхода, которым должны руководствоваться ученые в своей профессиональной деятельности. В его понимании – это «особый способ мышления и познания реальности, качественно отличный от обывательского и идеологического» [10, с. 128]. Ученый предполагает субъективную беспристрастность, наблюдение «реально существующих объектов», а не рефлексирование каких-либо «априорных (предвзятых) представлений, мнений, предрассудков», и, наконец, «следование правилам логики и методологии науки» [10, с. 129]. Александр Александрович решительный противник метафизической трактовки научного подхода, взгляда на него как на что-то раз и навсегда устоявшееся, «одинаковое для всех людей и для всех ситуаций познания. Он может иметь различные степени развитости, различные степени четкости,

различные степени “растворенности” (концентрации) в общем объеме мышления и познания» [10, с. 130].

Исследователь четко различает между собой знание и понимание, отдает приоритет второму. Задача ученого – обрести истину. К сожалению, «обывательские представления о социальных объектах имеют ничтожно мало общего с их научным пониманием... Научный подход к социальным объектам составляет лишь ничтожную долю в колоссальной продукции сферы профессиональных социальных исследований» [10, с. 165].

Как достичь научного понимания сущности социальных объектов?

На протяжении многих веков, отмечает русский мыслитель, исследователи прибегали к различным средствам наблюдения фактов и к логическому аппарату. Средства наблюдения в прошлые эпохи не были совершенными. Но и логический аппарат не был развитым, он не позволял системно осмыслить накопленный эмпирический материал.

В XX веке стали широко использоваться разнообразные методы конкретной, эмпирической социологии, начиная со сбора и обработки статистических данных об интересующих исследователя социальных явлениях и заканчивая анкетными опросами респондентов. Фактически, считает А. А. Зиновьев, наступил «террор эмпиризма», при этом «эмпирические методы социальных исследований стали не столько методами научного познания, сколько методами пропаганды и идеологического оболванивания масс» [10, с. 167].

Критически оценивая эмпирические методы в социологии и довольно скептически относясь к их эвристическому потенциалу, ученый тем не менее обратил внимание на используемые социологами количественные методы. Именно в этой области «“конкретная” социология сделала колоссальный шаг вперед по сравнению с по преимуществу теоретической социологией предшественников» [10, с. 168]. Но и здесь в научном плане не все благополучно, поскольку нередко «изобилие величин стало не столько средством достижения истины, сколько средством ее сокрытия» [10, с. 169–170]. Поэтому не следует абсолютизировать количественные методы.

Серьезный недостаток исследований в области социальной тематики А. А. Зиновьев усматривает в неудовлетворительном состоянии их терминологической базы, не отвечающей логическим критериям. Поэтому нужна ее логическая обработка. Данная база «должна стать созданием нового способа понимания этих СО. И не только этих, зафиксированных в известных терминах, но и любых других, еще не отраженных в языке» [10, с. 177]. То есть речь идет о логической обработке всей совокупности языковых средств, относящихся к сфере социальных объектов. Тем самым «логическая обработка языка и методов социальных исследований означает выход за рамки логики в сферу методологии социологии. Логика, сыграв свою роль, тут как бы поглощается конкретной методологией социологии и, затем, конкретным содержанием социологической теории» [10, с. 177–178].

На это заключение ученого важно обратить особое внимание. Безусловно, считает А. А. Зиновьев, исследователь должен обладать знаниями о социальных объектах, и их не так уж трудно ему получить, но упор он обязан делать на логические методы, к которым причислены *методы определения понятий, методы мысленного эксперимента и методы комбинаторики*. Таково главное требование логической социологии.

Определение понятий – исходная база исследования. Ученый в данном случае как бы идет вразрез со сложившейся в социологии традицией. Задача исследователя не сводится к простому набору определений множества слов, а к созданию комплекса «упорядоченных в единую теоретическую конструкцию – в своего рода дефинитивную теорию, которая по идее должна послужить самым фундаментальным разделом социологии. Задача ее – определить сферу объектов, подлежащих исследованию». Взятые за отправную точку понятия должны описывать «самые глубокие основы социальных механизмов» [10, с. 179]. А. А. Зиновьев считает, что для этого не требуется доступа к каким-либо секретным, закрытым источникам информации. Всё это можно обнаружить при внимательном, вдумчивом анализе разнообразных фактов повседневной жизни. Необходимо лишь включить собственное мышление, осуществить на должном уровне логическую обработку общедоступной информации: «Тут определения человека как социального существа, человеческого объединения, социальной организации, власти, управления, социальных клеточек, бизнеса, хозяйства, менталитета, идеологии, собственности, права и прочих СО должны быть построены так, чтобы тем самым фиксировались фундаментальные социальные законы» [10, с. 179–180].

Не менее важная роль в логической социологии отведена методам мысленного эксперимента. А. А. Зиновьев делает ставку именно на эти методы, хотя при этом и сознает, что «далеко не всегда можно чисто логически выявить закон, как это, например, имеет место в случаях, когда требуются измерения и вычисления величин» [10, с. 196]. Он считает, что здесь работа исследователя ничем не отличается от схожей работы ученых в других сферах науки. Правда, его задача «при этом не ограничивается операциями мысленного эксперимента. Он еще должен изобрести особые правила в дополнение к правилам логики, позволяющие выводить логические следствия из получаемых в мысленном эксперименте знаний» [10, с. 180–181].

Наконец, методы комбинаторики. С их помощью «становится возможным выяснить все логически мыслимые характеристики объектов, их границы и варианты. Установив эти варианты, мы можем с полной уверенностью утверждать, что в реальности возможны частные случаи соответствующих СО только в рамках этих вариантов и их логически допустимых комбинаций» [10, с. 181].

Как видим, логическая социология, предложенная А. А. Зиновьевым, выстраивается преимущественно на логических операциях, и, таким образом, как заявляет ее автор, «результаты ЛС (логической социологии. – Т. А.) имеют

априорный характер» [10, с. 181]. Сделанное ученым заключение достаточно категорично, и, на наш взгляд, есть веские основания для дискуссии по поводу «априорного характера» логической социологии. Несомненно то, что в процессе анализа социума А. А. Зиновьев делает ставку на когнитивные потенции логики, желает максимально задействовать ее методы и инструментарий для получения социальной истины. Ученый оперирует главным образом понятиями. Но не следует забывать о том, что за понятиями скрываются реальные социальные объекты, представляющие собой комбинации социальных атомов с их конкретными качественными характеристиками. На уровне «определения понятий» (исходная ступень логической социологии) исследователь работает с реальными социальными объектами. Созданные понятия своим содержанием воспроизводят в идеальной форме реально существующий социум в его разнообразных формах бытия.

Посредством логической социологии открываются социальные законы. Их число «не ограничено логически. Их открытие ограничено способностями и потребностями исследователей» [10, с. 196]. В этом плане представляет интерес оценка А. А. Зиновьевым диалектики и ее законов. В работах мыслителя нет однозначной их оценки. Наиболее адекватно она представлена таким образом: «То, что философы в весьма туманной (именно философской!) форме обобщают под именем законов диалектики, отчасти может быть понято как неявные определения понятий и логические следствия из этих определений (т. е. как дефинитивные законы, по моей терминологии), а в другой части – как законы эмпирической комбинаторики. Поскольку я ограничивался сферой социальных объектов, я эти законы для себя назвал законами социальной комбинаторики» [10, с. 197].

В результате исследования общественных процессов и фиксирования полученных научных результатов А. А. Зиновьев создает специальный понятийный аппарат. Он, в частности, оперирует такими понятиями, как «человек», «западнизм», «сверхобщество», «сверхэкономика» и др. Данные термины работают в его теории общества, с которой можно соглашаться либо не соглашаться. Но все используемые исследователем понятия отвечают требованиям логики. Возникает вопрос о возможности их использования в других социальных концепциях или же теориях. Думается, это проблематично хотя бы по той причине, что все они фактически составляют логический скелет социальной теории, разработанной именно А. А. Зиновьевым. Попытка их применения другими авторами вынудит последних работать в рамках социальной теории, вернее, в рамках логической социологии А. А. Зиновьева. Об этом приходится говорить, поскольку нередко в публикациях современных авторов наблюдается стремление синтезировать разнообразные подходы и концепции, результатом чего является не авторская теоретическая концепция, а лишь эклектический продукт в виде логически не связанных разнообразных идей, не отвечающих требованиям логического закона противоречия. В качестве наглядного примера можно сослаться на имеющий место

факт использования многими современными философами понятия «актор» вместо исторически сложившегося понятия «субъект» с его четко зафиксированным содержанием.

Такого рода экспериментирование с новыми понятиями чаще всего осуществляется авторами с целью придания новизны своему исследованию. Но новизна, научность исследования не заключаются в его искусственном наполнении новыми понятиями и терминами, если это не требуется логикой самого исследования. Новизна состоит в теоретическом обосновании новых научных результатов, которые можно сформировать и описать на базе устоявшегося понятийно-категориального аппарата философии. У А. А. Зиновьева, в отличие от многих современных новаторов философского мышления, вводимые в научный оборот новые понятия обеспечивают разработку и фиксирование новых идей и подходов применительно к современным общественным процессам. Но русский мыслитель оперирует и устоявшимися понятиями, когда они удовлетворяют его теоретические рассуждения.

Исходный пункт теоретических рассуждений русского ученого – признание «многомерности» социального организма [7, с. 15] и объективных социальных законов: «Люди могут не считаться с какими-то социальными законами, поступать так, как будто их нет. Но это не означает, что эти законы не имеют силу» [7, с. 289].

Одна из теоретических разработок исследователя – сформулированный им закон *социальной регенерации*. Суть закона сводится к следующему: «Если социальная система разрушена, но сохранился тот же человеческий материал и геополитические условия его существования, то новая система создается во многих отношениях близкой к разрушенной» [9, с. 145–146]. На основе данного закона А. А. Зиновьев предпринял попытку объяснить исторический ход как послеоктябрьской, так и постперестроечной России.

По его убеждению, в послеоктябрьский период Россия воспроизводила фактически свою дооктябрьскую бытийность. Единственное отличие состояло лишь в ликвидации частной собственности и класса собственников. Вот и сейчас, «какие бы ни были умонастроения у созидателей новой российской системы – все равно они делают нечто, близкое к советской системе» [9, с. 146].

В данном случае вывод А. А. Зиновьева не столь убедителен. Российские политики, используя свою неограниченную власть, стремятся расчистить почву до основания, то есть истребить все то, что было создано в советскую эпоху, начиная с материальной базы – производственного сектора – и заканчивая духовной сферой. Полагаем также, что отличие послеоктябрьской России от России дооктябрьской было существенным, определявшим суть новой социальности, и в таком случае ученый явно недооценивал это принципиальное отличие. Административный бюрократический аппарат, о котором рассуждает А. А. Зиновьев, может оставаться по своей природе столь же бюрократическим, как и ранее, но он уже более не является инструментом эксплуататорских

классов. Бюрократия уже работает на утверждение нового общественного строя, хотя, отчасти, как и ранее, работает на самое себя.

Наряду с законом социальной регенерации при анализе исторического процесса А. А. Зиновьев максимально использует метод абстрагирования и заявляет о том, что будущее России он вычислил. Но надо отдать должное и эмпирическим методам социологических исследований: именно благодаря *непосредственному наблюдению* за различными сферами общественной жизни ученому удалось дать столь детальную картину западного общества второй половины XX века со всеми его коллизиями и противоречиями, а также раскрыть процесс формирования на его основе «глобального сверхобщества», представляющего собой «объединение людей с гораздо более высоким уровнем организации, чем обычные общества», где «над государственностью вырастает сверхгосударственность, над экономикой – сверхэкономика, над идеологией – сверхидеология» [9, с. 123].

Незаурядные аналитические способности позволили А. А. Зиновьеву сделать и другие научные открытия в области социальной проблематики. Еще до развала СССР он выявил суть и негативные последствия задуманной М. С. Горбачевым и его командой перестройки общественных устоев СССР, охарактеризовал ее как «катастрофку», раскрыл истинную цель навязанного СССР Западом либерально-экономического курса, состоящую в том, чтобы развалить мощное государство и колонизировать огромное географическое пространство. «Конечной целью Запада, – резюмировал А. А. Зиновьев, – было уничтожение России и ее народа. Это давняя задача Запада – стереть Россию с лица земли, а ее богатства захватить» [9, с. 44].

Таким образом, характеризуя процесс ухода с политической сцены СССР, главной причиной случившегося ученый признавал не внутренние, а внешние силы. Он был убежден в том, что «изнутри... никакие системы не погибают. Они ослабевают изнутри. Но погибают всегда под внешним воздействием. Все империи – Римская, Византийская, Оттоманская и другие – были разрушены извне. Это очень существенно...» [9, с. 56].

В эпоху, когда идеология в России была подвергнута всеобщей критике, А. А. Зиновьев стал одним из немногих обществоведов, сумевших дать объективную оценку этому социальному феномену, показать ее реальное место в общественной жизни в новых исторических условиях. Идеология представлена им как программа обустройства общества и формирования отдельной личности, как один из практически-действенных инструментов преодоления социального кризиса. Русский мыслитель пришел к такому заключению: «Я думаю, что никакие экономические и политические меры не будут иметь успеха без идеологии. Политическую систему можно выправить за два-три года. С экономикой можно справиться за пять-десять лет. По крайней мере, после этого стране не будет угрожать голодная смерть. А чтобы выработать идеологию спасения, для этого требуются годы и серьезное научное исследование» [9, с. 117–118].

В публикациях и, особенно, в интервью А. А. Зиновьева довольно много пессимистических выводов, касающихся будущего России и мировой цивилизации в целом, отдельные из которых уже подтвердились. Например, получил подтверждение его прогноз о неизбежном резком падении экономического и интеллектуального потенциала России по причине ее перевода на рыночный курс, ее научно-технического состояния и реального веса в мировом сообществе, как и прогноз о негативных последствиях для России ее вступления во Всемирную торговую организацию (ВТО). «Вступление в ВТО – очередной шаг в реализации стратегии колонизации России со стороны Запада. Все, что сейчас происходит, способствует ее деградации и гибели. Здесь и разрушение системы управления, и разрушение армии, и разрушение ВПК, и разрушение прежней системы образования, и многое другое» [9, с. 176]. Подтвердился прогноз ученого и о неизбежном обострении взаимоотношений между Россией и Западом, о неумном желании последнего окончательно уничтожить Россию, стереть ее с географической карты мира. Именно по западным установкам «сама система хозяйствования, экономики построена так, что неизбежны конфликты между общенациональными, государственными интересами и теми правящими силами в экономике, которые сложились в горбачевско-ельцинский период. Я имею в виду, в частности, финансовую олигархию и экономические частные империи» [9, с. 112].

Будущее России А. А. Зиновьеву виделось «только социалистическим» [9, с. 51], поэтому он предлагал восстановить «ту систему, которая существовала до 1985 года, как самую оптимальную для нашего народа, для всех условий его существования». В противном случае «он распадется на мелкие группы и станет колонией Запада» [9, с. 54].

Для русского мыслителя характерно своеобразное отношение к учению К. Маркса. А. А. Зиновьев полагал, что оно в современную эпоху в силу изменившихся условий не работает не только на Западе, но и на Востоке. В России идеи К. Маркса использовались как импульс революционизации масс, как политическая идеология, направленная на свержение царизма. После 1917 года Россия уже шла собственным путем не вопреки, а согласно ее историческому прошлому как той социально-экономической базе, на которой, собственно, и выстраивался русский социализм (коммунизм). Советская система, по убеждению А. А. Зиновьева, во многом сохранила дореволюционные устои России, прежде всего сложившуюся на протяжении веков ментальность в виде коллективизма. Именно эта система позволила СССР одержать победу над фашистской Германией. Более того, сохранение нынешней России возможно лишь при условии восстановления прежней советской системы. Но поскольку условий для ее восстановления нет, то будущее этой страны проблематично. При этом весьма проблематично будущее и победившего в холодной войне Запада. Там тоже имеют место серьезные социальные противоречия, разрешить которые в рамках существующей западной системы не представляется возможным.

Чрезмерное беспокойство вызывали у мыслителя ускоряющиеся в мире процессы стандартизации мышления, ведущие «к тотальному снижению интеллектуального уровня» [9, с. 234] и деинтеллектуализации человечества, понижению его нравственности. «Пока идет самая мощная интеллектуальная деградация человечества. И возглавляют ее Соединенные Штаты Америки. Я констатирую это как реальность, как факт» [9, с. 229] – к такому неутешительному выводу пришел А. А. Зиновьев. Возможно, поэтому незадолго до ухода из жизни он снова обратил свой взор к логической проблематике и подготовил работу «Фактор понимания» [10], в которой изложил суть новой дисциплины под названием «интеллектология» – науки о логическом интеллекте, разработке которой отдал не одно десятилетие своей творческой деятельности и в которую наряду с разделами о логическом интеллекте, социальной теории и проблемах будущего включил и раздел, посвященный логической социологии. «С точки зрения предметной области, – указывает А. А. Зиновьев, – интеллектология охватывает все то, что является предметом логики (учений о мышлении), онтологии (учений о бытии) и гносеологии (учений о познании). Но я считаю целесообразным употреблять термин “интеллектология”, чтобы подчеркнуть радикальное отличие моего решения проблем логики, онтологии и гносеологии от всего того, что читатель может найти в сочинениях других авторов в этих сферах сочинительства» [10, с. 9].

И все же, несмотря на существующие в современном обществе многочисленные глобальные проблемы, ученый выражал надежду на возможное позитивное их разрешение, увязывал будущее России и мирового сообщества в целом с антропологическим фактором – формированием нового человека, «человека цивилизованного, человека идеалистического, человека утопического, человека наивного, человека непрактичного, человека неэгоистичного, человека нерасчетливого» [9, с. 229–230]. Идея формирования нового человека стала, таким образом, завещанием русского мыслителя потомкам.

В заключение отметим, что социальная теория, по убеждению А. А. Зиновьева, должна выстраиваться на прочной эмпирической базе и с максимальным использованием аппарата логического мышления, обязана становиться целостной системой, отвечающей критериям научности и запросам социальной практики. Ученый требовательно относился к прогнозированию социальных процессов и созданию их моделей. Он обосновал четкие критерии, неукоснительное соблюдение которых способно было обеспечить исследователю позитивный результат.

В целом А. А. Зиновьев считал необходимым начинать исследование той или иной проблемы с создания системы понятий, охватывающей весь спектр изучаемых объектов с четким фиксированием их содержания. Второе, не менее важное условие достижения истины, – необходимость руководствоваться логическими законами. Их множество, и их следует открывать. Это основная

задача логиков и социологов, руководствующихся логической социологией. Чем больше таких законов открыто, тем больший сегмент социума способен охватить своим мышлением исследователь и тем больше истинных с научной точки зрения умозаключений сформулировать. В процессе исследования социума важно учитывать различные факторы, ибо «тип общества определяется не одной какой-то его сферой, как бы важна она ни была, и не одним каким-то открытием или изобретением, как бы ни влияло на образ жизни людей, а сложной совокупностью факторов» [7, с. 386]. Наконец, «для научного понимания как западнизма, так и коммунизма абсолютно необходима та самая диалектика, которая была дискредитирована, извращена и опошлена общими усилиями социальных мыслителей как коммунистических, так и западных стран» [7, с. 421].

Заслуги А. А. Зиновьева в области философии истории видятся в углублении им методологических оснований исследования человеческой истории (метод социальной регенерации, восхождение от абстрактного к конкретному и др.); раскрытии сущности «западнизма» и истории его формирования как социального организма (социальной организации); выявлении возможных сценариев трансформации Запада в XXI веке; определении перспективы России и постсоветского пространства.

Своими теоретическими разработками А. А. Зиновьев фактически предлагал взамен нынешней разбалансированной, не определившейся четко в своем предметном поле дисциплины под названием «социальная философия» новую научную дисциплину – логическую социологию, и тем самым, с одной стороны, давал коллегам актуальный в наши дни урок культуры мышления, а с другой – передавал эстафету системного критического осмысления социального бытия будущему поколению исследователей.

В настоящее время Президиумом Российского философского общества вынесены на обсуждение серьезные вопросы, касающиеся философии постсоветской эпохи, выстроенной в основном на европоцентристской платформе и интерпретации чужих идей, в результате чего «под угрозой оказалась и аутентичность русской философской мысли» [11, с. 8]. Ставится задача формирования «собственной повестки дня в философии», инициируются установки на возрождение «идейно-теоретического и издательского суверенитета», поскольку за последние годы мы все более превращались «в интерпретаторов чужих идей или, что еще хуже, в интерпретаторов разных интерпретаций» [11, с. 8], и на привязку исследований к национальным истокам. Логическая социология А. А. Зиновьева способна выступить в качестве теоретической и методологической базы в процессе практической реализации означенных установок.

Список использованных источников

1. Лекторский, В. А. Философия, познание, культура / В. А. Лекторский. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. – 384 с.

2. Резник, Ю. М. Должна ли философия служить государству? / Ю. М. Резник // Вестн. РФО. – 2022. – Вып. 3–4. – С. 6–42.
3. «Россию вполне можно назвать философской страной» (И. А. Щеглова беседует с доктором философских наук, академиком РАН А. А. Гусейновым) // Экономическая и философская газета. – 2005. – № 48–49. – С. 14.
4. Гусейнов, А. А. Институт философии как учреждение и общественный институт / А. А. Гусейнов, А. В. Смирнов // Вопр. философии. – 2021. – № 11. – С. 5–21.
5. Зиновьев, А. А. Основы логической теории научных знаний / А. А. Зиновьев ; вст. ст. В. А. Лекторского. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М. : Изд-во ЛКИ, 2010. – 264 с.
6. Лекторский, В. А. О логических работах А. А. Зиновьева / В. А. Лекторский // Основы логической теории научных знаний / А. А. Зиновьев ; вст. ст. В. А. Лекторского. – Изд. 2-е, испр. и доп. – М. : Изд-во ЛКИ, 2010. – С. 256–257.
7. Зиновьев, А. А. Запад / А. А. Зиновьев. – М. : Центрполиграф, 2000. – 509 с.
8. Столяров, В. И. Современное значение концепции диалектического мышления и диалектического метода Александра Зиновьева / В. И. Столяров // Восьмой Российский философский конгресс «Философия в полицентричном мире»: симпозиумы : сб. науч. ст. / Рос. филос. об-во, Ин-т философии РАН, Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. – М. : Логос : ООО «Новые печатные технологии», 2020. – С. 86–88.
9. Зиновьев, А. А. Я мечтаю о новом человеке / А. А. Зиновьев ; [сост. О. М. Зиновьева]. – М. : Алгоритм, 2007. – 240 с.
10. Зиновьев, А. А. Фактор понимания / А. А. Зиновьев. – М. : Алгоритм : Эксмо, 2006. – 528 с.
11. Резник, Ю. М. Об идейных приоритетах российского философского журнала (приглашение к дискуссии) / Ю. М. Резник // Вестн. РФО. – 2021. – Вып. 3–4. – С. 6–18.

О. А. Павловская

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

КОНЦЕПТ МОРАЛЬНОГО ФАКТОРА В ИССЛЕДОВАНИИ СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ДИНАМИКИ

В статье представлен философско-исторический анализ морального фактора как одного из источников и движущей силы социокультурного развития общества и человека. Такой подход позволяет существенно раздвинуть границы научного поиска по раскрытию сущности и специфики процесса социального трансформирования, расширению представлений о месте и роли нравственных компонентов в структуре общественного сознания и культуры в целом, углублению познания личностной природы человека, его способности оказывать свое влияние на ход общественной жизни.

Ключевые слова: мораль (нравственность), моральный фактор, исторический процесс, социальные трансформации, личность, гуманистические ценности

O. Pavlovskaya

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

THE CONCEPT OF MORAL FACTOR IN RESEARCH SOCIO-HISTORICAL DYNAMICS

The article presents a philosophical and historical analysis of the moral factor as one of the sources and driving force of the socio-cultural development of society and man. This approach allows to significantly expand the boundaries of scientific research to reveal the essence and specifics of the process of social transformation, expand ideas about the place and role of moral components in the structure of social consciousness and culture as a whole, deepen the knowledge of the personal nature of a person, his ability to influence the course of social life.

Keywords: morality, moral factor, historical process, social transformations, personality, humanistic values

Разработка концепта морального фактора дает возможность не только углубить знание о морали как сложном социокультурном феномене, но и значительно расширить научный поиск закономерностей и особенностей взаимосвязи и взаимообусловленности морали и общества в целом. Особо актуализируется исследование морального фактора в контексте современных социальных трансформаций, когда, с одной стороны, воочию наблюдается духовный кризис, что приводит к нарушению равновесия между элементами общественной

системы и сопряжено с угрозой хаотизации социальных связей, с другой – все более отчетливо заявляют о себе естественная потребность самосохранения человеческой жизни как таковой, стремление оздоровить морально-психологический климат, что детерминирует поиск конструктивных путей выхода из критической ситуации, выдвижение новых идей и целей социокультурного развития.

В современной науке осуществляется переход к новому типу рациональности – постнеклассическому. Согласно концепции В. С. Стёпина, 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]. Сложные саморазвивающиеся 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 выступает значительное повышение роли этических регулятивов и социально-этических экспертиз. «Идея науки как гуманистически ориентированного знания, – пишет В. С. Стёпин, – 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]. Как отмечает В. К. Лукашевич, «на первый план выходит этическое измерение научного прогресса, реализуемое не только в рамках научного сообщества и рассуждений об амбивалентности ученого, а в широком контексте нынешнего уклада жизнедеятельности человеческого социума, где нравственные устои главных акторов социального действия изучены явно недостаточно» [2, с. 65].

Мораль (нравственность), являясь объектом и предметом современного научного познания, рассматривается как сложная саморазвивающаяся система, в которой, с одной стороны, раскрывается уникальная сущность и качественная определенность самой морали, с другой – органически переплетаются, взаимодействуют (противодействуют) атрибутивные черты морали и различные социальные детерминанты. Мораль включена как подсистема в общественную систему, исторически развивается и видоизменяется вместе с ней, функционирует на разных уровнях социальной организации, является неотъемлемым элементом человеческой духовности и раскрывается в различных культурных формах. С учетом этого представляется целесообразным и перспективным исследование места и роли морального фактора в процессе социально-исторического развития.

В системе общественных отношений осуществляется действие и взаимодействие различных факторов: экономического, политического, правового, экологического, религиозного и др. Они значительно различаются между собой по степени и характеру воздействия на ход социально-исторического процесса (прямое–обратное, непосредственное–опосредованное, первостепенное–второстепенное, созидательное–разрушительное и т. д.). Среди этих факторов следует выделить моральный, действие которого не столь заметно, трудно фиксируется, но в любом случае он в той или иной степени присутствует везде, где живет и действует человек.

Принимая во внимание значение термина «фактор» (в переводе означает «делающий, производящий»), использование словосочетания «моральный фактор» позволяет рассматривать мораль не как статичную и неизменную величину, а как постоянно действующий и саморазвивающийся феномен. Понятие «моральный фактор» дает возможность существенно усилить выражение деятельностно-творческого потенциала морали, отчетливее определиться с вопросом о субъектах, источниках, механизмах, целях, мотивах и смысле человеческой жизни, ее качественной определенности и др. Такой подход позволяет рассматривать мораль также в качестве одной из движущих сил и причин социодинамики. Следует учитывать и относительную самостоятельность морали как формы общественного сознания, исторически возрастающую ее возможность оказывать обратное воздействие на ход личной и общественной жизни.

Философско-исторический анализ позволяет выявлять общие закономерности социального развития глобального и регионального характера, характерные тенденции социокультурной динамики на определенных исторических этапах, а также отображать исторический процесс в конкретных социально-экономических формах, видах политического взаимодействия и противоборства, культурно-цивилизационном многообразии. Наряду с этим немаловажное значение имеет получение обоснованной информации о направленности, ритме и темпах протекания исторического процесса, а также источниках, движущих силах, механизмах его функционирования. Ритмичность исторического процесса в определенной мере осуществляется как последовательная смена предельно общих фаз – *фазы социальной стабильности* (относительного устойчивого временного отрезка в жизни социума) и *фазы социальной транситивности* (трансформирования основных социально-культурных координат, перехода на новый уровень исторического развития).

Фаза социальной стабильности непосредственно выражается в наличии традиционных общественных устоев, закрепляется в исторических формах государственности, фиксируется в многочисленных памятниках материальной и духовной культуры, которые как в своей совокупности, так и в отдельности являются предметом исследования различных социогуманитарных дисциплин. Сложнее обстоит ситуация с исследованием фазы социальной тран-

зитивности, когда резко обостряются социетальные противоречия, одновременно сталкиваются между собой старые, уходящие, формы общественной жизни и новые, зарождающиеся, социальные отношения.

Термин «социальная трансформация» сегодня широко используется в социогуманитарном познании в ходе анализа глобальных процессов и кризисных явлений в общественной жизни, при этом остаются дискуссионными многие вопросы. *Социальные трансформации* – это последовательно разворачивающийся процесс глубоких изменений в жизни общества, способах производства и потребления, стратификационной структуре, механизмах функционирования и творческого развития человеческого бытия. Неотъемлемым «спутником» процесса трансформирования является социальный кризис, который сопряжен с многочисленными негативными явлениями в духовно-нравственной сфере. Но в то же время в этом процессе отчетливо просматривается активизация действий социальных субъектов по осмыслению кризиса, поиску путей выхода из него, преодолению отживших элементов, выдвижению новых идей и проектов, их последовательной реализации.

Современные трансформационные процессы осуществляются на фоне широкомасштабного распространения техногенной цивилизации, значительного по своим негативным последствиям преобразования социального кризиса в высшую форму – системный кризис. Нарастание кризисных явлений привело к появлению весьма критического отношения к существовавшей долгое время парадигме всемирно-исторического процесса, в основе которой лежат принципы универсальности, законосообразности, линейности, поступательности, эволюционности, прогрессивности, каузальности. В качестве альтернативы при толковании сути исторического процесса на передний план чаще всего выдвигаются такие черты социальной динамики, как нелинейность, открытость, случайность, поливариативность, экзогенность, релятивность, непредсказуемость. В связи с этим предпринимаются попытки использовать в социогуманитарных исследованиях синергетический подход и характерную для него терминологию: «нелинейность», «самоорганизация», «точка бифуркации», «хаос», «аттрактор» и др. Вопрос о соответствующей современным реалиям научной парадигме вызывает повышенный интерес у исследователей, остается на данный момент дискуссионным.

Для процесса социального познания важно как членение истории на конкретные периоды и эпохи, формации и цивилизации, стабильные и транзитивные фазы, так и видение *исторического процесса в целом* в качестве объективно, последовательно и неуклонно осуществляемого движения человеческого сообщества от простейших ко все более сложным формам социальной организации, от примитивных ко все более усовершенствованным способам деятельности, от дикости (варварства) к цивилизованности в системе межчеловеческих отношений. Эти и многие другие социально-экономические и культурные показатели убедительно свидетельствуют о том, что история – это

законосообразный, линейный, поступательный, восходящий процесс развития человеческого сообщества, прогрессивный по своему характеру. Этот взгляд на ход человеческой истории практически невозможно отрицать, подтверждением чему являются модернизированные мощности промышленного производства, выдающиеся научно-технические достижения, передовые информационно-коммуникационные технологии, процесс эмансипации личности, защита гражданских прав и свобод, общемировые культурные ценности и т. д. Обобщая исторический опыт, можно увидеть и то, что социальный процесс, несмотря на многочисленные кризисы и тяжелейшие испытания, политические конфликты и противоборства, военные баталии и техногенные катастрофы, неизбежно сопровождается все более возрастающей долей проявления моральных элементов, что открывает новые перспективы для раскрытия собственно человеческой природы человека. Это позволяет в определенной степени утверждать, что человеческое сообщество как таковое в своем историческом развитии становится все более и более гуманным, невзирая на поверхностную оценку событийной истории, сиюминутную эмоциональную реакцию на конкретные акты жестокости и насилия.

В ходе современного социального познания естественно-исторический процесс, в котором органически переплетены между собой социальный и моральный прогресс, следует рассматривать в качестве *генеральной линии* эволюции человеческого сообщества как такового, и, соответственно, может быть востребован познавательный и методологический потенциал классической исследовательской парадигмы. В структуре же исторического процесса под воздействием экзогенных и эндогенных факторов происходит чередование стабильных и кризисных периодов, а в каждом из них формируется своя конфигурация причинно-следственных, универсальных–специальных, линейных–нелинейных, ограниченных–неограниченных, одномерных–многомерных, прогрессивных–регрессивных связей и отношений.

Мораль как фактор социального развития непосредственно раскрывается, во-первых, в формировании системы жизненных координат, осуществлении механизмов регуляции и воспитательных функций, состоянии социально-психологической атмосферы конкретного сообщества людей, где посредством нравственных компонентов обеспечивается определенный уровень его стабильности и целостности; во-вторых, в сознании и деятельности различных социальных субъектов, которые выступают в лице конкретных людей (как самостоятельно действующих личностей, так и представителей различных социальных групп), в форме государственных и общественных институтов, где усвоение и реализация духовно-нравственных ценностей придают общественному процессу определенный характер и динамизм. Рассогласование между собой этих уровней морального фактора необходимо ведет к расшатыванию отношений в рамках социального целого, их деформированию и дезор-

ганизации, нарастанию кризисных явлений и конфликтных состояний, в конце концов к их кардинальной ломке и поиску новых социально-культурных форм.

В контексте философско-исторического подхода необходимо сказать о социоантропогенном, социокультурном и социогуманистическом аспектах морального фактора, которые являются глубинными основаниями процесса саморазвития социальной системы в целом. *Социоантропогенный* аспект морального фактора проявляется в том, что изначально заключенные в природе человека его сущностные силы (в виде физической и духовной энергии) становятся имманентным источником его земного существования, в котором в той или иной мере отражается его собственно человеческая сущность как органическое единство природного, социального и духовно-нравственного начал. *Социокультурный* аспект – непосредственно раскрывается в многообразии и противоречивости общественного бытия, в ходе которого сущностные силы человека (посредством механизмов отчуждения и присвоения), совместные усилия и действия различных человеческих сообществ (через регуляцию/иррегуляцию и интеграцию/дезинтеграцию) преобразуются в ходе творческой деятельности и междисциплинарного общения в ценности материальной и духовной культуры, неминуемо становятся в той или иной мере реальным воплощением (либо искажением) их духовно-нравственного потенциала и, соответственно, превращаются в источник как личностного развития (либо деградации) человека, так и социальной консолидации (либо конфронтации). *Социогуманистический* аспект – напрямую связан со свойственными человеческому сознанию процедурами творческой активности, предвосхищения, идеализации, абсолютизации, а также с естественным стремлением и способностью создавать новые идеалы и принципы, идеи и традиции, нормы и правила, образы и символы, которые обязательно осмысливаются и оцениваются через призму этических категорий (добро, долг, совесть, достоинство, справедливость и др.), так называемых «высших ценностей», посредством чего задаются контуры и стратегия будущего духовно-культурного развития человека и общества, определяются цели и пути их совершенствования. Все это органически связывает между собой социальность и духовность, в структуре же последней значительное место отводится гуманистическим ценностям, следовательно, проблема гуманизации общественных отношений постепенно и неуклонно обретает свои реальные очертания.

Место и роль морального фактора в социально-исторической динамике в обобщенном виде можно представить посредством использования такого метода, как моделирование. Теоретическая модель проявления морали в социальном процессе включает два основных блока: 1) характеристика морального фактора в структуре общественного бытия; 2) характеристика морального фактора в исторической динамике.

1. Моральный фактор в структуре общественного бытия – это проявление морали в функционировании и взаимодействии народного, государст-

венного, личностного факторов и, соответственно, в обосновании роли народных масс, государственных и общественных субъектов, личности в истории.

Ценностно-нормативная природа *народного фактора* выражается посредством такого регулятивного комплекса, как общественные нравы. В условиях острого социального кризиса эта сфера повседневной жизни, с одной стороны, подвергается серьезным испытаниям, вплоть до возникновения ситуации «падения нравов», с другой – субстанциональная природа нравов может послужить естественной почвой для духовного возрождения народа и постепенного оздоровления морально-психологического климата.

Государственный фактор как совокупность целенаправленных воздействий со стороны государства, его структур, субъектов политической деятельности подчинен выражению и защите национальных интересов, посредством чего утверждаются определенный общественный порядок и образ жизни людей. Наличие социально-политического кризиса, с одной стороны, резко отрицательно сказывается на моральной составляющей государственного фактора, усиливая проявление лицемерия, ложных иллюзий, взаимной отчужденности и враждебности, с другой – остро ставит проблему реформирования системы государственного управления с опорой на культурные традиции и поиска новых идейно-нравственных координат.

Личностный фактор в концентрированном виде выражает реальные возможности человека как индивидуальности и личности оказывать свое влияние на ход общественной жизни. В структуре личностного фактора можно выделить три основных уровня проявления духовно-нравственного потенциала человека: первый – когда формируется «индивидуальная физиономия исторических событий» (Г. В. Плеханов), его проявление носит стихийный характер, зависит от конкретно-исторических обстоятельств; второй – по мере научного освоения действительности человек может «вмешиваться» в ход истории, повышается степень сознательного проявления своих моральных сил; третий – в процессе самопознания и самосовершенствования человек все более укрепляет свои духовные силы, обретает способность понимать людей, свободно и творчески относиться к жизни. При этом полноценное личностное развитие человека достижимо в любое время, независимо от конкретно-исторического процесса. В повседневной жизни, на первичном уровне социальных отношений, раскрывается духовно-нравственный потенциал индивидов, преобразуется в их личную культуру, отражается в межличностных отношениях, а следовательно, своим *человеческим* содержанием может изменять и качество общественного бытия.

2. Моральный фактор в исторической динамике – это раскрытие моральных компонентов в механизмах регулирования, стабилизации и трансформирования общественной жизни, их отражение в общемировых тенденциях и исторических типах социокультурного развития.

В структуре морального фактора можно выделить три функциональные стороны, что позволяет составить более четкое представление о конкретном «участии» морали в социальной динамике: во-первых, в качестве *необходимого условия* обеспечения совместной жизни людей, своеобразной «хранительницы» традиционных ценностей; во-вторых, в качестве *симптома* (или группы симптомов) кризисного положения общественной системы, сигнализирующего о серьезных угрозах социальному и личному благосостоянию; в-третьих, в качестве *движущей силы* социокультурного развития, что связано прежде всего с совершенствованием интеллектуального и духовно-нравственного потенциала человека, направленностью на улучшение личной и общественной жизни. Диалектическая взаимосвязь этих сторон морального фактора позволяет конкретнее представить «тайные» механизмы функционирования и развития социальной системы, чередования ее стабильных и кризисных состояний. В так называемые спокойные периоды общественной жизни действие морального фактора может быть весьма незаметным, латентным по своему характеру, но именно в это время непосредственно проявляется специфика морали как необходимого условия обеспечения жизни людей, что выражается в регулировании повседневных отношений, соблюдении общественных нравов, сохранении народных традиций, воспитании подрастающего поколения — и все это направлено на социализацию, адаптацию и консолидацию общественных сил. В условиях социальной транзитивности вступают в действие все три стороны морального фактора (в диалектическом плане как отрицание отрицания), что позволяет фиксировать возникший конкретно-исторический кризис общественных нравов, резкое обострение социальных противоречий, объяснять разрушение устоявшихся связей, преемственность и возникновение нового качества жизни.

В ходе человеческой истории моральный фактор закономерно проявляется: а) как *эволюционная* сила, когда накапливаются духовно-нравственные силы народа и конкретных индивидов, формируются определенные системы социальной регуляции и воспитания в свете традиционных ценностей; б) как *революционная* сила, когда в концентрированном виде выражается мощь человеческого духа, способного кардинальным образом изменить окружающую действительность, на передний план общественной жизни выдвигаются конкретные личности, готовые действовать сознательно и добровольно, возложить на себя ответственность за переустройство жизни человека и общества. Эволюционный характер морального фактора способствует установлению социальной стабильности в определенных локально-хронологических рамках, революционный характер морального фактора, последовательно выражая духовную силу человеческой личности, становится мощным двигателем общественных преобразований.

Революционный характер морального фактора проявляется с такой огромной силой, что по существу обуславливает начало переломных исторических

эпох. С учетом этого, на наш взгляд, можно выделить: 1) *эпоху духовно-нравственных революций* – в период «осевого времени» миру была открыта ценность человеческой личности как таковой, указаны пути ее нравственного совершенствования; 2) *эпоху социально-мировоззренческих революций* – во «времена великого прорыва», наряду с кардинальными изменениями в социально-экономической и политической жизни, происходит эмансипация личностного начала в человеке, что позволяет ему вырваться из тесных рамок консервативных общественных устоев, освободиться от религиозных догматов и стереотипов поведения, осознать ценность научных знаний и новые возможности для применения своей творческой энергии; 3) *эпоху информационно-гуманитарной революции* – в настоящее время перед человеческим сообществом и конкретным человеком открываются новые горизонты познания и самопознания, преобразования окружающего мира и творческой самореализации [3; 4].

Особо следует отметить, что исторически в структуре морального фактора все более возрастает значение компонентов, в которых раскрывается и совершенствуется индивидуально-личностная природа человека. Это, с одной стороны, обусловлено определенным уровнем конкретно-исторического развития социума, той или иной формой общественного устройства, типом государства и проводимой им политикой, с другой – зависит от самого человека, уровня его духовно-культурного развития, стремления к самореализации и самосовершенствованию. В условиях социальных трансформаций, когда социально-регулятивная роль морали резко снижена, на индивидуально-личностном уровне сохраняется и может быть активизирован за счет собственных усилий личности культуросозидательный потенциал морали, и тогда с этого уровня идут импульсы обратного воздействия на ход общественной жизни. В связи с этим акцентируется внимание на первичном уровне общественных отношений, где в условиях социальных катаклизмов критически оцениваются различные моральные наставления и увещания, исходящие от общественно-государственных структур и субъектов, но продолжают действовать механизмы саморегулирования и саморазвития, отражая «живую» связь между людьми в повседневном общении и конкретно выражая их взаимоотношения через призму понятий «добро» и «зло», «любовь» и «ненависть», «ответственность» и «безответственность», «уважение» и «пренебрежение» и др.

Многообразие факторов, детерминирующих социально-исторический процесс, не ограничивается только экономическо-технологической и политической сферами, все более заметным и определяющим становится воздействие духовных факторов, в том числе и морального фактора. Трансформационный процесс по своей сути является амбивалентным: с одной стороны, ускоренное обострение общественных противоречий, явно выраженная критическая ситуация в духовной сфере, нарастание в целом социального кризиса, с другой –

наличие естественных социальных потребностей в самосохранении и духовном возрождении дает толчок к поиску новых идей и перспективных целей общественного развития.

Концепт морального фактора позволяет более четко представить и аргументировать: 1) мораль как саморазвивающуюся социокультурную систему, в которой заключены имманентные источники, нормативно-ценностные компоненты, механизмы регуляции и трансляции, в целостности отражающие диалектику добра и зла в жизни человека и общества; 2) мораль как подсистему в общей социальной системе, закономерности ее развития в контексте всемирно-исторического процесса и особенности функционирования в зависимости от региональных и локальных культурно-цивилизационных комплексов; 3) мораль как один из источников человеческого бытия и движущую силу социального развития, что дает возможность выявлять глубинные основания процесса саморазвития общественной системы в целом.

Философско-исторический анализ морального фактора направлен на то, чтобы оптимизировать существующие исследовательские методы и категориальный аппарат применительно к происходящим в обществе трансформациям, выявить причины, ведущие к нарушению равновесия в социальной системе и распространению кризисных явлений, определить внутренние источники и движущие силы, обеспечивающие ее переход на качественно новый уровень развития. При этом сама мораль рассматривается не как статичная нормативно-ценностная структура, а как динамичное социокультурное образование, в котором не только отражаются ее корреляционные зависимости с социальными структурами, но и формируется ее обратное воздействие на жизнь общества.

Список использованных источников

1. Стёпин, В. С. Цивилизация и культура / В. С. Стёпин. – СПб. : СПбГУП, 2011. – 408 с.
2. Лукашевич, В. К. Научный прогресс: традиционные и современные измерения / В. К. Лукашевич // Философские исследования : сб. науч. тр. – Минск : Беларус. навука, 2021. – Вып. 8. – С. 57–66.
3. Павловская, О. А. Специфика проявления морального фактора в переломные исторические эпохи / О. А. Павловская // Философские исследования : сб. науч. тр. – Минск : Беларус. навука, 2020. – Вып. 7. – С. 50–67.
4. Павловская, О. А. Моральный фактор в современном транзитивном обществе: социально-философский анализ [Электронный ресурс] / О. А. Павловская // Гуманитар. вестн. – 2022. – Вып. 1. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/moralnyy-faktor-v-sovremennom-tranzitivnom-obschestve-sotsialno-filosofskiy-analiz/viewer>. <http://dx.doi.org/10.18698/2306-8477-2022-1-760>

В. А. Ксенофонов

Военная академия Республики Беларусь,
Минск, Беларусь

ВОЙНА КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ И СОВРЕМЕННЫЙ ФЕНОМЕН ОБЩЕСТВЕННОГО БЫТИЯ

В статье рассматривается проблема сущности войны как социального феномена, показаны механизм ее зарождения и основной закон ее функционирования в ходе человеческой истории. Особое внимание уделено противоречиям, вызывающим войны, а также целеполаганию при использовании военного насилия. Раскрыто изменение парадигмы войны с классической на неклассическую. Обоснована значимость научного и информационно-аналитического сопровождения развития военной сферы национальной безопасности. Сделан вывод о целесообразности дальнейшего развития проблемы философии войны, а также разработке научного направления «Философия национальной безопасности» как необходимого условия мирного развития государства.

Ключевые слова: война, военное насилие, мир, военная сфера национальной безопасности, международные отношения, государство, классическая и неклассическая война, философия национальной безопасности

V. Ksenofontov

Military Academy of the Republic of Belarus,
Minsk, Belarus

WAR AS A HISTORICAL AND CONTEMPORARY PHENOMENON OF SOCIAL BEING

The article considers the problem of the essence of war as a social phenomenon, shows the mechanism of its origin and the basic law of its functioning in the course of human history. Particular attention is paid to the contradictions that cause wars, as well as the goal-oriented use of military violence. The change of the war paradigm from classical to non-classical is revealed. The significance of scientific and information-analytical support for the development of the military sphere of national security is substantiated. The conclusion about the expediency of further development of the problem of philosophy of war as well as the elaboration of scientific direction "Philosophy of national security" as a necessary condition for peaceful development of the state is made.

Keywords: war, military violence, peace, military sphere of national security, international relations, state, classical and non-classical war, philosophy of national security

Объективный взгляд на историю человечества свидетельствует, что военное насилие и его крайняя форма – война – сопровождают его на всех этапах социального бытия. Многочисленные источники содержат сведения о том, что

начиная с Античности и до наших дней количество военных конфликтов и войн только возрастает. Это уже установленная *историческая закономерность*, что подтверждается данными о количестве войн (сражений), проведенных важнейшими европейскими державами с эпохи Возрождения до 40-х годов XX в.: 1480–1499 гг. – 9, 1500–1599 гг. – 87, 1600–1699 гг. – 239, 1700–1799 гг. – 781, 1800–1899 гг. – 651, 1900–1940 гг. – 892 [1, с. 21].

Любые проявления военной агрессии сопряжены со страданиями людей и огромными жертвами. Так, в XVII в. только на европейском континенте в войнах и вооруженных конфликтах погибли 3 млн человек, в XVIII в. – свыше 5 млн, в XIX в. – почти 6 млн. В XX столетии жертвами только Первой мировой войны стали около 10 млн человек, Второй мировой войны – уже более 55 млн. Количество же погибших от бомб, мин и пуль за последние полвека давно превысило число погибших в годы Второй мировой войны [2, с. 177].

Ученые подсчитали, что со времен возникновения цивилизации и до середины XX в., то есть за пять с половиной тысяч лет, историками зафиксировано более 15 тыс. больших и малых войн, в которых погибли свыше 3,6 млрд человек. Только 292 года были мирными. Таким образом, история человечества предстает перед нами как история войн и военных столкновений.

Анализируя войны, А. Е. Снесарев в своем труде «Философия войны» заключает, что «война исторически велась непрерывно или, говоря иначе, *война подлежит закону непрерывности* (курсив наш – В. К.)» [3, с. 152]. Он уточняет вывод Одисса Баро о том, что с 1496 г. до Р. Х. до 1861 г. «наша планета на 1 год мира имела 13 лет войны в том или другом из ее углов» [3, с. 153]. Он также подсчитал, что «за время с 1500 года до Р. Х. (приблизительно) до 1900 года по Р. Х., т. е. за 3400 лет исторической жизни, человечество имело 6000 лет войны, значит, на 1 год общей жизни приходилось 1,7 года войны» [3, с. 155].

Применительно к истории России, «с начала возрождения русского государства после распада Монгольской империи в XIV в. и до наших дней, а это примерно 650 лет, Россия провела в войнах больше половины этого отрезка времени» [4].

Минувший XX век вошел в историю как самый кровавый, породивший мировые войны, в которых участвовали десятки стран и десятки миллионов людей. Как отмечает член-корреспондент Академии военных наук В. Ю. Микрюков, «в первой из них (1914–1918 гг.) участвовало 38 государств, было отобилизовано 74 млн человек. Во второй (1939–1945 гг.) участвовало уже 61 государство с населением 1,7 млрд человек (80 % населения земного шара), было поставлено “под ружье” 110 млн человек. После Второй мировой войны в течение 40 лет было развязано 260 войн (по 6–7 войн в год), а за последние 10 лет – более 150» [5].

Противоположное войне состояние – мир, это, по сути, определенная передышка от военного насилия и подготовка материальных и духовных сил к новой войне. Мы разделяем позицию генерал-майора А. И. Владимирова,

что «войны во многом сформировали и историю, и современное бытие человечества» [6, с. 86]. А. Д. Куманьков отмечает: «Поразительным образом война, издревле порицаемая и проклинаемая, чрезвычайно живуча. Она буквально держит людей в плену и заставляет искать все новые способы ее обоснования даже в тех случаях, когда применение военного насилия кажется абсолютно бессмысленным или аморальным» [7, с. 8].

Происходящие в настоящее время геополитические трансформации обуславливают экономические, политические и социальные перемены в жизни стран и народов. Как отмечает доктор философских наук И. Н. Сидоренко, «в современном мире происходит трансформация власти: ее претензия на глобальность приводит к тотальному насилию» [8, с. 3].

Согласно современному пониманию понятия **война** – «социально-политическое явление, представляющее собой крайнюю форму разрешения политических, экономических, идеологических, национальных, религиозных, территориальных и других противоречий между государствами, народами, нациями и социальными группами. Для достижения поставленных целей в современной войне применяются политические, экономические, идеологические, военные и другие насильственные и ненасильственные средства и соответствующие им формы борьбы» [9, ст. 4].

Война выступает радикальной формой насилия. В исследованиях по социальной философии и военной политологии выделяют несколько точек зрения на природу войны. Они весьма емко раскрыты в монографии И. Н. Сидоренко «Философия насилия: от метафоры к концепту». Автор, в частности, выделяет подходы: исторический, антропологический, культурологический, политический, концентриальный, цивилизационный, семиотический [8, с. 124–125]. Несмотря на такую палитру подходов, в основе войны лежат противоречия, присущие социальному развитию, которые разрешаются военно-силовым путем.

В исследовании войн наиболее сложным является вопрос об их источниках, причинах и виновниках развязывания. В истории военно-философской мысли начиная с Древнего мира и до наших дней высказывались различные идеи по поводу происхождения войн. Исходя из оценки исторических условий и предпосылок можно выделить четыре группы причин: *биологические, психологические, религиозные и социальные*.

Исследование прошедших военных конфликтов показывает, что войны заложены в четырех основных аспектах социальной реальности: 1) в противоположности интересов социальных групп; 2) относительно высокой эффективности войн как средства достижения политических целей; 3) особенностях формирования массового военного сознания; 4) отсутствии подлинной неотвратимости наказания тех, кто войну готовит и развязывает.

Отправным пунктом в исследовании войн может служить понятие **насилие**, которое означает применение принуждения или угрозу использования силы для достижения определенных целей в условиях противодействия

(активного или пассивного) других субъектов. Если в какой-то период времени в отношениях между людьми, социальными слоями, народами или государствами отсутствуют насильственные действия, то можно говорить о мире. В противном случае необходимо вести речь о войне в той или иной форме, той или иной интенсивности [10, с. 38].

Как социальное явление война имеет две диалектически связанные стороны: *социально-политическую* и *военно-техническую*. Первая сторона показывает, кто и во имя чего ведет военные действия, а вторая – отражает те материальные и людские ресурсы, которые используются в войне.

При исследовании войны как социального явления важно понять истоки, причины и условия ее возникновения и существования. Можно выделить следующие группы условий, порождающих войны: а) *экономические* (появление прибавочного продукта и частной собственности); б) *политические* (стремление имущих классов и государств к укреплению своего господства и эксплуатации); в) *социальные* (неравенство людей, наличие антагонистических классов); г) *духовные* (моральные цели и установки классов, наций и государств, религиозные, национально-культурные); д) *природно-ресурсные* (недостаток определенных ресурсов для развития того или иного социума).

Следует отметить, что в *механизме возникновения войны* соединены как объективные, так и субъективные факторы общественной жизни. К основным элементам данного механизма обычно относят: основы войны; коренные причины войны; источник войны, условия, порождающие войну; политические силы, стремящиеся путем войны достичь своих целей; повод к войне; очаг войны; условия, способствующие перерастанию очага войны в войну; вооруженные силы и другие средства ведения войны [11, с. 405–406].

Подчеркнем, что *основной причиной войны* выступает совокупность объективно существующих, постоянно действующих противоречий между государствами или полярными социальными силами внутри страны, а также в самой личности, способных при определенных условиях породить военное насилие в различных формах. Важный элемент возникновения войны – наличие *коренных причин*. Среди них можно выделить: экономические, политические, социальные, духовные, национальные и иные противоречия между классами, нациями, государствами, ведущие к войнам; конфликты между богатыми и бедными государствами и сообществами государств; между перенаселенными государствами и имеющими свободные территории; между владельцами сырья и его потребителями; территориальные притязания. Безусловно, в возникновении войны существует основная причина, но обычно к войне ведет целый комплекс противоречий.

Элементом механизма возникновения войны является наличие исторически конкретного *источника военной опасности*. Им может быть государственный строй, политический режим, идеология, политика, предполагающая использование вооруженного насилия. В современных условиях конкретным

источником военной опасности могут выступать международный терроризм, национализм, тоталитаризм, фашизм, религиозный фанатизм.

Условия, порождающие войну, представляют собой совокупность обстоятельств, достаточных и необходимых для того, чтобы началась война. К ним можно отнести: наличие людских ресурсов (резервов); экономическую способность и готовность субъекта к войне; существование военных группировок; комплексную готовность к войне.

В качестве элемента механизма вызревания войны отмечается и наличие *повода к войне* – специально инициируемого факта, события (провокация и т. п.), используемых как причина для развязывания войны, но на самом деле причиной не являющихся.

Под *очагом войны* понимается регион планеты, коалиция государств, государство, где сложились объективные и субъективные основы, а также условия для возникновения войны. При определенных условиях из очага войны развивается сама война. При этом перерастание очага войны непосредственно в войну характеризуется обострением обстановки, появлением угрожаемого периода, нарастанием напряженности вооруженных конфликтов, вооруженных столкновений и собственно началом войны.

В целом для понимания сущности войны необходимо учитывать следующие основные *признаки*: 1) война есть социальное явление, относительно самостоятельная область (сфера, явление) общественной жизни, специфическая социальная реальность; 2) война – это макросоциальный конфликт в разобщенном обществе; 3) участие в войне не менее двух субъектов; цели и задачи этих субъектов противоположны; 4) недостаток определенных ресурсов для достижения этих целей; 5) наличие средств вооруженного насилия с обеих сторон; 6) возможность и готовность их применения для разрешения противоположных целей и задач субъектов (государств, социальных общностей); 7) массовое и широкомасштабное применение средств вооруженного насилия с обеих сторон или, по крайней мере, с одной стороны при условии определенного сопротивления с другой; 8) активное противодействие субъектов друг другу; 9) юридический акт объявления состояния войны главами государств и (или) законодательными органами власти (в соответствии с конституциями государств – участников войны и полномочиями органов власти в них) [10, с. 41].

Исторически на ведении войны отразились три революции в военном деле, которые охватили все его стороны: *первая* сопряжена с появлением пороха и огнестрельного оружия; *вторая* связана с производством и массовым применением машинной боевой техники и автоматического оружия; *третья* – с принятием на вооружение армий ракетно-ядерного оружия и других новейших средств вооруженной борьбы, которые могут быть отнесены к оружию массового поражения. В настоящее время мы переживаем и являемся непосредственными свидетелями и участниками очередной – *четвертой* революции, которая связана с широким внедрением в военную сферу (военное дело)

различного рода информационно-телекоммуникационных и компьютерных технологий [4].

Современные военные конфликты, которые могут быть развязаны против Республики Беларусь или в которые может быть вовлечена наша страна, классифицируются следующим образом: крупномасштабная война; региональная война; локальная война; международный вооруженный конфликт; внутренний вооруженный конфликт [9, ст. 26].

Зарождение, ход и исход войны подчинены *законам*, под которыми понимаются существенные, необходимые, повторяющиеся, внутренние для воюющих сторон связи. Законы войны выражают ее сложную и противоречивую природу, показывают, что развитие войны есть результат действия многих факторов. Они функционируют как усредненные, массовые законы, тенденции. Законы войны определяют направления деятельности людей и выступают законами их действий, выражают глубину и масштабы изменений, происходящих в ходе войны [12, с. 52].

Учеными (генерал-майорами С. А. Тюшкевичем и А. И. Владимировым) разработано несколько теоретических схем построения системы законов войны [6; 12; 13]. Определение ими законов войны осуществлено на разных методологических позициях и характерно в основном для классической войны [14]. Так, С. А. Тюшкевич обосновывает рациональный вариант системы законов войны и выделяет законы генетические, а также законы функционирования и развития [12, с. 59–67]. Обратим внимание на то, что *закон определяющей роли политических целей* и *закон определяющей роли соотношения материальных и духовных сил воюющих сторон* решающим образом влияют на главные показатели войны. Эта взаимосвязь является *основным законом войны*.

В современных условиях наметилась тенденция трансформации содержания войны: она переходит от классической (традиционной) к неклассической (нетрадиционной). Напомним, что *сущностными признаками войны* в классическом подходе *выступают политика и вооруженная борьба*. В межгосударственном противоборстве активно используется комплекс различных способов и форм насильственных действий в отношении суверенных государств, не вписывающихся в парадигму классической войны. Чаще всего такой вид насилия именуют гибридной войной [15–18].

Акцентируем внимание, что *сущность войны осталась неизменной – это политика*. В условиях трансформации войны важно учитывать не только систему установленных законов, но и осуществлять дальнейшее развитие теории неклассической войны, а также выявление связей и отношений в сфере гибридного насилия. Для понимания предмета неклассической войны обратимся к научным исследованиям. Так, в монографии «Технологии неклассической войны. Генезис. Эволюция. Практика» *неклассическая, или неинтервенционная, война* трактуется как «осуществление насильственного контроля над объектом-мишенью без полномасштабного применения прямой военной

силы (т. е. ВС) агрессором, результат которой сопоставим с результатом от прямой интервенции» [19, с. 14].

В свою очередь «*неинтервенционные элементы насильственного контроля (войны)* – составляющие насильственного контроля, не относящиеся к применению ВС. К ним относятся информационно-психологические операции (информационная война), экономическое давление, санкции, торговые войны, финансовые атаки, политико-дипломатическое агрессивное воздействие, применение сетевых групп, подрывная работа спецслужб, массовое использование НКО, НПО, работающих в интересах агрессора, и т. п. Если в прямой интервенции они выполняли второстепенную роль, то в неклассической войне их роль доминирующая» [19, с. 15].

Подчеркнем, что неклассическая война, так же как и классическая [12], имеет свои законы. А. В. Манойло и К. С. Стригунов сформулировали *три закона неклассической войны* [19, с. 53].

Первый закон формулируется следующим образом: в ходе неклассической войны возможно достижение насильственного контроля над объектом-мишенью, по результату сопоставимому с применением прямой военной силы, если воздействие ее неинтервенционных элементов достигает необходимого синергетического эффекта.

Второй закон: необходимый уровень синергетического эффекта от применения неинтервенционных элементов достигается тогда, когда в основе использования их важнейшего компонента – сетевых групп – лежит рефлексивное управление, а количество управляющих команд в отношении их составляющих обеспечивает точность воздействия вплоть до индивидуума, благодаря чему становится возможным контролируемо направлять сетевые группы согласованно с другими неинтервенционными элементами с целью перехвата управления над объектом-мишенью в соответствии с замыслом агрессора.

Третий закон имеет такую формулировку: сохранение объектом-мишенью устойчивости своей социальной и государственной системы под действием развязанной против него неклассической войны ведет к использованию агрессором все более разрушительных ее типов, когда в пределе ставится задача достигнуть системно-тотального и перманентно деструктивного воздействия на объект-мишень для осуществления насильственного контроля над ним.

Авторы отмечают, что «системно-тотальное и перманентное воздействие в неклассической войне недостижимо без соответствующей теоретической базы, основанной на парадигме применении теории хаоса в сфере национальной стратегии и синергетического эффекта от использования ее неинтервенционных элементов» [19, с. 54].

Переход к экстремальным формам неклассической войны основывается на оценке агрессором стратегической выгоды и издержек. Если выгода будет превосходить издержки, то вероятность перехода к экстремальной стадии

стремится к единице. Актуальным примером неклассической войны является и *ментальная агрессия*, осуществляемая против России и Беларуси западными государствами [20].

Необходимость целеполагания на войне прусский военный теоретик К. Клаузевиц показывал так: «Война не начинается, – или, во всяком случае, не следует, действуя разумно, начинать войну, – пока не будет установлено, чего мы хотим достигнуть посредством войны и в течение ее. В первом заключается смысл войны, второе является ее целью» (цит. по [21, с. 177]).

Еще Наполеон говорил, что во всяком военном предприятии успех на три четверти зависит от данных морального порядка и только на одну треть от материальных сил. На наш взгляд, именно на психику отдельной личности и социума противника в целом направлено современное насилие в ведущихся сегодня военных конфликтах для поэтапного слома воли противоположной стороны. Это отправная точка противоборства и важнейшее условие успеха любого военного конфликта.

В сознании теоретиков и практиков различного уровня практически всегда актуализируется каноническая формула К. Клаузевица о том, что «война есть не только политический акт, но и подлинное орудие политики, продолжение политических отношений, проведение их другими средствами» [22, с. 56]. Без сомнения, в сущности, *война – это политический акт, направленный на достижение определенной цели*. Но, вероятно, мы в некоторой степени догматизировали его (К. Клаузевица) наследие в контексте политических отношений. А при более внимательном изучении его труда обнаруживаем: «Война – это акт насилия, *имеющий целью заставить противника выполнить нашу волю* (курсив наш. – В. К.)» [22, с. 35]. Согласимся с утверждением члена-корреспондента Академии военных наук Ю. А. Матвиенко, что «за прошедшую историю война не изменила своего внутреннего содержания: при всем многообразии теорий происхождения войны, она была и осталась борьбой за смену и перераспределение социальных ролей в ходе развития общества. Война сохранила неизменной и свою сущность: выявление управляющей воли путем именно вооруженной борьбы» [4]. Кстати, западные стратеги, определяя войну, базируются именно на данном методологическом аспекте военного насилия.

Анализ современного военного насилия показывает, что основные воздействия противника в современном противоборстве направлены именно на психологическую и духовную компоненты, на открытое и скрытое управление волей противоположной стороны, что, по нашему убеждению, является не только явно обозначившимся важнейшим принципом военного насилия, но и его основной целью [23].

В условиях построения нового мирового порядка по западным лекалам источниками противоречий становится культура и собственные традиции того или иного социального образования. Мы являемся свидетелями, когда вспыхивают военные конфликты на линиях разлома цивилизаций (С. Хантингтон).

В перспективе основным источником социально-политических и экономических противоречий станет борьба за источники ресурсов и выживание на планете. По мнению профессора С. И. Репко, в современном мире уже явно наметилась тенденция к выживанию за счет других стран и народов, своеобразное паразитирование [24]. Кроме того, чрезмерная «эксплуатация» Земли и ее ресурсов приводит к тому, что экологический фактор становится важной предпосылкой политических и военных конфликтов.

Ведение войны, как отмечал древнегреческий философ Аристотель, должно осуществляться для достижения мира. Но учитывая военно-исторический опыт человечества, заключающийся в том, что мирное развитие государств и народов было своеобразной передышкой, восстановлением сил и ресурсов и подготовкой к новой войне, правомерно утверждение, что *мир сегодня – это продолжение войны иными насильственными средствами, когда не ведется открытого военного противостояния*. В научный оборот введен термин «мировые отношения», свидетельствующий о зыбкой грани между войной и миром как состоянием социума. Это обусловлено переходом западных стратегов на неклассические формы межгосударственного противоборства, когда никто не стреляет, но идет невидимое и жесткое противостояние в дипломатической, экономической, военно-политической, административно-управленческой, духовной и культурно-мировоззренческой сферах.

Ментальная агрессия и гибридная война как наиболее очевидные сценарии современного противоборства представляют собой постоянные факторы социального бытия. Они не объявляются, сложно идентифицируемы, но это не означает отсутствие у противника агрессивных целей, подготовленных ресурсов и системной деструктивной деятельности в отношении государства-мишени.

Военное насилие выступает элементом геополитического противоборства. При этом важно понимать развитие кризиса и его эскалацию, чтобы не допустить трагедии всего человечества. Такую лестницу эскалации, состоящую из 17 ступеней, разработали российские государственные и военные деятели. Дело в том, что «управление эскалацией – это и политико-дипломатическая, и оперативно-стратегическая задача; действия и политиков (и дипломатов), и военных должны быть направлены на недопущение перехода конфликта в неуправляемую стадию, чреватую взаимоуничтожающей войной» [25, с. 83].

Следует подчеркнуть, что идет непрекращающаяся духовная война за смыслы социального бытия, за образ будущего, за право подчинять и управлять слабым субъектом международных отношений в собственных интересах строителя нового мирового порядка (под эгидой США). Как утверждает И. Н. Сидоренко: «В глобализирующемся мире война превращается из аномалии в естественное, нормальное состояние. Вследствие этого происходит радикализация насилия в новых войнах как проявление “всеобщей” гибридной войны, которые, с одной стороны, находят оправдание в современных милитаристских

геополитических проектах, а с другой стороны, оказываются вне нравственной и правовой оценки. Идеи о “вечном мире” и теории демократического мира, к сожалению, пока остаются лишь красивыми теориями. Реалии XXI в. показывают, что мир продолжает основываться на войне, а “демократический мир” – на “гуманитарной интервенции”. Поэтому современность можно охарактеризовать как эпоху “военизированного гуманизма” (курсив наш. – В. К.)» [8, с. 165].

В базовом документе, определяющем идеологию военной безопасности Союзного государства Беларуси и России, четко определены *основные общие черты современных военных конфликтов* [26, ст. 9]. Следует особо подчеркнуть существенное усиление информационного противоборства в военной сфере национальной безопасности. Как отмечает генерал-лейтенант А. В. Картаполов, «классическая война XX века состояла обычно на 80 % из насилия и на 20 % – из пропаганды. Войны нового типа на 80–90 % состоят из пропаганды и на 10–20 % из насилия» [25, с. 15]. По нашему мнению, современное насилие осуществляется в мировоззренческой сфере, трансформировав сознание, государство-противник получает доступ к необходимым ресурсам государства-мишени. При этом необходимость использования военного насилия отпадает. Таким образом, меняется роль военной силы, она при всей ее необходимости может занимать страховочное положение.

Как пишет А. А. Керсновский, «войну ведут не для того, чтобы убивать, а для того, чтобы побеждать. Немедленной целью войны является победа, конечной – мир, восстановление гармонии, являющейся естественным состоянием человеческого общества» [27, с. 37]. На наш взгляд, восстановление полной планетарной гармонии является вряд ли достижимым, а вот понимание политиками проблемы неделимости безопасности, баланса интересов, поиска компромисса в условиях военно-политической нестабильности есть необходимое условие мирного развития государств планеты.

Как социальный феномен война имеет собственный механизм развития, а также специфические законы ведения. По мере развития социума и обострения противоречий увеличивается количество военных конфликтов. Сегодня наблюдается активная смена парадигмы войны, не отменяющая наличия и использования достаточной военной силы. Даже такая миролюбивая страна, как Беларусь, обязана заботиться о своей военной безопасности, рационально осуществлять военное строительство. Речь идет о развитии высшей политической стратегии, реализуемой военно-политическим руководством страны (система стратегического сдерживания). Эта стратегия направлена на недопущение военного насилия и сохранение государства в любых условиях международной и военно-политической обстановки.

Исходя из важности проблемы выживания человечества и непрекращающихся военных конфликтов и их постоянной модификации, правомерно ставить

и решать научные задачи в рамках философии безопасности не только в государственном, но и планетарном масштабе. Именно философия призвана дать целостную, рационально обоснованную систему знаний по направлению «Философия национальной безопасности» в интересах сохранения человека и перспектив социального развития. Это философское направление выступает необходимой компонентой общественного сознания и важнейшим концептуально-теоретическим основанием решения задач в области национальной безопасности. Научное направление «Философия национальной безопасности» требует дальнейшего системного развития как с теоретической, так и с практической точки зрения для подготовки государственных и военных управленцев с целью обеспечения мирной жизни социума.

Список использованных источников

1. Ксенофонов, В. А. Военная политология : учеб. пособие / В. А. Ксенофонов. – Минск : Воен. акад. Респ. Беларусь, 2013. – 158 с.
2. Военная политология / М-во обороны Российской Федерации, Гл. упр. воспит. работы Вооруж. Сил Рос. Федерации ; под общ. ред. Н. И. Резника. – М. : Красн. звезда, 2006. – 399 с.
3. Снесарев, А. Е. Философия войны / А. Е. Снесарев. – М. : Ломоносовь, 2013. – 288 с.
4. Матвиенко, Ю. А. Исследование феномена войны [Электронный ресурс] / Ю. А. Матвиенко // Независимое военное обозрение. – 2020. – 6 марта. – Режим доступа: https://nvo.ng.ru/concepts/2020-03-06/1_1084_research.html
5. Микрюков, В. Ю. ...И не будет сражениям конца [Электронный ресурс] / В. Ю. Микрюков // Независимое военное обозрение. – 2014. – 26 сент. – Режим доступа: https://nvo.ng.ru/concepts/2014-09-26/12_wars.html?print=Y
6. Владимиров, А. И. Основы общей теории войны : в 2 ч. / А. И. Владимиров. – М. : Моск. финансово-промышл. ун-т «Синергия», 2013. – Ч. I : Основы теории войны. – 832 с.
7. Куманьков, А. Д. Война, или В плену насилия / А. Д. Куманьков. – СПб. : Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2019. – 164 с.
8. Сидоренко, И. Н. Философия насилия: от метафоры к концепту / И. Н. Сидоренко. – Минск : БГУ, 2017. – 175 с.
9. Об утверждении Военной доктрины Республики Беларусь [Электронный ресурс] : Закон Респ. Беларусь, 20 июля 2016 г., № 412-3 // Национальный правовой Интернет-портал Республики Беларусь. – Режим доступа: <https://pravo.by/document/?guid=3871&p0=H11600412>
10. Лутовинов, В. И. Военно-политические процессы в мире и в России : учеб. пособие / В. И. Лутовинов, Ю. Н. Мотин ; под общ. ред. А. А. Прохожева. – М. : РАГС, 2010. – 142 с.
11. Философия и военное дело : учебник / под общ. ред. П. В. Петрия. – М. : КНОРУС, 2019. – 466 с.
12. Тюшкевич, С. А. О законах войны (вопросы военной теории и методологии) / С. А. Тюшкевич. – 2-е изд. перераб. и доп. – М. : Проспект, 2018. – 352 с.
13. Владимиров, А. И. Основы общей теории войны : в 2 ч. / А. И. Владимиров. – М. : Моск. финансово-промышл. ун-т «Синергия», 2013. – Ч. II : Теория национальной стратегии: основы теории, практики и искусства управления государством. – 976 с.
14. Ксенофонов, В. А. Понимание законов войны – главное условие сохранения и развития государства / В. А. Ксенофонов // Гуманитарные проблемы военного дела. – 2018. – № 2 (15). – С. 102–108.
15. Бартош, А. А. Вопросы теории гибридной войны / А. А. Бартош – М. : Горячая линия – Телеком, 2022. – 324 с.

16. Бартош, А. А. Законы и принципы гибридной войны / А. А. Бартош // Военная мысль. – 2022. – № 10. – С. 6–14.
17. Панарин, И. Н. Гибридная война: теория и практика / И. Н. Панарин. – М. : Горячая линия – Телеком, 2021. – 402 с.
18. Манойло, А. В. Информационные и гибридные конфликты : учеб. пособие для вузов / А. В. Манойло. – М. : Горячая линия – Телеком, 2021. – 464 с.
19. Манойло, А. В. Технологии неклассической войны. Генезис. Эволюция. Практика / А. В. Манойло, К. С. Стригунов. – М. : Горячая линия – Телеком, 2020. – 378 с.
20. Ксенофонтов, В. А. Ментальная война и национальная безопасность / В. А. Ксенофонтов // Вес. Нац. акад. навук Беларусі. Сер. гуманіт. навук. – 2022. – Т. 67, № 4. – С. 351–364.
21. Попов, И. М. Война будущего: концептуальные основы и практические выводы: очерки стратегической мысли / И. М. Попов, М. М. Хамзатов. – М. : Кучково поле, 2016. – 832 с.
22. Клаузевиц, К. О войне : пер. с нем. / К. Клаузевиц. – М. : ИК «Логос: Междунар. академ. издат. компания «Наука», 1997. – 448 с.
23. Ксенофонтов, В. А. Управление волей человека как цель и важнейший принцип ведения войны / В. А. Ксенофонтов // Труды БГТУ. Сер. 6, История, философия. – 2020. – № 2. – С. 104–110.
24. Репко, С. И. Национальная безопасность : монография / С. И. Репко. – М. : Акад. геополитики, 2012. – 290 с.
25. Вопросы эскалации и дэскалации кризисных ситуаций, вооруженных конфликтов и войн / А. А. Кокошин [и др.]. – М. : ЛЕНАНД, 2021. – 88 с.
26. Военная доктрина Союзного государства [Электронный ресурс]: утв. постановлением Высш. Гос. Совета Союзного государства 04.11.2021 г., № 5. – Режим доступа: <https://www.postkomsg.com/documentation/document/1899/>. – Дата доступа 02.02.2022.
27. Керсновский, А. А. Философия войны / А. А. Керсновский. – М. : Изд-во Моск. Патриархии, 2010. – 208 с.

ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 001.895:1

Поступила в редакцию 28.02.2023

Received 28.02.2023

В. К. Лукашевич

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ И ПРЕЗЕНТИЗМ В КОГНИТИВНОМ ОПЫТЕ

Раскрыты социально-прагматические и ментальные факторы генезиса антропоцентристских и презентистских ориентаций в когнитивном опыте западноевропейской культуры-цивилизации. Дано объяснение обоснованных и мнимых приоритетов когнитивных измерений реальности, выражающих балансы социально-прагматических и социокультурных потребностей общества. Выдвинута гипотеза о резонансном механизме взаимодействия антропоцентристских и презентистских ориентаций в русле формирующейся ноосферной науки.

Ключевые слова: социально-прагматические потребности, социокультурные потребности, когнитивный опыт, антропоцентризм, презентизм, ноосферная наука, контекстуально выделенная реальность, резонансные процессы

V. Lukashevich

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

ANTHROPOCENTRISM AND PRESENTISM IN COGNITIVE EXPERIENCE

The socio-pragmatic and mental factors of the genesis of anthropocentric and presentist orientations in the cognitive experience of Western European culture-civilization are revealed. An explanation is given of the justified and imaginary priorities of the cognitive dimensions of reality, expressing the balances of the socio-pragmatic and socio-cultural needs of society. A hypothesis has been put forward about the resonant mechanism of interaction between anthropocentric and presentist cognitive orientations in line with the emerging noospheric science.

Keywords: socio-pragmatic needs, socio-cultural needs, cognitive experience, anthropocentrism, presentism, noospheric science, contextually distinguished reality, resonant processes

В современных эпистемологических концепциях можно найти широкий набор как презентистских, так и антропоцентристских моделей человеческого познания. Они различаются между собой трактовкой мотивации познавательного освоения реальности и доминирующими интенциями форм представлен-

ности когнитивных результатов. В презентистских моделях познавательного процесса акцентируются интенции на создание картины познаваемой реальности, представляющей ее «в своих собственных характеристиках», не деформируемых исходными мотивациями на прагматическое использование полученных знаний. В антропоцентристских моделях доминирует представление, согласно которому основной целью познавательного освоения реальности является получение прагматически полезного когнитивного результата, то есть применимого прежде всего в различных сферах жизнедеятельности социума. Некоторый налет прямолинейности в характеристике презентизма и антропоцентризма не мешает оценить их как своего рода наиболее масштабные программы или, по меньшей мере, основополагающие целевые установки познавательного освоения реальности, поочередно выходящие в общественном сознании на приоритетные позиции.

В древних социумах когнитивное освоение реальности было достаточно отчетливо ориентировано на поиск прагматически полезных сведений. Несколько точнее эту ориентацию можно квалифицировать как *технологический антропоцентризм*, поскольку накапливаемые людьми знания об окружающей природе и ее обитателях (включая самого человека) были ориентированы прежде всего на их применение для создания условий, необходимых для выживания и продолжение рода: строительство жилья, совершенствование техники охоты и использование ее результатов, создание примитивных гидротехнических и оборонительных сооружений, плавсредств и др.

Вместе с тем нельзя утверждать, что картина окружающей реальности в технологическом антропоцентризме древних была во всех аспектах исключительно человекомерной. Отмеченная характеристика может быть отнесена к представлениям сравнительно позднего периода человеческой истории, периода появления древних цивилизаций. В этом плане показательными элементами мироздания в генетическом и структурном аспектах являются известные экзотические персонажи: Пуруша (в индийской мифологии) и Пань Гу (в китайской). Но очевидно также, что независимо от наличия генетически-структурной человекомерности картины мира древних действующие в нем силы, регулирующие отношения элементов в целостных образованиях, не всегда носили исключительно человекоподобные образы. Вряд ли можно с большой долей уверенности утверждать, что культ огня в его онтологическом измерении генетически был связан с аналогами в человеческом теле (несомненные аналоги были в небе и на земле), но его очистительная сила – плод человеческих представлений как о чем-то несомненно необходимом в мироздании, хотя в самой природе такого рода «санитарная» миссия огня далеко не всегда была очевидно позитивной, скорее он ассоциировался с предвестником и причиной природных катастроф.

В связи с этим следует акцентировать одно существенное обстоятельство: повседневно-обыденное познание древних какое-то время развивалось как бы

на собственной основе. Решающее значение имели прагматически значимые результаты – безопасность и комфортность жилья, оборудованного на основе имеющихся сведений о природной среде обитания, свойствах природных материалов, особенностях природных циклов и т. д.; надежность орудий охоты и способов хранения запасов пищи; оправданность способов поведения в экстремальных ситуациях; выигрышность выбора нового места обитания и др.

Однако неудачи и риски в названных делах стимулировали поиск других ресурсов. Наиболее легкий путь – ментально-психологический, обусловленный не просто склонностью древних к человекомерным представлениям о реальности, но и к явному неверию в собственные силы и возможности, – магия, в которой фигура мага соединяла внешний мир и социум вполне земным технологическим способом, обоснованным в конечном счете человеческими качествами. В социуме маг (колдун) выделялся как человек, способный общаться с духами (носителями влияющих на природные процессы сил) и склонять их к выполнению определенного «социального заказа». Примечательно, что степень влияния духов на природные процессы определялась не только их собственными качествами, но прежде всего личными качествами колдуна. «Карьера мага, – отмечал выдающийся исследователь древних культур Д. Фрезер, – сулит мастеру своего дела великие блага, но она полна западней, в которые может попасть его неумелый и неудачливый собрат по профессии. Положение занимающегося общественной магией действительно очень непрочно: народ твердо уверен, что в его власти вызвать дождь, заставить засиять солнце, созреть плоды. Поэтому естественно, что засуху и недостаток съестных припасов также приписывают его преступной небрежности или злонамеренному упрямству. Он несет за это должное наказание» [1, с. 88]. Санкции со стороны социума были несимволические – низложение, разграбление имущества, изгнание, смерть.

Тем не менее репрессивная практика не давала ожидаемых результатов. Социум был вынужден искать новые ресурсы успешной практической работы. Логически последовательным движением в этом направлении была смена посредника между человеком и внечеловеческими силами. На место мага (колдуна) необходимо было не только поставить более авторитетного актора, но и обновить представления о внечеловеческих силах. Это происходило в русле формирования религий, которые дали целостное, хотя и вымышленное, представление о реальности и новый образ посредника, более организованного и требовательного, поскольку обеспечивалась возможность и прямого контакта верующего с высшими силами. Примечательно, что их носитель (Бог) продолжительное время сохранял, да и поныне сохраняет, многие антропоморфные характеристики, коренящиеся в социальной психологии.

С возникновением религий начался период обоснованных и мнимых приоритетов когнитивных измерений реальности, выражающих балансы социально-прагматических и социокультурных потребностей общества. Удовлетворение

витальных потребностей уже не было единственной целью древних социумов. Но главное в том, что средства и способы их удовлетворения становились все более сложными и рискованными, что требовало повышения степени организованности и сплоченности не только профессионалов производства (животноводов, ремесленников, оружейников, моряков и др.), но и более широкой массы населения. Оно должно было проявлять единство в принятии новой, достаточно определенно систематизированной картины реальности (жизненного мира) и охранительной позиции по отношению к ее идеологам и «разработчикам» – служителям культа. В этом русле формировались развитые социокультурные потребности социума (в осмыслении вопросов о его происхождении, правильности устройства, справедливости, общественных обязанностях его членов и др.). Духовное производство начало занимать социально значимые и даже ведущие позиции в ментальном и практическом освоении реальности. Первобытный технологический антропоцентризм когнитивных интенций сменился более приоритетным *религиозно-фундированным презентизмом*. Когнитивная составляющая стала неотъемлемой частью теологических учений, и вопросы о сущности и назначении человеческих знаний, степени их соответствия реальному и воображаемому миру, наряду с ранее акцентированной практической полезностью, не могли быть обойдены.

Дальнейшая история познавательного освоения реальности полна драматических событий, связанных с открытым противостоянием когнитивных ориентаций. Наиболее известна средневековая парадигма познания, согласно которой результатом когнитивной активности человека выступали два типа знания – *правильное* и *истинное*. Первый тип – это знания, полученные путем наблюдений и практических действий с природными образованиями (объектами, явления, процессами), выражающие один из смыслов знания (причем не главный) – служить ориентиром и ресурсом в повседневных делах по обеспечению витальных потребностей человека. Второй тип – это знание, выражающее свой подлинный смысл, обеспечивающий соотносительность земных объектов (явлений, процессов) с миром небесных сущностей, определяемых преимущественно религиозным сознанием.

Правильное знание однозначно ассоциируется с доминированием антропоцентристских когнитивных ориентаций (презентистские ориентации по необходимости присутствуют как оправданное эвристическое средство), истинное – демонстрирует телеологический приоритет презентизма (антропоцентризм проявляется весьма опосредованно – через языковые средства выражения презентистских ориентаций). В связи с этим следует отметить своего рода параллелизм когнитивных и онтологических измерений реальности. Тема самостоятельная, но примечательно, что до XIV в. в вопросе о соотношении истинного (по критериям того времени) знания и познаваемой реальности философы и теологи придерживались установок античной концепции истины: знание, выражающее законы природы, мыслилось как завершенное представ-

ление о ней, как исчерпывающее знание о совершенном Космосе; ставить вопрос об исправлении и дополнении знания считалось столь же бессмысленным, как и пытаться улучшить совершенный Космос. Презентизм достиг своего апогея.

Новые интенциональные веяния проявились столь же решительно и даже несколько вульгарно в эпоху Возрождения. Это были «показательные» антропоцентристские ориентации человеческого познания, предпочитавшие возвышенное созерцание полезной деятельности, в русле которой антропологические когнитивные ориентации и факторы базировались на представлении о человеке как творце, чьи способности к созданию нового сопоставимы с божественными. В философском осмыслении человека доминировали идеи о его творческом самовыражении, одним из конкретных путей которого было научное познание тайн мироздания (чем не почва для реализации презентистских интенций?). Но эти идеи неожиданно дополнились и даже потеснились откровенно антропоцентристскими, основным источником которых в первое время была вовсе не общая достаточно абстрактная идея-установка на материализацию знания, а культ наслаждения мирскими благами, пришедший на смену средневековому идеалу аскетизма. Он был связан с куплей-продажей. Нужные деньги зарабатывались различными способами: торговлей, пиратством, ростовщичеством, налаживанием более эффективного производства и в целом способа хозяйствования. В последнем случае применение научных знаний на практике двигал не чисто инженерный интерес, а материальный расчет и стремление превзойти других в самовыражении и самоутверждении в любой сфере деятельности, в том числе и в науке.

Однажды (в эпоху Возрождения) установившись в человеческом познании, дуализм презентизма и антропоцентризма сохранился до наших дней как выражение баланса социокультурных и социально-прагматических потребностей общества. Наблюдаемые в когнитивной истории философско-методологические дискуссии о приоритетности одного из них полны не только искренней озабоченностью относительно эффективности ведущихся исследований и перспектив науки (эмпиризм и рационализм, индуктивизм и дедуктивизм, интернационализм и экстернационализм и др.), но и надуманных оппозиций и идеологизированных предпочтений (концепция оппозиционности фактологического и выводного знания, описания—объяснения, фундаментального и прикладного знания и др.). В этой обстановке постепенно начали набирать значение и масштабы объединительные методологические ориентации: диалектическая концепция органического синтеза, кейс-стади, концепция исследовательских программ и конструктивистские построения, предвосхитившие концепцию ноосферной науки.

Ныне концепция ноосферного мышления и ожидаемой ноосферной науки с трудом приживается практически. Одна из причин тому – неясность механизма ее связей с наработанными в сфере философско-методологической

рефлексии представлениями о формах движения в этом направлении. Более того в настоящее время наблюдается неоптимистичная картина в науке в целом: ставится под сомнение ценность результатов «незаинтересованного» познания, к которым тяготеет основная масса данных фундаментальных исследований первого уровня и значительная часть результатов ориентированных фундаментальных исследований, явно или неявно принижается позитивное значение прикладных исследований современной технауки и акцентируются ее негативные технико-технологические, антропологические и экологические последствия, периодически возникает настороженно конкурентное отношение к интеллектуалам от науки со стороны представителей политической, финансовой, экономической, конфессиональной и художественной элит.

На этом фоне наиболее отчетливо выглядят концепции, напоминающие сигнал SOS, а также телеологические установки на уровне общенаучной и философской методологии по построению ожидаемой ноосферной науки. Достаточно детальная такого рода телеологическая компонента не только грядущей ноосферной науки, но и всей человеческой культуры содержится в работах известного российского автора А. И. Субетто. «Наступила, – отмечает он, – эпоха перехода Биосферы в Ноосферу, т. е. в такое качество Биосферы, в которой коллективный Разум человечества встраивается в гомеостатические механизмы Биосферы и начинает управлять Социо-Биосферной Эволюцией, соблюдая законы-ограничения, отражающие действия этих гомеостатических механизмов» [2, с. 251].

Разумеется, требуются дополнительные идеи, раскрывающие особенности путей и средств такого рода «встраивания». Сам А. И. Субетто указывает в качестве главного средства ноосферный рационализм. «Рационализм, – подчеркивает он, – становится ноосферным, т. е. рационализмом, который постоянно тестируется самым главным критерием – качеством управления социоприродной эволюцией, отвечающим требованиям открытого автором (т. е. А. И. Субетто. – В. Л.) закона интеллектно-информационно-энергетического баланса...: чем больше со стороны хозяйства социальной системы по своей энергетической системе воздействие на живое вещество и гомеостатические механизмы Биосферы, тем с большим лагом упреждения должно быть обеспечено прогнозирование возможных негативных экологических последствий от такого воздействия и тем с большим лагом упреждения должно быть научное управление социоприродной эволюцией. Речь идет о ноосферной парадигмальной революции в философии, науке, культуре, экономике, в форме бытия разума человека на Земле» [2, с. 252]. Ученый также конкретизирует этот закон в сопряженном с ним законе опережения прогрессом человека научно-технического прогресса [3].

Эти законы должны быть конкретизированы в аспекте механизмов их реализации, коррелятивно имеющимся ментальным и материальным ресурсам социума. На наш взгляд, одним из ментальных ресурсов является разрабатываемая

в современной эпистемологии концепция контекстуального реализма [4; 5], в которой можно выделить в первом приближении механизмы действия «законов-ограничений». Основное ограничение обозначено в самом названии концепции термином «контекстуальный». Смысл его в том, что проблема отношения знания к исследуемой реальности ставится как его отношение не к миру в целом (что было характерно для подавляющего большинства гносеологических концепций прошлого), а как отношение к контекстуально выделенной реальности, то есть определенному фрагменту мироздания. К такой схеме анализа человеческая мысль пришла через интеллектуальные испытания, подготовленные скептицизмом, агностицизмом, релятивизмом и конструктивизмом. Она принципиально не отменяет установки (даже более ранней, чем наука и философия): мыслить универсально, исходя из ограниченного опыта. Тем не менее в ее рамках вновь обостряется вопрос о характере отношения научного знания к реальности (на этот раз контекстуально выделенной). Какого рода это отношение: на основе бессмертных платоновских идей как совершенных форм конкретных предметов? Аристотелевских сущностей и причин, вносящих в системы знания определенную динамику? Декартовских модусов (идей) разума, допускающих вероятностное понимание природы знания? Схем практической деятельности, обеспечивающих связь систем знания с жизненным миром человека?

С позиций антропоцентризма наиболее привлекательна последняя ориентация. Но она по существу замыкает логический круг в рассуждении, фактически начатом с вопроса о причинах недостаточности ныне культивируемых схем практической деятельности. В таком случае снова возникает необходимость подключить (в каком-то новом варианте) ресурс презентистской концепции. На наш взгляд, в новом варианте должен учитываться эффект действия резонансных процессов, разумеется, прежде всего в контекстуально выделенной реальности, хотя в своем происхождении они могут быть генерированы событиями, выходящими за рамки принятого онтологического контекста. Но главное не это, а суть резонансного взаимодействия, которое маркирует допустимые варианты практикоориентированных искусственно генерируемых взаимодействий материальных образований, вовлеченных в сферу человеческой жизнедеятельности.

Несколько упрощенно рассуждая об этом, можно выделить два варианта такого рода взаимодействий. Первый (ныне доминирующий) – *кратический* (силовой), в котором необходимое взаимодействие обеспечивается факторами, не сопряженными сколь-нибудь системно (в идеале гармонично) с объектами воздействия; второй – *резонансный*, в котором, по возможности, учитываются эффекты резонансных процессов во взаимодействующих образованиях. Первый вариант – это взаимодействие чаще всего вопреки природе элементов взаимодействия (насилие над ними), во втором варианте открывается возможность регулировать режим данного взаимодействия, адаптируя его к природе взаи-

модействующих образований. В настоящее время наблюдается растущая по интенсивности и масштабам «опасная игра» полезных и вредных резонансов при разработке социогуманитарных технологий. Позитивные примеры дает работа по селекции в агросекторе, поддержанию необходимого качества окружающей среды и др. Негативные образцы в изобилии дает практика добычи полезных ископаемых, направленные изменения ландшафта при осуществлении масштабных строительных работ с применением энергетически мощных средств (в этом плане наиболее печальную память оставили взрывные технологии).

Такого рода события можно квалифицировать как накопление когнитивного опыта, мотивированного антропоцентристскими ориентациями, но в целом базирующегося на приобретениях презентистской модели познания. Противопоставлять эти ориентации в условиях формирующейся ноосферной науки бессмысленно, поскольку при этом теряются критерии ее своеобразия, прежде всего требование единства знания и его соотнесенности с контекстуально выделенной реальностью. Можно лишь ставить вопрос о том насколько выработанные знания отвечают реальным процессам ее структурной динамики. Когнитивным ориентиром для поиска ответа на него может служить выдвигаемая нами гипотеза о резонансной (относительно контекстуально выделенной реальности) природе знания о ней [6].

Это не абстрактная когнитивная предпосылка, поскольку она ориентирует на учет возможного конкретного (гармоничного, а также деструктивного) воздействия практического применения знаний на контекстуально выделенную реальность. Она дает возможность определить перспективу ее динамики, так как для этого имеется объективное основание – резонансные частоты существующих взаимодействий и способы их измерения. Однако при этом следует иметь в виду, во-первых, огромное многообразие резонансных процессов и соответственно определенный дефицит средств их фиксации; во-вторых, то, что не все из них абсолютно необходимы для воспроизводства реальности; часть подавляется механизмами, поддерживающими устойчивость этой реальности.

Анализ исторических граней взаимодействия антропоцентризма и презентизма показывает, что, во-первых, их разведение, а тем более противопоставление не отражает характер взаимодействия этих когнитивных ориентаций во все периоды человеческой истории интеллектуального освоения реальности. Первобытный технологический антропоцентризм непротиворечиво сочетался с презентистскими ориентациями, а на пике, казалось бы, абсолютного влияния презентизма, в нем непременно присутствовали антропоцентристские составляющие, подпитываемые социальной психологией и языковой практикой. Во-вторых, на современном этапе когнитивного освоения мира в контексте становящейся ноосферной науки их единство задается по определению.

Список использованных источников

1. Фрезер, Дж. Золотая ветвь / Дж. Фрезер. – Л. : Политиздат, 1986. – 807 с.
2. Субетто, А. И. Ноосферная парадигма рациональности науки XXI века / А. И. Субетто // Интеллектуальная культура Беларуси: духовно-нравственные традиции и тенденции инновационного развития : материалы Пятой междунар. науч. конф. (19–20 нояб. 2020 г., г. Минск) : в 3 т. – Минск : Четыре четверти, 2020. – Т. 1. – С. 251–253.
3. Субетто, А. И. Закон опережения прогрессом человека научно-технического прогресса : науч. докл. на VI Междунар. науч.-практ. конф. «Человек и научно-технический прогресс в социально-экономической парадигме будущего», посвящ. 100-летию Финанс. ун-та при Правительстве РФ, сост. в Москве 6 марта 2019 г. / А. И. Субетто ; под науч. ред. А. В. Воронцова. – СПб. : Астерион, 2019. – 56 с.
4. Benoist, J. Concepts / J. Benoist. – Paris : Cerf, 2010. – 208 p.
5. Прись, И. Е. Контекстуальность онтологии и современная физика / И. Е. Прись. – СПб. : Алетей, 2020. – 346 с.
6. Лукашевич, В. К. Онтологические и ментальные основания резонансной концепции познания / В. К. Лукашевич // Бытие и бессмертие: истина, ценности, познание: к 100-летию выдающегося белорусского философа Алексея Климентьевича Манеева : сб. науч. ст. / редкол.: А. А. Лазаревич [и др.] ; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Беларус. навука, 2022. – С. 210–218.

В. И. Чуешов

Академия управления при Президенте Республики Беларусь,
Минск, Беларусь

О ШКОЛАХ В ТЕОРИИ И ФИЛОСОФИИ АРГУМЕНТАЦИИ

В статье рассмотрен феномен школ в науке и философии, раскрыты особенности различных школ аргументации, выявлены коммуникативные и парадигмальные особенности советской и постсоветских, а также Польской школ теории и философии аргументации.

Ключевые слова: аргументация, теория и философия аргументации, советская и постсоветские школы аргументации, Польская школа аргументации, Львовско-Варшавская школа в философии

V. Tchouechov

Academy of Public Administration under the President of the Republic of Belarus,
Minsk, Belarus

SCHOOLS IN THE ARGUMENTATION THEORY AND PHILOSOPHY

This article deals with the phenomenon of schools in science and philosophy, reveals the features of various schools of argumentation, reveals the communicative and paradigmatic features of the Soviet and post-Soviet, as well as the Polish schools of argumentation theory and philosophy as well as Lvov-Warsaw school of philosophy.

Keywords: argumentation, argumentation theory and philosophy, Polish school of argumentation, Lvov-Warsaw school of philosophy

В конце XX – начале XXI в. в философии и социогуманитарном познании возрос интерес к прицельному изучению проблем аргументации [1]. Свое внимание на эти проблемы обратили как отдельные исследователи из разных городов и стран, так и различные объединения, одним из которых является научная школа [2].

В истории науки и философии феномен школы известен еще с Античности. В Древней Греции в философии различали, например, школы Платона и Аристотеля, в Древнем Китае – Кун-цзы.

О школах в истории науки и философии обычно говорили, имея в виду отношения «учитель – ученик(и)», полагая, что только у гения учеников быть не может, и поэтому, например, для Аристотеля ценность его гениального учителя и друга Платона уступала ценности истины.

Как заметил И. И. Лапшин еще в 1922 г., школу в философии (науке) отличают четыре особенности: согласие ее членов в понимании сущности познания, методов его обоснования, технических навыков исследования, литературного стиля изложения [3, с. 21]. Несмотря на то что перечисленные признаки школы в философии в основном сохраняют свое значение и сегодня, ими обычно уже не ограничиваются.

Одни из исследователей справедливо указывают, что в истории науки существовали различные виды школ: «а) научно-образовательная школа; б) школа – исследовательский коллектив; в) школа как направление, приобретающее при определенных социально-исторических условиях национальный, а иногда и интернациональный характер» [2, с. 28]. При этом обращается внимание на то, что они могут быть представлены одними и теми же лицами.

Другие концентрируют внимание на особенностях лидерства в научных школах, полагая, что бытие школы в науке «невозможно без выполнения одним из ученых (а иногда и несколькими учеными) функций лидера или руководителя, сплачивающего вокруг себя остальных членов коллектива с целью реализации исходного замысла и исследовательской программы» [2, с. 6].

Третьи, наоборот, проблематизируют однозначность утвердительных и отрицательных высказываний о личностной персонификации лидерства в науке, соглашаясь в итоге с тем, что и сегодня понятие школы в науке еще далеко от прозрачности.

Вместе с тем уровень современной прозрачности понятия школы в науке не просто выше традиционного, но и качественно иной. С 60–80-х годов XX в. его качество складывалось в процессе исследования коммуникативных и парадигмальных свойств школы в науке и философии, трактовки ее как формы коммуникации, института, а самой науки и философии – как сложных социальных организмов.

Сегодня школа в науке нередко называется научным сообществом, которое прекращает существование после кончины ее представителей и (или) выпадения из сетей коммуникации. Коммуникативные особенности научного сообщества сегодня обычно именуют «учеными в организациях», руководствующимся в своей деятельности как внутренней (личностной), так и внешней мотивацией (задаваемой учителем, обществом); «незримым колледжем», совокупности по преимуществу неформальных коммуникационных связей ученых разных городов и стран, нередко осуществляющих функции лидерства в науке. В отличие от школы Аристотеля сегодня школа в науке (философии) рассматривается не только как царство истины, но и утверждения определенной дисциплины, в которой сосуществуют различные парадигмы и специальности.

Современное не только когнитивное, но и коммуникативно-дисциплинарное (парадигмальное) понимание природы школы в науке и философии выявляет новые смыслы в старых словах Ф. Бэкона о том, что «наука базируется

на фактах, а школа – на догмах» (цит. по [2, с. 8]), а также догадке Т. Куна, что после утверждения в науке определенной парадигмы (например, парадигмы Птолемея или Коперника в астрономии) важные на допарадигмальном этапе ее развития немногочисленные школы (заметим в скобках, что даже в Древнем Китае, несмотря на существование 100 школ, влиятельными и идентифицируемыми из них остались лишь шесть-восемь) оказываются уже менее востребованными.

С этой точки зрения кажущиеся иногда исчерпывающими определения научной школы, скажем, как сообщества «ученых разных статусов, компетенции и специализации, координирующих под руководством лидера свою исследовательскую деятельность, внесших вклад в реализацию и развитие исследовательской программы и способных активно представлять и защищать цели и результаты программы» [2, с. 127], на поверку оказываются, в лучшем случае, нуждающимися в дальнейших уточнениях и корректировках на материале определенной науки и философии.

Также не следует забывать о том, что материалом для выработки куновской модели развития науки являлось естествознание. В этой модели предполагалось, что в науке об обществе и человеке (*social science* и *humanities*), в отличие от естествознания (*science*), о парадигмах, аналогичных естественно-научным обычно речь не идет. Однако это, по-видимому, не означает, что школы в социогуманитарном познании функционируют исключительно в соответствии с фейерабендовским принципом «допустимо все» (*anything goes*) [4, с. 152], или, наоборот, что школа в науке является только монопарадигмой в рамках определенной дисциплины. Всесторонне оценить справедливость первого, второго и третьего, можно специально рассматривая статику и динамику, интернациональные, национальные, локальные и глобальные особенности школ в науке, не забывая о том, что они «являются неперменным постоянно действующим фактором ее прогресса» [2, с. 77].

Вот почему вполне своевременна задача уточнения необходимых и достаточных признаков понятия школы в науке и философии на материале истории и теории оформившейся в настоящее время дисциплины: теории и философии теории и практики аргументации, или аргументологии [5].

В мировом научном сообществе достаточно известна Амстердамская школа аргументации [1]. В СССР активно заявляла о себе Ереванская школа аргументации [6]. В наши дни в России ответственно пишут о Калининградской школе аргументации [7], в Польше заявляют о Польской школы аргументации (ПША).

Характеризуя даже названные школы теории и философии аргументации, обычно ссылаются на творчество и организационную деятельность их лидеров и их учеников, научные семинары, конференции, публикацию журналов и подготовку научных кадров (кандидатских и докторских диссертаций и т. п.). Однако на поверку оказывается, что не все из них в равной степени обладают

такими признаками, а некоторые нередко называемые школами сообщества ученых характеризуются не всеми, а только одним или двумя из перечисленных признаков.

Проиллюстрируем это подробнее на примере ПША, опубликовавшей в 2014 г. в научном журнале «Аргументация» («Argumentation») манифест [8], а также некоторых школ аргументации на постсоветском пространстве.

Начнем с того, что география подписантов манифеста ПША удостоверяла национальный характер школы. Манифест подписали сотрудники отдела логики и когнитивных наук Института социологии и логики Польской академии наук К. Будзиньская и М. Арашкевич; кафедр теории права, журналистики и социальной коммуникации Ягеллонского университета; Польского риторического общества из университета в Лодзи, которые выступили совместно с еще пятью десятками ученых из Варшавы, университетов в Познани и Люблине, Вроцлаве и Торуни, Щецине, Ополе и др. Их академическая аффилиация, пусть и косвенно, указывала на дисциплинарную полипарадигмальность ПША.

Особенностями ПША также были, во-первых, относительная молодость ее представителей; во-вторых, зазор в ней между институционализацией и парадигмальным потенциалом; в-третьих, важная роль в ее становлении современных информационно-коммуникационных технологий; в-четвертых, отсутствие сведений о ПША в других странах, как бы намекающее на то, что она является интернациональной вещью в себе, выражаясь по-кантовски.

Более подробное изучение признаков ПША поучительно для понимания природы современных школ теории и философии аргументации и небезынтересно для отечественной науки, поскольку, во-первых, позволяет лучше понять процессы образования школ в теории и философии аргументации в СССР, современной Беларуси и России, а во-вторых, своеобразие отечественного культурно-цивилизационного толкования аргументации, поскольку в русский и белорусский языки это латинское слово пришло в XVI в. из польского.

Роль триггера в становлении ПША сыграли проводившиеся с 2008 г. в Польше образовательные мероприятия (воркшопы) по теории и философии аргументации. Основным спикером на первом был основоположник Амстердамской школы аргументации, профессор Амстердамского университета Ф. ван Эмерен. Роль его, пропагандирующего сегодня достижения теории аргументации в Китае посредством формирования современного глобального «незримого колледжа» аргументации, а также стимулирования интереса к данной теории, нам представляется, по-видимому, еще предстоит оценить [9].

Следует отметить, что Ф. ван Эмерен, а также его коллеги Р. Грутендорст и Т. Крюгер стали одними из первых западных участников проводимых в СССР международных научных конференций по теории и философии аргументации (в 1986 г. в Ереване, 1990 г. в Ленинграде), активно способствуя включению советского сообщества исследователей аргументации в глобальные коммуникативные сети. Правда, с одной оговоркой: в СССР, в отличие от

той же Польши, этому включению предшествовали уже оформившийся к 1984 г. на собственной почве институциональный и парадигмальный интерес к теории и философии аргументации. Поэтому советские ученые в 1980-е годы уже могли вести диалог с представителями Амстердамской школы на равных, знакомить зарубежных исследователей с парадигмальными особенностями советской науки и философии, в частности с диалектикой К. Маркса, концепциями диалога (спора) петербуржца С. И. Поварнина и философского диалогизма, разработанного в 30-е годы XX в. в Витебске М. М. Бахтиным, а также их значением для современной теории и философии аргументации.

Ведущую организационную роль в советском аргументационном сообществе играл академик Г. А. Брутян – основоположник Ереванской школы аргументации.

В Первой всесоюзной научной конференции по аргументации, которая состоялась в 1984 г. в Ереване, приняли участие также и белорусские ученые В. Ф. Берков, В. И. Чуешов, а в 1986 г. – Я. С. Яскевич, защитившая в 1992 г. первую в Беларуси докторскую диссертацию об аргументации в науке [10].

В международной научной конференции по аргументации в 1992 г. в Санкт-Петербурге с расширенным составом представителей Амстердамской школы уже участвовали теоретики аргументации из США, Канады, Финляндии, а научный дискурс об аргументации логиков и философов из Еревана, Санкт-Петербурга, Москвы, Киева и Минска стал диалогичным в интернациональном смысле.

Строго говоря, в СССР только в Армении уже сложилась национальная школа аргументации. Защитившие докторские диссертации по философии аргументации В. И. Курбатов (Ростов-на-Дону, 1991 г.), В. И. Чуешов (Санкт-Петербург, 1993 г.), А. П. Алексеев (Москва, 1995 г.), вводя в научный оборот оригинальные парадигмальные трактовки теории и философии аргументации, скорее стимулировали интерес к теории и философии аргументации на постсоветском пространстве, закладывая непосредственные идейные предпосылки для последующего возможного оформления на данном пространстве оригинальных школ теории и философии аргументации.

Вместе с тем и в наши дни, по-видимому, не столько в когнитивном, сколько в институционально-парадигмальном смысле о школах теории и философии аргументации на постсоветском пространстве можно все еще говорить, по преимуществу, фигурально, отдавая при этом должное, например, работам А. А. Старченко, Д. В. Зайцева, В. Л. Васюкова, Е. Н. Шульги, Ю. В. Ивлева, А. А. Ивина и других ученых в Москве; Е. Н. Лисанюк, А. И. Мигунов, И. Б. Микиртумова в Санкт-Петербурге; В. И. Чуешова, Я. С. Яскевич, В. Ф. Беркова в Минске; И. В. Хоменко, Н. А. Колотиловой, О. Ю. Щербины в Киеве и рассуждая, применительно к их творчеству, о Московской, Санкт-Петербургской, Минской и других школах теории и философии аргументации.

Среди постсоветских школ теории и философии аргументации в большей степени понятию школы до сих пор соответствует сложившаяся в Балтийском федеральном университете имени И. Канта в Калининграде при жизни профессора В. Н. Брюшинкина научно-образовательная традиция, которая до недавнего времени выполняла на постсоветском пространстве фактически функции «незримого колледжа» теории и философии аргументации. Ее история началась в 2006 г. на исследовательском семинаре по теории и философии аргументации «Модели рассуждений», посвященном логике и теории аргументации в историческом и теоретическом аспектах.

Лидер калининградцев В. Н. Брюшинкин разработал оригинальные идеи логико-когнитивной парадигмы системной модели аргументации. Значимой для идентификации школы также была роль издававшегося с 2009 г. электронного научного журнала по теории и философии аргументации «Рацио.Ru». Калининградские идеи и институты, коммуникативные площадки способствовали объединению интереса к теории и философии аргументации исследователей из разных уголков постсоветского пространства (см., в частности, <https://journals.kantiana.ru/ratio/about/>; [10]), давая основание говорить о существовании постсоветской полипарадигмальной школы теории и философии аргументации, продолжающей традицию советского анализа аргументации на качественно новом уровне и в других исторических условиях. Представляется, что анализ роли в этой школе ее отдельных представителей может быть темой специального изучения.

Со своей стороны укажем не только на сходство, но и различия функционирования ПША и, к примеру, Калининградской школы аргументации. В Польше «незримый колледж» аргументации экспонировался неформальной ассоциацией ученых и педагогов «Аргументация, риторика в Польше», сетевым ресурсом по адресу <http://argdiar.pl>, со 2 июля 2018 г. позиционирующимся как зарегистрированная ассоциация «Аргументация, диалог, убеждение».

В отличие от Калининградской, Польская школа единой парадигмы не имела, удостоверив свое существование через манифест. Манифест как онтологический аргумент в духе Ансельма Кентерберийского и конструкт онтологии социального, однако, в лучшем случае только намекал на возможное парадигмальное будущее. Он был примером импортирования институционального подхода к аргументации в польское научно-образовательное сообщество, аккумуляции в нем интереса к аргументации на современной научно-образовательно-просветительной платформе, действенность которой, подчеркнем специально, может измеряться не столько числом читателей, сколько почитателей, подписок на сетевой ресурс, лайков, дизлайков и т. п., за некоторыми из которых могут скрываться интеллектуальные боты или более совершенные инструменты искусственного интеллекта (ИИ).

Следует также не упрощать чрезмерно процессы импортирования как парадигм в современной теории и философии аргументации, так и институцио-

нальных практик. Это важно, так как, например, технология воркшопа (исследовательского семинара) по правилу «Делай как Я!» всегда чревата слабой собственной критической теоретизацией ее пользователей. Жанр манифеста как средства онтологизации и институционализации школы в науке может к тому же иметь разные модальности. В частности, декларации-призыва, как в случае с манифестом ПША, декларации-констатации оформившегося круга ученых, развивающих определенную парадигму. Манифест может адресоваться как элитарной, так и массовой аудитории. Число приверженцев манифеста Венского кружка, опубликованного в 1930 г. в издающемся по сей пору журнале «Erkenntnis», к примеру, первоначально в лучшем случае измерялось десятками. У программы практических действий «Манифеста коммунистической партии», написанного по заданию тайной организации рабочего класса «Союз коммунистов» К. Марксом и Ф. Энгельсом в 1848 г., и сегодня еще десятки и даже сотни миллионов сторонников.

Одним из частных показателей элитарности научной школы является количество защищенных в ней диссертаций. По этому показателю на постсоветском пространстве до сих пор, по-видимому, в лидерах Ереванская школа, в которой была защищена еще в 1987 г. первая в СССР докторская диссертация П. Ц. Агаяна об аргументации в философии. ПША по этому показателю является скорее массовой школой институционального типа. Это, однако, не означает, что она не имеет, например, элитарных идейных парадигмальных предпосылок, которые для целей анализа условно можно поделить на непосредственные и исторические.

В качестве первых авторы манифеста ПША указывали, например, статью Ф. Дигнума, Д. Дунина-Купича, Р. Вербрюгге «Формирование коллективного намерения посредством диалога» (2001), публикации А. Грабовского «Частный случай диссертации: его критика и интерпретация» (2003); Ю. Лиханьского «Риторика в Польше. Исследования по истории, преподаванию и теории во времена Первой Республики Польша» (2003); М. Смолака «Судебное оправдание как морально-политическая аргументация» (2003); К. Шиманека, К. Вечорека, А. Войцика «Искусство аргументации» (2003), а также Б. Боголебской «Стилистический и риторический контексты» (2006); М. Токаржа «Аргументация, убеждение, манипуляция» (2006); Т. Холувки «Логическое образование в примерах» (2007) и др. [8]. При этом, если судить только по названию этих работ, непосредственное отношение к аргументации, очевидно, имели не все. Более значимыми маркерами школьности ПША были публикации польских авторов на страницах международных научных журналов: «Аргументация» («Argumentation»), «Информальная логика» («Informal Logic»), а в Польше на английском и польском языке – в «Исследованиях в области логики, грамматики и риторики» («Studies in Logic, Grammar and Rhetoric»).

Название последнего весьма показательно, указывая исторические корни современного польского научного дискурса об аргументации в традициях

тривиума, в котором аргументация рассматривалась как феномен логики, риторики и языка. Следовательно, авторы манифеста ПША резонно замечали, что «общим мотивом данной школы является объединение в представлениях о действенности аргументации логической силы ее валидности, риторической силы ее убедительности, прагматической силы ее коммуникативных интенций, а также многих других аспектов, в которых учитывается особая роль *разума, доверия и познания* (выделено нами. – В. Ч.)» [8, p. 268].

В рассматриваемом манифесте отмечалось, что ПША «учитывает вызовы, связанные с *интеграцией различных исследовательских подходов и научных дисциплин в изучении аргументации*, и базируется на разработке *такой методологической программы* (все выделено нами. – В. Ч.), которая обеспечит мощный и действенный характер Польской школы аргументации» [8, p. 268].

В этом отношении для понимания особенностей школы значим анализ исторических идейных предпосылок ПША. Одну из них вслед за авторами манифеста можно эксплицировать через наследие Львовско-Варшавской школы (ЛВШ) в философии, которая в Польше до Второй мировой войны насчитывала от сотни до нескольких тысяч человек. Именно из этой научной школы ПША восприняла интерес к логике и, шире, к возможностям использования на ее основе ИИ в аргументации. Последнее при этом не исключает значение других исторических идейных источников ПША, например работ родившегося в Варшаве в 1912 г. бельгийского ученого Х. Перельмана – создателя новой риторики, оригинальной разновидности юридической логики, но это также тема специального исследования.

Не ограничиваясь далее разбором деклараций Польской школы аргументации о важности изучения взаимосвязи рассуждений, коммуникации и языка, интеграции формально-логического моделирования аргументации с диалогическим неформальным подходом к ней в современной прагматике и теории речевых актов, необходимости единства концептуального и эмпирического подходов к аргументации; разработки такой теоретической модели аргументации, которую можно практически использовать в политике, публичных дебатах, праве, образовании, медицине, подчеркнем влияние на ПША в этих вопросах ее амстердамского прообраза.

Что касается фактически педалируемой в ПША необходимости концептуальной унификации конгломерата качественно несовместимых научных дисциплин вокруг проблемы эффективности аргументации [8, p. 269], то она, как нам представляется, является одним из маркеров неклассического характера данной школы, ее ориентаций на постпарадигмальные стандарты школы в науке, в конечном счете, на реализацию постмодернистской установки на совмещение несовместимого, или, по выражению Л. Фидлера, «засыпание рвов», или, уточним от себя, стирания границ между дисциплинами и специальностями в науке.

В этой ориентации различные парадигмы могут совмещаться внешним, механическим способом, позволяя, к примеру, специфицировать национальный статус школы наличием у ее членов соответствующего паспорта, а ее институциональный характер – включенностью в определенную сетевую платформу. Данные признаки школы в теории аргументации, безусловно, затрудняют ответы на классические вопросы о создателях и (или) лидерах ПША, среди которых, не преуменьшая роли К. Будзинской из Варшавы и ее коллеги из Белостока М. Кошовой, обращают на себя внимание и опубликованные в специальном выпуске журнала «Аргументация» за 2014 г. (т. 28, вып. 3), посвященном непосредственно ПША, работы К. Дебовской-Козловской о модели убеждения (претендующей на парадигмальный статус когнитивной бенефициарной модели убеждения), М. Селингера о концепции логической силы аргументации и другие материалы, а также составленная К. Будзинской и М. Кошовым географически-интеллектуальная карта научной школы [8, fig. 1]. Последняя, например, свидетельствует о том, что философия ПША разрабатывается в Варшаве, Щецине, Кракове, Люблине, Белостоке, а логика – в Кракове, Ополе и т. п., не содержа, однако, ответа на вопрос, являются ли в парадигмальном смысле философия аргументации в Варшаве однопорядковой с такой в университетах Щецина, Люблина, Белостока и возможна ли более строгая моно- или полипарадигмальная идентификация ПША в целом.

На проверку не менее проблематичными в парадигмальном измерении оказываются также и исторические идейные предпосылки ПША, например, в Львовско-Варшавской школе в философии. На это, кстати, по другому поводу указывали и польские (И. Думская и др.), и отечественные (В. Л. Васюков и др.) исследователи. Согласно В. Л. Васюкову, в оценках ЛВШ как школы «проблемы возникают и при попытке сформулировать ту научную парадигму, которой, по-видимому, придерживались (могли придерживаться) члены школы» [12, с. 17].

Как старые, так и новые исследователи ЛВШ единодушны в оценках роли ее создателя и лидера К. Твардовского (1866–1938). Выпускник Венского университета, постигавший тайны философии, в частности, у австрийского мыслителя Ф. Brentano, уже в 1895 г., благодаря педагогическому таланту вокруг кафедры философии Львовского университета сплотил группу учеников. После его лекций, «по городу поползли дикие слухи, что все сказанное во время его лекций и занятий понятно. На них нет хождения вокруг да около, никакого инсайдерского жаргона. Объясняется каждое слово и вопрос, независимо от того, насколько они отличаются...» [13, р. 62]. Представления Ф. Brentano и Э. Гуссерля о философии как строгой науке во Львове оказались конгениальными умонастроениям молодежи, а философия «впервые в истории философии завоевала такое огромное внимание в Польше. В университете, а не в церкви. Самые большие залы стали трещать по швам; и пришлось построить новый, чтобы вместить толпу» [13, р. 62].

Львов заимствовал из Австро-Венгерской империи философский позитивизм, идею необходимости союза логики и опыта для изучения и использования аргументации. В самой Польше, входившей в конце XIX в. в состав Российской империи, ростки позитивизма были еще незаметны, и в Варшаве, где по указу Александра I в 1816 г. был открыт, а затем, после восстания 1830 г. закрыт университет, первым ректором которого был ксендз, теолог В. Швейковский, а преподавание и делопроизводство после повторного открытия в 1869 г. велось на русском языке. Во время Первой мировой войны Варшавский университет был частично перебазирован в Ростов-на-Дону, а в Варшаве в условиях немецкой оккупации в 1915 г. стал работать польскоязычный университет.

Философия ЛВШ базировалась на позитивистских и феноменологических установках венских учителей. Согласно этим установкам дискурс должен соответствовать императивам точности, строгости и ясности языка и мысли. К. Твардовский полагал, что по своему методу и языку философия является строгой наукой и философ должен иметь глубокие знания по крайней мере в одной из нефилософских дисциплин [13, р. 61]. Неверифицируемая, непоследовательная аргументация для философии считалась неприемлемой, так как логика (математическая) в конечном счете соответствовала и (или) не противоречила физике реального мира, и наоборот, последняя оказывалась конгенитальной логике правильного в семантическом и синтаксическом отношении мышления.

Несмотря на импорт исходной парадигмы, уместна оценка Я. Ядацкого, что ЛВШ в итоге все же трансформировала связи польской и европейской философии из односторонних в двусторонние. Для изучения философии в Польшу стали приезжать студенты из-за границы, например, американский философ и математик У. Куайн, а в других странах «произведения польских авторов стали читать в поисках вдохновения» [13, р. 60]. Традиции К. Твардовского были продолжены К. Айдукевичем (1890–1963) – известным специалистом в философии семиотики, синтаксиса и прагматики, теории семантических категорий, к которым, в частности, обращался В. Ф. Берков в отечественном учебнике по логике.

К. Айдукевич считал упрощением представление о том, что в философских предложениях используются подлежащие и сказуемые, наречия и предлоги, а в логике – понятия субъекта, предиката и связи между ними. Польский ученый ратовал за новый философский язык как язык искусственный, формальный, синтаксис которого состоит из предложений, имен, операторов и их аргументов. Философскую аргументацию, построенную на таком языке, он оценивал как правильную, если ее посылки и следствия были синтаксически однопорядковыми. Это гарантировало их эквивалентность и в семантическом отношении. Согласно К. Айдукевичу, тот, кто не признавал, например, предложение «Квадрат является прямоугольником» истинным, нарушал

дедуктивное правило значения, а тот, кто отрицал, что он является фигурой квадрата, нарушал эмпирическое правило значения [13, р. 340].

Теория семантических категорий открывала новые перспективы изучения искусственных, в частности формализованных языков, которые используются в наши дни в ИИ. Она обогащала представления Г. Фреге о том, что учиться познанию у естественного языка то же самое, что «учиться мышлению у младенца», тезис Б. Рассел о том, что грамматика естественного языка «не соответствует его логике», представления раннего Л. Витгенштейна, что «язык преодолевает наши мысли» (цит. по [14, с. 4]).

Видными представителями ЛВШ являются создатель прагматологического направления в философии Т. Котарбинский, а также Ю. Бохеньский. Последний специально изучал взаимосвязи логики и веры. Краткий обзор перечисленных нами идейных источников свидетельствует, что ПША из ЛВШ наследует прежде всего представления об исключительной роли общей логической культуры и философии в социуме.

Вместе с тем апелляции к значимости общей логической культуры и ее роли в аргументации в ПША в наши дни в интернациональном научном сообществе далеки от однозначности. На это, например, указывается в Амстердамской и Эрлангенской (П. Лоренцен), Брюссельской (Х. Перельман, М. Мейер и др.) школах аргументации, в работах советских, а также белорусских ученых об особенностях неформальной, в том числе информальной и диалектической логики, аргументологии.

Этого, впрочем, не исключал в ЛВШ и, например, К. Айдукевич, который выделял различные виды вывода, особенности дефиниций, вопросов, правил и т. д. как способов и познания, и коммуникации [8], пусть даже и безотносительно к тому, что, согласно М. Кошовому и М. Арашкевичу, сами представители ЛВШ «подробно не рассматривали проблему анализа аргументации, ее оценки и презентации» [15, р. 284].

Следует согласиться и с тем, что среди исторических идейных предпосылок ЛВШ для ПША были существенны идеи Я. Лукасевича, который разработал оригинальный язык формальной логики и доказал, что силлогистика Аристотеля есть частный случай общей дедуктивной системы; С. Лесневского, разрабатывавшего принципы мерологии как части общей теории множеств, доказывавшего тезис о том, что искусственный язык лучше языка естественного точно так же, как Панамский канал лучше порогов Днепра, а также А. Тарского. Обратим внимание на оценки логико-языковых наработок ЛВШ А. Тьюрингом, согласно которому польская нотация языка формальной логики более приспособлена для компьютерного, основанного на обработке данных, программирования, притом, что работы, написанные на польском языке, до сих пор весьма ограниченно влияют на развитие теории и философии аргументации [16].

В содержании постулата ЛВШ о ценности логической культуры существуют также замечания А. Тарского во «Введении в логику и методологию дедуктивных наук» о том, что «совершенствуя и оттачивая инструменты мышления логика делает человека более критичным и, таким образом, снижает вероятность того, что он будет введен в заблуждение теми предрассудками, которым он подвергается в различных частях современного мира» [17, р. xi]; Я. Лукасевича, что логика является «моралью мышления и языка» и при дальнейшем развитии с учетом современных условий она может даже рассматриваться как имеющая историческое происхождение заявка на оформление современных парадигмальных особенностей ПША.

Таким образом, конкретно-историческое изучение необходимых и достаточных признаков школ в теории и философии аргументации свидетельствует о том, что в процессе их кристаллизации определяющую роль могут играть и парадигмальные (как современные, так и сформулированные в прошлом), и институционально-коммуникативные факторы. В свою очередь они могут осмысливаться и воплощаться в жизнь по разным траекториям: через оформление дисциплин и специальностей, реализацию не только «учеными в организации», но и «учеными в стране», не только лидерами научных школ, но и выполняющими лидерские функции «незримыми колледжами», сформированными на различных институциональных и коммуникативных платформах.

В заключение отметим, что в дополнительном исследовании еще нуждаются особенности статистики и динамики научных школ теории и философии аргументации, их индивидуальные и коллективные компоненты. Важно также, вслед за М. Г. Ярошевским, не забывать о существовании различных уровней дисциплинарного измерения школ в науке. В частности, категориального уровня школы, реализующегося, на мой взгляд, обычно через введение в оборот новых понятий, категорий, принципов, закономерностей соответствующей дисциплины в рамках нового языка дисциплины в целом и уровня теоретического (концептуального), название которого говорит само за себя.

Заслуживают также дальнейшего изучения вопросы о том, реализуется ли категориальный уровень школ в науке только на индивидуальном, а концептуальный – на коллективном уровне, или же индивидуальное и коллективное, а также личностное и институциональное и иные измерения школы в науке и философии аргументации связаны между собой более сложным образом, поскольку впитывают в себя парадигмальные и предпарадигмальные, непосредственные и исторические идейные предпосылки, выступают результатом современной оценки, критики и синтеза различных идей и принципов понимания аргументации, имеющих и национальное, и интернациональное, и локальное, и глобальное своеобразие.

Список использованных источников

1. Handbook of Argumentation Theory / F. H. van Eemeren [et al.]. – Dordrecht : Springer Netherlands, 2014. – 988 p.
2. Школы в науке : сб. ст. / отв. ред.: С. Р. Микулинский [и др.]. – М. : Наука, 1977. – 524 с.
3. Лапшин, И. И. Философия изобретения и изобретение в философии. Введение в историю философии / И. И. Лапшин. – М. : Республика, 1999. – 399 с.
4. Фейерабенд, П. Против методологического принуждения: очерк анархистской теории познания / П. Фейерабенд ; пер. с англ. А. Л. Никифорова // Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд. – М. : Прогресс, 1986. – С. 125–476.
5. Чуешов, В. И. Об ориентирах аргументологии в информационном обществе / В. И. Чуешов // Радио.ru. – 2016. – № 17 (1). – С. 10–29.
6. Брутян, Г. А. Аргументация / Г. А. Брутян. – Ереван : Изд-во АН АрмССР, 1984. – 105 с.
7. Брюшинкин, В. Н. Системная модель аргументации / В. Н. Брюшинкин // Трансцендентальная антропология и логика : тр. междунар. семинара «Антропология с современной точки зрения» и VIII Кантовских чтений / Калинингр. ун-т ; В. Н. Брюшинкин (гл. ред.). – Калининград, 2000. – С. 133–155.
8. The Polish School of Argumentation: A Manifesto / K. Budzynska-[et al.] // Argumentation. – 2014. – Vol. 28, iss. 3. – P. 267–282.
9. Жмакина, Т. В. Прагма-диалектическая концепция аргументации и модели политики / Т. В. Жмакина // Проблемы управления. – 2019. – № 1 (71). – С. 144–149.
10. Яскевич, Я. С. Аргументация в науке / Я. С. Яскевич. – Минск : Университетское, 1992. – 140 с.
11. Модели рассуждений – 3. Когнитивный подход : сб. науч. ст. / под общ. ред. В. Н. Брюшинкина. – Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. – 368 с.
12. Васюков, В. Л. Метопарадигма Львовско-Варшавской философской школы / В. Л. Васюков // Исследования аналитического наследия Львовско-Варшавской школы. – СПб. : Изд-дом «Мирь», 2006. – С. 11–40.
13. Jadacki, J. Polish Philosophy of the 19th and 20th Centuries Heritage Studies / J. Jadacki. – Warsaw : Semper, 2015. – 528 p.
14. Анкин, Д. В. Семиотика философии: философско-методологические аспекты : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.08 / Д. В. Анкин. – М., 2004. – 43 с.
15. Koszowy, M. The Lvov-Warsaw School as a Source of Inspiration for Argumentation Theory / M. Koszowy, M. Araszkievicz // Argumentation. – 2014. – Vol. 28, iss. 3. – P. 283–300.
16. Воленьский, Я. Львовско-Варшавская философская школа / Я. Воленьский. – М. : РОССПЭН, 2004. – 470 с.
17. Tarski, A. Introduction to logic and to the methodology of deductive sciences / A. Tarski. – New York : Dover Publications, 1995. – 241 p.

В. И. Павлюкевич

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

АНАЛИТИЧЕСКАЯ СИСТЕМАТИЗАЦИЯ ЛОГИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ В КЛАССИЧЕСКОЙ ЛОГИКЕ

Системным образом раскрываются аналитические взаимосвязи логических отношений в классической логике. На этом основании выявляется возможность минимизации базиса системного построения данных отношений. Осуществляется типология методов их систематизации.

Ключевые слова: классическая логика, логические отношения, аналитические взаимосвязи, системное построение, системообразующий фактор, минимизация базиса, типология методов систематизации

V. Pavlyukevich

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

ANALITICAL SYSTEMATIZATION OF THE LOGICAL RELATIONS IN CLASSICAL LOGIC

In systematic way the article reveals analytical dependences of logical relations in the classical logic. On this basis the possibility of minimization of the basis of the system construction of these relations is revealed. The article implements the typology of the methods of the systematization of them.

Keywords: classical logic, logical relations, analytical dependences, the system construction, system-forming factor, the minimization of the basis, the typology of the methods of the systematization

Введение

Классическая логика – одна из фундаментальных, базисных областей знания современной логики. Разрабатываемые в ней проблемы имеют не только собственно логическую, но и широкую методологическую значимость. К таковым относятся и рассматриваемые здесь вопросы, связанные с логическими отношениями между высказываниями. Они существенны для любого сколько-нибудь развернутого концептуального построения. Логические отношения между языковыми интеллектуальными конструктами, создаваемыми в ходе развития знания, играют важнейшую роль как системообразующий фактор формально-теоретического и конкретно-содержательного характера.

При построении концептуальных систем логические связи между высказываниями, а соответственно, и между иными языковыми проявлениями мысли играют важную базисную роль. С их уяснением и осознанием их роли в структурном построении концептуальных систем связано становление философии и логики как форм теоретического освоения реальности.

В работе раскрывается системный статус логических отношений в классической логике. При этом эксплицируется ряд существенных характеристик данных отношений, связанных с реализацией их статуса в логико-методологическом познании.

Возможности аналитической систематизации логических отношений в классической логике

Важнейшими логическими отношениями между высказываниями считаются следующие: совместимость (несовместимость) высказываний по истинности, совместимость (несовместимость) по ложности, логическое следование (неследование), логическое подчинение, логическая эквивалентность, противоречие, противоположность, подпротивоположность, логическая независимость.

Наиболее прозрачным по содержанию представляется такой подход, когда при определении логических отношений между высказываниями в качестве исходных, базисных, используются отношения совместимости (несовместимости) по истинности, совместимости (несовместимости) по ложности и отношение логического следования (неследования) (см.: [1, с. 101–105; 2, с. 52–56]). Данный метод имеет истоком знаменитый логический квадрат, наглядным образом систематизирующий логические отношения между простыми категорическими высказываниями. В настоящее время этот подход в усовершенствованном виде используется также и в логике высказываний с применением табличного метода.

Поскольку в логической литературе имеются расхождения в трактовке логических отношений между высказываниями, то для уточнения предмета обсуждения целесообразно привести определения этих отношений. Так как логические отношения между высказываниями зависят от их логических форм, а их логические формы предстают в языках логики в виде соответствующих формул, то при определении логических отношений речь будет идти о формулах. Предлагаемый в данной статье способ аналитической систематизации логических отношений между формулами, представленный далее дефинициями D 1–D 9, будет обозначаться как вариант 1.

Вариант 1. D 1. Формулы A и B совместимы по истинности, если и только если (далее – е. т. е.) они обе могут быть одновременно истинными. В ином случае A и B несовместимы по истинности. Содержательно совместимость формул A и B по истинности значит, что возможны два истинных высказывания, одно из которых имеет логическую форму A, а второе – B, то есть нелогиче-

ским символам, входящим в формулы A и B , может быть дана такая интерпретация, при которой обе эти формулы становятся истинными высказываниями. Применительно к конкретным высказываниям A_1 и B_1 можно сказать, что они совместимы по истинности, если существует такой возможный мир, в котором они оба являются истинными. Интересно отметить, что такой, казалось бы, простой вопрос, как совместимость высказываний по истинности, может подразумевать обращение к философской идее возможных миров.

D 2. Формулы A и B совместимы по ложности, е. т. е. они обе могут быть одновременно ложными. В ином случае они несовместимы по ложности. (Содержательные разъяснения аналогичны предыдущим.)

D 3. Из формулы A логически следует формула B , е. т. е. в силу логической структуры A и B невозможна ситуация, когда формула A истинна, а B при этом ложна. В ином случае из формулы A логически не следует формула B . (Здесь отношение логического следования трактуется в соответствии с классической логикой.) Применительно к конкретным высказываниям A_1 и B_1 содержательно это значит, что невозможна ситуация, когда существуют два высказывания, первое из которых имеет ту же логическую форму, что и A_1 , а второе – ту же логическую форму, что и B_1 , и при этом первое истинно, а второе ложно.

Далее на базе отношений, указанных в D 1–D 3, определяются все другие важнейшие логические отношения между формулами.

D 4. Формула A логически подчиняет формулу B , е. т. е. из A логически следует B и из B не следует A .

D 5. Формулы A и B логически эквивалентны, е. т. е. из A логически следует B и из B логически следует A .

D 6. Формулы A и B находятся в отношении противоречия, е. т. е. они несовместимы по истинности и несовместимы по ложности.

D 7. Формулы A и B находятся в отношении противоположности, е. т. е. они несовместимы по истинности, совместимы по ложности, и между ними нет отношения логического следования.

D 8. Формулы A и B находятся в отношении подпротивоположности, е. т. е. они совместимы по истинности, несовместимы по ложности, и между ними нет отношения логического следования.

D 9. Формулы A и B логически независимы, е. т. е. они совместимы по истинности, совместимы по ложности и между ними нет отношения логического следования.

В двухтомном труде Е. К. Войшвилло и М. Г. Дегтярева (см.: [3, с. 124–131]) показана возможность определения всех важнейших логических отношений на базе отношения логического следования и операции отрицания, что выявляет существенные аспекты аналитических связей в системе логических отношений между высказываниями. Эта возможность будет обозначаться далее как вариант 2.

Наряду с зафиксированными здесь двумя вариантами системного представления логических зависимостей между высказываниями для более полного раскрытия аналитических взаимосвязей логических отношений в классической пропозициональной логике существенно выявить и иные возможности, иные варианты взаимоопределимости данных отношений.

Вариант 3. Т е о р е м а 1. Все важнейшие логические отношения между высказываниями можно определить, используя в качестве базиса только отношение совместимости (несовместимости) по истинности и операцию отрицания (важнейшими здесь будут называться логические отношения между формулами, указанные в D 1–D 9).

Учитывая вариант 2, для доказательства этой теоремы достаточно на данном базисе определить отношение логического следования. Однако для более подробного раскрытия аналитических связей в системе логических отношений между высказываниями целесообразно это сделать исходя из варианта 1 как содержательно более развернутого и прозрачного.

Поскольку в определениях D 1–D 9 (см. вариант 1) в качестве базисных использовались только отношения совместимости (несовместимости) по истинности, совместимости (несовместимости) по ложности и логического следования (неследования), то для доказательства теоремы 1 достаточно на указанном в ней базисе определить отношения совместимости (несовместимости) по ложности и логического следования (неследования).

D 1.1. Формулы A и B совместимы по ложности, е. т. е. их отрицания ($\neg A$ и $\neg B$) совместимы по истинности.

D 1.2. Формулы A и B несовместимы по ложности, е. т. е. их отрицания ($\neg A$ и $\neg B$) несовместимы по истинности.

D 1.3. Из формулы A логически следует формула B, е. т. е. A и $\neg B$ несовместимы по истинности. Если A и $\neg B$ совместимы по истинности, то из A логически не следует B.

Вариант 4. Т е о р е м а 2. Все важнейшие логические отношения можно определить, используя в качестве базиса только совместимость (несовместимость) по ложности и операцию отрицания.

Учитывая вариант 2, здесь, как и в предыдущем случае, для доказательства достаточно определить отношение логического следования; но по тем же соображениям доказательство осуществляется исходя из варианта 1. Основываясь на варианте 1, для доказательства достаточно определить на указанном в теореме 2 базисе отношения совместимости (несовместимости) по истинности и логического следования (неследования).

D 2.1. Формулы A и B совместимы по истинности, е. т. е. их отрицания ($\neg A$ и $\neg B$) совместимы по ложности.

D 2.2. Формулы A и B несовместимы по истинности, е. т. е. их отрицания ($\neg A$ и $\neg B$) несовместимы по ложности.

D 2.3. Из формулы А логически следует формула В, е. т. е. $\neg A$ и В несовместимы по ложности. Если же $\neg A$ и В совместимы по ложности, то из А логически не следует В.

Вариант 1 может считаться однородным по базису, поскольку в базисе используются только логические отношения. Варианты же 2, 3, 4 в некотором роде «смешанные», так как их базис содержит логические отношения и логическую операцию (отрицание). «Смешанные» варианты можно преобразовать в однородные. Поскольку использование операции отрицания семантически равносильно использованию отношения противоречия, то, заменив в базисе «смешанных» вариантов 2, 3, 4 эту операцию на отношение противоречия, можно получить аналогичные им однородные варианты (2.1), (3.1), (4.1).

Минимизация базиса

Для аналитической систематизации логических отношений между высказываниями существенен вопрос о минимизации базиса их определмости. В связи с этим здесь предлагаются следующие новые варианты определмости данных отношений.

Вариант 5. Т е о р е м а 3. Все важнейшие отношения между высказываниями могут быть определены на базе отношений совместимости (несовместимости) по истинности и противоречия. Учитывая исходный вариант 1, для доказательства достаточно определить совместимость (несовместимость) по ложности и логическое следование (неследование).

D 3.1. Формулы А и В совместимы по ложности, е. т. е. формула, находящаяся в отношении противоречия с А, совместима по истинности с формулой, находящейся в отношении противоречия с В. В ином случае А и В несовместимы по ложности.

D 3.2. Из формулы А логически следует формула В, е. т. е. формула А и формула, находящаяся в отношении противоречия с В, несовместимы по истинности. В ином случае из А логически не следует В.

Вариант 6. Т е о р е м а 4. Все важнейшие отношения между высказываниями могут быть определены на базе отношений совместимости (несовместимости) по ложности и противоречия. Учитывая вариант 5, для доказательства достаточна следующая дефиниция.

D 4.1. Формулы А и В совместимы по истинности, е. т. е. формула, находящаяся в отношении противоречия с А, совместима по ложности с формулой, находящейся в отношении противоречия с В. В ином случае А и В несовместимы по истинности.

На основании вариантов 5 и 6 можно минимизировать базис взаимоопределимости следующим образом.

Вариант 7. Т е о р е м а 5. Все важнейшие отношения между высказываниями можно определить на базе отношений совместимости (несовместимости)

по истинности и несовместимости по ложности. Учитывая вариант 5, для доказательства достаточно определить отношение противоречия. Легко видеть, что исходный базис позволяет сделать это обычным образом.

D 5.1. Формулы А и В находятся в отношении противоречия, е. т. е. они несовместимы по истинности и несовместимы по ложности.

Вариант 8. Теорема 6. Все важнейшие отношения между высказываниями можно определить на базе отношений совместимости (несовместимости) по ложности и несовместимости по истинности. Учитывая вариант 6, для доказательства достаточно определить отношение противоречия. Наличие в базисе отношений несовместимости по истинности и несовместимости по ложности дает возможность построить определение отношения противоречия, то есть воспроизвести дефиницию D 5.1.

Из того, что известно в опубликованной литературе о взаимосвязях логических отношений в классической логике высказываний, представленные здесь варианты 7 и 8 являются минимальными по базису. Интересно, что возможны два равноправных варианта минимизации базиса. Между этими вариантами имеется своеобразная симметрия. Один из аспектов этой симметричности состоит в том, что в обоих вариантах содержится в базисе общее ядро (несовместимость по истинности и несовместимость по ложности). К данному ядру в варианте 7 добавляется совместимость по истинности, а в варианте 8 – совместимость по ложности. Второй аспект симметричности можно узреть в том, что совместимости по истинности в одном из вариантов противостоит совместимость по ложности – в другом; несовместимости по истинности (ложности) в одном варианте противостоит несовместимость по ложности (истинности) – в другом.

Характеризуя логические отношения в классической логике, существенно отметить, что в данной теории нет несравнимых формул (соответственно, высказываний). Это одно из отличий классической логики от релевантной. Отсутствие общей переменной, работающее как критерий несравнимости в релевантной логике, не может быть таковым в системах классической логики. Использование такого критерия в этих системах ведет к недоразумениям: например, табличный метод покажет, что формулы $A \rightarrow A$ и $B \rightarrow B$ – логически эквивалентны (то есть утверждение об их эквивалентности $(A \rightarrow A) \equiv (B \rightarrow B)$ является законом логики), а отсутствие общей переменной будет говорить об их несравнимости. (Получится, что формулы логически эквивалентны и в то же время несравнимы. Это неприемлемо как явный абсурд.)

Заключение

Подводя некоторые итоги, можно отметить, что в данной работе осуществлена типология методов аналитической систематизации логических отношений в классической пропозициональной логике.

Предложенные в данной статье методы систематизации логических отношений в классической логике можно распределить на три типа. К *первому типу* принадлежат те способы системно-аналитического представления логических отношений между высказываниями, в которых в качестве базиса фиксируются определенные отношения между двумя высказываниями, а затем на этой основе определяются все остальные отношения. К этому типу относится представленный здесь вариант 1. Во *втором типе* в качестве базиса используются отношения между высказываниями и логические операции с высказываниями (операция отрицания). Этот тип систематизации представлен вариантами 2, 3, 4. Особенность *третьего подхода* состоит в том, что отношения между двумя высказываниями (допустим, А и В) раскрываются через их отношение к другим высказываниям (например, С) (подобно тому, как в силлогистике отношения между двумя (крайними) терминами раскрываются через их отношение к третьему (среднему) термину). К этому типу относятся предложенные в данной статье варианты 5, 6, 7, 8.

Список использованных источников

1. Бочаров, В. А. Основы логики / В. А. Бочаров, В. И. Маркин. – М. : Космополис, 1994. – 271 с.
2. Ивлев, Ю. В. Логика / Ю. В. Ивлев. – М. : Наука, 1994. – 284 с.
3. Войшвилло, Е. К. Логика как часть теории познания и научной методологии : в 2 кн. / Е. К. Войшвилло, М. Г. Дегтярев. – М. : Наука, 1994. – Кн. 2. – 334 с.

А. В. Нестерук

Университет Портсмута,
Портсмут, Великобритания

АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ КОСМОЛОГИИ И АСТРОБИОЛОГИИ: ФИЛОСОФСКИЕ И ТЕОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

В статье обобщаются результаты дискуссии по проблемам взаимоотношения космологии и теологии, в ходе которой рассмотрены исторические предпосылки и сформулированы общие философские принципы построения такого соотношения, а также поднимается ряд дискуссионных проблем, вытекающих из современного космологического поиска.

Ключевые слова: антропный принцип, антропология, астротеология, Вселенная, космология, Мультивселенная, сознание, человек

A. Nesteruk

University of Portsmouth,
Portsmouth, Great Britain

MODERN PROBLEMS OF COSMOLOGY AND ASTROBIOLOGY: PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL ASPECTS

In this paper we generalise the results of the discussion of the relationship between theology and cosmology. We consider the historical aspects of this relationship and formulated some general philosophical principles of building such a relationship. We also state some concrete "hot" problems which follow from the modern cosmological research.

Keywords: anthropic principle, anthropology, astrotheology, Universe, cosmology, Multiverse, consciousness, humanity

Ранее на основе результатов современного космологического поиска нами рассмотрены исторические предпосылки и сформулированы общие философские принципы взаимоотношения космологии и теологии [1; 2], которые в обобщенном виде могут быть представлены следующим образом.

1. Философски необоснованно любое прямолинейное сравнение теологических упоминаний о космологическом контексте истории о сотворении мира и об образах конца времен с дискурсом Вселенной в научной космологии, поскольку сравниваются элементы теологического *недескриптивного* нарратива о мире в целом с онтологически *дескриптивными* утверждениями космологии о физических свойствах Вселенной. На языке феноменологической философии теология и научная космология как продукты сознательной деятельности

человека имеют дело с разными *феноменальностями* Вселенной: для теологии мир является *событием* священной истории, связанной с фактом существования человека, для космологии – *объектом* внешнего изучения.

Для теологии мир является компонентом внутреннего переживания факта существования (мир воспринимается в контексте жизни человека как доступный сознанию в так называемой *косвенной* (oblique) интенциональности). Для космологии мир предстает внешним *объектом*, позиционируемым естественной установкой сознания как *трансцендентный* по отношению к этому сознанию, так что для его изучения используется *естественная установка*, отдельно выделяющая содержание *прямой* (direct) интенциональности. Другими словами, в теологии *мир включен в ощущения эмпирической непосредственности данности жизни* (что составляет суть косвенной интенциональности). Мир присутствует как то, что не может быть подвергнуто отрицанию или изменению изнутри своей данности сознанию. Теология, что касается мира, по сути, говорит о нем в рамках косвенной интенциональности. Именно поэтому смысл космоса в контексте теологии другой, нежели в физической космологии. Теология подразумевает космос как условие возможности рассуждать о нем, то есть как возможности жизни вообще. Бог входит в такую косвенную интенциональность как условие самой ее возможности. Тем самым теологически очень трудно отделить представление о сознательной жизни от условия ее возможности, то есть от Бога.

В физической же космологии мир представляет собой физическое *условие* осуществления жизни. Богословски понимаемая жизнь и космологический дискурс иницируют два неоднородных и несводимых друг к другу языковых горизонта, разводя нарративы, но в то же время неявно объединяя их по факту одинакового происхождения из сознательной жизни человека. Такие нарративы могут дополнять друг друга в единой картине целого, предполагая, что картина целого принципиально возможна в силу единства человеческого субъекта как автора такой картины.

2. На вопрос о том, почему необходимо принимать во внимание космологию при теологическом изыскании, можно было бы ответить ссылкой на многочисленные естественные теологии (*theologia naturalis*) прошлого и настоящего, делающие заключения от порядка мира к Богу, как творцу этого мира. Однако, несмотря на значительное экспериментальное и теоретическое продвижение современной космологии, антиномические трудности подобных теологий, эксплицированные И. Кантом более 200 лет назад, остаются в силе. Это показывает, что смысл исходного вопроса о том, в какой мере космология может быть полезной для богословия, требует радикального переосмысления: ухода от метафизических заключений о Боге-творце на основании наблюдения порядка мира в сторону осмысления роли космологических условий для самой возможности теологии как заключений о событийном и уникальном опыте Бога. Действительно, космология эксплицирует *необходимые* условия

возможности существования человека как теолога. При этом любое теологическое положение неявно содержит космические факторы как условия возможности рассуждений о Боге. Библейское богословие, его экзегетика, осуществленная Отцами Церкви, современные теологические идеи, впрочем, как и сама экклесиологическая практика, имеют место в физическом мире, факт наличного существования которого эксплицируется естествознанием и космологией.

Последнее положение обладает общей, в чем-то даже тривиальной, природой, ибо вся деятельность человека предполагает его физическое существование на Земле. Однако христианство утверждает о возможности соединения двух природ – природы человека и природы Бога. Такое единение наделяет необходимые условия существования человека во Вселенной не только *антропо-космическим*, но *христо-космическим* смыслом, полагая космическую историю подчиненной центральному событию христианской истории, то есть воплощению. В данном случае происходит христологическое «сужение» вопроса о важности космологии для богословия указанием на то, что воплощение предполагает реализацию физических и биологических условий, уходящих в структуру эволюции Земли и Вселенной. В таких рассуждениях происходит обращение порядков: естественный порядок космоса оказывается включенным в порядок истории, основанной на учреждающих событиях. Классическая метафизическая онтология заменяется здесь на онтологию учреждающих событий, которые, происходят изнутри истории, но имеют своим *достаточным* основанием нечто за ее пределами. Здесь присутствуют элементы *телеологии*, но функционирующей в области регулятивных суждений, присущих целесообразности сознания человека. Такая «телеология» не является классической, ибо развитие мира подчинено лишь *необходимым* условиям воплощения, в то время как его *достаточные* условия не принадлежат порядку мира. Иначе говоря, представление о телеологии Вселенной входит в дискурс только постольку, поскольку порядок истории пронизан телеологией, связанной с христиански понимаемым спасением, переносимым человеком на космос как идея.

Нарративы порядка истории и порядка космоса в теологии и космологии соответственно переплетаются, оставаясь разными, но необходимыми для того, чтобы человеку «прояснить» самому себе вопрос о смысле существования. В то время, как космология утверждает физическую незначительность и практическую бессмысленность человека во Вселенной, теология предлагает снять этот драматизм, указывая на тот человеческий норматив в Христе, который является *образцом* для всех людей потому, что для него *самобытие* не превращается в проблему. Однако на этом вопрос о смысле существования до конца не решается, ибо по-прежнему оказываются непроясненными физические условия существования упоминаемого человеческого норматива.

Подразумеваемый дуализм некой безосновности человека как Божественного образа, но присутствующего в физическом мире, остается неустранимым признаком человеческого существования, что позволяет сделать вывод о том, что проблема отношения космологии и богословия, сформулированная человеком, в своей глубинной основе есть его антропологическая характеристика, вносящая вклад в экспликацию жизни человека и жизни вообще.

3. Формализуя сказанное, космология и теология взаимно дополнительные для философски артикулируемого факта человеческого существования. В то время как космология предоставляет *герменевтику необходимых* физических условий существования человека, теология дает *интерпретацию достаточных* условий существования человека. Тем самым теология проясняет возможность космологии как разновидности деятельности человека. Она также неявно формулирует цель и ценность космологического познания как связанного с желанием человека прояснить смысл своего собственного существования. Отсюда вытекает, что главной темой дискуссии о космологии и теологии является человек, которому дарована жизнь в ее парадоксальном расщеплении между физической конечностью и тягой к бесконечности и бессмертию. Различение и в то же время баланс между космологическим и теологическим в человеке являются *конститутивными* для человека.

В свете изложенного выше произведем обзор некоторых актуальных тем космологии в перспективе того, как они инициируют диалог с теологией.

Точная настройка космологических параметров, антропный принцип, условия жизни во Вселенной и воплощение

Известный антропный космологический принцип (АП) эксплицирует тот факт, что *необходимые* физические условия для существования биологической жизни на планете Земля тонко сбалансированы (точно настроены) [3]. Обобщая, можно сказать, что АП вносит вклад в формулировку *единосущности* человека и *видимой* Вселенной. В теологической антропологии последний факт оформляется как утверждение о том, что человек является микрокосмом, суммирующим в себе все материальные составляющие *видимой* Вселенной. Однако в то время, как АП указывает, что человек как биологический организм суммирует в себе лишь 4 % всей материи Вселенной (остальные 96 % не единосущны тому, из чего состоит человеческое тело) и что космографически человек незначителен во Вселенной, теологическая антропология настаивает на том, что человек является центром раскрытия и манифестации Вселенной.

По сути АП подтверждает простой факт, что познавательные способности человека жестко согласованы с условиями его телесного существования. Эти условия не могут противоречить результатам космологических исследований, ибо в противном случае теория была бы несогласованной с фактами. С теологической и философской точек зрения Вселенная как конституированная

человеком должна содержать следы присутствия последнего. Причем это касается не только физического соответствия, но и того, что *форма* любой теории является человеческой, то есть она выявляет те аспекты мира, которые «повернуты» к человеку, не сокрыты от него. Но отсюда вытекает серьезное сомнение в возможности какой-либо прямолинейной экзистенциальной интерпретации 96 % технически ненаблюдаемой, невидимой Вселенной, связанной с темной энергией (dark energy) и скрытой массой (dark matter). Оказывается, что АП тогда имеет очень ограниченную значимость только для 4 % видимой Вселенной, ведь остальные 96 % ее вещества не единосущны тому, из чего состоит человек, ибо они не взаимодействуют с известными в физике частицами – атомами, молекулами и т. д.

Антропный принцип констатирует в математических формулах фактическую конкретность мира, в котором возможен человек, без объяснения того, откуда эта конкретность проистекает. Можно предположить, что АП является собой реализацию принципа систематического единства природы и мира, который философия пыталась найти со времен древних греков. «Антропность» этого принципа проявляется не только в его фактическом содержании, но также в том, что присущая таким принципам *телеология* познания является признаком человечности. Другими словами, АП выражает собой не только физическую связь между Вселенной и человеком, но и формальную *телеологию* любого изыскания о природе вещей, направленную на изыскание смысла существования человека.

В таком ключе весь дискурс антропного принципа представляет собой нарратив о человеческом состоянии в мире, демонстрируя амбивалентное положение человека во Вселенной, как ее артикулирующего центра и в то же время ее малой физической части. Этот принцип эксплицирует *необходимые* условия существования человека и вместе с ним и саму возможность как космологии, так и богословия. Но АП не эксплицирует сам себя, то есть возможность представить систематическое единство Вселенной как сконцентрированное вокруг самого человека. Другими словами, АП не затрагивает проблему фактичности сознания, ибо он уже сам сформулирован в условиях этого сознания. Этот принцип не затрагивает *достаточных* условий возможности существования человека при выполненных необходимых условиях, тех достаточных условий, которые лежат не столько в сфере физического, сколько в сфере сознательной деятельности человека, последствия которой могут теоретически свести факт существования человека на нет. Таким образом, эти *достаточные* условия не являются физически причинными и связаны с теми аспектами человечности, в которых человек выступает либо «со-творцом» своего мира, либо его разрушителем. Невыполнение таких *достаточных* условий, как возможная ошибка в стратегии природопользования или отказ от нахождения единого человеческого мира на планете, может привести к исчезновению

всего человечества, в то время как необходимые условия его существования на космических масштабах будут продолжать выполняться.

Теология оказывается важной для космологии в том, что касается АП, поскольку она очерчивает ограниченные возможности космологии, претендующей на описание Вселенной в целом. Фактичность же самого сознания является базовым экзистенциальным фактом, по сути дела, относящим любое вопрошание человека о Вселенной к вопрошанию о самом себе, то есть к вопрошанию о жизни. Другими словами, сам вопрос об основании жизни является той чертой, которая выделяет человека из всего ряда биологических существ. Теология описывает такое свойство размышления о самом себе, как наличие образа своего собственного творца, с той лишь разницей, что человеку не дана возможность сотворить самого себя. Однако интерпретация случайной исторической человечности в ее *всеобщности* предполагает наличие действующего в человеческой истории и космической истории всеобщего субъекта, который является общезначимой и нормополагающей сущностью. Христианство отождествляет такого субъекта с Христом, воплощенным Словом-Логосом Божиим. А это означает, что прояснение *достаточных* условий существования человека и его сознания связывается с воплощением Христа, которое является конечным архетипом каждой человеческой личности. Но воплощение не отменяет и не выходит за рамки сущностных физических законов, приведенных к существованию вместе с миром Творцом того, что соединяется со Словом-Логосом в воплощении как плоть Иисуса. Это означает, что само воплощение должно быть согласовано с этими законами, то есть структура тварной Вселенной должна быть согласована с фактом воплощения Христа.

Современная космология утверждает, что для существования человеческой плоти на Земле, то есть для необходимых условий жизни, должно было пройти по крайней мере 10 миллиардов лет космологической эволюции [3, р. 18]. Таким образом, физические аспекты воплощения, его необходимые условия «присутствовали» в обращенной во времени истории Вселенной. Но тогда, базируясь на догмате о воплощении как предвиденном и изволенном Богом до сотворения мира, можно предположить, что АП по сути является тео-антропным принципом, связывающим эволюцию Вселенной с догматом о возможности ипостасного соединения человека с Богом, то есть существования человека. Однако космология как таковая имеет отношение только к *необходимым* условиям воплощения, не затрагивая его *достаточных* условий, оставляя их в теологической сфере. И именно поэтому тео-антропный принцип также не является телеологическим в классическом смысле, скорее, он выступает в качестве типологического принципа.

Мы видим, что проблематика положения человека во Вселенной, его номологическая связь со Вселенной, дает возможность развить два нарратива, которые можно описать в терминах антропного и тео-антропного космологических принципов. Эти нарративы повествуют о *необходимых* условиях

существования человека в перспективе познания Вселенной и в перспективе богообщения. Антропный принцип, по сути, относит эти необходимые условия непосредственно к начальному состоянию Вселенной, а тео-антропный – типологически связывает необходимые условия с одним учреждающим событием в современной Вселенной.

Множественность вселенных (Мультивселенная)

Проблема точной настройки физических параметров Вселенной связана с очень низкой вероятностью реализации ее начальных условий, если предположить существование ансамбля вселенных с различными начальными условиями и, соответственно, реализации в действительности того экземпляра из этого множества, который представляет нашу Вселенную (общую современную научную, философскую и богословскую дискуссию об идеях Мультивселенной (см. в [4]). Главная проблема с гипотезой множественности вселенных связана с ее неэмпирическим статусом и, следовательно, с проверкой достоверности теорий Мультивселенной [5; 6]. Любые попытки сформулировать научно обоснованные предложения по тестированию физического существования Мультивселенной исходя из вероятностных концепций сомнительны, поскольку теория вероятности не может быть использована, если мы имеем дело с одной-единственной Вселенной. Предположение о статистическом ансамбле вселенных выводит рассуждения о Мультивселенной в умозрительную область. Аргументы, основанные на теории вероятности, не могут доказать, что Мультивселенная существует, они могут продемонстрировать только внутреннюю согласованность гипотез о ней. Некоторые космологи квалифицируют модели Мультивселенной как ненаучные [5]. Другие исследователи, для того чтобы избежать «решения» проблемы специальных начальных условий Вселенной с помощью ссылок на идею ее сотворения, предпочитают ввести в рассмотрение гипотезу существования множества миров, онтологизируя концепцию множественности. С философской и теологической точек зрения проблема случайной фактичности бытия самого ансамбля вселенных остается незатронутой, так что предположение о Мультивселенной не может объяснить случайную фактичность бытия вообще как сотворенного из ничего.

Гипотеза множественности миров может представлять интерес для теологии, если ее рассматривать в платоновском смысле. Действительно, можно предположить, что Бог сотворил множество умопостигаемых миров, но только один из них приобрел качество воплощенного физического существования. В такой перспективе космология Мультивселенной оказывается интересной для теологии, ибо она предоставляет нарратив о множественности умопостигаемых эонов, которые могут быть абсолютно чужды человеку и не нуждаться в исследовании и спасении. Более того, представления об умопостигаемых вселенных могут внести вклад в более тщательное богословское понимание

творения из ничего. Действительно, если, как это утверждали некоторые святоотеческие богословы (например, преподобный Максим Исповедник), конститутивным элементом сотворения мира из ничего, так как оно «видно с нашей стороны» в этом мире, является базовое *различие* (*diaphora*) между эмпирической составляющей тварного мира и его умопостигаемой (невидимой) составляющей, то тогда современная версия старой идеи о множественности миров, представленная в современных теориях Мультивселенной, предоставляет теологии новый нарратив о таком *различии*. Данный нарратив не проясняет смысл этих миров, он неявно утверждает лишь то, что мир, который «повернут» к человеку, обладает очень специальной природой.

Теология (впрочем, как и философия) оказывается уместной и полезной для космологии, что касается дискуссий о Мультивселенной, ибо в неявном соответствии с научной критикой этой гипотезы она помещает Мультивселенную в разряд тех эонов тварного мира, которые непригодны для присутствия человека в них и вообще для того, чтобы человек знал о них и общался с ними. Будучи по своему существу геоцентрической, теология напоминает адвокатам идеи множественности миров, что эта идея является человеческой и представляет собой еще одну попытку обосновать случайную фактичность мира и человека, прибегая к неявному *телеологическому* рассуждению, вводя в теорию идею Мультивселенной в качестве регулятивной альтернативы случайности Вселенной как сотворенной. Богословская телеология сотворения мира заменена в концепции Мультивселенной формальной эпистемологической телеологией без какой-либо надежды придать концепции Мультивселенной теоретический (дескриптивный) статус.

Теология и философия уместны для аттестации концепции Мультивселенной, ибо они проводят четкое различие в этой концепции между тем, что в ней действительно имеет отношение к реальности, и тем, что экзистенциально неуместно. Концепция Мультивселенной в ее обобщенном философском смысле подчеркивает специфичность и уникальность нашего мира, но как бы от обратного: с одной стороны, мир посредственен как часть ансамбля, а с другой – он абсолютно уникален по своим фактическим свойствам.

Возвращаясь к основной идее о множестве миров, можно сказать, что она вносит вклад в космологический *grand-narrative*, имеющий целью преодоление трудностей, относящихся к сокрытости начальных условий нашей Вселенной.

Жизнь во Вселенной, поиск внеземных цивилизаций (SETI), экзопланеты и проблема множественных воплощений

Обозначенный в названии раздела спектр проблем непосредственно связан с множественностью миров, понимаемых теперь как обитаемые миры-планеты в нашей галактике. Речь идет о возможности разумной жизни на планетах с подходящими условиями. Недавние открытия тысяч экзопланет стиму-

лировали новую волну исследований по поиску разумной жизни в галактике. Поиск основан на убеждении, что если соблюдены необходимые условия где-либо во Вселенной, то возможно появление жизни, в том числе разумной. Теология оказывается уместной, ибо определяет, в какой мере разумность жизни может быть сравнима с человеческой и имеет ли смысл человеку стремиться искать такую жизнь, не говоря уже о вступлении в контакт с нею.

Многие исследователи отмечают, что трудно дать однозначное определение жизни. Еще труднее определить, что такое разумная жизнь. Клаус Бейсбарт настаивает на том, что описание феномена жизни просто на основе сравнения необходимых и достаточных условий не приводит к успеху в самом определении жизни. Жизнь оказывается настолько сложным явлением, в отношении которого можно сказать только одно: оно представляет собой проблему [7]. Теология настаивает на том, что определение человечности возможно лишь в контексте общения человека с Богом [8, с. 322]. Тогда возникает вопрос, каково же отношение других разумных существ к тому Богу, сошедшему на Землю, чтобы осуществить свое единение с человеком. Согласно богословию, человек уникален именно в свете события воплощения. Как тогда определить «человечность» других форм жизни? Если мы хотим вступить с ними в контакт, отдаем ли мы себе отчет, с кем мы вступаем в контакт? Если же предположить, что мы вступаем в контакт с цивилизацией, подобной человечеству, то возникает вопрос о воплощении в других мирах. Нуждаются ли другие разумные существа в чем-то, что будет предполагать воплощение на других планетах? (О современной дискуссии по проблеме множественных воплощений см.: [9; 10].)

Теологической реакцией на подобное вопрошание будет сомнение в том, что сама идея человеческой жизни может быть перенесена на другие формы внеземного существования. Эти сомнения можно сформулировать более конкретно.

1) Схожие *необходимые* условия существования жизни во Вселенной не влекут за собой выполнения *достаточных* условий ее существования, приводящих к появлению разумных существ. Данный тезис может получить поддержку из эволюционной биологии, утверждающей уникальность скрытых начальных условий возникновения жизни на Земле и теоретическую маловероятность того же результата эволюции жизни на Земле, если бы жизнь должна была бы начать свой цикл снова. Теология интерпретирует эти факты как то, что уникальность жизни связана с уникальностью произволения Бога по отношению к миру и человеку. Другими словами, предпосылка о том, что при прочих равных условиях жизнь может (и должна) возникнуть, не является обоснованной, ибо у нас есть на данный момент только одно свидетельство существования жизни на Земле. Для научных целей было бы выдающимся фактом установить наличие жизни на других планетах, ибо это указало бы на то, что жизнь является заурядным феноменом во Вселенной, заложенным

в естественных условиях. Теология по-прежнему осторожно относится к такой перспективе, так как для нее главный вопрос не о жизни как таковой (на Земле мы соседствуем с мириадами живых существ), а о жизни как специальном акте Божия творения (этот акт может быть протяженной во времени эволюцией), то есть о жизни как имеющей отношение к промыслу Бога по отношению к человеку.

2) С философской и теологической точек зрения имеется проблема, какой смысл придать другим разумным существам, если они не созданы в том же Божественном образе, как люди на Земле. Вопрос стоит так: будет ли человечество иметь эпистемологический доступ к самому факту существования носителей разумности, если они отличаются от человека? Ведь если философски позиционировать другие разумные существа в той же сфере опыта, с какой имеет дело человек, то эти разумные существа должны быть по своей сути идентичны человеку. А это влечет за собой то, что биологическая эволюция на других планетах должна была бы быть конвергентной с эволюцией жизни на Земле. В такой логике *достаточные* условия возникновения жизни и сознания на этой планете трансформируются в *необходимые* условия, делая неизбежным не только сам факт существования людей, но и их религиозный опыт «вмонтированным» в причинность природы. Если бы человечество нашло схожие виды жизни в космосе, можно было бы утверждать, что и само сознание является некоей неизбежной чертой Вселенной. Тед Питерс высказывает мнение, что разумность присуща всем формам жизни. Если воспринимать жизнь как космический императив, то и сознание также оказывается космическим императивом [11]. Однако так ли это? Происхождение жизни останется недоступным нашему пониманию, ибо это происхождение включает множество случайных событий, которые будет трудно собрать в некое доступное разуму единство [12, p. 105–107, 109].

Христианство вынуждено было бы признать, что Бог действует одинаково во Вселенной, так что учение об уникальности человека стало бы необоснованным. Теология также указывает на то, что конвергенция всех возможных жизненных форм к одному и тому же человеку приведет к нетривиальному заключению о смысле грехопадения, перенося его земные последствия на все разумные существа. Это только усиливало бы положение, что история спасения вмонтирована в космическую причинность, что лишило бы христианство представления о человеке как наделенном свободной волей. Теология и философия, таким образом, оказываются уместными для современного поиска разумной жизни, указывая, что человек может обнаружить только те формы жизни, которые схожи с ним самим. Такое понимание проблемы предопределяет теологическую реакцию на проблему множественных воплощений: воплощение уникально на Земле и, если это «необходимо», его последствия будут переданы людьми другим *схожим* разумным существам во Вселенной.

3) Христианское богословие выражает сомнение в том, что нам следует знать и вступать в контакт с другими возможными существами в условиях, когда (после грехопадения) смысл нашего собственного мира до конца не понят. Теология, в отличие от астробиологических гипотез о других разумных существах во Вселенной, предупреждает человечество о том, что заранее непонятно не будут ли межзвездные контакты разрушительными для человека, ибо богословие не исключает возможности связи этих существ с демоническими силами, враждебными человеку. В свете недавних исследований NASA, подтверждающих практическую невозможность долгих космических путешествий из-за угрозы облучения частицами, исходящими от Солнца и из глубокого космоса, становится очевидным, что Земля с ее уникальными характеристиками, позволяющими развиваться жизни, остается единственным домом для человека, сводя на нет многочисленные фантазии о возможной экспансии человека в космос. На современном уровне развития науки такие идеи остаются не более чем предметом научной фантастики.

Таким образом, несмотря на открытие многочисленных экзопланет, пока безуспешные попытки программы SETI найти признаки жизни на этих планетах, а также научно демонстрируемая невозможность долгих перемещений в космическом пространстве эксплицируют далее богословское представление о центральности Земли и о геоцентрической уникальности воплощения. Теология, основываясь на истории взаимоотношения человека с Богом на Земле, формирует свое видение смысла человеческого мира как «прикованного» к Земле, но также как открытого к сопричастию с Творцом. Космология (как астрономия и астробиология) оказывается полезной, ибо она проясняет смысл богословских положений о центрированности истории спасения (истории человека) вокруг Земли через научное подтверждение ее уникальности. Богословский нарратив об уникальности и центральности положения человека во Вселенной (включая его физическое присутствие на Земле), дополняется астро-биологическим нарративом.

Резюмируя, следует отметить, что взаимодействие между космологией и богословием отражает суть человеческого состояния и вносит вклад в нескончаемую герменевтику этого состояния, связывая тем самым весь дискурс диалога с философской и богословской антропологией.

Список использованных источников

1. Нестерук, А. В. Богословие и космология: философские основания и пути отношения / А. В. Нестерук // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. – 2022. – № 2 (14). – С. 12–55.
2. Nesteruk, A. V. The Interplay of Cosmology and Theology in the Constitution of the Human Condition / A. V. Nesteruk // Journal of Siberian Federal University. Humanities & Social Sciences. – 2022. – Vol. 15, № 10. – P. 1404–1444.

3. Barrow, J. D. *The Anthropic Cosmological Principle* / J. D. Barrow, F. Tipler. – Oxford : Oxford University Press, 1986. – xx + 706 p.
4. Carr, B. J. *Universe or Multiverse?* / B. J. Carr. – Cambridge : Cambridge University Press, 2010. – 536 p.
5. Ellis, G. F. R. *Does the Multiverse Really Exist?* / G. F. R. Ellis // *Scientific American*. – 2011. – August. – P. 38–43.
6. Ellis, G. F. R. *Scientific Method: Defend the Integrity of Physics* / G. F. R. Ellis, J. Silk // *Nature*. – 2014. – Vol. 516. – P. 321–323.
7. Beisbart, C. *What is Life? And Why is the Question Still Open?* / C. Beisbart // *What is Life? On Earth and Beyond* / ed. A. Losch. – Cambridge : Cambridge University Press, 2017. – P. 111–131.
8. Зизиулас, Иоанн. *Общение и инаковость: новые очерки о личности и церкви* : пер. с англ. / Иоанн Зизиулас. – М. : Изд-во ББИ, 2012. – xii + 407 с.
9. *Astrotheology: Science and Theology Meet Extraterrestrial Life* / eds.: T. Peters [et al.]. – Eugene, Oregon : Cascade Books, 2018. – 502 p.
10. Nesteruk, A. V. *The Motive of the Incarnation in Christian Theology: Consequences for Modern Cosmology, Extraterrestrial Intelligence and a Hypothesis of Multiple Incarnations* / A. V. Nesteruk // *Theology and Science*. – 2018. – Vol. 16, iss. 4. – P. 462–470.
11. Peters, T. *Where There's Life There's Intelligence* / T. Peters // *What is Life? On Earth and Beyond* / ed. A. Losch. – Cambridge : Cambridge University Press, 2017. – P. 236–258.
12. Morange, M. *Science and Philosophy Faced with the Question of Life in the Twenty first Century* / M. Morange // *What is Life? On Earth and Beyond* / ed. A. Losch. – Cambridge : Cambridge University Press, 2017. – P. 97–110.

А. Н. Спаськов

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

В ПОИСКАХ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ЕДИНСТВА МАТЕРИИ И СОЗНАНИЯ

В статье анализируются принципиальные трудности в поиске единых оснований феноменов материи и сознания. Делается вывод об ограниченности физикалистского подхода в объяснении природы сознания и необходимости радикального изменения научной парадигмы. Научная идея автора состоит в объяснении природы сознания на основе субстанциально-информационной онтологии и квантово-информационного подхода. Проводится мысленный эксперимент, аналогичный эксперименту Декарта, для квантового субъекта и выдвигается гипотеза о квантовой природе сознания на основе квантовой монадологии.

Ключевые слова: сознание, материя, физикализм, субстанциально-информационная онтология, нелокальность, цветовой заряд, комплементарность, квантовая монадология

A. Spaskov

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

IN SEARCH OF ONTOLOGICAL UNITY OF MATTER AND CONSCIOUSNESS

The article analyzes the fundamental difficulties in the search for common grounds for the phenomena of matter and consciousness. The conclusion is made about the limitations of the physicalist approach in explaining the nature of consciousness and the need for a radical change in the scientific paradigm. The scientific idea of the author is to explain the nature of consciousness on the basis of a substantial-informational ontology and a quantum-informational approach. A thought experiment similar to Descartes' experiment is carried out for a quantum subject and a hypothesis is put forward about the quantum nature of consciousness on the basis of quantum monadology.

Keywords: consciousness, matter, physicalism, substantial-informational ontology, non-locality, color charge, complementarity, quantum monadology

Введение

Со времен научной революции XVII в. сформировалось господствующее мнение, что физика описывает предельную онтологию материального мира и в дисциплинарной иерархии наук занимает фундаментальное место. В рамках такой редукционистской методологии разрабатываются и современные

варианты физических «теорий всего» [1]. Но они не дают понимания фундаментальной онтологии, и современная физика переживает глубокий кризис. Становится все более очевидным, что жизнь и сознание невозможно объяснить исходя только из физических начал и для полной картины мира следует вводить новые сущности.

В современных концепциях сознания преобладают материалистическая онтология и физикалистский подход (бихевиористская психология, теория тождества, элиминативный материализм и др.). При этом сознание либо редуцируется к материи, либо вообще элиминируется.

Это связано прежде всего с тем, что наука стремится к простоте и ясности, а физика основывается на точном измерении и строгом описании процессов на языке математики. Идеалом науки является объективность. Но в описании реальности часто используются идеальные модели, в которых учитываются существенные, с точки зрения теории, свойства объектов и пренебрегают другими. Мечта физиков – найти одну формулу или компактную систему уравнений, описывающую всю Вселенную. При этом успехи физики во многом были достигнуты за счет устранения психологизма и субъекта из теоретического описания наблюдаемых процессов. Но в описании сознания мы не можем устранить субъект, хотя такие попытки и делаются в редукции сознания к поведению и языку.

Ограниченность физикалистской концепции сознания

Поиск «окончательной» физической теории, включающей в себя предельно глубокие физические начала, основан на вере в возможность фундаментальной редукции всего многообразия материального мира к единому основанию. Философским обоснованием такого подхода является материалистический монизм. При этом понятие материи означает единую субстанцию, разные формы движения которой порождают все многообразие мировых процессов и событий. Вернее было бы сказать, что материя – это субстрат, а субстанция – это причина, приводящая его в движение. И такую единую причину, по современным представлениям, можно найти на пути объединения всех известных взаимодействий в суперсилу.

Как видим, эта «теория всего» строится, в соответствии с классической онтологией, на чисто физических началах, и в ее основаниях нет места понятиям жизни и сознания. Эти феномены возникают, согласно философии диалектического материализма, представленной в «Диалектике природы» Ф. Энгельса, в процессе эволюции материи как проявление более высоких форм движения. Таким образом, жизнь сводится к биологической форме движения материи, а сознание – к психической. При этом сознание понимается как высшая форма движения материи, возникающая в процессе эволюции вместе с его носителем – человеком.

Согласно учению диалектического материализма, сознание – это особое свойство высокоорганизованной материи, то есть человеческого мозга. Но оно

не является особым видом материи в смысле физиологического отправления мозга или особым видом физического движения мозгового вещества, как это понимали вульгарные материалисты. Интересно отметить, что даже И. В. Сталин, критикуя вульгарных материалистов и развивая марксистское учение, считал, что хотя сознание и порождается материей, но отсюда вовсе не следует «будто сознание по своей природе есть та же материя» (цит. по [2, с. 18]).

Известный марксистский философ И. Земан, например, определял сознание как «особую форму движения наиболее высоко организованной материи – человеческого мозга» [3, с. 183]. Современный российский философ А. И. Яковлев считает, что сознание – это «функция того нейронного тока, той нейронной энергии, возникающей в результате движения ионов и других частиц по нерву и в нейронах мозга» [4, с. 52].

Такой физикалистский подход доминирует и в современных исследованиях сознания – в аналитической философии, когнитивных науках и нейрофизиологии. Особое значение эти исследования приобретают в научно-технологической программе создания сильного искусственного интеллекта (ИИ). Эта программа основана прежде всего на вере в то, что можно искусственным способом, используя высокие технологии, создать такие системы ИИ, которые по своим параметрам превзойдут естественный человеческий интеллект. А это, по мнению апологетов данного направления, и будет означать создание принципиально новой, основанной на технологиях формы существования материи, обладающей собственной жизнью, отличной от биологической формы, и сознанием, отличным от человеческого.

Но все эти подходы так или иначе связывают проблему сознания с поиском особых форм движения материи и особых технологических решений. Большие надежды, например, сейчас возлагают на разработку искусственных нейросетей и квантовых компьютеров. Очевидно, что на этом пути нас ожидает еще много технологических решений и научных открытий, но для подлинного понимания природы сознания этого недостаточно.

Это связано, как мы полагаем, прежде всего с ограниченностью классической онтологии. С одной стороны, мы изучаем объективный мир на основе эмпирических данных нашего чувственного опыта, представленного в нашем субъективном сознании. Это значит, что, хотя сознание, в соответствии с идеалом классической науки, и удаляется из схемы описания объективного мира, но его невозможно устранить из онтологических оснований целостной картины мира. Таким образом, принцип объективности даже если и является необходимым в эмпирическом познании, то не удовлетворяет принципу достаточного основания в объяснении природы реальности, которое невозможно без субъективной онтологии. Следовательно, мы не можем объяснить природу объективного мира, основываясь только на материальных началах, но необходимо должны выводить принципы существования этого мира, основываясь на субъективной природе сознания.

Между тем мы не можем объяснить саму природу сознания, основываясь только на материалистических принципах, так как в этом случае возникает логический круг, и вначале, исходя из принципов собственного мышления, мы объясняем природу материи, а затем, используя эту модель, пытаемся объяснить природу сознания.

Поэтому и непонятно, как можно объяснить сознание на основе «чрезвычайно сложного, во многих случаях не до конца понятного материального процесса» [4, с. 13], представляющего собой на предельном уровне квантово-механические движения элементарных частиц, если само это движение описывается вероятностными законами, и мы не понимаем его истинную природу? В лучшем случае мы сможем до мельчайших тонкостей изучить электромагнитные и квантовомеханические процессы в головном мозге, но это не даст целостного понимания сознания, точно так же как описание движения электронов в компьютере не дает понимания причины и смысла этого движения, заключенного в компьютерной программе, которая в свою очередь имеет онтологические основания в разуме программиста.

Наша научная идея состоит в объяснении природы реальности и генезиса материи, жизни и сознания на основе субстанциально-информационной онтологии и квантово-информационного подхода [5]. В соответствии с принципом субстанциального монизма субстанция понимается как единый источник и «генератор» информации, воплощенной в объективном мире и представленной в субъективном опыте.

При этом мы исходим из четырех принципиальных положений, которые можно обозначить как «четыре нет» в отношении к физикалистской трактовке сознания.

1. Нет дуализма физического и ментального или психофизического параллелизма, а есть психофизическое единство, когда любое физическое качество, данное нам в ощущении или регистрируемое прибором, есть проявление ментального (идеи). Иначе говоря, сознание (психика) комплементарно телу (физическому), и они дополняют друг друга в едином существовании.

2. Нет принципиального различия (противопоставления) чувственно воспринимаемого и умственно постигаемого мира. Чувственные данные – это ментальные модели фундаментального уровня реальности, формируемые в результате неосознаваемой когнитивной деятельности на основе врожденных алгоритмов по обработке воспринимаемой информации. Умственное постижение – это осознаваемая когнитивная деятельность, в результате которой в сознании формируется ментальная модель более высокого, по сравнению с чувственным, уровня реальности.

3. Объективных и независимых от сознания физических качеств тоже нет, а есть объективная информация и субъективные коды, с помощью которых она расшифровывается (воспринимается) и приобретает смысл. Если в сознании (или подсознании) субъекта есть код дешифровки (владение языком, на

котором передается информация), то он воспринимает информацию и переживает ее в собственном феноменальном опыте.

4. Нет загадки каузального действия психики на физическое тело, так как проявление психики в физическом действии комплементарно проявлению физического действия в психике.

Природа материи и сознания в субстанциально-информационной онтологии

В своей работе по квантовой психологии В. А. Поликарпов формулирует фундаментальную проблему связи следующим образом: «...как информация, зародившаяся в разрозненных областях человеческого мозга, связывается в сознании?» [6, с. 332]. При этом суть проблемы сознания он видит в загадке каузальной связи идей, возникающих в сознании и физического тела: «Где в этом переплетении импульсов кроется наше сознание, то чувство “я”, которое управляет нашими намеренными действиями? Чем именно это сознание является и как оно взаимодействует с материей нашего мозга, чтобы двигать наши руки, ноги или язык?» [6, с. 332].

Вполне естественен интерес автора, который является профессиональным психологом, к квантовой психологии и новейшим открытиям в области квантовой нелокальности. Решение проблемы связи он объясняет на основе гипотезы квантовой спутанности отдельных нейронов и электромагнитного поля, которое обладает целостностью.

Мы полагаем, что это направление исследований имеет большие перспективы, тем более что здесь возможна непосредственная экспериментальная проверка без апелляции к философии. Но так как у нас нет квантовой онтологии, понимания квантовой реальности и роли наблюдателя в квантовых измерениях, философия необходима. Прежде всего нужно решить вопрос: остаемся ли мы в этих исследованиях в рамках физической онтологии или выходим за ее пределы? Многие физики и философы уверены, что квантовая реальность – это предельная физическая реальность, для объяснения которой нет необходимости вводить сознание наблюдателя, а наоборот, само сознание можно объяснить на ее основе.

Выдающийся физик-теоретик современности Б. Грин уверен, что, хотя это и трудная задача, но будущая физическая «теория всего» способна детально объяснить феномен сознания или, как он пишет: «...расколоть сознание и объяснить наш внутренний мир в чисто научных терминах» [7, с. 155]. Для него, как и для большинства физиков, характерно берущее начало от Демокрита убеждение, что все в итоге состоит из движущихся частиц. А так как движение частиц можно измерить в эксперименте и описать математическим языком, то и всего человека с его сознанием можно будет в конце концов описать таким научным способом.

Интересно, что по отношению к сознанию он применяет тот же термин, что и к частицам. Ведь понятие «расколоть сознание» следует, по всей видимости, понимать как расщепление сознания на составляющие его элементы и объяснение таким образом феномена сознания на основе элементарных ингредиентов. А это тот же методологический подход, который физики применяют при исследовании микрочастиц, сталкивая их в ускорителе и расщепляя на составляющие элементы более глубокого уровня.

Вот как ученый описывает свою полемику по этому вопросу с телеведущим, воспринявшим это как шутку: «Я эмоционально сказал ведущему ночной телепрограммы, что он всего лишь мешок частиц, управляемых законами физики» [7, с. 157]. Но сам Б. Грин в этой реплике не шутил, а хотел лишь образно выразить свою научную веру: «Я способен представить себе будущее, в котором ученые смогут дать математически полное описание фундаментальных микроскопических процессов, лежащих в основе всего происходящего – где бы то ни было и когда бы то ни было» [7, с. 157–158].

Мы придерживаемся другого мнения и считаем, что не сознание нужно редуцировать к физической онтологии, а наоборот – физическую онтологию выводить из онтологии сознания. Ведь при таком редукционистском (объективном) описании, которого придерживается Б. Грин, не учитывается субъект (тот, кто описывает), а значит, описание неполное и не может претендовать, по нашему мнению, на истинную «теорию всего». Но сможем ли мы описать (эксплицировать) свою собственную внутреннюю жизнь (сознание) в тех же научных терминах, что и объективный мир, – это большой вопрос, и, с нашей точки зрения, для этого нужно радикально менять научную парадигму и не ограничивать научное мировоззрение физикалистским редукционизмом.

Надежды на понимание природы сознания на основе сугубо материалистической онтологии элементарных частиц не оправданны. Это связано, прежде всего с тем, что у нас нет квантовой онтологии. Современная квантовая теория очень хорошо описывает индетерминистическое поведение квантовых частиц, но не может объяснить, почему они себя так ведут. Дело в том, что в классической механике причина, которая детерминирует движение, полагалась всегда внешней и связывалась с воздействием другого тела. Здесь же (в квантовом мире) речь идет, скорее всего, о внутренней активности квантовых частиц, природу которой невозможно объяснить на основе представлений о мертвой инертной материи, лишенной собственной активности.

В субстанциально-информационной онтологии любые внешние движения и взаимопревращения элементарных частиц (или «субстанциальных деятелей» в терминологии Н. Лосского [8]), регистрируемые физическими приборами, объясняются как квантовое поведение, обусловленное как внешними обстоятельствами, так и их внутренней интеллектуальной деятельностью, которую невозможно зарегистрировать и которая заключается в способности

генерировать, передавать, воспринимать и перерабатывать жизненно важную для них информацию [9, с. 132].

Хотя фундаментальный разрыв в понимании природы материи и сознания остается непреодоленным, физикалистский подход доминирует и в современных исследованиях сознания – в аналитической философии, когнитивных науках и нейрофизиологии. А. И. Яковлев, основываясь на современных нейрофизиологических исследованиях природы сознания считает, что «строение нервной клетки и позволило сделать ученым вывод о превращении внешних и внутренних воздействий на периферийные окончания нервов и дальнейшие превращения нервного тока из электрического в иные состояния: химические, физические, магнитные, механические, тепловые и т. п., в конечном счете – в сознание» [4, с. 137]. Но очевидно, что именно конечный переход от материи к сознанию, как бы ни хотелось автору, так и остается непреодолимой пропастью для экспериментальных исследований и теоретического объяснения, что говорит, по нашему мнению, об ограниченности материалистической онтологии сознания.

Можно сказать, что, несмотря на выдающиеся достижения нейрофизиологии, основанные на тончайших исследованиях мозга с помощью современных высоких технологий, теоретическое объяснение природы сознания остается почти на том же уровне, что во времена Г. В. Лейбница, который указывал на принципиальную необъяснимость восприятия «причинами механическими, т. е. с помощью фигур и движений» [10, с. 415].

Следует отметить, что современные надежды на создание сильного ИИ также связывают с разработкой, пусть и высокотехнологического, но все же электромеханистического искусственного устройства, принципиальные онтологические (но не технологические) границы которого великолепно продемонстрировал Г. В. Лейбниц в своем знаменитом мысленном эксперименте: «Если мы вообразим себе машину, устройство которой производит мысль, чувство и восприятия, то можно будет представить ее себе в увеличенном виде с сохранением тех же отношений, так что можно будет входить в нее, как в мельницу. Предположив это, мы при осмотре ее не найдем ничего внутри ее, кроме частей, толкающих одна другую, и никогда не найдем ничего такого, чем бы можно было объяснить восприятие» [10, с. 415].

Могут возразить, конечно, что сейчас мы научились описывать не только простые механические движения, но и гораздо более сложные электродинамические и квантовомеханические движения, о которых не мог иметь представления немецкий ученый. Но возражение Лейбница тем не менее остается в силе, так как он имел в виду принципиальную невозможность объяснения природы восприятия и сознания на основе каких бы то ни было движений отдельных элементов, составляющих гипотетический механизм мышления. В последующем разъяснении этого примера Г. В. Лейбниц делает заключение: «...именно в простой субстанции, а не в сложной и не в машине нужно искать восприятия» [10, с. 415–416].

Квантовая монадология в мысленном эксперименте Р. Декарта

Согласно нашей гипотезе о квантовой природе сознания, собственное субъективное *Я* сосредоточено в монаде, которая представляет собой квантовый субъект и нелокально связана с физическим телом и мозгом [11]. Мы развиваем, таким образом, учение Г. В. Лейбница о монадах как о простейших индивидуальных субстанциях. Н. О. Лосский рассматривал простейшие монады как активные субъекты, которые он называл субстанциальными деятелями [8].

Можно сказать, что *монада* – это трансцендентная по отношению к телу, невещественная часть субъективного *Я*, в структуру которой входит несколько уровней подсознания, сознания и сверхсознания. Было бы точнее, наверное, сказать, что сознание – это индивидуальное свойство монады, подсознание – это коллективное бессознательное множества монад более низкого иерархического уровня, входящих в структуру физического тела данной монады, а сверхсознание – это коллективное бессознательное монад более высокого уровня иерархии. Мы придерживаемся в данном случае общепринятой терминологии, выработанной в психологии: «Психология, социальная психология образовали так называемый “нижний ряд” сознания. Сегодня многие ученые называют их еще подсознанием. Затем идет само сознание и, наконец, над ним поднимается слой сверхсознания» [4, с. 62–63].

Но в отличие от физикалистского подхода, редуцирующего структуру и динамику сознания к структурной и функциональной организации мозга, мы считаем, что мозг как материальный носитель человеческого разума – это своего рода органический компьютер, способный воспринимать и обрабатывать информацию, поступающую из субстанциального и трансцендентного по отношению к вещественному уровня организации мира. А на такую роль глубинного субстанциального уровня, формирующего макроскопическую реальность классического мира, представленную в нашем сознании, как раз и претендует квантовый мир.

Мы полагаем, что сознание – это поверхностный слой более глубокого уровня бессознательного, так же как макроскопический мир – это поверхностный слой более глубокого уровня квантового мира. Мозг работает как редуктор, проявляющий и репрезентирующий в сознании информацию, содержащуюся в подсознании, подобно редукиции волновой функции, описывающей квантовый мир (аналог подсознания) при измерении макроскопическим прибором определенной физической величины (аналог феномена в сознании).

Таким образом, наше исследование можно рассматривать как развитие целостного видения мира в нераздельном единстве материи, жизни и сознания. Но источник этого единства, с нашей точки зрения, находится на более глубоком, субстанциальном уровне, по отношению к которому и вещество, и биопси-поле, и даже само пространство-время возникают как вторичная, производная структура.

Мы полагаем, что материальные частицы и поля, регистрируемые в квантовом наблюдении, сами по себе не существуют как пассивные материальные сущности, а являются активными элементами, имеющими психофизическую природу. Это значит, что они постоянно регенерируются и поддерживают свое существование благодаря собственной субстанциальной деятельности как элементарные когнитивные субстанции (субстанциальные деятели в терминологии Н. О. Лосского).

Возможность такой психофизической интерпретации квантовой реальности появилась после того, как была осознана фундаментальная роль наблюдателя в квантовой теории: «Оказалось, что на глубинном, фундаментальном, квантовомеханическом микроуровне физическая реальность ведет себя вовсе не как мертвая инертная “материя”, но, скорее, как реальность информационная, почти что квазипсихическая» [12, с. 147].

То есть материя (физическое тело элементарной частицы) постоянно воспроизводится (регенерируется) в пределах жизненного информационно-энергетического цикла на основе внутренне присущего им алгоритма квантового поведения. Особенно хорошо это видно в квантовом мире, где реальных и виртуальных частиц не существует самих по себе. Они постоянно возникают и исчезают (реальные частицы – с определенной периодичностью, а виртуальные – случайно и в зависимости от ситуации) в пустоте, подобно тому, как возникают и исчезают мысли в уме.

Это значит, что все элементарные частицы и поля, вакуум (как некоторая среда, лишенная реальных частиц и полей), да и сами пространство и время имеют онтологическое основание в уме (ноосе) в том смысле, какой ему придавали в античной философии: «...античный ум есть прежде всего сама же объективная действительность» [13, с. 542]. Его можно определить как универсальную когнитивную субстанцию, генерирующую в своем феноменальном представлении образцы материальных вещей (эйдосы).

В общем виде ум – это способность либо свойство (атрибут) трансцендентной субстанции производить идеи (эйдосы) или универсальные формы материальных сущностей. А субстанциальное действие – это порождение материальных сущностей в соответствии с их идеальной сущностью. Другими словами, сущее (трансцендентная субстанция) едино, а идеальная и материальная сущности всех вещей и феноменов возникают в результате раздвоения единого (психофизическое единство). Раздвоение единого – это имманентно присущая субстанции способность порождать (творить) многообразие путем поляризации противоположностей.

Проведем мысленный эксперимент, подобный эксперименту Р. Декарта, когда он в поиске наиболее достоверного основания собственного существования отвлекался от всего чувственного, связанного с телесностью, и пришел к осознанию чистого Я как мыслящей субстанции: «...полагать, что мыслящая вещь в то же самое время, как она мыслит, не существует, будет явным

противоречием. А посему положение *Я мыслю, следовательно я существую* – первичное и достовернейшее из всех, какие могут представиться кому-либо в ходе философствования» [14, с. 316].

Бесспорно, что, отвлекаясь от всего чувственного, мы не можем усомниться в наличии ума как необходимого условия восприятия всего чувственного и телесного. Но отсюда еще не следует, как неявно предполагает Р. Декарт, что мышление – это бестелесная субстанция и может существовать независимо от тела. Современная наука не может ни доказать, ни опровергнуть это утверждение и предпочитает вообще игнорировать саму возможность существования бестелесной субстанции, редуцируя мышление к функциональным процессам, происходящим в материальном носителе сознания – мозге.

Очевидно, что разрешить это сомнение можно, только выяснив природу человеческого *Я*. Можно предположить, что *Я* – это бестелесная субстанция, а мозг – органический компьютер, который под воздействием субстанции *Я* порождает мышление. Но в таком случае следует показать, каким образом осуществляется связь между бестелесной субстанцией мышления *Я* и телесным органом мышления – мозгом.

Основанием такого предположения является бесспорный факт формирования человеческого организма из первичного эмбриона. Можем ли мы считать, что уже этот зародыш человека обладает индивидуальным *Я*, а значит, и умом? Мы полагаем, что да, на основании гипотезы о квантовой природе сознания, которое сосредоточено в неделимой монаде [11]. Этот индивидуальный ум, по нашему представлению, как раз и управляет всеми процессами формирования и развития организма на основе программы, закодированной в ДНК. Этим самым объясняется удивительная темпоральная согласованность онтогенеза, которую можно связать с наличием некоторой врожденной программы развития живого организма, записанной на основе глубинного темпорального информационного кода, природу которого, в отличие от молекулярного кода ДНК, мы не знаем.

Таким образом, мы предполагаем, что человек уже обладает умом еще до того, как в результате дифференциации клеток у него образуется мозг. Но это, можно сказать, внутренний ум, который находится в сфере бессознательного и не выходит в сферу сознания, связанную с внешним феноменальным опытом. Благодаря этому уму поддерживаются все процессы жизнедеятельности, в том числе формируется и функционирует мозг, который является ничем иным, как чрезвычайно высокоорганизованным органическим компьютером и инструментом, усиливающим действие ума как в сфере бессознательного управления организма, так и в сфере сознательного опыта.

Проведем наш мысленный эксперимент еще более радикально по сравнению с Р. Декартом. Отвлечемся в своем представлении не только от собственного тела, данного нам в чувственном восприятии, но и от мозга, который никак не дан нам в чувственном восприятии и физиологические процессы

в котором остаются невидимыми для сознания и, если придерживаться концепции психофизического параллелизма, своего рода «прозрачным фоном», сопровождающим мыслительные процессы.

Представим себе, что *Я*, в котором сосредоточен весь наш ум, – это простейшая субстанция Г. В. Лейбница или субстанциальный деятель Н. О. Лосского. Согласно Лейбницу, элементарная монада обладает двумя врожденными способностями – стремлением и перцепцией. Стремление в нашей модели означает способность к изменению собственного состояния. В простейшем случае монада может быть либо в одном из двух противоположных квантовых состояний, условно характеризуемых черным и белым цветом или цветовым зарядом $c = \pm 1$, либо в нейтральном пассивном состоянии, характеризуемом серым цветом и цветовым зарядом $c = 0$ [15]. Таким образом, стремление означает некоторый аналог волевого действия монады или, в терминологии Лосского, – субстанциального действия, в результате которого монада изменяет свое собственное активное состояние на противоположное, проходя при этом промежуточное пассивное состояние.

Мы не можем приписать монаде сознание и тем более самосознание, но допускаем, что она обладает некоторым элементарным аналогом сознания в самом примитивном виде, а именно – элементарной волей в субстанциальном действии и элементарным восприятием в перцепции. При этом индивидуальная воля означает, что поведение монады не детерминировано внешней причиной, а обусловлено волевым импульсом, исходящим из субстанциального центра монады, который мы назовем *Я* монады. То же самое можно сказать и об индивидуальном восприятии, которое означает собственную интенциональную установку на восприятие индивидуальной модели объективной реальности. В обоих случаях (волевого действия и восприятия) поведение монады будет спонтанным с точки зрения внешнего наблюдения, так как мы не можем установить никаких внешних причин такого поведения, что и будет означать самодостаточность в ее собственном существовании. Следовательно, приписывая монаде как простейшей субстанции некоторый элементарный аналог человеческого *Я*, мы можем, по аналогии с декартовской формулировкой, утверждать, что «*Я* монады способно действовать и воспринимать, следовательно, *Я* монады существует». Таким образом, способность действовать и воспринимать является необходимым и достаточным условием элементарной мыследеятельности, а значит, и существования квантовой монады.

Заключение

Проблема взаимосвязи материи и сознания остается основным вопросом не только философии, но и приобретает новое значение для целого комплекса когнитивных наук в рамках трансдисциплинарной стратегии исследований. В классическом определении философская категория материи обозначает

объективную реальность, данную нам в ощущениях. Но на современном этапе развития науки это определение неудовлетворительно и содержит неявно множество нерешенных проблем. Мы не знаем, кто такой этот неуловимый *Я*, или, как говорят одушевленный субъект, обладающий свободой воли и свободой восприятия, которому объективная реальность дается в ощущениях. Мы не знаем, что такое объект, который дается в ощущениях субъекту, и как мы посредством отдельных ощущений формируем представление о целостном объекте. Мы не знаем, что такое ощущения и как они даются нам. И, наконец, мы не знаем, что такое реальность и по этому вопросу в философии существует уже множество различных «реализмов».

Единственное, что мы знаем и в чем, как и Декарт, не сомневаемся, – это реальность собственного *Я*. Но мы знаем прежде всего собственное *Я* не в умозрении и ощущениях, а в уверенности в собственной способности к достоверному мышлению и ощущению, хотя и знаем, что можем ошибаться в умозаклечениях и впадать в неверные иллюзии в ощущениях.

Только на основании собственного жизненного опыта мы знаем, что нам даются ощущения. А на основании воспринятых ощущений мы судим о существовании внешних по отношению к нам объектов. Но «что же такое эти вышеупомянутые объекты, как не вещи, которые мы воспринимаем посредством чувств? А что же мы воспринимаем, как не свои собственные идеи или ощущения?» [16, с. 112]. Парадокс заключается в том, что объект существует отдельно от субъекта только в нашем уме, и, следовательно, ум является тем связующим звеном, без которого и независимо от которого не могут существовать субъект и объект: «На самом деле, объект и ощущение – это одна и та же вещь, и они не могут поэтому быть абстрагируемы друг от друга» [16, с. 112]. Таким образом, мы приходим к выводу, что классический идеал объективной и независимой от сознания реальности – не более чем удобная в познавательной деятельности иллюзия нашего ума, способного к абстрагированию и разделению субъективной и объективной реальности, которые на самом деле едины в уме при условии, что ум понимается как универсальная когнитивная субстанция, порождающая и связующая в единое целое все многообразие объективных феноменов, имеющих необходимое и достаточное основание собственного существования в субъективном представлении.

Список использованных источников

1. Барроу, Д. Новые теории всего / Д. Барроу ; пер. с англ. П. А. Самсонова. – Минск : Попурри, 2012. – 368 с.
2. Хасхачик, Ф. И. Материя и сознание / Ф. И. Хасхачик. – М. : Госполитиздат, 1951. – 208 с.
3. Земан, И. Познание и информация / И. Земан. – М. : Прогресс, 1966. – 256 с.
4. Яковлев, А. И. Материальность сознания / А. И. Яковлев. – 5-е изд., перераб. и доп. – М. : ИНФРА-М, 2011. – 261 с. – (Научная мысль).
5. Спасков, А. Н. Принципы субстанциально-информационной онтологии / А. Н. Спасков // Философские исследования : сб. науч. тр. – Минск : Беларус. навука, 2021. – Вып. 8. – С. 67–75.

6. Полицарпов, В. А. Проблема сознания в квантовой психологии / В. А. Полицарпов // *Философия и вызовы современности: к 90-летию Ин-та философии НАН Беларуси : материалы Междунар. науч. конф., Минск, 15–16 апр. 2021 г. : в 3 т. / Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол.: А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]*. – Минск : Четыре четверти, 2021. – Т. 1. – С. 332–335.
7. Грин, Б. До конца времен: сознание, материя и поиск смысла в меняющейся Вселенной : пер. с англ. / Брайн Грин. – М. : Альпина нон-фикшн, 2021. – 548 с.
8. Лосский, Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция / Н. О. Лосский ; сост. А. П. Поляков ; подгот. текста и примеч. Р. К. Медведевой. – М. : Республика, 1995. – 400 с. – (Мыслители XX века).
9. Спасков, А. Н. Философия и физика на пути к окончательной теории / А. Н. Спасков, О. А. Козина // *Метафизика*. – 2016. – № 2 (20). – С. 124–137.
10. Лейбниц, Г. В. Монадология / Г. В. Лейбниц // *Сочинения : в 4 т.* – М. : Мысль, 1982–1989. – Т. 1. – 1982. – С. 413–429.
11. Спасков, А. Н., Субстанциально-информационная модель квантового субъекта / А. Н. Спасков, А. О. Карасевич // *Постнеклассический дискурс: пути развития философии и методологии науки : материалы XIII Междунар. Пригожинских чтений (14 сент. 2016 г. – 26 янв. 2017 г. – 2 июня 2017 г., г. Одесса) / Одес. нац. мед. ун-т и др. ; редкол.: докт. филос. наук В. Б. Ханжи (отв. ред.) [и др.]*. – Одесса : Печатный дом, 2017. – С. 222–232.
12. Копейкин, К. В. Реляционная интерпретация квантовой механики и библейский тезис о творении из ничего / К. В. Копейкин // *Основания фундаментальной физики и математики : материалы IV Рос. конф.* – М. : РУДН, 2020. – С. 144–149.
13. Лосев, А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития : в 2 кн. / А. Ф. Лосев. – М. : Искусство, 1992–1994. – Кн. 1. – 1992. – 656 с.
14. Декарт, Р. Сочинения : в 2 т. : пер. с лат. и франц. / Р. Декарт ; сост., ред. В. В. Соколова. – М. : Мысль, 1989–1994. – Т. 1. – 1989. – 654 с.
15. Спасков, А. Н. Цветовая хроногеометрия / А. Н. Спасков // *Интеллектуальная культура Беларуси: проблемы интерпретации философского наследия и современные задачи гуманитарного знания : материалы VI междунар. науч. конф. (17–18 нояб. 2022, г. Минск) / ред.: А. А. Лазаревич [и др.]*. – Минск : Четыре четверти, 2022. – Т. 1. – С. 324–328.
16. Беркли, Дж. Трактат о принципах человеческого знания и другие сочинения / Дж. Беркли ; пер. с англ. Г. Г. Майорова [и др.]. – М. : Академ. проект : Фонд «Мир», 2016. – 554 с.

И. Е. Прись

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

АРГУМЕНТЫ ПРОТИВ ПЛЮРАЛИЗМА ИСТИНЫ

Рассматриваются различные теории истины и, в частности, теория истины как соответствия и алетический функционализм. Приводятся лингвистические аргументы против плюрализма истины. Предлагается аргумент против плюрализма истины в рамках нормативного прагматизма. Утверждается неметафизический монизм истины. Истина – соответствие реальному положению дел в контексте, а дефляционная схема играет роль витгенштейновского правила.

Ключевые слова: истина, теории истины, истина как соответствие, алетический монизм, алетический плюрализм, алетический функционализм, дефляционизм, нормативный прагматизм

I. Pris

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

ARGUMENTS AGAINST TRUTH PLURALISM

Different theories of truth and, in particular, the correspondence theory of truth and alethic functionalism are considered. Linguistic arguments against pluralism about truth are presented. An argument against pluralism about truth within normative pragmatism is offered. It is argued in favor of a non-metaphysical truth monism. Truth is the correspondence to the actual state of affairs in context, and the deflationary schema plays the role of a Wittgensteinian rule.

Keywords: truth, truth theories, truth as correspondence, alethic monism, alethic pluralism, alethic functionalism, deflationism, normative pragmatism

Введение

Существование обыденных, физических, математических истин, истин художественного вымысла и, быть может, моральных, эстетических, юридических и других, а также тот факт, что истинность утверждения может иметь различные основания, и то, что делает его истинным, – фактор истинности (*truth-maker*) – может иметь различную природу, мотивирует плюралистическую позицию, утверждающую, что есть различные виды истины: соответствие факту, когерентность, наличие суперобоснования (*superwarrant*), социальное согласие и т. д. Антиплюралистическая аргументация нуждается в теории

истины, включающей в себя трюизмы относительно употреблений предиката 'истинный', онтологическое понятие фактора истинности и понятие супервента (*supervenience*) истины над бытием. Но уже анализ обыденного языка позволяет сделать некоторые выводы против метафизического плюрализма истины.

Теории истины

Монизм относительно истины утверждает, что истина одна. То есть (А) концепт истины однозначен и, в частности, природа истины не зависит от дисциплины или области дискурса; (В) существует единственное свойство «быть истинным» – сущность истины, – которое разделяют между собой все истинные предложения. Плюралист отвергает (А) и (В). То есть он утверждает, что (А') концепт истины неоднозначен и, в частности, природа истины зависит от дисциплины или области дискурса; (В') существует более одного свойства «быть истинным», которым могут обладать различные истинные утверждения. Плюралистическая мотивация состоит в том, что утверждение «'р' истинно» имеет различный смысл и рациональные основания для различных предложений р. Так называемый «шовинизм» отрицает пригодность всех курсов для истинностной оценки. Примером «шовинистической» позиции является экспрессивизм в этике. Согласно дефляционизму, истина не имеет сущности, то есть является «тонким», не субстанциональным свойством [1–12]. Дефляционистская схема Тарского имеет следующий вид: «'р' истинно тогда и только тогда, когда р» [6]. (В известном смысле дефляционист принимает, что истина не является единой.) Например, для Д. Дэвидсона истина – примитивный предикат, который имплицитно определяется теорией истины, применяемой к предложениям языка [2]. Для П. Хорвича предикат «истинный» – инструмент обобщения [3–5].

Наличие у истины субстанционального свойства, которое состоит в то, что истина является нормой для мнения/убеждения (*belief*) и утверждения, несовместимо с дефляционизмом. Поэтому дефляционисты либо отвергают нормативность истины, либо объявляют, что ее нормативность является трюизмом, а не субстанциональным свойством. П. Энжель утверждает, что возможно промежуточное решение проблемы: истина не имеет сущности, но ее нормативность субстанциональна [7].

Для философа обыденного языка Дж. Л. Остина (Austin) теория истины дается списком трюизмов относительно истины. К. Райт выделяет следующие трюизмы:

прозрачность: утверждать (иметь мнение), что р – это представлять р как истинное;

эпистемическая непрозрачность: некоторые истины могут быть неизвестны или даже непознаваемы;

встраивание (embedding): способность быть истинным/ложным (*truth aptness*) сохраняется при различных синтаксических операциях;

соответствие: истинное предложение соответствует реальности;

контраст: предложение может быть истинным, не будучи обоснованным и *vice versa*;

стабильность: если предложение когда-либо истинно, то оно истинно всегда;

абсолютность: истина абсолютна, то есть не имеет степеней [12, р. 760].

К. Райт не включает в этот список нормативность истины, то есть утверждение, что истина – условие корректности (норма для) мнения. М. Линч считает, что существуют следующие три фундаментальных трюизма относительно истины: объективность (истина – соответствие факту), истина – норма для мнения, истина – конечная цель исследования. Для него трюизмы относительно истины определяют лишь «номинальную истину», то есть концепт истины, а не реальную сущность истины [10].

Перспективной позицией является функционалистский подход к истине, согласно которому (для любого утверждения x) x истинно тогда и только тогда, когда x имеет свойство, которое играет истинностную роль, определяемую трюизмами относительно истины. Функционализм, однако, сталкивается со следующей дилеммой: либо (а) истина – свойство второго порядка (функциональное свойство), либо (b) истина – реализация истинностной роли. Если (а), то функционализм оказывается подобным дефляционизму. Если (b), то функционализм ведет к радикальному плюрализму реализаций, что ослабляет саму плюралистскую мотивацию. Выход может состоять лишь в некоторой комбинации (а) и (b), но традиционный функционализм к этому неспособен. Необходима его модификация.

К. Райт и М. Линч предлагают особую форму функционализма – алетический функционализм, в рамках которого концепт истины один, но существуют различные свойства быть истинным, то есть различные реализации концепта истины. К таковым можно, например, отнести соответствие, суперобоснованность, когерентность (*coherence*) и др. [9–14]. Для М. Линча «истина одна и многолика» (*“truth is one and many”*). П. Энжель полагает, что алетический функционализм несовместим ни с униформностью, ни с субстанциональностью истины как нормы для мнения. Он приводит либо к плюрализму норм для мнений (поскольку истина – норма для мнения), либо к дефляционизму [7]. Согласно алетическому функционализму в версии М. Линча, истина – имманентное (в свойствах «быть истинным», то есть в реализациях) функциональное свойство [10]. По определению имманентное свойство проясляется в других свойствах. То есть утверждение, что концептуально существенные характеристики имманентного свойства являются подмножеством характеристик этих других свойств, является утверждением *a priori*. «F имманентно в M» означает, что часть бытия M есть бытие F. Понятие имманентной истины, согласно Линчу, позволяет связать роль и реализацию.

Нормативно-прагматическая точка зрения

Мы предлагаем комбинировать (а) и (б) в рамках витгенштейновского нормативного прагматизма языковых игр. Это предполагает, что не все реализации функциональной роли истины приемлемы, то есть имманентность истинностной роли еще не является имманентностью самой истины. Мы утверждаем следующее.

1. Концепт истины однозначен (и он дается списком трюизмов – функциональной ролью истины), но он имеет различные употребления – «реализации» (против метафизического монизма), так что существует не одно-единственное свойство быть истинным, а семейство такого рода свойств, связанных между собой витгенштейновским семейным сходством. Сама функциональная роль истины неотделима от своих употреблений, укоренена в соответствующих языковых играх. Условие существования семейного сходства между употреблениями ограничивает возможные реализации роли. Это позволяет противостоять метафизическому и алетическому плюрализмам. Одним из трюизмов относительно истины, реализующей ее функциональную роль, является принцип соответствия. Но в разных областях дискурса соответствие может быть реализовано по-разному: соответствие обыденному факту (например, «‘снег белый’ истинно, если и только если снег белый»), соответствие природному факту с точки зрения физики («‘электрон имеет спин $\frac{1}{2}$ ’ истинно, если и только если электрон имеет спин $\frac{1}{2}$ »), соответствие математическому факту («‘ $2 + 2 = 4$ ’ истинно, если и только если $2 + 2 = 4$ ») и другие имеют различную природу.

2. Положение 1 комбинируется с субстанциональным, а не дефляционистским, принципом соответствия. Субстанциональный принцип соответствия является естественным обыденным взглядом на истину. Далее мы вернемся к нашей прагматической точке зрения. Но прежде рассмотрим два аргумента против плюрализма истины.

Физический аргумент против плюрализма истины

Несмотря на многообразие форм (формул), которые имеет концепт импульса в физике (в ньютоновской механике: $p = mv$, в релятивистской механике: $p = \gamma mv$, в квантовой механике: $p = -i \hbar \partial/\partial x$ и т. д.), интуитивно можно говорить об импульсе *simpliciter*. Напротив, согласно плюралистской философской интуиции, концепт импульса неоднозначен, зависит от области дискурса. Однако если принять во внимание имплицитные и эксплицитные прагматические связи между разными формами импульса, плюралистская интуиция исчезает. Мы утверждаем, что природа этих связей – витгенштейновское семейное сходство. Причиной плюрализма является игнорирование связей между различными употреблениями концепта, к которому в свою очередь ведет

либо чистый интеллектуализм, либо чистый прагматизм (в смысле погружения в инстинктивные языковые игры первого порядка и, соответственно, игнорирование связей между ними), либо разрывающий концептуальные связи радикальный контекстуализм.

Поясним сказанное, вводя различие между смыслом концепта (семантический смысл) и смыслом-употреблением концепта (прагматическим смыслом) в контексте. Между употреблениями одного и того же концепта имеется семейное сходство. Плюралист игнорирует семантический смысл – смысл концепта (но не его чисто номинальный смысл; примером номинального смысла является номинальный смысл концепта импульса: «количество движения»). Концепт (например, импульс, p) один, но он употребляется по-разному. При этом имеется естественный, «непрерывный» и потому незаметный переход между его употреблениями (формами)¹. Так, существует следующая связь между ньютоновским и релятивистским импульсами: первый есть предельный случай последнего. В свою очередь квантовый импульс возникает в результате операции квантования классического (ньютоновского или релятивистского) импульса. Это связи семейного сходства. В случае перехода от классического импульса к квантовому – более отдаленного семейного сходства. Теорию относительности и квантовую механику можно рассматривать как обобщения механики Ньютона, а релятивистские и квантовые концепты – соответственно как обобщения соответствующих классических концептов². Таким образом, в случае концепта импульса (1) « p есть количество движения» – номинальное (*a priori*) определение. Оно играет роль формального правила, которое должно быть прагматически укоренено в своих употреблениях. В результате такого укоренения правило становится витгенштейновским, приобретает семантический и прагматический смыслы. (2) Концепт p однозначен. Он отсылает к витгенштейновскому правилу для p (или «отношению» семейного сходства между различными употреблениями p). (3) У всех употреблений p нет общего свойства. (4) Существуют различные свойства быть p , связанные между собой семейным сходством. Дизъюнктивное свойство «ньютоновский импульс, ИЛИ релятивистский импульс, ИЛИ квантовый импульс, ИЛИ ...» – не естественное свойство. Дизъюнктивная формулировка – частичная экспликация *ex post* общего имплицитного правила, а не определение концепта импульса.

¹ Это – семейное сходство, то есть естественное и нормативное (обосновываемое в контексте) сходство между языковыми играми – употреблениями витгенштейновского правила.

² Мы имеем в виду обобщение концепта (или правила) в смысле радикального расширения области его применимости, то есть перехода к новому (и, соответственно, более общему) концепту (правилу). Например, в случае квантовой механики как рационального обобщения классической механики гамильтонова супер-структура играет роль общего правила для классической и квантовой механики. Квантование – изменение аспекта этого правила.

Лингвистические аргументы против плюрализма истины

К антиплюралистическим аргументам относительно истины приводит также анализ обыденного языка [15–18]. Таковым, например, является следующий аргумент «смешанного вывода», предложенный К. Тапполе: 1) «Пингвины, которые ходят, переваливаясь с боку на бок, смешны» (комический факт); 2) «Этот пингвин ходит, переваливаясь с боку на бок» (орнитологический факт); 3) «Следовательно, этот пингвин смешон» (комический факт). Если предположить, что истина в первом предложении имеет другой смысл, чем истина во втором, вывод нельзя признать допустимым. Если бы плюрализм истины был верен, комическую истину нельзя было бы вывести из истины орнитологической [15]. (См. также [17].) Возвращаясь к нашему физическому примеру, аналогичным образом можно сказать, что если бы концепт импульса не был (на некотором уровне общности) одинаковым в классической механике и механике релятивистской, невозможно было бы установить связи между ними. Существовали бы две несвязанные друг с другом теории, а значит, и сама релятивистская механика не была бы подлинной (классический предел не имел бы смысла, так как при переходе к пределу концепты не меняются).

К. Тапполе предложила также аргумент «смешанных конъюнкций»: утверждение «Этот кот мокр, и он смешон» не может быть истинным (или ложным), если истины утверждений «Этот кот мокр» и «Этот кот смешон» отличаются по своей природе. Следовательно, каждая составляющая конъюнкции должна быть истинна одинаковым образом [17]¹. Таким образом, если нормативное и дескриптивное предложения имеют различные по своей природе реализации и истина есть реализация, то имеется два разных вида истины (скажем, наличие обоснования (*warrant*) и соответствие), и, следовательно, возникает проблема реализации (истины) конъюнкций².

Истина как соответствие в контексте

В известном смысле для дефляциониста истина одна, потому что дефляционистская схема Тарского «‘р’ истинно, если и только если р» универсальна (одна). Но это решение поверхностно. По сути схема Тарского является лишь формальным правилом для аристотелевской (более субстанциональной) теории истины как соответствия: «Говорить о существе, что его нет, или о не-существе, что оно есть, – значит говорить ложное; а говорить, что существе есть, а не-существо не есть – значит говорить истинное» [20, с. 116]. Мы предлагаем принять во

¹ Кажется, М. Линчу принадлежит следующий пример: «Пытка водой (*waterboarding*) болезненна, и пытка водой ошибочна».

² Д. Эдвардс утверждает, что проблема, поставленная К. Тапполе, не является лишь проблемой для алетического функционализма/плюрализма, но также и проблемой для теории истины как соответствия [19]. Существует, однако, контраргумент, согласно которому теоретик истины как соответствия так же, как и алетический плюралист, может понять истину конъюнкций, не обращаясь к поиску некоторого общего свойства, а предполагая, что истина конъюнкции выводится из истин каждой составляющей, но не наоборот.

внимание субстанциональность понятия истины, преобразовывая схему Тарского в витгенштейновское правило соответствия, включающее в себя множество парадигматических случаев употребления соответствия. Аналогичным образом для дефляционистского подхода Хорвича концепт истины есть инструмент обобщения, исходя из принимаемых инстанциаций схемы Тарского (у П. Хорвича носителями истинности являются предложения, а не фразы) и «наклонности» – объяснительной базовой регулярности – их принять. В наших терминах инстанции, о которых говорит П. Хорвич, – языковые игры, а «наклонности» – семейное сходство между ними. Таким образом, для каждого истинного предложения p инстанциация « r » истинно тогда и только тогда, когда p соответствует рефлексивная языковая игра: « r », или « r истинно». В конечном итоге витгенштейновское правило соответствия укоренено в языковой игре его употребления. Соответствие между предложением и миром (положением дел, фактом) устанавливается в результате преобразования (экспликация) утвердительной языковой игры, имеющей инстинктивную спонтанность/нормативность (правило имплицитно), в рефлексивную языковую игру, имеющую рефлексивную спонтанность (правило эксплицитно). Это соответствие может быть более или менее эксплицитным (если предположить, что языковая игра имеет степени рефлексивности/эксплицитности). Оно нарушается, если нарушается рефлексивная спонтанность. Например, ложное доказательство в математике имеет нарушенную спонтанность (не является доказательством); связь между ним и математическим фактом нарушена. Конкретное соответствие в контексте – экспликация спонтанности конкретной языковой игры. И наоборот: спонтанность конкретной языковой игры – имплицитное правило соответствия, натурализованная (прагматическая) нормативность. Истина как соответствие области применимости (подходящесть) и истина как укорененность соответствия в реальности, конкретной языковой игре (адекватность) суть две стороны одной и той же медали – натурализованной витгенштейновской нормативности. Если принять, что истина – норма для утверждения и что онтологически истина и знание есть одно и то же (благодаря связям, устанавливаемым между инстинктивной языковой игрой и рефлексивной языковой игрой), то норма истины для утверждения оказывается нормой знания. Таким образом, формальную схему Тарского, следует дополнить нормативной прагматикой – витгенштейновской спонтанностью (нормативностью) языковых игр ее употребления.

Реализм П. Энжела

К. Райт предлагает преодолеть недостатки дефляционизма в рамках «инфляционистского» подхода, согласно которому истина как норма субстанциональна и отлична от обоснованной (*warranted*) утверждаемости [8; 12–14]¹.

¹ Для М. Линча и других функционалистов нормативность истины для мнения или утверждения есть простой трюизм.

В качестве нормы философ принимает суперутверждаемость (или суперобосновываемость) – более сильную норму, чем обоснованная утверждаемость. Утверждение является суперобоснованным/суперутверждаемым, если существует такая обосновывающая утверждение информация, что никакая дополнительная информация не сможет изменить его обосновываемость. Аргумент К. Райта в пользу того, что истина есть норма корректности, отличная от обосновываемой утверждаемости, имеет следующий вид [7; 8]. Предположим, что позитивная нормативная сила истины и обоснованной утверждаемости одна и та же: мы утверждаем (верим), что 'р' истинно, тогда и только тогда, когда мы утверждаем (верим), что р. Из дефляционистской схемы следует, что 'не р' истинно, если и только если *не* истинно, что р. Подставляя в нее вместо «истинно» «обоснованно утверждаемо», можно заключить, что 'не р' обоснованно утверждаемо, если и только если 'р' не обоснованно утверждаемо. Это заключение ложно.

Критикуя К. Райта, П. Энжель предлагает расширенную реалистическую позицию [21]. Аргумент имеет следующий вид: 1. Минимализм Райта – дефолтная антиреалистическая позиция (для Энжеля «реализм должен быть заработан»), из которой следует плюрализм видов истины: теория соответствия (например, в физике), суперутверждаемость (например, в этике или математике) и т. д. 2. Истина – норма для мнения (*belief*) и утверждения [7; 21]. 3. Истина как норма для мнения и утверждения оказывается знанием (как норма). 4. Мотивация для предыдущего утверждения следующая: деонтическая интерпретация истины как нормы («Р корректно, если и только если Р истинно, потому что мы должны верить, что Р, если и только если Р истинно») проблематична. Более убедительным является следующее утверждение: «мы должны верить, что р, если и только если р истинно и обосновано». Но с точки зрения классической эпистемологии истинное обоснованное мнение есть знание¹.

П. Энжель предлагает следующий аргумент в пользу того, что истина как норма для мнения и утверждения является знанием [7; 21]: 1. Мы можем говорить об истине только в тех областях, в которых мы способны иметь знание. 2. Концепт знания однозначен и субстанционален. 3. Если истина как норма есть знание, то она униформна и субстанциональна (при этом монизм относительно истины как нормы необязательно является монизмом относительно истины). Плюралистическая же позиция приводит к плюрализму истин как норм [7]. 4. Такая позиция – дефолтный реализм. 5. Это более объединенный подход к истине. 6. Это неметафизический монизм: нет единственного свойства быть истинным, но есть единственная норма истины. 7. Это «расширенный реализм», который комбинирует утверждение о знании как норме истины с более ранней позицией Энжеля – минимальным реализмом. 8. Минимальный реализм П. Энжеля является аналогом алетического функционализма М. Линча.

¹ Согласно возражению Р. Веджвуда, в соответствии с деонтическим принципом всякое верование в истинное предложение корректно, даже если это верование совершенно иррационально. Следовательно, принцип не может объяснить норму для рационального мнения [22].

Минимальный реализм утверждает следующее [23, р. 89]: (1) Истина – «тонкое» понятие, удовлетворяющее трюизмам относительно истины. (2) Истина не является простым логическим инструментом, а имеет нормативное измерение. (3) Носителями истинных значений являются предложения, или содержания мнений. (4) Истина не плюралистична, так как она имеет униформный центральный смысл, определяемый ее ролью, но этот смысл реализуется по-разному в разных областях. (5) Минимализм относительно истины – форма реализма, поскольку он утверждает, что униформность предиката истины не нейтрализует вопрос о выборе между реализмом и антиреализмом, который возникает в разных областях, и не влечет минимализм относительно свойства иметь истинностное значение (*truth-aptness*), то есть быть пригодным к истинностной оценке. (6) В каждой области свойство иметь истинное значение должно оцениваться согласно реалистическому критерию независимости этой области от наших реакций и существования трансцендентной проверки. (7) В каждой области реалистическая истина в смысле (6) – норма исследования.

Положение (4), двусмысленный статус истины, приводит к той же проблеме, что и функционалистский подход к истине. То есть минимальный реализм сталкивается с функционалистской дилеммой. Поэтому П. Энжель комбинирует функционалистскую теорию (роль) истины с субстанциональной теорией истины как соответствия. Это реалистическая позиция. В рамках данной комбинации концепт истины дается априорными трюизмами относительно истины, но он имеет различные реализации-употребления и различные виды реализации. Философ подчеркивает важность онтологии: истина супервентна над факторами истинности (*truth-makers*) [24]. То есть предложение истинно в силу фактора истинности. Теория истины предполагает теорию бытия. Само соответствие реализуется различными видами факторов истины.

Выражаясь в терминах М. Хайдеггера, мы относим позицию П. Энжеля к онтическому, а не онтологическому уровню. На онтологическом уровне принимается во внимание семейное сходство между различными реализациями (видами реализаций) функциональной роли и между различными факторами (видами факторов) истинности. Бэкграундом для них являются языковые игры. Соответствие – нормативно-прагматический супервент (*supervenience*), или экспликация витгенштейновского правила языковой игры. Это, в частности, позволяет решить проблему охвата (*scope*) для теории истины как соответствия [9].

Проблема охвата

С интуитивной точки зрения, теория истины как соответствия имеет ограниченную область применимости. *Prima facie*, она не может объяснить, например, моральные и математические истины, которые, таким образом, могут играть роль контрпримеров. Следствием является плюрализм теорий истины.

Можно предположить, что, помимо истины как соответствия, существует истина как (супер)обоснованность, истина как когерентность и т. д.

Чтобы решить проблему охвата, Д. Эдвардс обращается к понятиям «естественное свойство» и «приемлемость» (*eligibility*), введенным Д. Льюисом [25–27] (см. также [28]). Естественное свойство – существенное (*essential*) свойство, разделяемое членами соответствующего класса¹. Физика, например, как раз имеет дело с естественными свойствами. Понятие приемлемости указывает на то, что теория смысла как употребления, понятая буквально, проблематична. Она должна принимать во внимание подлинные различия в реальности. То есть смысл супервертен не на произвольном, а на естественном употреблении – употреблении, имеющем естественный референт. Для Д. Льюиса множество «приемлемо (*eligible*), чтобы быть расширением одноместного предиката, если его членами являются только те вещи... которые разделяют некоторое естественное свойство» [25, р. 372]. Как подчеркивает Д. Эдвардс, это относится и к теориям: «Приемлемая интерпретация – это та, которая не приписывает предикатам никаких, кроме приемлемых, расширений» [25, р. 372]. В этих терминах предлагается следующее решение проблемы охвата: 1. Истина – естественное свойство в смысле Льюиса. 2. Между соответствием, (супер)обоснованностью, когерентностью и так далее нет ничего общего. Что касается конъюнктивного свойства и свойства второго порядка, то они не являются естественными. 3. Следовательно, возникает проблема выбора теории. Естественной является теория истины как соответствия. 4. Естественность теории истины как соответствия позволяет отбросить контрпримеры. Согласно принципу приемлемости, совершенное соответствие между теорией и употреблением языка может отсутствовать. 5. Поэтому может оказаться, что то, что принимается за контрпримеры, ими вовсе не является [27].

Для нас роль естественного свойства играет семейное сходство (или общее витгенштейновское правило), а приемлемость – естественная нормативность: употребления подчиняются витгенштейновским правилам; они должны быть естественными/спонтанными. И допустимы лишь естественные расширения употреблений. Мы утверждаем, что (1) между теорией истины как соответствия и другими теориями истины нет семейного сходства и что (2) наиболее естественной является теория истины как соответствия. Что касается контрпримеров, то можно предположить, что моральные и математические истины могут быть поняты в рамках теории истины как соответствия. Таким образом, теорию истины как соответствия можно сохранить, если отказаться от догматической метафизики [29–32]. Истина – соответствие в контексте, то есть соответствие, укорененное в реальности.

¹ Аналогичным образом можно ввести понятия естественных теории, референта и референционной связи.

Заключение

Мы предложили следующую неметафизическую монистскую теорию истины, интегрирующую в себя плюралистскую интуицию¹: 1. (А) Истина – соответствие реальному положению дел, факту. 2. Утверждение (А) – формулировка витгенштейновского правила. 3. Истина как норма для мнений/убеждений и утверждений – знание. 4. Онтологически истина и знание суть одно и то же. 5. Функциональная роль истины (номинальный концепт истины) выявляется в результате концептуального анализа *a priori* (экспликация) употреблений концепта истины и определяется трюизмами относительно истины. 6. Эта роль укоренена в употреблениях концепта истины. При этом разным употреблениям могут соответствовать разные виды соответствия и факторы истинности. 7. Между употреблениями предиката «истинный», которые в итоге укоренены в практике (языковых играх, контексте), имеется семейное сходство. 8. Другие теории истины, которые так же, как и теория истины как соответствия, реализуют функциональную роль истины, исключаются, поскольку они не являются естественными, то есть между ними и теорией истины как соответствия нет семейного сходства. 9. Теория истины как соответствия – естественная теория.

Список использованных источников

1. Engel, P. Truth is one / P. Engel // *Philosophia Scientiae*. – 2009. – Vol. 13, iss. 1. – P. 1–12.
2. Davidson, D. The Folly of Trying to Define Truth / D. Davidson // *J. Philosophy*. – 1996. – Vol. 93, № 6. – P. 263–278
3. Horwich, P. *Reflections of Meaning* / P. Horwich. – Oxford University Press, 2005. – vii + 236 p.
4. Horwich, P. *Truth* / P. Horwich. – 2nd ed. – Oxford: Oxford University Press, 1998. – xviii + 157 p.
5. Horwich, P. The Value of Truth / P. Horwich // *Nous*. – 2006. – Vol. 40, iss. 2. – P. 347–360.
6. Tarski, A. The semantic conception of truth and the foundations of semantics / A. Tarski // *Philos. Phenomenol. Res.* – 1944. – Vol. 4, № 3. – P. 341–376.
7. Engel, P. Alethic functionalism and the norm of belief / P. Engel // *Truth and Pluralism* / eds.: N. Pedersen, C. Wright. – New York : Oxford University Press, 2013. – P. 69–86.
8. Wright, C. D. *Truth and Objectivity* / C. D. Wright. – Harvard University Press, 1992. – 262 p.
9. Lynch, M. *Truth as One and Many* / M. Lynch. – Oxford : Oxford University Press, 2009. – 216 p.
10. Lynch, M. The many faces of truth: A response to some critics / M. Lynch // *Int. J. Philos. Stud.* – 2012. – Vol. 20, № 2. – P. 255–269.
11. Lynch, M. Three questions for truth pluralism / M. Lynch // *Truth Pluralism: Current Debates* / eds.: N. Pedersen, C. Wright. – Oxford University Press, 2013. – P. 21–41.
12. Wright, C. D. Minimalism, deflationism, pragmatism, pluralism / C. D. Wright // *The Nature of Truth* / ed.: M. P. Lynch. – Cambridge : MIT Press, 2001. – P. 751–788.
13. Wright, C. D. Truth, Ramsification, and the pluralist's revenge / C. D. Wright // *Australas. J. Philos.* – 2010. – Vol. 88, № 2. – P. 265–283.

¹ Наша позиция не противоречит плюрализму областей (*domains*), отношений между языком и миром, истины и (способов) бытия (онтологический плюрализм), отстаиваемому Д. Эдвардсом [32].

14. Wright, C. D. A plurality of pluralisms? // *Truth Pluralism: Current Debates* / eds.: N. Pedersen, C. Wright. – Oxford University Press, 2013. – P. 123–153.
15. Tappolet, C. Mixed inferences: a problem for pluralism about truth predicates / C. Tappolet // *Analysis*. – 1997. – Vol. 57, iss. 3. – P. 209–210.
16. Williamson, T. *Vagueness* / T. Williamson. – London : Routledge, 1994. – 344 p.
17. Tappolet, C. Truth, pluralism and many-valued logic / C. Tappolet // *Synthese*. – 2000. – Vol. 145. – P. 1–28.
18. Pedersen, N. What can the problem of mixed inferences teach us about alethic pluralism? / N. Pedersen // *The Monist*. – 2006. – Vol. 89, № 1. – P. 102–117.
19. Edwards, D. How to solve the problem of mixed conjunctions / D. Edwards // *Analysis*. – 2008. – Vol. 68, № 2. – P. 142–149.
20. Аристотель. *Метафизика* / Аристотель. – М. : АСТ, 2020. – 448 с.
21. Engel, P. Belief and Normativity / P. Engel // *Disputatio*. – 2007. – Vol. 23. – P. 153–177.
22. Wedgwood, R. The aim of belief / R. Wedgwood // *Philosophical Perspectives*. – 2002. – Vol. 16. – P. 267–297.
23. Engel, P. Minimal realism / P. Engel // *Truth* / P. Engel. – Routledge, 2002. – P. 65–98.
24. Engel, P. Identity Makers / P. Engel // *Metaphysics and Truthmakers* / ed.: J.-M. Monnoyer. – Ontos Verlag, 2007. – P. 261–274.
25. Lewis, D. New work for the theory of universals / D. Lewis // *Australas. J. Philos.* – 1983. – Vol. 61, № 4. – P. 343–377.
26. Edwards, D. Simplifying Alethic Pluralism / D. Edwards // *Southern J. Philos.* – 2011. – Vol. 49, № 1. – P. 28–48.
27. Edwards, D. Naturalness, representation, and the metaphysics of truth / D. Edwards // *Eur. J. Philos.* – 2013. – Vol. 21, № 3. – P. 384–401.
28. Sider, T. Naturalness and arbitrariness / T. Sider // *Philos. Stud.* – 1996. – Vol. 81. – P. 283–301.
29. Lewis, D. Forget about the ‘correspondence theory of truth’ / D. Lewis // *Analysis*. – 2001. – Vol. 61, № 4. – P. 275–280.
30. David, M. Don’t forget about the correspondence theory of truth / M. David // *Aust. J. Philos.* – 2004. – Vol. 82, iss. 1. – P. 42–47.
31. *The Nature of Truth* / eds.: M. P. Lynch [et al.]. – 2nd ed. – MIT Press, 2021. – 768 p.
32. Edwards, D. *The Metaphysics of Truth* / D. Edwards. – Oxford University Press, 2018. – 210 p.

О. И. Целищева

Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук,
Новосибирск, Россия

КОРНИ РЕЛЯТИВИЗМА Т. КУНА

Релятивизм взглядов Т. Куна «Структуры научных революций» интенсивно обсуждается в философском сообществе в критическом ключе. В данной статье рассматривается критика Т. Куна его бывшим аспирантом Э. Моррисом, который стал известным кинодокументалистом. Моррис апеллирует к концепции апостериорной необходимой истины С. Крипке и концепции значения Х. Патнэма в защите объективности истины, критикуя трактовку элементов куновской модели – понятий парадигмы и несоизмеримости как видение ученым другого мира. В статье прослеживается тесная связь релятивизма Куна со скептицизмом позднего Витгенштейна.

Ключевые слова: релятивизм, объективная истина, Т. Кун, Э. Моррис, значение, возможные миры, парадигма, несоизмеримость

O. Tselishcheva

Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences,
Novosibirsk, Russia

THE ROOTS OF KUHN'S RELATIVISM

The relativism of T. Kuhn's views on the "Structures of Scientific Revolutions" is intensively discussed in the philosophical community in a critical way. This article discusses the criticism of Kuhn "from the outside", by his former graduate student E. Morris, who became a famous documentary filmmaker. Morris appeals to S. Kripke's concept of a posteriori necessary truth and Putnam's concept of the meaning in his defense of the objectivity of truth, criticizing Kuhn's interpretation of the concepts of paradigm and incommensurability as a scientist's vision of another world. The article traces the close connection of Kuhn's relativism with the skepticism of the late Wittgenstein.

Keywords: Relativism, objective truth, T. Kuhn, E. Morris, meaning, possible worlds, paradigm, incommensurability

Книга Томаса Куна «Структура научных революций» [1] долгое время являлась едва ли не самой читаемой в среде философов и историков науки и, более того, была чрезвычайно популярна в кругах тех, кого можно объединить под расплывчатым словом «гуманитарии». Термин «парадигма», введенный в научный оборот американским философом, распространился, по выражению одного из критиков, как злобный вирус и стал чуть ли не панацеей не только в разрешении множества проблем в понимании истории научного мышления, но и методологии гуманитарных наук. Разногласия в этой сфере

легко сглаживались апелляцией к тому, что каждая из спорящих сторон имеет собственную парадигму, и ввиду несоизмеримости парадигм споры оказывались просто тщетными. Такой «плюрализм» оказался весьма уместным для периода постмодернизма в философии, для которого был характерен отказ от объективной истины.

Вместе с тем трактовка истории науки Т. Куном на примере физики была решительно отвергнута самим физическим сообществом. Главное расхождение состояло в том, что для работающих ученых наука есть кумулятивный процесс создания все более точной картины внешнего мира средствами все более изощренных теорий, каждая из которых является улучшением предыдущей, в то время как для американского философа кумулятивность уступает место революционному сдвигу парадигм. Поскольку новая парадигма представляет другое видение мира, в философском отношении точка зрения Т. Куна ведет к отказу от объективной истины в пользу релятивизма. Значительная часть дискуссий по поводу «Структуры научных революций», которая подняла массу интересных вопросов, была связана с обсуждением того, в какой степени релятивизм действительно следует из куновской концепции. Сам автор концепции резко отрицал вменяемый ему релятивизм, объясняя обвинения в непонимании и неверной интерпретации его идей. Как бы то ни было, споры вокруг ученого и его взглядов надолго сформировали повестку дня в определенных сообществах гуманитариев с созданием огромного массива вторичной литературы и соответствующих дискуссий. И хотя словарь, порожденный такими дискуссиями, включал ставшие популярными термины типа «парадигма», «нормальная наука», «несоизмеримость» и т. д., апеллировал не только к строго научным кругам, все-таки серьезная работа по анализу концепции Куна велась «профессионалами», то есть людьми, чья компетенция в истории науки, да и собственно науки, держала дискуссию в определенных рамках.

Довольно значительным событием в этом контексте явилась публикация книги Эррола Морриса «Пепельница» [2]. Автор книги, будучи студентом Т. Куна в Принстонском университете, рассказывает об эпизоде, когда буквально взбешенный неудобными вопросами о своем релятивизме преподаватель якобы швырнул в студента тяжелую стеклянную пепельницу. Сам студент через некоторое время был отчислен из Принстона, но, не став философом, сделал успешную карьеру в области документальных фильмов, получив даже Оскара, и по его собственному признанию, да и по мнению критиков, эта книга является настоящей вендеттой давно умершему оппоненту.

Вторжение в профессиональную дискуссию человека «со стороны» всегда вызывает настороженность научного сообщества, тем более что обвинения Э. Моррисом философии Куна в отрицании им существования реального мира и отказе от объективной истины звучат несколько наивно, особенно ввиду сложнейших деталей дискуссии, развернувшейся вокруг этих вопросов. Но книга

получила известность благодаря нескольким обстоятельствам. Во-первых, это необычность самого эпизода, где в качестве «аргумента» выступает бросок в голову тяжелого предмета; несмотря на обоснованные сомнения в полной правдивости описания происшествия (свидетелей не было), такого рода вещи привлекают читателей. Во-вторых, помимо того, что книга снабжена великолепной графикой, автор ее охотно отвлекается в сторону от основной темы, а именно критики релятивизма Куна. Так, при обсуждении концепции несоизмеримости Э. Моррис входит в детали открытия математической несоизмеримости древними греками с интересными подробностями о пифагорейской общине. Более серьезный интерес представляют интервью, которые автор берет у таких фигур, как физик С. Вайнберг, философов С. Крипке и Х. Патнэма, лингвиста Н. Хомского и др. В-третьих, самой серьезной и очень неожиданной темой книги является противопоставление релятивизму Т. Куна концепции С. Крипке апостериорных необходимых утверждений.

Стоит отметить, что Э. Моррис нащупывает действительную апелляцию Т. Куна к крайнему релятивизму, когда тот говорит буквально следующее: «Рассматривая результаты прошлых исследований с позиции современной историографии, историк науки может поддаться искушению и сказать, что когда парадигмы меняются, вместе с ними меняется и сам мир... Изменения в парадигме вынуждают ученых видеть мир их исследовательских программ в ином свете. Поскольку они видят мир не иначе как через призму своих воззрений и дел, постольку у нас может возникнуть желание сказать, что после революции ученые имеют дело с иным миром» [1, с. 11].

Скачок от изменения идей к другому миру, который совершает Т. Кун, большинству исследователей кажется худшим из того, что содержит «Структура научных революций». Приведенный выше пассаж находится в главе X, и это дало повод одному из рецензентов изречь мрачный каламбур, что эта глава является X-rated (то есть, отнесена к разряду «неприличных»). П. Годдфри-Смит считает, что «это худший материал в великой книге Куна. Было бы лучше, если бы он оставил эту главу в такси» [3, р. 96]. И вот эту неудачную метафору сдвига к новому миру при сдвиге парадигмы Э. Моррис критикует, апеллируя к концепции возможных миров С. Крипке.

Пожалуй, самой трудной для читателя представляется как раз последняя тема, к которой в целом и обращена книга Морриса. Увязывание концепции Куна с концепцией Крипке является крайне неожиданным для специалистов, и даже в самой книге автор признается что философы говорили ему о своих сомнениях (если не сказать больше) по поводу такой связи. Но сам Э. Моррис обсуждает этот вопрос довольно детально, апеллируя к таким понятиям, как твердая десигнация и некоторым более общим вопросам семантической теории указания. В частности, он рассматривает сходство и расхождение новых концепций указания С. Крипке и Х. Патнэма, используя знаменитый аргумент «Земли-Близнеца» последнего [4].

Э. Моррис обращается к метафизике, сопутствующей модальной логике Крипке, в понимании метафоры возможного мира: «Возможный мир не есть отдельная страна, на которую мы наталкиваемся или обзираем в подзорную трубу. Вообще говоря, возможный мир находится слишком далеко от нас. Даже если бы мы путешествовали со скоростью, превышающей скорость света, мы все рано не достигли бы его. Возможный мир задается дескриптивными условиями, которые мы с ним ассоциируем» [5, p. 271].

Эта в высшей степени абстрактная тематика оказывается полезной Э. Моррису в опровержении релятивизма Т. Куна весьма оригинальным образом. По Моррису, сутью работ С. Крипке является то, что язык – не просто о нас и наших мыслях, но прямо, не опосредованно нашими мыслями и верами, соединяет нас с миром. Основанием такого сугубо метафизического мнения служит понятие твердого десигнатора, которое указывает на один и тот же объект во всех возможных мирах. С. Крипке часто критикуют или, наоборот, ставят ему в заслугу определенного рода возрождение метафизики, основанной на модальной логике. По свидетельству самого ученого, «возможные миры не есть нечто, к чему могут относиться эпистемологические вопросы подобного рода» [6, p. 148].

Но при обсуждении релятивизма как такового на первый план выходят именно эпистемологические вопросы. Э. Моррис перенимает или некритически воспринимает взгляд Крипке, по которому эпистемологические вопросы в общем-то поглощаются метафизическими соображениями. Естественно, что при этом очень странная апелляция Морриса к метафизике Крипке преследует цель избавиться от эпистемологических аспектов релятивизма. Однако следует подчеркнуть, что позиция последнего в этом отношении весьма уязвима. Так, М. Даммит утверждает: «Теория Крипке допускает различие, отсутствующее у Фреге, подобное тому, которое делалось Витгенштейном в “Логико-философском трактате” и позитивистами, различие между эпистемической и метафизической необходимостью. С моей точки зрения, позиция Крипке хуже, чем в “Трактате” и у позитивистов, и не только потому, что он соотносит значение и необходимость, но и потому, что всенародно выбирает метафизическую, а не эпистемологическую необходимость для такого соотнесения» [7, p. 526].

Помимо общих аргументов против релятивизма, часто обсуждаемых в литературе, Э. Моррис нашел нишу, о существовании которой никто, похоже, и не подозревал. В качестве одного из источников релятивизма Куна Моррис назвал философию позднего Витгенштейна, и здесь оказался весьма убедительным, изложив аргументацию в два этапа. Сначала у Э. Морриса оказались свидетельства известного философа С. Кэвелла [8], который в молодости был близким другом Т. Куна, о том, что сам Т. Кун проявлял огромный интерес к «Философским исследованиям» Л. Витгенштейна. Согласно Кэвеллу, во время их бесед в Беркли американский исследователь был настолько увлечен

трудами австрийского философа и логика, что недоумевал по поводу невнимания к этому мыслителю со стороны своих коллег. Естественно, что интересы Куна лежали совсем в другой плоскости, чем идеи Витгенштейна, но метод последнего был крайне интересен для Куна. В частности, американскому философу импонировала идея социального конструирования знания. Второй этап состоял в демонстрации релятивизма Витгенштейна, и здесь главную роль опять-таки играл С. Крипке с его нашумевшей скептической интерпретацией Витгенштейна [9]. И, наконец, последний аккорд в стратегии Морриса: он обнаруживает, что на формирование концепции нормальной науки и парадигмы Куна напрямую существенно повлияла философия позднего Витгенштейна.

Надо заметить, что, несмотря на то, что Э. Моррис был аутсайдером для философского сообщества, его известность как кинорежиссера позволила ему извлечь из интервьюируемых философов такую информацию, которую трудно получить в официальном порядке. Так, он практически вынудил С. Крипке отказаться от определенности в вопросе о том, считает ли он лично Л. Витгенштейна скептиком и, более того, подвел Крипке к признанию, что в этом вопросе тот занимает позицию «адвоката», а это подразумевало некоторую неискренность в выражении своей философской позиции. Немногим исследователям современной философии удастся достигнуть такого результата, какого добился «аутсайдер» Э. Моррис.

Согласно позднему Витгенштейну, философии не следует искать объяснения, ее задача состоит в описании. В этом витгенштейновском духе необходимо найти такое описание ситуации, когда витгенштейновский релятивизм проявляется с неожиданной, но весьма характерной стороны. Предполагаемая ситуация включает подход крайнего в своем релятивизме, даже «методологическом анархизме» П. Фейерабенда. Автор методологического анархизма Поль Фейерабенд в своих «Диалогах» [10] убеждает читателя в том, что астрономия не имеет никаких преимуществ перед астрологией или, по крайней мере, нет никаких рациональных оснований для того, чтобы решать такие проблемы. Это вполне вписывалось в его знаменитый методологический лозунг «все пойдет» (*anything goes*). В этом же духе Фейерабенд ставит на одну доску восточную и западную медицину, современную науку и примитивные верования. Но для придания психологической правдоподобности он рассказывает собственную историю излечения от болезни восточными хилерами, когда западная медицина опустила руки. Несоизмеримость сопоставляемых практик либо культур, или же несоизмеримость парадигм, является краеугольным камнем релятивизма в любой его форме. Правда, защита релятивизма в такой форме страдает упрощением, но есть и другие, гораздо более тонкие средства, о чем свидетельствуют, например, споры о релятивизме Т. Куна в связи с его парадигмами. А в случае Л. Витгенштейна дело становится совсем тонким, поскольку афористичный стиль его работ дает возможность по-разному ин-

терпретировать его философию. Но и в этом случае мы наталкиваемся на вещи, которые полностью параллельны аргументам П. Фейерабенда. Вот свидетельство одной из наиболее истовых сторонниц Л. Витгенштейна Э. Энском: «Однажды я спросила Витгенштейна, захочет ли он остановить своего друга, если тот захочет посетить знахаря, который занимается колдовством. Он немного подумал и сказал: “Да, но я не знаю почему”. Я полагаю, что это возражение носит религиозный характер. Ученый не может осуждать суеверные практики на основании своей науки. Он может сделать это на основе “сайентистской философии”. Но ему нет нужды придерживаться такой философии, чтобы заниматься наукой... Из работы Витгенштейна “О достоверности” мы могли извлечь явный тезис: не может быть таких вещей, как ‘рациональные основания’ для нашей критики практики и убеждений, которые так отличаются от наших собственных. Эти чуждые практики и языковые игры просто существуют. Они не наши, мы не можем двигаться в них» [11, р. 112–113].

Этот пассаж с методологической точки зрения полностью подобен тому, что говорит П. Фейерабэнд. Отсутствие рациональных оснований для выбора между наукой и суеверием является следствием откровенного релятивизма. Да и без косвенных выводов релятивизм Витгенштейна в этом смысле как будто очевиден. Действительно, «допустим, мы встретили людей, которые не считают истинность физики убедительным основанием. И все же, как мы себе это представляем? Ну, скажем, вместо физика они вопрошают оракула. (И потому мы считаем их примитивными.) Ошибочно ли то, что они советуются с оракулом, следуют ему? Называя это ‘неправильным’, не выходим ли мы уже за пределы нашей языковой игры, атакуя их?» [12, с. 397].

Конечно же, чисто философские соображения слишком абстрактны для применения их на практике. И П. Фейерабэнд, и Л. Витгенштейн под конец жизни были окружены профессионалами западной медицины. К тому же положения обоих мыслителей постоянно подвергаются самым различным интерпретациям, которые не позволяют лобовую атаку на релятивизм. Критика релятивизма принимает более тонкий характер, связывая, например, бесспорный (как в случае Фейерабенда) релятивизм Куна с поздней философией Витгенштейна.

От такого прямолинейного зачисления Л. Витгенштейна в релятивисты предостерегают несколько обстоятельств. Первое из них – неясность позиции самого философа. В этом отношении характерно высказывание С. Крипке, одного из самых «громких» интерпретаторов Л. Витгенштейна. Он, как и многие другие исследователи, полагает, что «“Философские исследования” Витгенштейна не являются систематической философской работой, где выводы, однажды в определенной степени установленные, не нуждаются в новой аргументации. Скорее, они написаны как некая непрерывная диалектика, где беспокойство, выраженное голосом воображаемого собеседника, сохраняется и никогда окончательно не утихает» [9, р. 93].

Более того, сам С. Крипке как интерпретатор Л. Витгенштейна высказывается о его релятивизме очень уклончиво. Э. Моррис в кратком интервью с С. Крипке спросил, согласен ли он с тем, что Л. Витгенштейн был релятивистом и что, стало быть, это делает вопрос об объективности бессмысленным. Интервьюируемый ответил весьма осторожно: «Я думаю, что вполне правомерно рассматривать это таким образом, но я бы сказал – с осторожностью. Написана целая книга, защищающая точку зрения, которую я характеризую не только как последовательную, но и как истину. Не знаю, полностью ли я согласен с ее автором М. Кушем, но мне кажется, что многое из того, что говорится в книге, верно. (Придерживаясь своей позиции), я... рассуждаю как юрист. Но я выражаю тут кое-какое сомнение...» [2, р. 96].

Конечно, такая уклончивость продиктована еще и тем, что интерпретация Витгенштейна, предложенная Крипке, подверглась резкой критике, и большинство философов считают, что эта интерпретация ошибочна. Но позиция «адвоката» вряд ли уместна при обсуждении таких глобальных проблем, как объективность и истина. И поэтому Э. Моррис в разговоре с С. Крипке проявляет настойчивость:

«Эррол Моррис: Вы высмеиваете Витгенштейна? Принимая его серьезно, может быть, даже серьезнее, чем он сам?»

Сол Крипке: Да, я выразил некоторые сомнения относительно того, может ли все это действительно сработать. И беспокоился, имеет ли этот взгляд смысл. Или, если это в высшей степени культурно-релятивистский...

Моррис: Тот, что ведет к релятивизму?

Крипке: Витгенштейна это, конечно, беспокоило. У него был разговор с одной из его ведущих учениц, по ее словам, Элизабет Энском. На самом деле в его работе “О достоверности” есть пассаж об этом: люди, вместо того, чтобы консультироваться с врачами, консультируются с колдуном» [2, р. 106].

В этом отношении П. Фейерабенд более решителен (хотя, как оказалось, и не совсем искренен). Очевидно, что делом вкуса является название такой позиции – скептицизм, релятивизм или, более искренне, иррационализм. В конечном счете иррационализм в высшей степени рациональных людей не является таким уж редким явлением, если вспомнить, например, интерес в де-монологии Курта Гёделя [13, с. 130].

Таким образом, объявление Л. Витгенштейна релятивистом, даже если оно и оправданно в каком-то смысле, не реабилитирует релятивизм Куна, поскольку перед этими философами стояли разные задачи, а их концептуальные аппараты различались радикальным образом. В этом смысле прямолинейная атака Э. Морриса на релятивизм Куна через объявление релятивистом Витгенштейна, не очень оправданна. Дело в том, что в основе стратегии Морриса лежит интерпретация Витгенштейна, исходящая от Крипке. Э. Моррис пытается буквально выдать из С. Крипке признание, что Л. Витгенштейн является скептиком в отношении знания, и на основании схожести понятий парадигмы

и языковых игр объявить скептиком и Т. Куна. Но это очень запутанная стратегия, поскольку скептицизм американского философа и его отказ от рационализма демонстрируются гораздо более простыми средствами.

Дело осложняется еще и тем, что Э. Моррис апеллирует в своей аргументации к двум разным ипостасям С. Крипке. Во-первых, как к теоретику концепции твердых десигнаторов, где появляется понятие необходимых априорных утверждений. Моррис считает эту теорию прямой антитезой релятивизму Куна. Во-вторых, как к интерпретатору позднего Витгенштейна, теория индивидуального языка которого полагается сильнейшей версией скептического аргумента, до сих пор представленного в истории философии. При чтении книги Э. Морриса Крипке-теоретик и Крипке-интерпретатор сливаются в один образ, который очень близок к образу союзника Морриса в борьбе с Куном. Но даже незаинтересованному читателю ясно, что между Т. Куном и С. Крипке едва ли есть существенная связь.

Релятивизм Куна в качестве следствия имеет скептические выводы относительно рациональности науки как таковой. Наука оказывается не исследованием объективной реальности, а результатом социального конструирования. Поэтому симптоматично, что история физики, использованная американским философом в качестве материала в «Структуре научных революций», подверглась критике со стороны профессионального научного сообщества. Во-первых, его история физики, начиная от времен Галилея, доведена до 1920-х годов, что выглядит странным в свете последовавшего бурного развития физики. Во-вторых, автор книги в своем представлении науки ограничивается лишь физикой, а, скажем, биология вообще не фигурирует в качестве материала в куновской концепции парадигм. Еще более интересным оказалось то, что Т. Кун стал героем не в профессиональном физическом сообществе, а среди представителей гуманитарных наук – философов, историков, социологов и культурных критиков, подвергших постмодернистской критике объективный характер научного знания. Если научные теории являются результатом социального конструирования, тогда следующим шагом будет объявление их языковыми играми. В этом смысле наука есть одна из многих игр, наряду со спортом, искусством, ремеслом. Более того, сам переход от парадигмы к парадигме в процессе научной революции имеет характер религиозной конверсии, или же психологического гештальт-сдвига. Ясно, что рациональное научное мышление при этом отодвигается в сторону. И всякий, кто знаком с философией Л. Витгенштейна, обнаружит, что склонность придавать объяснительную силу гештальт-сдвигам для Витгенштейна и для Куна является общей.

Заемствование Т. Куном взглядов Л. Витгенштейна для объяснения структуры научных революций представляется, в общем, странным предприятием. Известно, что австрийский философ не проявлял никакого интереса к науке как таковой и никоим образом не выделял научное мышление в качестве рационального. Больше того, Л. Витгенштейн не проявлял интереса к рациональ-

ному мышлению, потому что его интересовали границы языка, за которыми стояла бессмыслица. Он полагал, что исследование бессмыслицы в важных случаях больше говорит нам о том, каким образом функционирует язык. Эта тенденция трактовки языка, начавшаяся с «Логико-философского трактата», перешла и в «Философские исследования». Д. Флойд свидетельствует: «Всеохватывающий философский дух Витгенштейна был антирационалистическим, что являло резкий контраст с духом философов XX века, с духом Гёделя. Для Витгенштейна, как ранее для Канта, философия и логика – это поиски самопонимания и самопознания, деятельность по самокритике, самоопределению и примирению с несовершенствами жизни, а не специальные отрасли знания, направленные непосредственно на открытие безличной истины» [14, р. 83]. И хотя Л. Витгенштейн размышлял о природе логики и математики, он был далек от размышлений об огромной роли, которую они сыграли в науке XX в. Так что писать об истории науки, проникшись ощущением Витгенштейна, как это делал Кун, – значит вступать с явное противоречие с рационализмом и исповедовать скептицизм в отношении человеческого познания.

Приведенное выше, как видно из названия статьи, является одной из наиболее необычных оценок философии Т. Куна (как и его личности). Это результат значительного разброса в оценке вклада американского философа, начиная с вопроса о том, является ли его взгляд вкладом собственно в философию, или же в историю науки, или же, наконец, в социологию. Разброс подобного рода является благодатной почвой для появления совсем уже «нестандартных» историй или интерпретаций работы Т. Куна, каковой и стала книга Э. Морриса, что проявляется прежде всего в том, что здесь задействованы личные мотивы, что-то вроде мести, пусть и запоздалой. Действительно, были ли причины у Э. Морриса отомстить Т. Куну? Был ли на самом деле последний вспыльчивым и нетерпимым человеком? Похож ли Т. Кун в изображении его Э. Моррисом на настоящего Куна? Определенно ответить на эти вопросы трудно в силу расплывчатости самих моральных оценок. Но можно прибегнуть к некоторым косвенным свидетельствам, которые проливают свет как на самого Т. Куна, так и на Э. Морриса. В любом случае, Т. Кун не был образцом коммуникабельной личности и, наверное, терпимости в научной жизни.

Интерес к оценкам философии Т. Куна «со стороны» вполне оправдан, поскольку по ходу времени контекст появления значимых философских концепций становится все более расплывчатым, а сама концепция «сглаживается», лишаясь острых углов внутренних противоречий и неясностей. Превращение оригинальных взглядов в «учебный» материал является типичным примером того, что М. Вебер назвал «рутинизацией харизмы». В этом смысле появление таких работ, как «Пепельница» Э. Морриса, помогает читателям по-новому взглянуть на устоявшиеся представления о значимости философии Т. Куна.

Список использованных источников

1. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М. : Прогресс, 1977. – 300 с.
2. Morris, E. The Ashtray (Or the Man Who Denied Reality) / E. Morris. – Chicago : The University of Chicago Press, 2018. – 192 p.
3. Godfrey-Smith, P. Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science / P. Godfrey-Smith. – Chicago : University of Chicago Press, 2003. – xiii + 272 p.
4. Putnam, H. The Meaning of 'Meaning' / H. Putnam // Philosophical Papers. – Cambridge : Cambridge University Press, 1975. – Vol. 2 : Mind, Language and Reality / ed. H. Putnam. – P. 215–271.
5. Kripke, S. Naming and Necessity / S. Kripke // Semantics of Natural Language / eds.: D. Davidson, G. Harman. – Dordrecht : Reidel, 1972. – P. 253–355.
6. Kripke, S. Identity and Necessity / S. Kripke // Identity and Individuation / ed. M. Munitz. – New York : New York University Press, 1971. – P. 135–164.
7. Dummett, M. 'Postscript' / M. Dummett // Synthese. – 1974. – Vol. 27, № 3–4. – P. 523–534.
8. Cavell, S. Little Did I Know: Excerpts from Memory / S. Cavell. – Stanford : Stanford University Press, 2010. – 584 p.
9. Крипке, С. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке / Сол А. Крипке ; пер.: В. А. Ладов, В. А. Суровцев. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2010. – 256 с.
10. Feyerabend, P. Three Dialogues on Knowledge / P. Feyerabend. – New York : John Wiley and Sons, 1991. – 167 p.
11. Anscombe, G. E. The Question of Linguistic Idealism / G. E. Anscombe // The Collected Philosophical Papers. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 1981. – Vol. 1 : From Parmenides to Wittgenstein. – P. 112–133.
12. Витгенштейн, Л. О достоверности / Л. Витгенштейн // Философские работы : [в 2 ч.] / Л. Витгенштейн. – М. : Гнозис, 1994. – Ч. 1 / сост., вступ. ст., примеч. М. С. Козловой. – С. 410–493.
13. Крайзель, Г. Биография Курта Гёделя / Г. Крайзель ; пер. с англ.: Г. Е. Минц, Д. П. Скворцов, Е. З. Скворцова. – М. : Ин-т компьютер. исслед., 2003. – 144 с.
14. Floyd, J. Wittgenstein on Philosophy of Logic and Mathematics / J. Floyd // Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic / ed. S. Shapiro. – Oxford : Oxford University Press, 2005. – Ch. 4. – P. 75–128.

А. Л. Куиш

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

**ПАРАДИГМА В СИСТЕМЕ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ:
СТРУКТУРА, СОДЕРЖАНИЕ, ФУНКЦИОНАЛ
(100-летию со дня рождения Т. Куна посвящается)**

В работе с позиций современного философского и научного знания проанализировано понятие парадигмы в аспектах его структуры, содержания, формы. Выявлена его сущность, определены место, роль и функции в системе научного знания и охарактеризованы основные свойства. Исследование носит философско-методологический характер и может быть использовано при изучении и разработке различного рода парадигм как в сфере научно-технического, так и социально-гуманитарного знания.

Ключевые слова: парадигма, научная парадигма, философия науки, научное знание, парадигмальное знание, научное сообщество, «нормальная наука», смена парадигм

A. Kuish

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

**PARADIGMA IN THE SYSTEM OF SCIENTIFIC KNOWLEDGE:
STRUCTURE, CONTENT, FUNCTIONAL
(Dedicated to the 100th Anniversary of the birth of T. Kuhn)**

In the work, from the standpoint of modern philosophical and scientific knowledge, the concept of a paradigm is analyzed in terms of its structure, content, form. Its essence is revealed, the place, role and functions in the system of scientific knowledge are determined, and the main properties are characterized. The study is philosophical and methodological in nature and can be used in the study and development of various kinds of paradigms, both in the field of scientific and technical, and social and humanitarian knowledge.

Keywords: paradigm, scientific paradigm, philosophy of science, scientific knowledge, paradigm knowledge, scientific community, “normal science”, paradigm shift

В прошлом, 2022 году научная общественность отмечала 100-летие со дня рождения яркого представителя философского и научного знания Томаса Куна (1922–1996). Вклад американского ученого в философию и методологию науки значителен прежде всего тем, что он открыл и охарактеризовал глубокую связь научного знания с социальной и культурной сферами жизни людей. Учение Т. Куна о парадигме явилось поворотным пунктом в понимании процесса функционирования и развития науки и проникло практически во все

сферы научной и философской деятельности людей. Отдавая дань выдающимся заслугам исследователя перед наукой, в этой небольшой работе мы попытаемся представить его взгляды на процесс развития научного знания и проанализировать понятие парадигмы с позиций современности.

Автор данного исследования уже обращался к анализу понятия парадигмы в статье [1], в которой рассматривались его свойства, было дано определение, сделаны проекции в различные области научного знания. За период со времени выхода этой статьи изучение данного понятия вышло на новый уровень: появились не только новые научные факты, но и новые подходы. В частности, в данном исследовании для анализа понятия парадигмы мы применили представления о развитии научного знания от научного факта к парадигме, а также результаты проведенных нами ранее работ по проблеме связей и отношений научных теорий [2]. Всё это позволило получить дополнительные сведения о сущности парадигмы, ее месте, роли и функциях в системе современного знания, возникновении, функционировании и смене.

Понятие парадигмы было введено Томасом Куном в научный обиход в его знаковой работе «Структура научных революций» [3] и сразу стало одним из самых обсуждаемых в среде философов науки и ученых. Оно получило свое широкое распространение как в точных науках, так и в социально-гуманитарных. С нашей точки зрения, даже слишком широкое, поскольку изменяется его смысл и значение, затмеваются иные понятия, использование которых могло бы быть более адекватным. Эти перипетии, происходящие с понятием парадигмы, уменьшают его исследовательский потенциал, поэтому изучение данного понятия в разных аспектах в контексте современного знания является весьма актуальным.

На основании анализа деятельности научных сообществ в области физики и социологии Т. Кун в своей известной работе «Структура научных революций» сделал вывод о существовании в сознании каждой такой социальной группы, занимающейся научными исследованиями (которую он назвал «научным сообществом»), парадигмы как признанных всеми научных достижений, «которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений» [3, с. 11]. Парадигма, в понимании Куна, представляет собой устойчивое образование, в рамках которого функционирует научное знание и решается определенный спектр задач из области данной дисциплины в период, который он назвал «нормальной наукой». Парадигма ориентирует научное сообщество на постановку и решение конкретных исследовательских задач, соответствующих ее содержанию и приводящих к открытию новых фактов, углублению и конкретизации теоретических знаний о некоторой области действительности. Можно также сказать, что это совокупность (обычно не формализованная) стереотипов, ценностей, установок, схем, моделей, технических средств и т. п., характерных для данного научного сообщества и используемых им в качестве образца постановки и решения

текущих научных проблем. По мере выработки парадигмы в ней начинают появляться неразрешимые с помощью ее теоретических положений и методологического аппарата задачи и открываться необъяснимые факты, которые требуют для своего решения иных подходов и которые, с точки зрения научного сообщества, являются «аномальными». Попытки решения этих задач и объяснения фактов приводят к появлению новой методологии и нового теоретического знания. Так формируется новая парадигма, идущая на смену старой. Эта смена сопровождается ломкой существующих представлений, разрывом имеющихся связей внутри научного сообщества и изменением его состояния и состава. Этот процесс Т. Кун назвал «научной революцией».

Следует отметить, что вместе с введением нового понятия, благодаря которому философия науки смогла обратиться к изучению познавательных и социальных процессов в их единстве, понятие парадигмы, обладая большим эвристическим потенциалом, оказалось недостаточно определенным, методологически проработанным и инструментально выверенным для его эффективного использования в исследованиях, связанных с развитием науки. Поэтому, несмотря на большой интерес и широкое обсуждение в научной и философской среде, оно подверглось серьезной критике. После введения Т. Куном данного понятия в научный оборот развернулась активная дискуссия о его сути, роли, месте и функциях в системе научного и философского знания, что повлекло за собой возникновение и развитие целого спектра представлений и концепций науки, в которых с разных позиций анализировался и представлялся процесс функционирования и развития научного знания и давались оценки понятию парадигмы. Исследованию этих проблем посвятили свое внимание такие видные ученые, как К. Поппер, И. Лакатос, П. Фейерабенд, Д. Холтон, М. Полани, С. Тулмин, М. Фуко и др. В их работах привлекает внимание проблема развития знания, поскольку ее решение может дать ответы на многие вопросы, связанные с формированием, развитием и сменой парадигм. Этой проблеме следует посвятить отдельное исследование. В этой же работе мы постараемся продвинуться лишь в понимании того, чем по своей сути является парадигма.

Для решения задачи получения достаточно общих, полных и системных представлений о парадигме следует рассмотреть ее в разных ракурсах. Необходимо структурировать это понятие, поскольку достаточно ясные представления о структуре позволят полнее выявить и реализовать его функционал, более эффективно транслировать это понятие в другие области знания. Также следует уделить внимание его содержанию, охарактеризовать форму, выявить место, роль и функции в системе познавательного процесса. Систематизированные и обобщенные результаты такого исследования позволят более точно представить, чем в современном научном знании является парадигма.

Анализируя куновское понятие парадигмы в [1], в ее структуре мы выделяли и кратко характеризовали несколько составляющих: совокупность

философских и культурологических представлений о предмете исследования, систему теоретического знания, методологию и методику решения задач исследовательского характера и само научное сообщество, в рамках которого всё это функционирует в своей целостной и системной форме. Допуская вполне такой методологический подход, в данном исследовании мы выберем иной ракурс и в структуре парадигмы выделим знаниевую и социальную составляющие.

Рассмотрим *знаниевый аспект парадигмы*. Его содержание характеризуется объективностью получаемого научного знания и наличием теоретико-методологической системы. Данный аспект находит свое выражение в научном факте, законе, теории, используемой в процессе исследования методологии. Система теоретического знания для большинства ученых, прежде всего теоретиков, является главным элементом представлений об изучаемом предмете, поскольку дает фундаментальное, обобщенное и точное представление о нем. Говоря о парадигме, как нам представляется, Т. Кун имеет в виду, прежде всего, ее методологическую составляющую, которая служит непосредственным инструментом исследования данной области реальности. Однако, по нашему мнению, именно теоретическое знание вместе с философско-научными основаниями являются онтологической основой формирования парадигмы и источником разработки научной методологии. Отражаясь в нем, методология формирует систему решения стоящих перед наукой задач. Вместе с тем между теоретическим знанием и методологией существует диалектическая связь. В современной науке при решении тех или иных задач зачастую вначале выбирается, адаптируется или разрабатывается и затем применяется методологический аппарат, получаются результаты, а лишь затем происходит их теоретические и философское осмысление. На основе этой системы, собственно говоря, и функционирует научное сообщество в рамках «нормальной науки», не подвергая сомнению ее теоретико-методологические положения. Наука в этом случае действует как слаженный исследовательский механизм, целью которого является получение новых знаний об объекте исследований и уточнение уже существующих.

Как известно, система знания о той или иной области действительности включает в себя кроме научной и методологической компонент также компоненту, которую мы называем здесь философско-научной, в отличие от философско-мировоззренческой, относящейся к сфере деятельности социальной группы. В нее входят философские представления о предмете исследования, методологические принципы, подходы и установки. Чтобы недалеко отходить от куновских примеров, обратимся к физике. В современном физическом знании можно выделить философскую составляющую, к которой отнести такие принципы, как дополненности, соответствия, дуализма, выдвинутые в эпоху начальной фазы активных исследований в квантовой физике в 1920-е годы. На этих принципах основываются исследования в этой области научного знания,

они определяют направления его развития. С их помощью строятся научные теории, предназначенные для системного описания физических явлений не только в квантовой, но и в других областях современной физики.

В структуре философских представлений о парадигме можно выделить по отношению к ней внешние и внутренние подходы. Внешние играют фундаментальную, ориентирующую, рефлексивную роль по отношению к парадигме в целом, они, по сути, имеют надпарадигмальный (внепарадигмальный) характер, что означает их участие в формировании теоретических основ парадигмы, мировоззренческих и культурных норм научного сообщества, также данные подходы связывают парадигму с областью действительности, научной рациональностью и картиной мира. В свою очередь внутренние подходы позволяют сформировать представление о предмете исследования, участвуют в выборе его методологии и разработке процедуры, позволяют интерпретировать полученные результаты.

Знаниевая составляющая возникает, развивается и приобретает свои системные и совершенные формы достаточно автономно, и лишь на завершающем этапе с ее помощью (или на ее основе) может сформироваться парадигма, когда имеется достаточное количество систематизированного знания о новой области действительности, развитый методологический аппарат, подготовленное научное сообщество. С позиций такого понимания парадигмы роль теории сводится к целостному, системному, в определенном смысле завершеному объективному научному описанию некоторой области реальности, созданному на основе имеющихся фактов и логических рассуждений. Говорить об объективности здесь необходимо с определенной долей поправки на то, что теоретическое описание всегда довлеет к объективному описанию мира и во многом при этом достигает этой цели, хотя известно, что это описание всегда существует в социальном пространстве, а значит, несет на себе его отпечаток.

Социальный аспект парадигмы. Парадигма, согласно Т. Куну, формируется в некоторой социальной среде, она всегда привязана к конкретной социальной группе, социуму, связана с обществом в целом. Парадигма играет основную роль в представлениях научного сообщества о некоторой области действительности и ее исследованиях. Можно даже сказать, что с помощью парадигмы и через парадигму это познание, собственно, и осуществляется. Являясь элементом коллективного сознания данной исследовательской группы, парадигма обладает всеми его чертами: философскими, научно-рациональными, культурно-психологическими, историческими и иными, – и осуществляет проекции на духовный мир человека и общества (культуру, мировоззрение, идеологию). Кроме того, парадигма конкретно исторична и, наряду со своей теоретичностью, инструментальна. В ней живет сознание людей определенной эпохи, она своего рода проявление их духовно-практического мира. Поэтому, формируя некоторую парадигму, мы формируем вид интеллектуального

понимания, форму духовного видения, способ практической деятельности научного сообщества, а через него – и общества в целом.

В философско-мировоззренческой и психологической составляющих парадигмы находит свое выражение рационально-чувственная сторона жизнедеятельности человека. Роль указанных составляющих в функционировании парадигмы важна тем, что, являясь основанием для различного рода установок, убеждений, взглядов, наставлений, стереотипов и т. п., они направляют деятельность людей. Они обладают определенной консервативностью и трудно поддаются изменениям. Если члены сообщества верят в истинность своих установок, то они будут следовать данным установкам до тех пор, пока их ошибочность не станет очевидной. Можно привести пример с функционированием системы Птолемея, которая долгое время занимала умы физиков, постоянно совершенствовалась с целью отвечать потребностям времени, в то время как принципиальный ее изъян – допущение о том, что Солнце вращается вокруг Земли, – не подвергался сомнению.

Говоря о духовно-культурном аспекте функционирования парадигмы, следует отметить, что на него накладываются отпечаток система ценностей, этических правил и норм, традиций, стандартов научной практики, которые приняты как в научном сообществе, в котором она функционирует, так и, косвенно, в обществе в целом. При этом система знаний, на которой основывается функционирование парадигмы, будучи доминирующей в науке на данном этапе развития последней, оказывает существенное влияние на образование, технико-технологическую, социально-политическую и иные сферы общества.

Поскольку в парадигме реализуются интеллектуальный, культурный, социальный потенциалы научного сообщества, ей присущи, наряду с рациональными чертами, также черты иррациональные, связанные с чувствами и переживаниями членов данной группы, их взглядами и установками, характером их труда, их отношениями друг с другом и с исследуемым предметом и т. д. В этом контексте понятие парадигмы тесно связано с понятием научной идеологии, которое в свою очередь является частью понятийного аппарата идеологии, присущей сознанию каждой социальной группы. Таким образом, парадигма, кроме научного, имеет еще и живое, человеческое измерение, отражающее особенности познающего субъекта, что приводит нас к мысли о том, что она не является чем-то застывшим, но изменяющимся, движущимся, контекстуальным, в понимании последнего термина, которое предлагает И. Е. Прись (см. [4]).

Парадигма, рассматриваемая как система научного знания, выполняет, наряду с теоретической функцией, также функции социокультурную, психологическую, идеологическую, мировоззренческую, координирующую, интегрирующую, практическую и другие, обладает значительным исследовательским, описательным и объясняющим потенциалом, что обеспечивает ей столь широкое распространение. Она имеет отношение к деятельности любой соци-

альной группы, функционирующей в той или иной области человеческого знания. В связи с этим можно утверждать, что парадигма – это явление социальное, имеющее отношение к самым разным сферам деятельности людей.

Связям и отношениям научной и социальной составляющих в структуре парадигмы уделено немало внимания, однако они требуют еще своего дальнейшего изучения. В качестве примера воздействия социального фактора на научный можно привести исследование усилий академика Т. Д. Лысенко по дискредитации генетической теории академика Н. И. Вавилова, завершившихся арестом и гибелью последнего. Социальный фактор развития научного знания оказался решающим в этом научном споре и является примером воздействия на развитие науки со стороны взглядов, убеждений, отношений внутри научного сообщества. Исследование влияния социального фактора на развитие науки представляет в своей работе профессор С. Амстердамский [5].

Знание, которое функционирует в рамках определенной социальной группы, мы назовем *парадигмальным*. Оно, в отличие от научно-объективного, обладает социальным характером, а его функционирование и развитие зависят не только от ситуации в научной сфере (наличия фактов, научной методологии, инструментария, необходимого уровня знаний и т. д.), но и от состояния научного сообщества, в котором это знание развивается, его мировоззренчески-культурного уровня, психологического состояния, социального статуса, идеологием, установок, которые в нем существуют, и т. п. В зависимости от актуальности, соответствия мировоззрению сообщества идей, являющихся следствием научного знания, настроения, убеждения, установки, деятельность данной группы (и общества в целом) могут иметь разный характер. Эти идеи могут быть по-разному поняты, интерпретированы и реализованы.

В качестве примера приведем историческое знание. История как наука призвана давать объективное знание о развитии человеческого общества. Сообщество ученых-историков, руководствуясь принципами научно-исследовательской деятельности, стремиться к такому положению дел. Но так бывает не всегда. Давление со стороны общества, власти, идеологии, национальных интересов вносит свои коррективы в исследовательский процесс и его результаты. И это не говоря об интерпретации и преломлении этого знания в обществе, его практическом использовании в идеологической, политической, образовательной и иных сферах. Научное знание, становясь достоянием той или иной социальной группы, является парадигмальным, преломляясь через ее мировоззрение и культуру. Мы привели для иллюстрации довольно яркий пример, но такая ситуация имеет место и в естественных науках, в которых парадигмальное знание может оказывать влияние на формирование иных исследовательских подходов, быть источником различного рода интерпретаций, находящихся в рамках объективного исследовательского процесса.

Парадигмальные свойства научного знания могут иметь разную степень выраженности. Т. Кун пишет о механистической и квантовой парадигмах

физики, которые имели огромное значение для мировоззрения, способа деятельности людей, изменений их представлений об устройстве мира и т. д. Однако существует множество различных парадигм, которые носят локальный характер, хотя бы даже в той же физике (например, знания в области сильных взаимодействий, электромагнитных, слабых и др.). В этой области работает не столь значительное количество людей, то есть научное сообщество представлено слабо, идеи касаются в основном описания только данной области действительности, и поэтому значение этих парадигм тоже имеет ограниченный характер.

В связи со свойством парадигмы преломлять научное знание в сознании его носителя – социальной группы, возникает вопрос об *истинности* парадигмального знания. С одной стороны, причиной проблем с истинностью этого знания может служить недостаточно развитое или истинное теоретическое знание, которое порождает соответствующую парадигму. Ее функционирование может приводить научное сообщество к ошибочным результатам, искаженному восприятию реальности, а порой и к деструктивной деятельности. Например, в системе небесного устройства Птолемея изначально содержалась фундаментальная теоретическая ошибка, заключающаяся в том, что в качестве основополагающего принималось допущение о вращении Солнца вокруг Земли. Тем не менее была создана теория и на ее основе возникла парадигма, которая достаточно эффективно решала стоявшие перед ней задачи по описанию движения небесных тел. В качестве одного из видов фундаментального знания об устройстве мира она создавала искаженное восприятие последнего в мировоззрении людей. Однако в процессе возникновения нового знания стали появляться факты, которые данная теория не могла достаточно строго объяснить. Это были, согласно Т. Куну, аномалии. Только появление новой теоретической конструкции в виде теории Коперника позволило создать новую парадигму, дополненную в процессе своего развития механикой Ньютона и способную эффективно решать проблемы движения небесных тел. Совершенствуя свою методологию с помощью современных теоретических разработок и методов расчета, она функционирует до нынешнего времени, получая новые результаты в своей области описания.

С другой стороны, даже истинное знание, преломленное в сознании научного сообщества, находящегося под властью различного рода идеологем, под прессом социальных, политических и иных отношений, может быть искажено, подавлено, искоренено, уступив место искаженному восприятию действительности.

В структуре парадигмы взаимодействуют различные формы знания и человеческой деятельности: научно-теоретическое, философско-методологическое, социокультурное, исследовательская и технико-технологическая деятельность вместе с их организационными формами и др. Эти формы знания и деятельности являются довольно автономными и обладают собственными

потенциалами развития, однако при своем взаимодействии в условиях парадигмы оказывают непосредственное влияние на ее функционирование, где каждый из них играет свою роль и выполняет определенные функции. Эта роль может меняться в зависимости от этапа развития научного знания, когда те или иные из форм знания и деятельности могут выходить на первый план, играть доминирующую роль, или уходить в тень, на второстепенные роли.

Подводя итог анализу структуры, содержания и формы существования парадигмы, попытаемся определить ее *сущность*. Мы будем понимать ее как устойчивую, комплексную и системную *форму* организации, функционирования и развития научного знания, в которой оно существует на некотором конкретном, стабильном этапе своего развития в рамках некоторой социальной группы и которая направлена на получение новых знаний о некоторой области реальности. С учетом сказанного отметим, что парадигма – это способ видения, понимания, исследования тем или иным научным сообществом определенной области действительности. Эта организационная форма преломляет в себе научные знания и представления о некоторой области действительности, вплетая их в ценностно-нормативный мир и существуя в определенном культурном пространстве и психологическом климате некоторого социального образования. Парадигма включает в себя идейную составляющую, формирует мотивационный потенциал, определяет способы деятельности научного сообщества. Это то, что требуется каждому сообществу для эффективной деятельности по достижению своих целей и задач. То, что делает его жизнь осмысленной, комфортной, эффективной и результативной.

Можно также сказать, что парадигма – это форма практической реализации теоретического знания научным сообществом, и мы характеризуем ее прежде всего со стороны ее способности организации функционирования науки. Для этого она использует научное знание, философские достижения, культурные установки, социальные связи и отношения. Парадигма – это способ реализации знания в социальной среде, и ею нельзя подменять ни теорию, ни методологию, ни философские основания и культурные установки. Она объединяет в себе указанные различные виды познавательной деятельности, адаптирует их под изучаемую область действительности и существующее о ней знание, согласовывает их и представляет в виде одной целостной системы, вписанной непосредственно в социокультурный контекст как некоторой социальной группы, так и опосредованно, общества в целом и определенной эпохи в частности. В этом заключается необходимость парадигмы для функционирования научного сообщества, которое без нее в принципе существовать не может.

Мы считаем, что для описания понятия следует вводить определение (см. [6]), поскольку в нем в сжатой форме даются основные представления о предмете, его сущности и основных свойствах, что позволяет раскрыть его онтологический, методологический, методический потенциалы. Поэтому

на основе изложенных выше представлений о парадигме попробуем дать ее определение.

В [1] нами уже была предпринята попытка дать определение парадигмы, понимаемой как системное теоретическое образование, включающее в себя знания и представления об исследуемой области человеческой деятельности, методологию ее исследования, которые приобретают в соответствующей социальной среде (научном сообществе) статус истинных и становятся общепринятыми. Парадигма формируется в течение некоторого промежутка времени на основе имеющегося теоретического и фактологического материала и существует в течение определенного времени как устойчивая система. В этот период в рамках существующей парадигмы решается комплекс задач, относящихся к ее области действия. Поэтому можно сказать, что парадигма представляет собой сформированное, устоявшееся, действующее образование, направленное на решение стоящих перед исследователями задач с помощью определенной системы методов.

Полученные новые результаты исследования парадигмы дают основание понимать ее в несколько ином смысле. Она представляется перед нами как некоторая организационная форма, действующий механизм, система, в которой объединяются для успешного функционирования и развития, с одной стороны, научные знания о некоторой области реальности, а с другой – социокультурный потенциал научного сообщества. Следует отметить, что указанные элементы парадигмы существуют в ее рамках достаточно автономно, вписываясь в общий контекст ее деятельности. При этом научное знание, а через него и описываемые им области действительности видятся сообществу через призму собственных социокультурных и философских представлений и установок, социальных связей и отношений и т. п. Благодаря своему общему, синтетическому характеру, применимости в разных сферах человеческого знания это понятие можно отнести к понятиям *трансдисциплинарным*.

Охарактеризуем кратко некоторые *свойства парадигмы*. Попытаемся ответить на вопрос о *причинах появления* данного *понятия* в философии науки. Отвечая на этот вопрос, отметим, что оно появилось в современном философском и научном дискурсе неспроста. Ему предшествовал длительный этап развития науки с переходом ее в зрелую фазу, когда научное знание приобрело системную форму, тесные связи с иными областями знания, прежде всего с философией науки, которая к тому времени представляла собой молодую, активно развивающуюся область знания. Не менее важным фактором явился также тот, что к тому времени появилось достаточно хорошо развитая и эффективно функционирующая научная среда, способная сформировать научное сообщество. Каждый из этих факторов внес свой вклад в появление исследуемого понятия, поэтому его открытие хотя и выглядит случайным (сам Т. Кун отмечал, что одним из главных условий появления этого понятия явилась его работа в сообществах, относящихся к разным областям научного знания:

гуманитарного и естественно-научного), является вполне закономерным, своевременным и значимым.

По своему назначению можно выделить два типа парадигм: *исследовательскую* и *конструирующую*. Эти типы парадигм отличаются друг от друга не только своими целями и задачами, но и способом функционирования, особенностями решения стоящих перед ними задач. В данной работе мы говорим преимущественно о понятии парадигмы научной, которой присущ исследовательский характер. Однако это понятие не ограничивается сферой применения лишь научного знания, хотя именно на его примере удобно анализировать основные его свойства. В исследовательской парадигме основную роль играют такие понятия, как эмпирические данные, теоретические объекты, модели, законы, теория и ее домен, методология исследования, направленные на получение знаний о некоторой области реальности. Целью данной парадигмы является процесс теоретического и практического исследования, познание окружающей действительности научным сообществом.

В парадигме же конструирующей мы говорим о создании, конструировании нового объекта, вписанного в социальную реальность. Как показывает современный опыт функционирования научного знания, особенно в социально-гуманитарной, технической областях, важным является использование указанного понятия в процессах *конструирования реальности* (*материальной, идеальной, социальной, личностной*). В данном случае деятельность парадигмы направлена на процесс создания новой реальности своего рода «конструкторским бюро» с формированием системы представлений о создаваемых объектах, методологии разработки их моделей, обеспечением устойчивого функционирования объекта в некоторой социальной среде (см., например, [7]). Здесь мы имеем дело с такими понятиями, как цели и задачи разработки, концепция, доктрина, стратегия, модели и методики их реализации и др. В процессе исследований и разработок, особенно в области социально-гуманитарных наук, важную роль играют понятия картины мира, социального идеала, системы философских представлений об исследуемом объекте и др.

Конструирование связано с развитием человека и общества (в частности, образования, науки, экономики, техники, социальной сферы и др.) там, где требуется разработка и внедрение социальных моделей поведения людей, организации их деятельности, решения тех или иных задач развития общества. В этом случае парадигма, созданная на основе представлений о конкретном социальном идеале, творит новую реальность. Если брать, к примеру, социологию, то кроме парадигм исследовательского характера, направленных на исследование общества в разных его аспектах, существуют парадигмы и общества ученых и разработчиков, усилия которых направлены на проектирование тех или иных типов социального устройства, моделей социальных механизмов, проектирование деятельности социальных структур и групп и т. п., целью которых являются социальные изменения.

При анализе и разработке парадигм от самых узких по своему охвату, относящихся к конкретным областям реальности, вплоть до природоведческих, социальных, глобальных, нам приходится учитывать разные их аспекты и уровни описания:

философско-методологический, анализирующий парадигму как понятие и как сущность (ее философские основания, принципы функционирования, структура, понятийный аппарат, методология исследования (или преобразования) действительности, социокультурный аспект);

сферу применения (научная, образовательная, политическая и т. п.);

дисциплинарную область (физическая парадигма, парадигма белорусского образования, культурная парадигма Германии и т. п.)

и как *конкретный объект* (парадигмы классической и современной физики, парадигма образования в Беларуси в советское время и на современном этапе и др.).

Все эти уровни, как и присущие им парадигмы, их взаимосвязи позволяют охватывать широкую область действительности, оценить, что мы имеем в настоящий момент и можем иметь на перспективу в плане разработок с учетом наших целей и задач, согласовывать наши представления с реальностью и вписывать тенденции их развития в техногенных, природных, социальных, личностных и иных изменениях.

В своем анализе понятия парадигмы ученые часто отмечали его сложность, дефинитивную неуловимость, неопределенность, размытость, слабую функциональность и низкую практическую применимость. Читатель видел с каким трудом нам приходилось пробираться через этот парадигмальный туман, как трудно нащупать смысл и сферу его применения, определить его функционал. Данное понятие, с одной стороны, вездесуще, с другой – исчезающе. Оно вполне себе соответствует той линии А. Эйнштейна, которую он утвердил своей теорией относительности в науке в противовес классической определенности и ясности, присущей линии И. Ньютона. Эти линии поэтично можно представить знаменитыми эпитафиями А. Поупа в XVIII в.: «Был этот мир глубокой тьмой окутан. / Да будет свет! И вот явился Ньютон» и Д. Сквара в XX в.: «Но сатана недолго ждал реванша. / Пришел Эйнштейн – и стало всё, как раньше» [8, с. 94]. Эти две тенденции в настоящее время продолжают свое активное противоборство.

В заключение отметим, что в данной работе мы всего лишь пытались придать понятию парадигмы некоторые контуры теоретической ясности и функциональной определенности, хотя это непростая задача, которую пытались решить множество исследователей со времен Т. Куна. Многие из них напрямую отрицали данное понятие как имеющее характер спекулятивный, например, С. Амстердамский [9], который вводит понятие научного идеала исследова-

тельской группы ученых в своей концепции идеалов знания, или представители советской науки, акцентировавшие внимание на понятиях идеалов и норм исследования, научной рациональности, картине мира и др. (см. [10]). Эти попытки оправданы и необходимы. Они являются альтернативой позиции американского философа. Нужен дальнейший поиск и исследования в этой области философии науки. Следует двигаться к системе понятий, которая бы более полно и точно и, что очень важно, функционально и практически эффективно отражала положение дел в системе развивающегося научного знания.

По отношению к предмету своей деятельности парадигмы могут классифицироваться как *гуманитарные* и *научно-технические*. Однако вне зависимости от своего назначения и отношения к предметной области сущность парадигмы остается постоянной и заключается в организации научного знания и деятельности научного сообщества по достижению целей и задач развития науки. Сфера применения рассматриваемого понятия является чрезвычайно широкой. Как было еще отмечено Т. Куном и подтверждено в практике исследований, парадигмы формируются и функционируют в различных областях человеческого знания (см., например, [11; 12] и др.). В них, как правило, используется адаптированное понятие парадигмы, изменяется его понятийный аппарат, свойства, оно «настраивается» на данную область знания. Из-за культурных и иных особенностей каждого из научных сообществ применение данного понятия может быть разным. Поэтому в пору говорить о, например, парадигме в области физико-математического знания, образования, психологии, социологии и т. д. Результаты проведенного исследования могут служить философско-методологическими основаниями для анализа и разработки различного рода парадигм.

Список использованных источников

1. Куиш, А. Л. Современное понятие парадигмы: философско-методологические основания и практическое применение / А. Л. Куиш // Узбекистан и Центральная Азия: актуальные проблемы общественно-гуманитарных наук XXI века, интеграция и перспективные тенденции : материалы Междунар. науч.-практ. конф., 28 мая 2020 г., г. Ташкент. – Ташкент : Нац. ун-т Узбекистана им. Мирзо Улугбека, 2020. – С. 268–276.
2. Куиш, А. Л. Интертеоретические связи в системе научного знания / А. Л. Куиш. // Философские исследования : сб. науч. тр. – Минск : Беларус. навука, 2016. – Вып. 3. – С. 215–225.
3. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун ; пер. с англ. И. З. Налетова. – М. : Прогресс, 1977. – 300 с.
4. Прись, И. Е. Контекстуальный реализм в физике / И. Е. Прись // Философские исследования : сб. науч. тр. – Минск : Беларус. навука, 2018. – Вып. 5. – С. 250–264.
5. Amsterdamski, S. Między historią a metodą / S. Amsterdamski. – Warszawa : PIW, 1983. – 264 с.
6. Куиш, А. Л. Образование: определение понятия / А. Л. Куиш // Философия и вызовы современности: к 90-летию Института философии НАН Беларуси : материалы Междунар. науч. конф. (15–16 апр. 2021 г., г. Минск) : в 3 т. / Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол.: А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2021. – Т. 3. – С. 252–254.

7. Старжинский, В. П. Гуманизация инженерного образования образования: философско-конструктивный подход / В. П. Старжинский. – Минск : ООО «РЕМИКО», 1997. – 196 с.
8. Маршак, С. Собрание сочинений : в 8 т. / С. Маршак ; под ред. В. М. Жирмунского [и др.]. – М. : Худож. лит., 1968–1972. – Т. 4 : Переводы: Из народной поэзии. Эпиграммы. Из зарубежных поэтов. Из поэтов народов СССР. – 1969. – 687 с.
9. Amsterdamski, S. Mędzy doświadczeniem a metafizyką: z filozoficznych zagadnień rozwoju nauki / S. Amsterdamski. – Warszawa : Książka i Wiedza, 1973. – 251 s.
10. Мамчур, Е. Н. Отечественная философия науки: предварительные итоги / Е. Н. Мамчур, Н. Ф. Овчинников, А. П. Огурцов. – М. : РОССПЭН, 1997. – 359 с.
11. Бондарев В. Г. Современные парадигмы образования. На пути к целостности и самоорганизации / В. Г. Бондарев. – Минск : НИО, 2003. – 128 с.
12. Воржецов, А. Г. Современные общественно-политические парадигмы: дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.10. – М. : МГУ им. М. В. Ломоносова, 1999. – 373 л.

Р. Н. Дождикова

Белорусский национальный технический университет,
Минск, Беларусь

ОБЫДЕННОЕ ПОЗНАНИЕ КАК КОГНИТИВНЫЙ ФАКТОР ВОСПРОИЗВОДСТВА ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Обыденное познание как освоение социальных и духовных программ, как повседневный наличный опыт, основанный на трудовой деятельности, коммуникации и традиции, сопровождает человека в течение всей его жизни и передается из поколения в поколение. Способы повседневной деятельности и связанного с ней обыденного познания лежат в основе механизмов социальной наследственности и воспроизводства общественной жизни. Обыденное познание филогенетически (как исторически развивающийся социокультурный феномен), онтогенетически (как индивидуальный житейский опыт, формирующийся с рождения до зрелого состояния) и системно пронизывает все формы социального познания. В процессе обыденного познания происходит генерация, аккумуляция, трансляция и реконструкция социального опыта, определенных жизненных смыслов, образцов и когнитивных моделей поведения, поэтому обыденное познание является одним из ключевых когнитивных факторов воспроизводства общественной жизни.

Ключевые слова: *обыденное познание; программы деятельности, поведения и общения, культура, традиция, жизненные смыслы, воспроизводство, общественная жизнь*

R. Dozhdikova

Belarusian National Technical University,
Minsk, Belarus

EVERYDAY COGNITION AS COGNITIVE FACTOR IN THE REPRODUCTION OF SOCIAL LIFE

Everyday cognition as the development of social and mental programs, as an everyday available experience based on work, communication and tradition accompanies a person throughout his/her life and is passed down from generation to generation. The ways of everyday activity and everyday cognition are the basis of the mechanisms of social heredity and reproduction of social life. Everyday cognition phylogenetically (as a historically developing socio-cultural phenomenon), ontogenetically (as an individual everyday experience formed from birth to adulthood) and systematically permeates all forms of social cognition. In the process of everyday cognition social experience, certain life meanings, patterns and cognitive models of behavior are generated, accumulated, translated and reconstructed. Therefore, everyday cognition is one of the key cognitive factors in the reproduction of social life.

Keywords: *everyday cognition; programs of activity, behavior and communication, culture, tradition, life meanings, reproduction, social life*

Обыденность, повседневность – это изначально заданный источник информации, на фоне и под влиянием которого начинается и безостановочно продолжается процесс социализации человека [1, с. 6]. Так как первые познания человек приобретает через повторение полученного индивидуального и коллективного опыта, подражание образцам деятельности, демонстрирующим и транслирующим важнейшие жизненные смыслы, то основными каналами социализации и реконструкции типичных форм жизнедеятельности субъекта обыденного познания в сфере труда, быта и досуга являются семейное воспитание, школьное и трудовое обучение, научение через пример. *Именно в процессе обыденного познания происходит усвоение языка, обычаев, традиций, верований, ценностных ориентаций*, то есть определенных социокультурных программ. В этом смысле данный вид познания представляет собой процесс освоения культуры, когнитивный фактор ее воспроизводства.

Обыденное познание возникло задолго до научного познания, а также других специализированных форм познания и реально сопровождает человека в течение всей его жизни. Генезис данного вида познания связан с переходом от архаических форм инструментально-эмпирического знания и познания к архетипическому (мифологическому) знанию и познанию, а затем – к первоначальным неспециализированным формам социального знания и познания [2, с. 265–266]. «В социальном познании происходит постоянное взаимодействие и циркуляция смыслов и правил: от житейской философии, морали, религии, повседневной политики, права, искусства и преднаучных знаний к их специализированным формам, а затем следует процесс адаптации идеалов и норм научного познания к существующим идеалам и нормам обыденного познания, – с соответствующей их коррекцией» [3, с. 34]. Повседневные, обыденные, знания-умения, знания-навыки, схематизмы деятельности со временем преобразовались в традиции, в основу культуры, в информационные социокоды, передаваемые из поколения в поколение. В них есть своя методика, последовательность в выполнении рутинных действий, которые превращаются в своеобразные повседневные ритуалы, например в чайную церемонию. Можно сказать, что обыденное познание является своего рода школой жизни, а способы повседневной деятельности и обыденного познания лежат в основе механизмов социальной наследственности и воспроизводства общественной жизни. В процессе данного вида познания формируются общераспространенные точки зрения – то, что мы в итоге называем общественным мнением, воспроизводится традиционный образ жизни. Обыденное познание филогенетически (как исторически развивающийся социокультурный феномен), онтогенетически (как индивидуальный житейский опыт, формирующийся с рождения до зрелого состояния) и системно пронизывает все формы социального познания, включая научное [1, с. 59].

Через механизмы и практики обыденного познания происходит приобщение к культурным, в том числе политическим и идеологическим, ценностям.

Сведения, содержащие в себе народные приметы, правила жизни (заповеди), модели поведения и ментальные схемы, основы национального менталитета и характера, «эмбрионы мыслей» и «семена идей», накапливаются (аккумулируются) в песнях, сказках, пословицах, поговорках, былинах, притчах, хранящих и транслирующих социально-исторический опыт. Народная глубинная мудрость – это своего рода банк идей, рецептов, возможных сценариев человеческой жизнедеятельности, своеобразный цивилизационный код. Пословицы, поговорки, притчи, сказки, былины содержат в себе «знаки», «намёки» и «уроки», учат и поучают играючи, незаметно: это происходит непроизвольно в процессе включения субъекта данного вида познания в различные виды деятельности. Но в этом автоматизме и простоте обыденного познания – ключ к пониманию социокультурного программирования, доходчивости обыденного знания, механизма сохранения и трансляции накопленного социального опыта.

Культура как система «информационных кодов, закрепляющих исторически накапливаемый социальный опыт, который выступает по отношению к различным видам деятельности, поведения и общения (а значит, и всем порождаемым ими структурам и состояниям социальной жизни) как их надбиологические программы» [4, с. 342], обеспечивает воспроизводство и изменение социальной жизни во всех ее основных проявлениях. В процессе обыденного познания происходит усвоение социального опыта, структурированного в соответствии со смыслами универсалий культуры, трансляция социальных кодов, например, «золотого правила» нравственности, понятий о добре и зле. В итоге предшествующий социокультурный опыт, накопленный в русле обыденного познания, программирует последующий.

Взаимосвязь мировоззренческих универсалий культуры образует «мировоззрение эпохи» [5, с. 63], то есть картину жизненного мира человека и общества. В повседневной жизни происходит прагматический отбор ценностей, соответствующих данному мировоззрению и типу цивилизационного развития. Мировоззренческие универсалии как своего рода глубинные программы влияют на ценностно-целевые установки и смысложизненные ориентиры конкретного человека, определяют характер его социализации, картину мира и отношение к науке [3, с. 34–35]. Субъект обыденного познания постигает мировоззренческие универсалии, например добро и справедливость, как специфические стандарты, типичные формы жизнедеятельности в сфере труда, быта и досуга. Через механизм обыденного познания происходит освоение существующего образа жизни, «вживание» в него, социальная адаптация субъекта обыденного познания в целом.

Известно, что все многообразие конкретных форм и видов поведения и деятельности людей, характерных для конкретного типа социальной организации, определяется смыслами мировоззренческих универсалий, которые постигает человек в процессе повседневной практики как основной формы когнитивной социализации. Эти программы позволяют уже в детском возрасте усвоить

наиболее простые правила поведения, с помощью элементарных примеров знать «что такое хорошо и что такое плохо». *Поскольку механизм обыденного познания вскрывает алгоритмы повседневной когнитивной социализации, социального наследования, то научный анализ этого процесса позволит не только понять истоки и проблемы самоопределения молодежи, но и перспективы изменения программ ее жизнедеятельности.* В этом видится основная цель данной работы.

Условно можно выделить *семейные, школьные и трудовые надбиологические программы деятельности, поведения и общения* [6, с. 40]. При этом социализация выступает как процесс создания и внедрения в сознание индивида необходимого пакета социальных и духовных программ жизнедеятельности, благодаря которому он вписывается в культурный ландшафт эпохи. Обыденное познание как освоение жизненного мира предполагает не только адаптацию человека к существующим условиям жизни и деятельности (механизм традиции), но и преобразование своего жизненного мира и самого себя (механизм инновации).

В процессе повседневной познавательной деятельности происходит разучивание сценариев поведения, укорененных в традициях, культуре в целом, их имманентная реконструкция. С помощью механизмов обыденного познания человек усваивает базисные ценности культуры в процессе воспитания, обучения и социализации. Однако субъект обыденного познания имеет о них неявное знание, которое уточняется в процессе практики, образования и самообразования. Иными словами, знания, умения и навыки, нормы морали и верования традиционно транслируются через механизмы обыденного познания прежде всего в процессе семейного (домашнего) воспитания. Недаром И. А. Ильин назвал семью школой духовности, первичным лоном культуры и первоосновой родины [7, с. 227]. В семье основными способами формирования и усвоения соответствующих программ деятельности, поведения и общения являются игра, личный пример и совместный труд, система правил и запретов, поощрений и наказаний, а также семейные традиции [8, с. 57]. Все это предполагает взаимодействие деятельности и коммуникации, включая вербальное, в процессе обыденного познания.

Согласно И. А. Ильину, правильное национальное и духовное воспитание человека определяют десять сокровищ: язык, песня, молитва, сказка, жития святых и героев, поэзия, история, армия, территория и хозяйство [7, с. 288–298]. Прежде всего в структурах повседневности осуществляется процесс национальной самоидентификации, воспроизводство национальных традиций и промыслов, формирование патриотизма, любви к Родине. Процесс освоения национальных кодов культуры происходит в процессе социализации субъекта обыденного познания, начиная с раннего детства, через механизмы обыденного познания: колыбельную песню, сказку, рассказанную ребенку перед сном, почитание героев и ветеранов войны и труда.

Программы поведения ребенка в семье связаны с почитанием родителей, подражанием и копированием их моделей общения и деятельности. В процессе многократного повторения такие алгоритмы (программы) передаются как на бессознательном уровне через механизм импринтинга, так и заучиваются, то есть познаются и структурируются в системе знания в соответствии с их значимостью и возможностью использования. Через систему поощрений и наказаний такая совокупность знаний закрепляется, усваивается и становится привычным повседневным набором установок (регулятивов) деятельности. В детском возрасте процесс обыденного познания не предполагает наличия рефлексии, однако *обучение ребенка творческим видам деятельности, поощрение любознательности, творческой мотивации и самостоятельности, помощь в поиске ответов позволяет уже в раннем возрасте формировать основы будущей творческой личности*. И в этом случае личный пример, образец деятельности и модель поведения любого творческого человека (отца, матери, родных и близких, воспитателей, учителей, тренеров) может стать эффективным катализатором формирования гибких навыков (*soft skills*) конструктивной познавательной деятельности, креативности, критического мышления, коммуникативности, основой самопрограммирования, то есть планирования своей жизни и деятельности. Как отмечал В. Джеймс, выдающиеся люди в истории, культуре, науке «представляют собою дрожжи, на которых должен взойти новый, лучший порядок жизни». Они являются «ферментом добра, орудием постепенного перехода» к лучшей жизни [9, с. 289], демонстрируют такие программы деятельности, поведения и общения, которые становятся образцами для подражания.

Не только обыденное познание, но и повседневный язык являются средствами трансляции социокультурных программ. Естественный язык не только описывает человеческий опыт, но и порождает новый опыт в процессе коммуникации. Выражая ценностно-эмоциональное отношение человека к миру, язык программирует переживание людьми описываемых событий и реакцию на них (эмпатию). Согласно концепции лингвистической относительности Э. Сепира и Б. Уорфа, существуют структурно-функциональные связи между структурой языков и «мирами» человеческой жизнедеятельности: «Факты свидетельствуют, что “реальный мир” в значительной мере бессознательно строится на языковых нормах данного общества» [10, с. 177]. В качестве семиотических систем, транслирующих жизненные смыслы, необходимые для воспроизводства и развития человеческой социальности, могут выступать и другие типы языков: язык искусства (живописи, музыки, танца, архитектуры, кино) и язык науки. *Важную роль в регуляции человеческого поведения и деятельности играют символы государственного единения людей, такие как государственные флаг, герб, гимн, а также сигналы и знаки, регулирующие общественное движение, символы корпоративной общности, рекламных брендов и т. д.* Начиная с детства, в процессе обыденного познания происходит усвоение

наиважнейших символов национальной и государственной идентичности. В функции семиотических систем, закрепляющих социальный опыт, могут выступать орудия труда, техника, предметы быта, которые являются средствами хранения и передачи смыслов, регулирующих социальную жизнь.

На компьютерной стадии развития цивилизации возникают новые способы кодирования, которые закрепляют изменение характера коммуникации и способов включения индивида в социальные связи и участвуют в определении форм социального поведения. На основании аналогии между функционированием биологических генетических кодов и социокодами культуры была создана концепция «мемов» английского биолога Р. Докинза, который в своей работе «Эгоистический ген» говорит о том, что «передача культурного наследия аналогична генетической передаче: будучи по своей основе консервативной, она может породить некую форму эволюции» [11, с. 291]. Ученый предложил ввести единицу культурного наследия («единицу имитации»), которую обозначил термином «мем» (от греч. μίμησις – подобие, воспроизведение, подражание). Он хотел, чтобы термин был односложным, как и «ген». Для Р. Докинза мемы – это единицы социально значимой информации, необходимые для воспроизводства общественной жизни. Примерами мемов являются «мелодии, идеи, модные словечки и выражения, способы варки похлебки или сооружения арок». Они распространяются, переходя от одного человека к другому «с помощью процесса, который в широком смысле можно назвать имитацией» [11, с. 295–296]. Мемы функционируют как некие инструкции и рецепты. Если мем – популярная песенка, то об ее распространении в мемофонде (термин, созданный по аналогии с генофондом) можно судить по числу людей, насвистывающих ее на улицах.

Согласно Р. Докинзу, после смерти от нас останутся две вещи: наши гены и наши мемы [11, с. 304], подобно тому, как все еще сохраняют полную силу мемокомплексы Сократа, Леонардо да Винчи, Николая Коперника или Гульельмо Маркони. И хотя английский биолог называет гены и мемы эгоистическими, поскольку эти бессознательные слепые репликаторы волей-неволей будут способствовать эволюции эгоистических качеств, он говорит о том, что есть черта, «свойственная только человеку: это способность к неподдельному бескорыстному настоящему альтруизму. <...> Человек обладает силой, позволяющей ему воспротивиться влиянию эгоистических генов, имеющихся у него от рождения, и, если это окажется необходимым, – эгоистических мемов, полученных в результате воспитания. Мы способны даже намеренно культивировать и подпитывать чистый бескорыстный альтруизм – нечто, чему нет места в природе, чего никогда не существовало на свете за всю его историю. Мы построены как машины для генов и возвращены как машины для мемов, но мы в силах обратиться против наших создателей. Мы – единственные существа на Земле, способные восстать против тирании эгоистических репликато-

ров» [11, с. 305], то есть против тирании генов и мемов, если они противоречат нашим альтруистическим побуждениям и стремлениям.

Признаки мемов: репликация (воспроизводство), наследование (трансляция) и информационная природа, – необходимы, но недостаточны для определения «мема» в качестве единицы культурного наследия: «Жизнедеятельность человека осуществляется как сложное взаимодействие био- и социокодов, транслирующих программы биологической и социальной активности. Индивидуальное развитие человека происходит благодаря усвоению транслируемого в культуре социального опыта» [5, с. 43], в том числе опыта человеческих ошибок. Как писал Х. Ортега-и-Гассет, ошибки – это единственное богатство человека, его привилегия и его родовой признак: «Главное и самое важное – это память об ошибках, позволяющих избегать их. Подлинное богатство человека – это богатство человеческих ошибок, накопленный тысячелетиями жизненный опыт» [12, с. 251]. *Кластер человеческих ошибок включает не только тысячелетиями накопленный опыт, но и сопряженный с болью и утратами уникальный индивидуальный опыт, позволяющий нам быть терпеливее, осторожнее, внимательнее и мудрее, не терять самоконтроль во всех жизненных ситуациях.* Коммуникативный опыт – это определенная социальная программа дружеского (соседского и иного) общения, вырабатывающая у человека такие качества, как чувство локтя, взаимопомощь, взаимодействие, коммуникативную компетенцию и т. д. Всякое образование базируется на образцах (паттернах) знания, метода, деятельности, поведения и коммуникации человека. В процессе школьного обучения происходит своего рода перепрограммирование. Школьные образовательные технологии артикулируют и развивают четкую систему приоритетов знания-пользы, свободы и необходимости, используя арсенал школьной методики, наставнического мастерства и дифференцированную систему оценки знаний.

Школа не только конкретизирует и корректирует сформированные в семье нормы поведения, деятельности и общения (например, дружбы), но и формирует новые ценностные и когнитивные установки – на ответственное познание и применение истины, на необходимость терпения, послушания и дисциплины, самостоятельного методического (системного) мышления, а также воли и активной заинтересованности в познании. Так, самостоятельное методическое мышление предполагает знание и понимание форм и путей поиска знания, его источников, а также способов и механизмов аргументации.

Обыденное познание происходит путем проб и ошибок, с одной стороны, и через освоение опыта поколений, транслируемого в обычаях, традициях, правилах, стандартах и мировоззренческих универсалиях, – с другой. Можно сказать, что традиции транслируются с помощью своего рода социокультурной дедукции. Путь проб и ошибок – один из основных, рутинных способов обыденного познания, который является своего рода практическим проявлением метода повседневной (естественной) индукции. Мы учимся на своих

и чужих ошибках, только у каждого свой «масштаб» ошибок и своя временная «дистанция» их осмысления, обретения жизненного опыта и ответственного отношения к своей судьбе и судьбам мира. В этом смысле и познание, и жизнь – это некоторый сложный ответственный поступок.

В повседневном познании происходит освоение и усвоение культурных социокодов в процессе социальных эстафет. Социальная эстафета – это способ трансляции повседневного опыта в процессе социализации индивида (от отца к сыну, от учителя к ученику, от мастера к подмастерью). Социокультурная трансляция жизненных смыслов осуществляется также через повседневные нарративы (житейские истории, легенды, басни, анекдоты и остроты), которые складываются или сочиняются на ходу как импровизация на заданную тему. В этом проявляется функция нарративной интерпретации обыденного знания. Опираясь на транслируемый через механизмы обыденного познания социальный и исторический опыт, человек оказывается способным к активной деятельности в различных сферах деятельности и творчества. Через механизмы и практики данного вида познания транслируются и воспроизводятся традиционные промыслы (Палеха, Гжели, Хохломы, Жостово, Тулы, Вологды) и способы решения типичных производственных и жизненных задач [13, с. 24]. В процессе обыденного познания происходит генерация, аккумуляция, трансляция и реконструкция определенных жизненных смыслов, когнитивных моделей мышления и поведения.

Трудовое обучение в семье, школе и на производстве представляет собой формирование у субъекта обыденного познания системы приемов, методов и навыков выполнения жизненно важных и производственно значимых действий, усвоение знаний-умений, например, освоение инвентаря, необходимого для проведения ремонтных работ по дому, осуществления хозяйственной деятельности. Основными механизмами познания в данной сфере является прежде всего само участие в деятельности, творчестве (участное, деятельностное и творческое познание), демонстрация, повторение приемов и закрепление подобных трудовых уроков. Однако здесь, как и везде, субъект познания получает «уроки жизни» – уроки ответственности, кооперации, коммуникации и самоорганизации, а также такта и вкуса. Совершенно особый путь формирования обыденного знания связан с опытом общения со специалистами, экспертами (врачами, инженерами, мастерами по ремонту). Подобный опыт заставляет понимать ценность и значение специализированного, профильного знания, уважать экспертов, формирует адекватный образ науки и современных технологий.

Таким образом, в процессе обыденного познания происходит генерация, аккумуляция, трансляция и реконструкция социального опыта, определенных жизненных смыслов, образцов и когнитивных моделей поведения. Такой тип познания является своего рода школой жизни, а способы повседневной деятельности и обыденного познания лежат в основе механизмов социальной

наследственности. В процессе данного вида познания формируются общераспространенные точки зрения – то, что мы в итоге называем общественным мнением, воспроизводится традиционный образ жизни. Обыденное познание филогенетически (как исторически развивающийся социокультурный феномен), онтогенетически (как индивидуальный житейский опыт, формирующийся с рождения до зрелого состояния) и системно пронизывает все формы социального познания, включая научное. Обыденное познание как освоение жизненного мира предполагает не только адаптацию человека к существующим условиям жизни и деятельности (механизм традиции), но и преобразование своего жизненного мира и самого себя (механизм инновации). В результате обыденного познания происходит воспроизводство мировоззрения эпохи, формирование и дальнейшая модернизация собственной обобщенной картины жизненного мира, которая помогает человеку ориентироваться и действовать в современном мире. Именно в процессе обыденного познания происходит усвоение языка, обычаев, верований, знаний, умений, навыков, норм морали, ценностных ориентаций, то есть культурных социокодов, выражающих специфику жизненных миров определенного типа цивилизации, поэтому обыденное познание является одним из ключевых когнитивных факторов воспроизводства общественной жизни, ее целей и ценностей.

Список использованных источников

1. Дождикова, Р. Н. Обыденное познание в контексте цивилизационного развития / Р. Н. Дождикова. – Минск : БНТУ, 2020. – 210 с.
2. Дождикова, Р. Н. Современная структура обыденного познания / Р. Н. Дождикова // Вес. Нац. акад. навук Беларусі. Сер. гуманіт. навук. – 2021. – Т. 66, № 3. – С. 263–270.
3. Дождикова, Р. Н. К вопросу об аксиологических основаниях обыденного познания / Р. Н. Дождикова // Вопр. философии. – 2013. – № 2. – С. 33–41.
4. Стёпин, В. С. Культура / В. С. Стёпин // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / [Ин-т философии Рос. акад. наук, Нац. обществ.-науч. фонд ; науч.-ред. совет: В. С. Стёпин (пред.) и др.]. – М. : Мысль, 2001. – Т. 2. – С. 341–347.
5. Стёпин, В. С. Философская антропология и философия культуры / В. С. Стёпин ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : Акад. проект : Альма Матер, 2015. – 542 с.
6. Дождикова, Р. Н. Обыденное познание: структура и пути формирования / Р. Н. Дождикова // Социология. – 2016. – № 2. – С. 34–44.
7. Ильин, И. А. Путь духовного обновления / И. А. Ильин. – М. : Апостол веры, 2006. – 447 с.
8. Дождикова, Р. Н. Эволюция обыденного познания и некоторые проблемы постнеклассического образования / Р. Н. Дождикова // Вопр. философии. – 2015. – № 3. – С. 55–62.
9. Джеймс, В. Многообразие религиозного опыта / В. Джеймс. – СПб. : Андреев и сыновья, 1992. – 418 с.
10. Сепир, Э. История языкознания XIX и XX вв. в очерках и извлечениях : в 2 ч. / Э. Сепир. – М. : Учпедгиз, 1960. – Ч. 2. – 331 с.
11. Докинз, Р. Эгоистический ген / Р. Докинз. – М. : CORPUS, 2019. – 512 с.
12. Ортега-и-Гассет, Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : АСТ, 2017. – 253 с.
13. Дождикова, Р. Н. Когнитивный анализ функций обыденного познания / Р. Н. Дождикова // Журн. Белорус. гос. ун-та. Социология. – 2022. – № 2. – С. 18–26.

Л. Г. Титаренко

Белорусский государственный университет,
Минск, Беларусь

**ИССЛЕДОВАНИЕ ВОСПРИЯТИЯ СТУДЕНТАМИ
ИННОВАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ:
СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ¹**

В статье в рамках междисциплинарного подхода рассматривается проблема исследования сложного процесса восприятия студентами инновационных процессов, имеющих место в обществе в эпоху цифровой трансформации. Студенчество как особая социальная группа имеет ряд особенностей восприятия и оценивания как повседневной жизни, так и тех многочисленных технологических инноваций, с которыми ему приходится непосредственно сталкиваться. В связи с этим многие инновации получают у студентов специфическую оценку, пропущенную сквозь призму их ограниченного жизненного опыта и знаний. Приводятся примеры специфики такого восприятия, обусловленной, с одной стороны, социокультурными особенностями становления студенческой молодежи и гносеологическими особенностями познания окружающего мира этой группой – с другой. Сделан вывод, что учет указанных особенностей студенческой молодежи может способствовать формированию у нее научного мировоззрения и гражданского сознания.

Ключевые слова: междисциплинарный подход, восприятие инноваций, цифровизация обучения, гносеологические особенности познания, студенческая молодежь

L. Titarenko

Belarusian State University,
Minsk, Belarus

**RESEARCH OF STUDENTS' PERCEPTION OF INNOVATIVE PROCESSES:
SOCIO-CULTURAL AND GNOSEOLOGICAL FEATURES**

On the basis of the interdisciplinary approach the article discusses the problem of studying the complex process of students' perception of innovative processes that exist in a society in the era of digital transformation. Students constitute a special social group with some special features of perception and evaluation of numerous technological innovations that are used in everyday life and in the sphere of higher education. It is shown that digital

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке Государственной программы научных исследований Республики Беларусь (задание 4.08.2, НИР № 696/97).

innovations have received a specific assessment from the students, passed through the prism of their limited life experience and knowledge. The article provides examples of such perception, determined by the socio-cultural features of the formation of student youth, on the one hand, and the epistemological features of their knowledge of the surrounding world, on the other. It is stated that knowledge of the above-mentioned specific features of students' youth can contribute to the formation of a scientific worldview and civic consciousness.

Keywords: *interdisciplinary approach, perception of innovations, digitalization of education, epistemological features of cognition, students' youth*

Любой социальный феномен является исключительно сложным, поэтому его изучение должно осуществляться на междисциплинарном уровне, включающем не только социально-гуманитарные, но и естественные и технические науки, если результат исследований представляет важность для общества. Зачастую социологические исследования актуальных социокультурных феноменов логически предполагают кооперацию с философией. Именно таким является изучение процессов инновационного развития общества в рамках происходящих цифровых трансформаций, и в частности – особенностей восприятия цифровых инноваций разными группами населения, среди которых значительное место отводится молодежи – в скором времени драйверу инновационных процессов в экономике и обществе в целом. Необходимость подключения социологии к изучению цифровых инноваций обусловлена тем, что, как подчеркивал Э. Агацци, социология вносит собственный вклад в понимание всякой реальности, содержащей социальные аспекты или характеристики [1], включая и сегодняшнюю реальность цифровой трансформации общества.

Важность изучения проблемы восприятия цифровых инноваций студентами определяется тем, что позитивное мнение молодежи о цифровых инновациях, об их влиянии на другие процессы и перспективы социального развития способствует активному включению данной категории населения в трансформационные процессы при выходе на рынок труда. В то же время абсолютизация технико-технологической стороны происходящих в период развертывания «Индустрии 4.0» процессов при недооценке роли и интересов человека (не только творца новых технологий, но и простого человека – потребителя инноваций в повседневной жизни), а также некорректный учет возможных побочных негативных последствий использования цифровых инноваций в обществе, часто присущий молодым людям с не сложившимся научным мировоззрением и преобладанием чувственного восприятия инноваций, могут создать угрозы гуманитарного характера для общества. Технократическому восприятию инновационных процессов способствует тот факт, что «эволюционный процесс, определяющий современные инновации в области науки и культуры, техники и технологии, экономики и социальной организации», является всеохватывающим и неизбежно продуцирующим различные угрозы мировоззренческого характера [2, с. 162]. Эти угрозы и риски гуманитарной безопасности проявляются в технократическом восприятии студенче-

ством происходящих социально-культурных процессов, выведении непосредственной зависимости этих процессов от технологий, а также пренебрежении теми образовательными дисциплинами, которые не дают точных знаний (литература, социология, эстетика, философия), что может привести к формированию в вузе личности узкого профессионала, не интересующегося историей и культурой и сфокусированного только на карьере и непосредственных индивидуальных интересах. Между тем система высшего образования должна быть направлена «на формирование всесторонне развитой личности, обладающей не только глубокими знаниями предметной области, но современной картиной мира, базирующейся на синтезе передовых достижений науки с гуманистическими ценностями эпохи» [3, с. 20]. Причем эта установка означает, что технический прогресс и технологические инновации должны оставаться средством формирования и воспитания личности, а не целью. Насколько правомерны опасения в отношении того, что система высшего образования не полностью выполняет эту задачу в отношении современной белорусской студенческой молодежи, помогут определить социологические исследования.

Цель статьи – выявить социокультурные и гносеологические особенности восприятия цифровых инноваций студентами нашей республики. Цифровые инновации будут представлены прежде всего теми, с которыми студенчество сталкивается непосредственно в процессе обучения в вузе, а также в повседневной жизни.

Ввиду ограниченных размеров статьи в решении поставленной проблемы ограничимся соединением подходов только двух дисциплин – социологии и философии.

Сначала дадим общую оценку эмпирических данных, полученных с помощью методов социологии. Количественное исследование восприятия студенчеством цифровых образовательных технологий было осуществлено методом онлайн-опроса, который включал представителей всех ведущих белорусских вузов во всех областях страны (объем выборки составил 2 666 человек, из них более половины являлись минскими студентами, поскольку в столице находится и более 50 % белорусских вузов). Дополнительно для проверки достоверности полученной количественной информации были проведены 42 свободных интервью со студентами разных вузов, а также 19 глубинных интервью с преподавателями. Сначала мы выяснили, насколько широко студенты используют цифровые образовательные технологии. Судя по данным онлайн-опроса, постоянно применяли цифровые технологии в процессе обучения чуть менее шестой части респондентов, две третьих студентов применяли их часто и 15 % – редко. Менее одного процента студентов сообщили, что фактически не использовали технологии в учебном процессе (поскольку они начали обучение, когда повсеместный переход на дистанционные методы уже закончился). Общее отношение студенчества к цифровизации обучения, как и ожидалось, было весьма позитивным: до 75 % респондентов выразили согласие,

чтобы чтение лекций, проведение управляемой самостоятельной работы и консультаций проводилось бы полностью в дистанционном формате. Однако в отношении практических и семинарских занятий студенты не столь оптимистичны: менее половины опрошенных согласились бы на полный переход семинаров и практических занятий на дистанционную форму.

В целом больше сторонников широкого использования цифровых форм обучения оказалось среди студентов технического и экономического профилей, где специфика обучения тесно связана с использованием компьютерных программ: кроме семинаров и практических занятий, они были полностью готовы к переходу на онлайн-обучение. Независимо от специальности молодые люди положительно оценили экономию времени, безопасность подключения к занятиям из дома, возможность самостоятельно планировать время. К числу основных трудностей, связанных с онлайн-обучением, были отнесены такие технические причины, как низкая скорость Интернета, неустойчивое соединение, плохая работа образовательных порталов вузов и т. п. Отметим также, что молодые люди дали очень высокую оценку собственному уровню освоения дистанционных технологий обучения – поставили 4,53 балла по пятибалльной шкале [4, с. 62]. Гендерных различий в ответах, которые были бы статистически значимы, зафиксировано не было.

Что касается отношения студентов к цифровым технологиям, используемым в разных сферах повседневной жизни, оно было еще более позитивным и наглядно показало, что молодые люди очень высоко оценивают цифровизацию и ее влияние на их жизнедеятельность. Более 90 % обучающихся считают, что цифровые инновации делают процесс обучения и жизнь в целом более легкой, столько же отмечают, что цифровые технологии создают большие возможности для будущего карьерного роста, дают человеку свободу и обеспечивают возможность творчества, самореализации и самовыражения. При этом менее 40 % полагают, что цифровые технологии позволяют людям быть ближе друг к другу, повышают уровень сплоченности и доверия. Столько же согласны, что цифровые технологии делают человека зависимым и управляемым и отмечают, что они могут быть опасны для здоровья человека и окружающей среды. Проведенные со студентами свободные интервью дополнительно к информации опроса выявили, что имеет место техноэйджизм по отношению к педагогам. Это явление проявилось в оценке молодежью знаний цифровых технологий преподавателями среднего и старшего возраста: студенты предъявляли очень высокие требования к цифровым навыкам и компетенциям своих преподавателей, тогда как к себе у них не было таких высоких требований [5, с. 265].

Попытаемся с помощью философии определить, насколько приведенные оценки определяются гносеологическими и культурными особенностями восприятия цифровизации молодым поколением. Эпистемология помогает выявить гносеологические особенности восприятия студенчеством цифровых

технологий. Так, по мнению философов, риск препятствия формированию или становлению зрелой личности в современном цифровом обществе связан с распространенным среди студентов мнением, что цифровые технологии приносят человеку свободу. Такое суждение было высказано молодежью и в нашем опросе: практически девять из десяти студентов согласились с этим мнением. Такая наивная точка зрения молодежи не учитывает современных реалий общества, в котором всегда имеет место высокая степень контроля высказываний индивидов в публичном месте, в Телеграм-каналах, на личной странице Фейсбука, Твиттера и в других персональных технических средствах коммуникации. Подтверждением тому, что контроль осуществляется над всеми, служат известные случаи удаления высказываний и даже персональных страниц многих публичных деятелей. Если приведенные в статье данные опроса представить без философского комментария по поводу смысла полученных результатов, то проблема цифровых форм контроля сознания и поведения индивидов останется скрытой. Молодые люди чаще всего не догадываются, что электронный контроль любого индивида, возможности проникновения в его персональную информацию, интернет-угрозы в его адрес делают свободу слова и действия этого самого индивида относительной. Виртуальная свобода информации, информационная свобода – это популярные мифы, которые распространяются, чтобы скрыть от людей, не умеющих критически воспринимать информацию из любого источника, реальную ситуацию глобального электронного наблюдения. Отметим, что такая ситуация не нова: она существовала с самого начала распространения Интернета, а в США, согласно американским авторам, и до его появления [6].

Таким образом, философский анализ позволяет выявить гносеологические причины, не позволяющие многим студентам критически оценить цифровые технологии и их влияние на общество. Речь идет не только о цифровых манипуляциях их сознанием. Очень часто студентами вообще не осознаются противоречивые последствия широкого использования цифровых технологий как в сфере высшего образования, так и в обыденной жизни. Как правило, они не видят скрытых угроз и рисков, которые несет быстрое развитие научно-технических инноваций для окружающей среды, социальных контактов между людьми, психологической устойчивости личности. При неконтролируемом воздействии интернет-технологий на умы и чувства молодых людей в их сознании обычно складывается фрагментарная картина мира; среди потребителей такой информации утверждается мнение о полном доминировании научно-технического фактора, который якобы определяет функционирование остальных сфер общества. Однако, как считают философы, объективно нынешний этап развития цивилизации свидетельствует о ее возможном переходе к новому (нетехногенному) типу развития, в процессе становления которого изменится типологическое ядро социокультурного генома современной цивилизации. Эти изменения, как считал В. С. Стёпин, потребуют формирования

новой матрицы ценностей и создания новой целостной картины мира [7, с. 11]. Насколько такая перспектива может быть реализована молодежью, предстоит еще разобраться, так как цифровая социализация сделала его «неотзывчивым» даже на традиционные формы обучения. Сегодняшние студенты с трудом слушают лекцию в течение 15–20 минут, бессознательно отвлекаясь на мобильный телефон во время занятий; их знания и восприятие информации отрывочны, что не способствует формированию у них целостной научной картины мира. Хотя другие поколения также подвержены влиянию цифровой трансформации, их картина мира существенно более реалистична, чем картина мира молодого поколения [8]. Потери в когнитивной сфере, происходящие в годы обучения, бывает трудно и даже невозможно компенсировать позднее, когда молодые люди выходят в самостоятельную трудовую жизнь.

В том же направлении осуществляется влияние социально-культурного фактора на восприятие студенчеством цифровых инноваций. Это влияние проявляется посредством накопленного молодыми людьми жизненного опыта, социализации, поскольку процесс познания молодежи, социализированной уже в нынешнем, XXI веке, существенно отличается от закономерностей восприятия мира поколениями, воспитанными в других условиях. Природа познания такова, что прежде всего молодой человек старается бессознательно извлекать из множества доступных ему источников именно ту информацию, которую он может понять и которая соответствует его личной когнитивной и социальной установке. Поэтому он не только собирает информацию, чтобы затем использовать ее при анализе данных, а активно конструирует реальность, создавая свой мир, соответствующий его интересам и возможностям понимания. Поскольку при этом и его личный опыт, и знания, и известные источники информации ограничены, полученная информация и ее понимание могут быть редуцированы, факты, не вписывающиеся в схему, – отброшены, чтобы не создавать познавательного дискомфорта субъекту и защитить его сознание от сомнений по поводу адекватности сделанной интерпретации.

Студенчество обладает очень высокой восприимчивостью к цифровым инновациям, поэтому именно в отношении студентов возрастают риски информационного и социогуманитарного характера, связанные с переоценкой молодыми людьми роли цифровых технологий [9]. Очевидно, что в прежние годы студенчество не получило в полном объеме необходимой для формирования научного мировоззрения информации от старшего поколения (включая педагогов). Поэтому сегодня студенческая молодежь обращается к онлайн-источникам информации, не умея дать им критическую оценку. Вероятно, в рамках современной системы высшего образования назрела потребность в выработке нового ценностного дискурса, в котором цифровизация будет всесторонне рассмотрена как фактор противоречивого формирования ценностных ориентаций студенчества. Основная нагрузка в противодействии гуманитарным и идеологическим угрозам и рискам ложится на процесс вузовского

преподавания дисциплин социально-гуманитарного цикла, без которых невозможно формирование зрелого мировоззрения и чувств патриотизма и гражданственности.

Обратим внимание еще на один аспект развития современных технологических инноваций. Как правило, многие из них имеют непредсказуемые социальные последствия для общества, поэтому представляется невозможным точно прогнозировать или предвидеть их развитие. Приведем наглядный пример таких технологий. Сегодня является дискуссионной проблема развития сетей 5G в мире и любой отдельной стране. С одной стороны, эксперты, представляющие IT-корпорации, ратуют за развитие таких сетей, обещая колоссальные возможности для всех потенциальных пользователей сетей 5G. С другой стороны, серьезные ученые многих стран подчеркивают, во-первых, что биологические опыты с животными и растениями выявили угрозу этой технологии для всего живого, а длительных экспериментов (включая эксперименты с человеком) нигде не проводилось ввиду их неэтичности. Во-вторых, нужны огромные капиталовложения в развитие таких сетей, что неминуемо значительно поднимет цену для пользователей 5G, сделает такие сети некупаемыми для общества. Наконец, в-третьих, все эти технологии наиболее актуальны только в военно-промышленном комплексе, поскольку их развитие связано с милитаризацией. Для гражданских целей, как считают профильные специалисты, достаточно наличия уже существующих сетей [10].

Этот пример вновь демонстрирует противоречивость процесса познания новейших цифровых технологий не только молодежью, но и всем обществом. Технологический прогресс способствует продвижению такой инновации, как 5G: в рекламе можно встретить утверждения, что скоро эта технология придет на смену существующей. Однако данная технология пока недостаточно проверена и ее безопасность для человека и природы не доказана. Здесь слишком велика цена даже не ошибки субъекта (так как неясно, что есть ошибка, а что есть протокол реализации инновации), а ошибки самого продвижения новых технологий, влияние которых на человека мало изучено. В данном случае риск очень велик, поскольку его вообще нельзя просчитать заранее. Тем не менее выход из подобных ситуаций был давно предложен: не спешить с развитием всех технически возможных инноваций. Английский социолог Э. Гидденс, желая привлечь внимание общественности к глобальным рискам, призывал к гуманизации технологий и отказу от логики ничем не сдерживаемого научного и технического прогресса, который несет потенциальные угрозы и человеку, и экологии [11]. Однако этот тезис ученого не воспринимается не только молодыми людьми, но и представителями старших поколений, «очарованных» успехами науки и техники. Поэтому мир по-прежнему испытывает глобальные угрозы технологического характера, способные поставить саму жизнь под угрозу.

Этот не слишком оптимистический вывод заставляет систему высшего образования активизировать усилия по формированию научного мировоззрения у студенчества и не абсолютизировать возможности цифровых технологий. Только всесторонние научные знания и их философское осмысление могут развивать креативное мышление у молодого человека, необходимое в современном мире цифровой трансформации, тогда как цифровые навыки и компетенции просто дают возможность оперировать готовыми алгоритмами и применять их на практике.

Список использованных источников

1. Агацци, Э. Эпистемология и социальное: петля обратной связи / Э. Агацци // *Вопр. философии.* – 2010. – № 7. – С. 58–66.
2. Лазаревич, А. А. Социальные коммуникации и технологический детерминизм / А. А. Лазаревич // *Философские исследования : сб. науч. тр.* – Минск : Беларус. навука, 2022. – Вып. 9. – С. 162–173.
3. Анохина, В. В. Цифровизация гуманитарного образования: ловушки цифровой трансформации / В. В. Анохина // *Новые тренды в подготовке специалистов социально-гуманитарного профиля : сб. материалов XIX науч.-метод. конф. фак. философии и соц. наук Белорус. гос. ун-та, 31 марта 2022 г.* – Минск : ФФСН БГУ, 2022. – С. 19–24.
4. Титаренко, Л. Г. Цифровизация обучения: движущая сила модернизации системы высшего образования или гуманитарная угроза? / Л. Г. Титаренко // *Журн. Белорус. гос. ун-та. Социология.* – 2022. – № 1. – С. 58–69.
5. Титаренко, Л. Г. Цифровизация обучения в условиях пандемии. Отношение белорусских и иностранных студентов / Л. Г. Титаренко // *Социол. альм.* – Минск : Беларус. навука, 2022. – Вып. 13. – С. 269–277.
6. Parenti, Ch. *The Soft Cage. Surveillance in America from Slavery to the War on Terror* / Ch. Parenti. – New York : Basic Books, 2003. – 273 p.
7. Стёпин, В. С. Цивилизация в эпоху перемен: поиск новых стратегий развития / В. С. Стёпин // *Журн. Белорус. гос. ун-та. Социология.* – 2017. – № 3. – С. 6–11.
8. Моисеев, Н. Н. Универсальный эволюционизм / Н. Н. Моисеев // *Вопр. философии.* – 1991. – № 3. – С. 3–28.
9. Радаев, В. В. Миллениалы. Как меняется российское общество / В. В. Радаев. – М. : ВШЭ, 2019. – 224 с.
10. Харченко, С. Г. Риски и проблемы сетей 5G в России / С. Г. Харченко, Н. К. Жижин, В. Е. Кучер. – М. : РУДН, 2022. – 106 с.
11. Гидденс, Э. *Последствия современности* / Э. Гидденс. – М. : Изд. и консалт. группа «Праксис», 2011. – 352 с.

В. Н. Калмыков

Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины,
Гомель, Беларусь

СОЦИАЛЬНО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФОРМИРОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ

В статье продемонстрированы подходы к формированию понятия «личность» в истории философской мысли. Проанализированы условия, приводящие к становлению личности. Показано, что человек превращается в личность в процессе системной социализации. Социализация соотносится с десоциализацией. Охарактеризованы типы личности, складывающиеся на основе экономических и политических условий существования социума.

Ключевые слова: человек, личность, индивид, социализация, десоциализация, частный интерес, гражданское общество, социальный тип

V. Kalmykov

Gomel State University named after Francisk Skorina,
Gomel, Belarus

SOCIO-ONTOLOGICAL FOUNDATIONS OF PERSONALITY FORMATION

The article demonstrates approaches to the formation of the concept of “personality” in the history of philosophical thought. The author analyzes the conditions leading to the formation of personality. The article shows that a man turns into a person in the process of systemic socialization. Socialization correlates with desocialization. The author also characterizes the types of personality that are formed on the basis of the economic and political conditions of the society’s existence.

Keywords: man, personality, individual, socialization, desocialization, private interest, civil society, social type

Слово «личность» первоначально обозначало маску, которую актер надевал в античном театре. Затем оно стало означать самого актера и его роль. В дальнейшем понимание социальной роли (например, гончара, ткача, руководителя, художника и т. д.) принимается человеком не только как игра, но и всерьез. *Социальная роль* – совокупность функций, образцов поведения и действий, выполняемых человеком, который обладает определенным социальным статусом и значимыми чертами (физическими, интеллектуальными, эмоциональными, волевыми и т. п.), реализуемыми в общественной жизни.

Остановимся на анализе онтологических оснований возникновения личности.

Древнейшие восточные деспотии возникли в долинах больших рек, что привело к необходимости коллективного дисциплинированного труда больших масс людей для выполнения ирригационно-мелиоративных работ, террасирования склонов, сооружения пирамид и т. д. Такая специфика организации труда требовала жесткой централизации власти, тотально господствующей над человеком, лишенным возможности выбора, что затрудняло развитие индивидуального личностного начала в человеке.

Умеренный климат, дифференциация и разнообразие природных условий Запада несли в себе стимулы для общественного разделения труда, обусловили социально-экономическую самостоятельность хозяев-собственников, утверждали меркантилизм, желание к достижению материальной выгоды. Стремление к получению дохода содействовало развитию частного интереса, предпринимательства и способствовало формированию личности. В Античности в Греции оценивалась роль человека как гражданина полиса. В Средневековье внимание к внутренней духовной жизни породило у человека обостренное чувство своего «я», что привело к открытию самосознания как особой субъективной реальности. Таким образом, начался процесс формирования понятия «я», индивидуальности. Зарождающийся капитализм в Западной Европе требовал инициативности, проявления уникальности индивида, что выступает признаками личности.

Ряд мыслителей высказали свое видение относительно понятия «личность». Средневековый философ Фома Аквинский личность трактовал как синоним индивидуальной субстанции в ее совершенной природе. Новоевропейская философия личность рассматривала через призму гражданина. В материалистической позиции марксизма, позитивистской М. Вебера, К. Мертона, во взглядах Дж. Г. Мида личность воплощает в себе черты культуры, к которой принадлежит. Неклассическая философия утверждает, что личность «вплетается» в быстро изменяющийся мир, наполненный рисками.

Теории Э.-Г. Морелли, Г. Бабефа, Э. Кабе о будущем устройстве общества ориентировались на централизацию и регламентизацию всех сторон жизни, уравнительство в системе распределения. Это течение принижало личность. Гуманистическая концепция, наиболее ярко проявившая себя со времени Возрождения, напротив, возвышала личность, защищала право людей на беспрепятственное развитие их естественной природы, рассматривала удовлетворение материальных и духовных запросов личности сквозь призму развития производства, тех или иных форм объединений людей, науки и просвещения.

В суждении К. Маркса: «Как само общество производит человека как человека, так и он производит общество» [1, с. 118], – выражена мысль, что личность есть объект-субъект социальной жизни. Действительно, личность воплощает единство противоположных начал: постоянной восприимчивости ко всем импульсам, идущим от мира, общества, и придания этим импульсам, сигналам человеческого смысла. Человеческое поведение определяется балан-

сом внешних и внутренних сил, природно-социальными желаниями в пище, одежде, жилище, половых отношениях, безопасности и т. п. Возможности каждой личности с прогрессом социума возрастают, и в то же время они ограничены. Ограниченность обусловлена как лавиной объективных процессов, катящихся из прошлого и настоящего и обладающих единством подвижности и инерции, так и конечностью существования каждого человека во времени и пространстве, пределами его способностей [2, с. 158].

Хотя обстоятельства и воспитание играют существенную роль, человек не является простой игрушкой природных и социальных сил, а, участвуя в преобразованиях, становится творцом истории, раскрывая в этом процессе грани личности. К. Маркс писал: «В самом акте воспроизводства изменяются не только объективные условия... но изменяются и сами производители, вырабатывая в себе новые качества, развивая и преобразовывая самих себя... создавая новые силы и новые представления, новые способы общения, новые потребности и новый язык» [3, с. 483–484]. В приведенном положении, пожалуй, представлена технология социализации, о которой далее пойдет речь.

Человек, отмечал Ф. Энгельс, всей плотью и кровью принадлежит природе. Но главное в человеке – социальная обусловленность. С социальностью связана такая черта человека, как духовное проникновение в мир. Ф. Энгельс писал, что орел видит значительно дальше, чем человек, но человеческий глаз замечает в вещах значительно больше (добавим – глубже), чем глаз орла [4, с. 148].

По мнению Ф. Ницше, чем дальше от природы до человека, тем больше затухает импульс к жизни. Выход, как считал немецкий философ, один – воспитывать сильных личностей, способных вести за собой слабovolные массы людей [5]. Ф. Ницше отрицает среднего человека, человека толпы. Идеалом этого мыслителя стал образ «сверхчеловека» как представителя нового типа людей, нацеленных на самотворение, самосовершенствование. Недооценка рядового человека некорректна и негуманна, но ницшеанская идея прогрессивной эволюции человечества на основе очищения от пороков и использования сильных сторон более одаренных индивидов продуктивна. Ф. Ницше предупреждал: исчезновение бытия – грозная опасность. Эта опасность особенно актуализировалась в реалиях современного рискогенного турбулентного мира, в котором существует угроза гибели всего человечества. Поэтому сейчас центральной является проблема обеспечения выживаемости человечества и достойного существования отдельных личностей на основе укрепления жизнеспособности социума, преодоления ядерных, экологических, техногенных, антропологических и иных катастроф, выбора приемлемой стратегии развития общества.

В социуме переплетаются тенденции относительно безликого и личностного начал. Первая линия преимущественно выявляет себя в тоталитарном и частично авторитарном обществах, где личность подавлена и человек безмерно подчинен власти правителей, чиновников, диктату средств информации. Вторая обозначенная тенденция проявляется в гражданском обществе, где со-

единяются интересы социума и личности-гражданина и существуют условия для подлинной инициативы индивида. Английские и французские материалисты XVIII века характеризовали гражданское общество как совокупность общественных связей, среду, в которой разворачивается деятельность индивидов, обладающих естественными правами, автономией, неприкосновенной частной жизнью и реализующих свои интересы. Сейчас под гражданским обществом подразумевают добровольные объединения граждан со сбалансированным, достаточно высоким уровнем экономических, социальных, духовных и моральных показателей, которые совместно с государством реализуют свои права и обязанности.

Каковы же фундаментальные условия, приведшие к формированию личности?

В первобытном неструктурированном строе люди жили за счет добывания средств к существованию, были слиты с природой и в силу нерасчлененности общественных функций поглощены общиной, поэтому отдельный человек не мог стать полноценной личностью. Однако и тогда не было полной однородности: выделялись старейшины, вожди, жрецы. В дальнейшем усиливалось обособление отдельного человека от природы и от других людей.

Обратимся к гипотетическому рассуждению. В первобытном племени, где все было общим, догадливый, сообразительный охотник, проявляя хитрость, прятал добычу для себя и своей подруги и отделялся от общины. В общем плане отметим, что частный интерес и возникающая на его основе частная собственность противоречивы. Их прогрессивная роль выражается: 1) в формировании полноценной личности, гражданина, отношений «собственник – гражданское общество – государство»; 2) в аспекте движущих сил истории через мотивацию заинтересованной человеческой деятельности. Конечно, важно, чтобы частный интерес совмещался с уважением к ценности личности другого человека, с общественным интересом.

Негативная сторона частной собственности выражается в том, что она разъединяет людей, может возбуждать в них алчность, жажду наживы. Владея собственностью, индивид увеличивает степень своей свободы и одновременно оказывается «привязанным» к собственности и своему делу, то есть становится несвободным. В либеральном варианте рынок в XX–XXI вв. способен подавить человека, когда он зачастую встроен в структуры крупных корпораций, продавая им себя и тем самым отчуждая свои личностные качества – талант, творческие способности и т. д. В рыночных условиях человек становится экономически зрелым, но порой духовно беднее. Поэт С. А. Есенин так написал о трудностях в выражении духовного мира личности:

На цилиндры, шапо и кепи
Дождик акций свистит и льет.
Вот где вам мировые цепи,
Вот где вам мировое жулье.

Если хочешь здесь душу выржать,
То сочтут: или глуп, или пьян
[6, с. 143].

У Есенина «душу выржать» (а не выразить), на наш взгляд, не описка, а аллегорический прием, образное представление абстрактных понятий и идей в искусстве.

Ю. Хабермас удачно описал механизм (технологию) функционирования гражданского общества: законы и установления властных структур взаимодействуют с общественным мнением: спускаемые «вниз», к народу, законы сталкиваются с направленными «вверх» требованиями «общественности» в отношении действующей власти [7, с. 76]. Впрочем, описанный сценарий существования гражданского общества выражается относительно, ибо проявляются такие «дефекты», как бюрократизм и коррупция. Помимо законной власти наличествует аппаратная система управления, скрепляющая механизм самоорганизации предпринимательского общества. Г. Маркузе показал, что западные демократии не столько прямо репрессируют массы, сколько формируют ложные потребности [8, с. 3, 4]. Действительно, сейчас на Западе идея демократии носит декларативный характер и утратила свое значение. По факту ключевая идея современного Запада – идея наживы, достижения «сытой», сладкой жизни за счет подчинения слабых и подавления, вплоть до уничтожения, неугодных.

Идеал, способный осуществить согласие между гражданами и государством, – сильная социальная демократия, которая может обеспечить динамический баланс организации и самоорганизации общества, социального контроля и частных интересов, сотрудничества и конкуренции (состязательности), консенсуса и одновременно учета плюрализма мнений людей, что позволяет осуществлять обратную связь между властью и гражданами. Обозначенный идеал в значительной степени реализуется в современной Беларуси. Одной из черт белорусской модели развития является народовластие в форме прямой демократии, взаимодействие государственной власти с общественными институтами гражданского общества. Широко распространилась практика общественных приемных, диалоговых площадок, куда граждане приходят и не только просят у представителей власти помощи в решении проблем, но и обсуждают проблемы и вносят свои предложения. Таким способом государственная управленческая вертикаль не противопоставляется народу, а вместе с ним принимает решения и их реализует. Вообще, идея народовластия в менталитете восточных славян имеет давнюю традицию. Она выражалась в формах древнего вече, соборности, толоки, а в современной Беларуси воплощается в виде функционирования Всебелорусского народного собрания.

Итак, формирование частных интересов и частной собственности породили сложноструктурированное общество и способствовали становлению полноценной личности. Ряд философов (П. Гольбах, И. А. Ильин и др.) видели

связь частной собственности с человеческой природой, с принципом личности. С ростом обособления формировался индивид, гражданин – единичный представитель человеческого рода в отличие от коллектива, социальной группы, общества в целом. Зрелый гражданин – атом гражданского общества. Гражданин – член социального сообщества (класса, слоя, этноса, коллектива и т. д.), имеющий достаточно выраженную экономико-правовую связь с конкретным экономическим состоянием общества и государством.

Человек не рождается личностью, а становится ею в процессе социализации, в которую входят:

а) освоение человеком системы социальных норм и ценностей, социальных потребностей;

б) реальное включение индивида в общественную жизнь, процесс наделения людей социальными свойствами;

в) развертывание способности человека в познании отражать, оценивать социоприродные процессы и через свои поступки, действия с определенной степенью успеха их регулировать.

Приобретение человеком социальных черт происходит на основе социопсихологических задатков. Поэтому определенную роль в формировании личности играет генетическая наследственность.

Социализация осуществляется в контексте общения я – я (внутреннее самоуглубление), я – другой, я – мы, я – человечество, я – природа, я – вторая природа, я – универсум, а также опосредованно, через элементы культуры (язык, искусство, мораль, религию и т. д.). Она выступает механизмом воспроизводства субъекта-объекта социально-исторического процесса, обеспечивает преемственность и новации в развитии культуры и цивилизации, поддерживает относительно устойчивое бесконфликтное существование социума посредством адаптации индивида к среде и внедрение в содержание его сознания общезначимых норм легитимного поведения. Важнейшими формами социализации являются также обычаи, традиции, государственно-правовые нормы, нравственные принципы. Посредством этих форм осуществляется воспитание, обучение и деятельность человека.

Различаются первичная социализация, осуществляемая на этапе взросления человека, происходящая в первичной социальной среде (в семье, соседском общении, школе и т. д.), и вторичная социализация, связанная со сменой человеком социального положения, получения профессии, изменения рода деятельности, переходом в другую социальную страту, через образование, брак и т. д. [9, с. 92]. Преобразованное под влиянием социокультурных факторов природное тело человека обретает культурно-исторический смысл, и личность выполняет усложняющиеся и расширившиеся социальные функции.

Социализация не бывает полной и завершенной. Индивидуальное развитие личности не бесконечно, является восходяще-нисходящим. Личность, как и человек в целом, величина переменная [10, с. 74]. Биологическое и физическое

развитие измеряется уровнем энергии в теле, состоянием обмена веществ и функций организма. Социальный возраст зависит от социально-культурных стереотипов, ожиданий, надежд, от овладения индивидом набором социальных ролей, от субъективного внутреннего представления личности о степени своих нужности и развития.

Человек не только способен приобретать личностные черты, но и частично утрачивать их, то есть наряду с социализацией происходит частичная десоциализация личности. Так, некоторые люди, по тем или иным причинам ставшие безработными, утратили свои профессиональные навыки и знания и как бы выпали из состава акторов общественной жизни. Подобное относится также к лицам, опустившимся на дно социальной жизни, – алкоголикам, наркоманам, душевнобольным. С естественным старением люди утрачивают функцию воспроизводства себе подобных, деторождения, но при этом сохраняют роль наставника, воспитателя по отношению к подрастающему поколению, хотя и с меньшей активностью.

В поведении человека проявляются различные варианты.

При разворачивании флюгерно-приспособительного сюжета человек мыслит и действует беспринципно, добровольно подчиняясь обстоятельствам, социальной моде. Противостоит этому варианту личностно-независимое поведение, свободное от преходящих обстоятельств. Здесь необходимо учитывать, конечно, объективную обусловленность поступков человека.

В консервативно-традиционалистском сценарии индивид с недостаточным творческим потенциалом не способен своевременно реагировать на изменяющиеся обстоятельства и находится в плену прежних догм, упрямо держится устаревших принципов.

Наиболее приемлем вариант, в котором у личности формируется устойчивость (выражается через мировоззренческое ядро, убеждения) и гибкость, умение реагировать на новое, корректировать свои убеждения в определенном диапазоне. При этом личность сохраняет принципиальность в важнейших мировоззренческих вопросах, не изменяя внутреннему «я», одновременно творчески откликается на вызовы бытия, реалии жизни.

Взаимоотношение личности и социальной среды происходит по следующей схеме: предложения (социума) – поиски (личности) и выбор ею из предложенного обществом. Ответственность личности проявляется как в процессе осмысления ею социальных заказов, условий, требований, предъявляемых средой (каждый индивид эти запросы понимает избирательно, сообразуясь со своими представлениями о должном, нравственном, ценном, благом), так и в ходе осуществления ею социальных ролей. Личность есть индивидуальная проекция общества, а адаптация ее к среде (природной и общественной) выступает как момент самореализации. Личность реализует себя через роли производительной, социальной, политической и духовной силы общества,

выполняет функции сохранения человечества и дальнейшего развития цивилизации.

Многообразие людей не исключает возможности выделить определенные типы их сходства в соответствии с социальными параметрами: 1) принадлежность индивидов к определенной сфере деятельности; 2) разделение людей по отношению к средствам производства; 3) подчиненность индивидов национально-культурным условиям. У носителей социальных отношений формируются классовые, слоевые, национальные, корпоративные и иные черты личности. Из всего разнообразия остановимся лишь на типах личностей, возникающих на базе экономических и политических условий существования общества.

М. Вебер в книге «Протестантская этика и дух капитализма» заложил основы трудовой этики и рационализма, которые составили ядро новоевропейского предпринимательского типа личности [11]. Э. Фромм в работе «Психоанализ и этика» выделил в качестве особого типа личность с рыночной ориентацией [12]. Такая личность в современном понимании – продукт индустриального общества, порождение культа массового потребления. Наряду с тенденцией встраивания людей в систему техногенной и социально-политической реальности проявляется и противоположная линия: индивидуализация деятельности, рост значения личностных инициатив. Опираясь на идею универсальной антиномичности, можно утверждать, что имеется и противоположный тип личности, не принимающий рассудком и чувствами рынок. Оба названных типа личности имеют как достоинства, так и недостатки. Личность рыночного типа – инициативная, нацелена на частнопредпринимательский успех. Однако чрезмерный прагматизм порой обедняет душевный мир человека. Личность нерыночного типа ориентирована на общегуманистические, экологические, духовные ценности и вместе с тем порой оказывается оторванной от реальных проблем жизни, иногда вместо труда надеется на государственное покровительство.

Вероятно, человеку политическому присущи тоталитарный и либеральный стили отношения к действительности и соответствующие типы личности. Тоталитарный тип личности характеризуется мифологизацией действительности, верой в простоту мира (белое – черное, друзья – враги), абсолютизацией порядка. Стремление к порядку, дисциплине, коллективизму с известной долей допустимости можно считать положительными чертами этого типа личности. Человеку либерального типа присущи стремление к уникализации, к личной ответственности, реализм в отношении к действительности и к собственным возможностям и положению. Впрочем, в странах с господством либеральных ценностей (прежде всего уважение к свободе), наряду с проявлением личностных инициатив, усиливается тенденция растворения индивидов в социотехнических системах.

В «чистом» виде социальные типы личности не существуют, а превалируют смешанные черты личности, где переплетены элементы предпринима-

тельского и нерыночного, тоталитарного и либерального типов. В целом, грани между социальными, этническими и психологическими общностями людей подвижны.

В заключение отметим, что личность – субстанция и процесс. Устойчивыми свойствами личности выступают темперамент, характер, способности и мотивации. Достигнув чего-либо, личность не может обрести покой, а стремится к бесконечному самоизменению, перестраиванию, это существо открытое, находящееся в динамике. Динамика личности, как отмечалось, помимо взлетов, сопровождается отступлениями, падениями (десоциализация). Личность – объект социальных отношений и обстоятельств и вместе с тем субъект, который выражает себя в предметно-практической и духовной деятельности, практике социального созидания, политической деятельности, самотворении. Личность – преломление социального и духовного в индивиду. В интегральной структуре личности проявляются взаимосвязанные стороны: биопсихологическая, показывающая специфику функционирования ее генетических и психических состояний; мировоззренческая, определяющая цели, интересы, позиции человека; социальная, характеризующая основные свойства, позволяющие личности выполнять в культурно-цивилизационной динамике мира разнообразные социальные функции в основных сферах общества – экономической, социальной, политической и духовной.

Список использованных источников

1. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Госполитиздат, 1955–1981. – Т. 42. – 1974. – С. 41–174.
2. Калмыков, В. Н. Антропологическое измерение в философии / В. Н. Калмыков // Изв. Гомел. гос. ун-та им. Ф. Скорины. – 2017. – № 1 (100). – С. 156–160.
3. Маркс, К. Экономические рукописи 1857–1859 годов / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения : [в 50 т.] / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Госполитиздат, 1955–1981. – Т. 46, ч. 1. – 1968. – С. 3–508.
4. Энгельс, Ф. Диалектика природы / Ф. Энгельс. – М. : Политиздат, 1987. – 272 с.
5. Ницше, Ф. Так говорил Заратустра / Ф. Ницше // Сочинения : в 2 т. – М. : Мысль, 1990. – Т. 2. – С. 5–237.
6. Есенин, С. А. Собрание сочинений : в 3 т. / С. А. Есенин. – М. : Правда, 1970. – Т. 2. – 447 с.
7. Хабермас, Ю. Демократия. Разум. Нравственность / Ю. Хабермас. – М. : Academia, 1995. – 252 с.
8. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М. : REFL-book, 1994. – 368 с.
9. Лазаревич, А. Наше интернет-поколение. Человек в пространстве электронных сетевых коммуникаций / А. Лазаревич // Беларус. думка. – 2014. – № 10. – С. 86–93.
10. Калмыков, В. Народ и личность – величины переменные / В. Калмыков // Беларус. думка. – 2011. – № 7. – С. 74–78.
11. Вебер, М. Избранное. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер ; сост. Ю. Н. Давыдов. – 4-е изд. – М. ; СПб. : Центр гуманитар. инициатив, 2017. – 656 с.
12. Фромм, Э. Психоанализ и этика / Э. Фромм. – М. : Республика, 1993. – 415 с.

Т. Н. Буйко

Белорусский государственный университет физической культуры,
Минск, Беларусь

ФИЗИЧЕСКОЕ ВОСПИТАНИЕ КАК ТРАНСЛЯЦИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ КОДОВ ТЕЛЕСНОСТИ

Понятие телесности как социокультурного и духовного бытия природного тела человека пока еще не стало методологическим ориентиром в исследованиях физической культуры, спорта и физического воспитания. Вместе с тем современные социально-философские и социогуманитарные исследования физической культуры и спорта в Китайской Народной Республике во многом фундированы методологической программой, которая определяется ими как «телесный взгляд», или телесно-ориентированный подход. Этот подход является фактически актуализацией традиционного китайского взгляда на тело в единстве его природного (физического) и социокультурного (духовного) бытия.

Ключевые слова: физическая культура, физическое воспитание, спорт, общество, история, личность, телесность, телесно-ориентированный подход, методология

T. Bouiko

Belarus State University of Physical Culture,
Minsk, Belarus

PHYSICAL EDUCATION AS A BROADCAST OF SOCIO-CULTURAL CODES OF CORPORALITY

The concept of corporality as a socio-cultural and spiritual being of the natural human body has not yet become a methodological guide in the study of physical culture, sports and physical education. At the same time, modern socio-philosophical and socio-humanitarian studies of physical culture and sports in the People's Republic of China are largely funded by a methodological program, which is defined by them as a "corporeal view" or a body-oriented approach. This approach is actually an actualization of the traditional Chinese view of the body in the unity of its natural (physical) and socio-cultural (spiritual) being.

Keywords: physical culture, physical education, sport, society, history, corporality, body approach, personality, methodology

Введение. В сложившемся за последние несколько десятилетий русскоязычном философском дискурсе концепт «телесность», в отличие от понятия «тело», интерпретируется в нескольких смыслах. По меньшей мере за этим термином закрепилось два взаимосвязанных, но разных понятия: первое – телесность как проявление природного, физического, бытия человека в самых разных формах культуры и второе – телесность как социокультурное и духов-

ное измерения физического тела человека. Развернутую в историческом плане физическую культуру необходимо рассматривать в качестве изменяющегося во времени комплекса программ деятельности общества по преобразованию природного тела в человеческую телесность посредством внедрения надбиологических, социокультурных кодов в двигательную активность индивида.

Подчеркивая амбивалентность термина «телесность», объединяющего в себе фактически два понятия, мы уже отмечали, что постклассическая философия последних десятилетий рассматривает телесность прежде всего как проявление природного, физического, бытия человека в самых разных формах культуры [1, с. 263]. Телесность культуры во всех ее проявлениях выступает как неизбежное следствие обусловленности социокультурной реальности физическими и физиологическими свойствами человеческого тела. Эта обусловленность последовательно раскрывается, например, в исследовании И. И. Замошанского «Телесность как смыслообразующий фактор культуры» (2007), где телесность определяется как способ связи человека и мира, «на основании которой осуществляется организация и оформление пространства той или иной культуры, становятся возможными продуктивные виды деятельности (труд, познание, творчество), процессы коммуникации, взаимодействия между людьми, а также осмысленность человеческой жизнедеятельности» [2, с. 12]. На основе данного определения раскрывается формирование смыслообразующих характеристик человеческого существования – субъектности, рациональности, индивидуальности, автономности, идентичности.

Подчеркивая значимость телесно-ориентированной концепции в исследовании социокультурной реальности в целом и проблем познания в частности, Е. Н. Князева указывает, что «интеллект требует тела и возникает во взаимной игре мозга как части тела, тела во всей его психомоторной активности и окружающей среды... проявляется в способности движения и взаимодействия с реальным миром, а также в адекватном ответе на изменяющиеся условия внешней среды» [3, с. 323]. Учет телесного аспекта в познавательной деятельности человека делает ее понимание более адекватным. Такой телесно-ориентированный подход в современной эпистемологии получил название *энактивизма* – направления, в рамках которого сознание представляется как отелесненное и ситуационное, а его когнитивная активность совершается посредством «вдействия» в окружающую и познаваемую среду, то есть энактивирования среды [4, с. 26]. Конкретной теоретической основой этого направления является, как известно, теория аутопоззиса Ф. Варелы и У. Матураны. Современная концепция «аутопоззиса» достаточно полно позволяет обосновать положение о культуре как отражении физического, телесного, бытия человека [5].

Упомянутые здесь направления реализации телесно-ориентированного подхода в философии и социально-гуманитарных научных исследованиях далеко не исчерпывают эвристические возможности и перспективы первого

понятия телесности, а именно телесности социокультурного бытия. Вместе с тем вторая интерпретация термина «телесность» состоит в обозначении им известного явления зависимости физических характеристик человеческого тела от социально-исторических, профессиональных и уникально-индивидуальных факторов, определяющих бытие конкретного тела в конкретном социальном пространстве-времени. В данном случае телесность понимается как социокультурное и духовное измерения (аспекты проявления) физического тела человека (социокультурное тело, духовное тело).

Человеческая телесность выступает как социокультурный феномен, который конституируется многообразными социокультурными практиками и поэтому представляет собой вполне конкретное дискурсивное пространство символического кодирования смыслов и ценностей определенной культуры. Иными словами, в концепте (если еще не понятии) телесности фиксируется культивируемое и одухотворенное природное тело человека.

Разработка этого амбивалентного концепта телесности фундирована трудами крупнейших представителей феноменологии М. Мерло-Понти и Э. Гуссерля. Именно Э. Гуссерль совершил методологический прорыв в своей интерпретации человека как телесного существа, которое получает свое тело не только и не столько от природы, но в результате процесса самоконструирования. Более того, телесные проявления немецкий философ рассматривал как основание построения человеком своего социокультурного бытия, что фактически стало началом новой онтологии [6, с. 191–195]. М. Мерло-Понти обосновывал основополагающую роль человеческого тела в структурировании и конструировании бытия, утверждая, что именно благодаря телу человек вторгается в мир и дает ему смыслы и значения. Тем самым человеческое тело в известном смысле и творит вокруг себя культурный мир [7].

Каждое конкретное тело индивида является продуктом социокультурного конструирования и кодирования. Телесные практики, соответствующие нормам определенного социокультурного бытия, обеспечивают воспроизводство этого бытия посредством их трансляции каждому конкретному индивиду. С появлением человека на свет его тело подвергается социокультурной «обработке» в соответствии с требованиями и нормами, зафиксированными в культуре и обществе. Позы тела, осанка, положение головы, разворот плеч, изгиб спины и другие параметры телесности являются фактически кодами определенной культуры. Усвоение человеком социокультурных кодов своей телесности происходит прежде всего в повседневности через множество обыденных действий: начиная с базового ухода за телом (гигиена), его украшения (косметика, парфюмерия, мода) и заканчивая усвоением техники двигательной активности и поведением (ходьба, способы сидения, техника сна).

Особенности бытия человека телесного в конкретном социально-культурном пространстве продуцируют ряд свойств и модификаций его природного

тела, которые дополняют естественные характеристики этого тела и обеспечивают выживание человека посредством адаптации к природной, социальной и техногенной среде. Совокупность программ социализации, окультуривания и одухотворения природного (физического) тела, в отличие от стихийной трансляции социокультурных кодов телесности в повседневности, это и есть физическая культура. Программы физической культуры естественным образом укоренены в природе, в этом смысле она, с одной стороны, телесна в наибольшей степени по сравнению с другими сферами культуры (см. первый концепт телесности), но с другой – смыслом всех ее интенций, целями и содержанием внеприродных программ является социокультурное преобразование человеческого тела.

Развернутую в историческом плане физическую культуру необходимо рассматривать как изменяющийся во времени комплекс программ деятельности общества по преобразованию природного тела в человеческую телесность – посредством внедрения надбиологических, социокультурных, кодов в двигательную активность индивида. Тем самым отдельный индивид включается в мир культуры, и физическая культура выступает основой этого приобщения. Трансформируя и совершенствуя физические качества и двигательную активность человека посредством социокультурного кодирования, физическая культура превращает физическое состояние человека в культурную ценность.

Исторически изменяющаяся физическая культура сложно структурирована, ее составляющими являются разнообразные программы и способы деятельности, связанные с формированием, развитием и совершенствованием человеческой телесности (рекреация, адаптация, оздоровление, реабилитация, образование, воспитание, спорт). Физическая культура в многообразии всех своих форм включает в себя способы деятельности, осуществляющей социальное преобразование тела человека, развитие двигательных способностей, физическое совершенствование и становление определенных личностных качеств [8].

Особое место в этой иерархии принадлежит системам физического воспитания и спорта. Физическое воспитание как трансляция социально значимых программ развития двигательной активности и физических качеств индивида, результатом которой является социокультурное кодирование природного тела человека, в строгом смысле является одной из сторон образовательного процесса в его единстве обучения и воспитания. В этом смысле можно говорить об обучении оптимальным и эффективным способам двигательной активности, социально значимым и несущим важный набор социокодов, и о воспитании потребности в их поддержании и совершенствовании. Однако в русскоязычной, советской и постсоветской, специальной литературе формальный и неформальный процесс образования в отношении освоения ценностей и программ физической культуры принято называть физическим воспитанием. В свою очередь название «физкультурное образование» закрепилось

за процессом и содержанием подготовки кадров для физической культуры и спорта. Спорт же выступает как совершенно особое средство деятельности по преобразованию человеческого тела, возможности которого используются и в процессе физического воспитания. Сущность и реальное место спорта в физической культуре и культуре в целом определяются тем, что благодаря спорту индивид (и человечество) узнает о пределах допустимого в физическом развитии, в совершенствовании человеком своей двигательной активности, физической силы, выносливости. Вместе с тем именно в этой области индивид раскрывает свои природные возможности и необходимые для их проявления духовные силы в максимальном выражении. Именно спорт является тем социокультурным явлением, которое воплощает в себе стремление человека к соревнованию и конкуренции в чистом виде, а не в войнах и политических противостояниях, не в агрессивных действиях на уничтожение противника, не в других человеконенавистнических формах, а только – как стремление к победе над противником в честной борьбе, над самим собой. Такие победы ведут к выходу человека за пределы своего наличного бытия, тем самым расширяя его границы. В этом и заключается настоящая культуросозидательная сущность спорта и его человекотворческая функция [9, с. 63].

Процесс трансляции программ физической культуры и внедрения социокультурных кодов в природное тело человека – это физическое воспитание. В отечественной и более широкой русскоязычной традиции исследования физической культуры и спорта, в самой теории физического воспитания, несмотря на понимание обозначенной нами роли и значения физической культуры в формировании человеческой телесности, физическое воспитание определяется как развитие физических качеств индивида. Например, физическое воспитание – это вид воспитания, основой которого является приобретение фонда жизненно важных двигательных умений и навыков, разностороннее развитие физических способностей и формирование на этой основе потребности в регулярных занятиях физическими упражнениями; цель физического воспитания – воспитание физически совершенствующих людей, подготовленных к творческому труду и защите Родины [10].

Определенный интерес в этом плане представляют собой исследования путей и стратегий формирования телесности, где физическая культура и спорт вовсе не рассматриваются в качестве факторов и средств конституирования телесности человека. Так, в работе М. М. Бойко «Социальные стратегии структурирования телесности» [11] дано описание различных современных социальных стратегий структурирования телесности, ее социальных форм и телесных фигур, репрезентирующих эти формы. При этом выживание естественного физического человеческого тела в социальном пространстве, как отмечает исследователь, «сталкивается с необходимостью производства себя в качестве смысла в системе социальных обменов и отношений» [11, с. 24]. Физическое

воспитание как развитие физических качеств в действительности к этому процессу может не иметь отношения, поскольку логикой социального обмена руководит знак, код. Именно поэтому М. М. Бойко раскрывает значение повседневных двигательных практик, моды, промышленного производства и потребления, среди которых образованию вообще и физическому воспитанию в частности места не находится.

В связи с этим представляется вполне справедливым и, к сожалению, остающимся актуальным вопрос который был поставлен более десяти лет назад в статье М. А. Богдановой [12, с. 190]: «Что же предлагает современная система образования личности для развития его тела и формирования образа его телесного “Я”?»). Отмечая, что программы физического воспитания направлены на развитие у детей и юношества «психофизических качеств, связанных с выполнением локомотивных и оперативных действий, необходимых ему для социального взаимодействия», автор сетует на сохранение в образовании традиции «разъединения телесности и духовности, разведения внутреннего мира человека и его внешней явленности» [12, с. 191]. Поэтому телу отводится роль пассивного образования, поддерживающего и воспроизводящего процесс ментального обучения. Такое разъединение, по мнению М. А. Богдановой, ведет к отчуждению обучаемого от собственного тела, поскольку самоидентификация личности в лучшем случае связывается с усвоением таких телесных техник, которые являются необходимым условием для осуществления тех или иных видов деятельности – без осознания собственной уникальности и возможностей своего тела как носителя сознания. Устойчивость традиции влечет за собой, наряду с уже упомянутой проблемой, проблему отсутствия подлинной культуры здоровья и неимение у большей части людей эстетики двигательной деятельности, несформированность эстетики тела как немаловажного компонента общей культуры.

Однако М. А. Богдановой безоговорочно признается главная роль физической культуры в формировании телесности индивида посредством трансляции социально значимых норм телесности и, соответственно, социокультурных кодов в процессе физического воспитания. Автор в [12] лишь акцентирует экзистенциальный аспект проблемы традиционного разведения в европейской культуре телесности и духовности. Тем не менее, подчеркивая социокультурную «нагруженность» физического воспитания, исследователь выходит далеко за пределы понимания сути физического воспитания как развития физических качеств личности, а не ее социокультурного кодирования на базовых уровнях телесности. Однако такое понимание физического воспитания и роли физической культуры в становлении личности не стало общепринятым в исследовании этой сферы, а экзистенциальное измерение физической культуры как телесной культуры индивида и вовсе вызывает недоумение, оставаясь на протяжении десятилетий предметом философских (от феноменологии до конструктивизма) исследований. Это значит, что понятие телесности как социо-

культурного и духовного бытия природного тела – носителя социокультурных и экзистенциально-духовных кодов, так и не стало методологическим основанием исследований физической культуры, спорта и физического воспитания.

В связи с вышеизложенным представляется целесообразным обратиться к иным культурным традициям интерпретации взаимодействия телесного, социокультурного и духовного бытия человека, и, соответственно, к пониманию роли физической культуры, спорта и физического воспитания в становлении личности. В настоящее время китайские исследователи физической культуры и спорта, разрабатывающие телесный подход к исследованию этой сферы, предлагают очень интересные выводы относительно взаимодействия китайской и европейской традиций рассмотрения взаимосвязи телесности и духовности в физическом воспитании. Несмотря на различия конфуцианства и буддизма в китайской традиции [13], физические практики в китайской культуре – это не только и не столько развитие физических качеств, а социокультурное кодирование двигательной активности человека и развитие его как цельного телесно-духовного существа.

Европейское же разделение тела и духа, несмотря на осознание условности абстрагирования от тела в исследованиях духовной жизни человека и общества и культуры в целом в классической философии, фактически было преодолено только в ходе «антропологического поворота» в постклассической философии – в феноменологии, постмодернизме, конструктивизме. В ходе этого поворота и выкристаллизовался концепт телесности, который до сих пор не стал строгим понятием, о чем мы упоминали выше. Тем не менее телесный или телесно-ориентированный подход к исследованию социокультурных феноменов коснулся прежде всего исследований физической культуры, спорта и физического воспитания. При этом китайские исследователи увидели в этом подходе явную параллель традиционному китайскому взгляду на сущность физического воспитания – 体育 (ти юй) как необходимого компонента социокультурного кодирования человеческого тела и, более того, трансляцию посредством работы с телом социокультурных (и духовных) норм и ценностей человеческого бытия.

В заключение отметим, что современное понятие физического воспитания прошло непростой путь в китайской культуре. И на этом пути оно претерпело влияние европейского разделения тела и духа, поскольку сам термин 体育 (ти юй – физическое воспитание) отражает это разделение. Несмотря на то, что данное сочетание иероглифов имеет давнюю историю, оно было привлечено для обозначения западного понятия физического воспитания только в XIX в. и обозначало именно «воспитание тела»: 体 (ти) – тело; 育 (юй) – воспитание. Сегодня социально-философские и социально-гуманитарные исследования физической культуры, спорта и физического воспитания в Китайской Народной Республике на основе телесно-ориентированного подхода к культуре доказывают возможность преодоления этого разделения.

Список использованных источников

1. Буйко, Т. Н. Телесный подход к исследованию физической культуры и спорта в Китае / Т. Н. Буйко, Сяоянь У // *Философские исследования* : сб. науч. тр. – Минск : Беларус. навука, 2022. – Вып. 9. – С. 262–272.
2. Замошанский, И. И. Телесность как смыслообразующий фактор культуры : автореф. дис. ... канд. филос. наук / И. И. Замошанский. – Екатеринбург, 2007. – 26 с.
3. Князева, Е. Н. Телесное и энактивное познание: новая исследовательская программа в эпистемологии / Е. Н. Князева // *Эпистемология: перспективы развития* / отв. ред. В. А. Лекторский. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 315–351.
4. Харунжева, М. А. Человеческая телесность и физическая культура: философские аспекты / М. А. Харунжева // *Вестн. Вят. гос. гуманитар. ун-та.* – 2016. – № 2. – С. 25–28.
5. Матурана, У. Древо познания. Биологические корни человеческого понимания / У. Матурана, Ф. Варела ; пер. с англ. Ю. А. Данилова. – М. : Прогресс-традиция, 2001. – 224 с.
6. Гуссерль, Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль. – СПб. : Наука, 1998. – 315 с.
7. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти ; пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. – СПб. : Ювента : Наука, 1999. – 492 с.
8. Физическая культура как средство и способ развития телесности и духовности человека (определение телесности и духовности, их соотношение в индивиде) [Электронный ресурс] / StudFiles ; Рос. гос. торгово-эконом. ун-т. – Режим доступа: <https://studfile.net/preview/9571788/page:3/>. – Дата доступа: 12.01.2023.
9. Буйко, Т. Н. О социально-философской концепции физической культуры и спорта / Т. Н. Буйко // *Мир спорта.* – 2018. – № 4 (73). – С. 61–65.
10. Физическое воспитание [Электронный ресурс] / StudFiles ; Рос. гос. торгово-эконом. ун-т. – Режим доступа: <https://studfile.net/preview/9571788/page:4/>. – Дата доступа: 12.01.2023.
11. Бойко, М. М. Социальные стратегии структурирования телесности : автореф. дис. ... канд. филос. наук / М. М. Бойко. – Владивосток, 2010. – 30 с.
12. Богданова, М. А. Роль физической культуры в формировании человеческой телесности / М. А. Богданова // *Вестн. Волгогр. гос. ун-та. Сер. 7, Философия.* – 2010. – № 2 (12). – С. 187–191.
13. Фан, Чжэнвэй. Буддийские заимствования в контексте традиционной физической культуры Китая / Чжэнвэй Фан // *Вестн. Нац. акад. наук Беларуси. Сер. гуманитар. наук.* – 2019. – Т. 64, № 4. – С. 400–406.

У Сяоянь

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

**ФИЗИЧЕСКОЕ ВОСПИТАНИЕ
КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН:
КИТАЙСКИЙ КОНТЕКСТ**

Современные социально-философские и социогуманитарные исследования физической культуры и спорта в Китайской Народной Республике во многом фундированы методологической программой, которая определяется ими как «телесный взгляд», или телесно-ориентированный подход. На основе этого подхода, который фактически является актуализацией традиционного китайского взгляда на тело в единстве его природного (физического) и социокультурного (духовного) бытия, в статье рассматривается противоречивая история становления в китайской культуре понятия физического воспитания и его терминологического оформления.

Ключевые слова: физическая культура, физическое воспитание, спорт, общество, история, личность, телесность, телесно-ориентированный подход, методология

Xiaoyan Wu

Institute of Philosophy of National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

**PHYSICAL EDUCATION AS A SOCIO-CULTURAL PHENOMENON:
CHINESE CONTEXT**

Modern socio-philosophical and socio-humanitarian studies of physical culture and sports in the People's Republic of China are largely funded by a methodological program, which is defined by them as a "corporeal view" or a body-oriented approach. This approach is actually an actualization of the traditional Chinese view of the body in the unity of its natural (physical) and socio-cultural (spiritual) being. The article deals with the controversial history of the formation of the concept of physical education in Chinese culture.

Keywords: physical culture, physical education, sport, society, history, corporality, body approach, personality, methodology

Влияние западной постклассической философии в части разработки понятия телесности и соответствующего телесно-ориентированного подхода к исследованию человека и социокультурных феноменов привело к актуализации традиционной китайской философии тела. Эта традиция нераздельности природно-духовного бытия человека позволяет адекватно интерпретировать базисное значение физической культуры в формировании, структурировании, развитии и трансляции человеческой телесности. При этом составляющими

компонентами физической культуры выступают физическое воспитание и спорт, наряду с физической рекреацией, адаптацией и реабилитацией и другими видами физкультурных практик. В китайской науке об этой сфере социокультурной деятельности и современной социальной философии основным понятием является физическое воспитание – 体育 (ти юй). При этом спорт как способ выявления, сравнения и оценки психофизических человеческих возможностей рассматривается зачастую в качестве важнейшего средства физического воспитания. В истории становления и трансформации этих понятий отразились сложности и противоречия взаимодействия западной и восточной культур, которое взаимно обогатило эти культуры в отношении понимания человеческой телесности и способов ее трансляции и развития.

Чтобы избежать неоправданного упрощения, необходимо отметить, что китайская традиционная культура отнюдь не является монолитной и авторитарной. Как отмечает китайский исследователь Фан Чжэнвэй, «опыт буддизма – это наглядная демонстрация того, как пришлая культура успешно проникла на территорию Китая, была адаптирована, переработана и вписана в канон. Особенно четко эти тенденции можно проследить на примере традиционной физической культуры Китая» [1, с. 400]. Автор цитируемой статьи убедительно показывает, что в Китае до проникновения буддизма (при 14-м императоре династии Хань Лю Чжуане, 28–75 гг. н. э.) доминировали философские концепции Чжуан-цзы и Конфуция, в рамках которых физические практики интерпретировались как элемент тренировки для достижения конкретных результатов в охоте или войне. Буддизм же интерпретировал физические практики как инструмент воздействия на внутренний мир человека [1].

Поскольку в традиционных китайских философских системах Лао-цзы и Чжуан-цзы человек воспринимался неотъемлемой частью природы, постольку люди должны были существовать в соответствии с природными принципами, и физическое воспитание строилось на подражании позам животных (древняя гимнастика У Цинь Си [2]). Заметим, однако, что природа воспринималась Лао-цзы и Чжуан-цзы в качестве идеального мира образцов для организации жизни каждого отдельного человека и общества в целом. Общественное значение физического воспитания в гораздо большей степени подчеркивалось в конфуцианстве: физическое воспитание и другие физические практики рассматривались как программы прояснения социальных обязанностей людей и изучения норм взаимоотношений в обществе (соперники в состязаниях – братья, судьи – отцы). При этом абсолютно не исключалась базовое назначение физической культуры – как части военной подготовки [3]. В буддизме же физическая культура – это совокупность физических практик, которые призваны трансформировать психическое состояние человека и формировать особые состояния сознания. В результате этих практик осуществляется не только и не столько тренировка тела, сколько тренировка ума и души человека: улучшаются

его познавательные способности, открываются новые знания, ведущие к постижению сущности вещей и явлений. Проникновение буддизма в китайскую культуру существенным образом, по мнению Фан Чжэнвэя, изменило цели и саму сущность физической культуры – как в отношении ритуальных состязаний (спорта), так в отношении физического воспитания: от стремления к физическому превосходству над соперником – к внутреннему самосовершенствованию и здоровью, от зрелищности – к концентрации практики на собственном теле. Буддистская установка на регуляцию внутреннего состояния человека с помощью физических упражнений оказала влияние на само конфуцианство, которое стало рассматривать физические упражнения не только в плане улучшения работы тела человека, но и совершенствования его внутреннего мира, создания гармонии тела и духа – не только внутри конкретного индивида, но и в сообществе в целом [4].

Таким образом, по причине весьма органичного соединения двух разных культурных традиций в отношении физических практик в целом и физического воспитания в частности для западного наблюдателя этот подход предстает как традиционный китайский взгляд на единство духовности и телесности в физическом воспитании. Несмотря на различия конфуцианства и буддизма, физические практики в китайской культуре – это не только и не столько развитие физических качеств, а социокультурное кодирование двигательной активности человека и развитие его как цельного телесно-духовного существа.

В культуре Древнего Китая не существовало понятия, которое бы полностью соответствовало древнегреческому понятию гимнастики или современному понятию «физическое воспитание» [5]. Китайские иероглифы 体育 (ти юй) обозначают западноевропейское понятие физического воспитания, которое в китайскую культуру пришло в XIX в. из Японии. Вместе с тем, как утверждают некоторые исследователи, хотя современное понятие, обозначаемое китайскими иероглифами 体育 (ти юй) имеет европейское происхождение, это китайское слово использовалось уже в документах Древнего Китая. Так, в статье «Размышления о целостности и локализации понятия спорта» автор Сюн Доуин доказывает, что словосочетание 体育 появилось очень давно – во времена династии Хань (206 г. до н. э. – 220 г. н. э.) [6]. Исследователь Хан Дан также отмечает, что, действительно, есть примеры использования иероглифов 体育 в литературе династии Хань, но это не то, что мы подразумеваем под современным термином «физическое воспитание» [7].

Философ Ван Фу из династии Восточная Хань (около 85–162 гг. н. э.) написал книгу «Теория Цяньфу», в которой есть раздел «У Дэчжи», посвященный истории взлета и падения династии. В своем рассуждении о том, почему некоторые люди могут стать императорами и монархами, древний автор употребляет иероглифы 体育 для обозначения наследования по прямой линии сыновей и внуков императора. При этом иероглиф 体 (ти) обозначает понятие тела,

но смыслом 育 (юй) вовсе не является воспитание. Современное сочетание этих иероглифов в значении «физическое воспитание» прошло длительную историю, отражающую специфику китайского понимания соотношения телесных, духовных и социокультурных компонентов человеческого бытия.

В записях древних китайских словарей разных династий было обнаружено, что китайский иероглиф 体 (ти) имеет 25 значений. Самая ранняя запись этого иероглифа была найдена на горшке из усыпальницы правителя царства Чжуншань периода Чжаньго (476/403–221 гг. до н. э.), раскопанной в провинции Хэбэй в 1978 г. Первоначальный шрифт данной записи представляет собой имеющий в своей структуре левую и правую стороны китайский иероглиф, сформированный на основе древних пиктографических надписей XIV–XI вв. до н. э.: 體 – ти. При этом левая сторона 骨 (гу – кость) обозначает ряд суставов человека, включая череп, шейные позвонки и т. д., а правая сторона 豊 (ли – посуда) – ритуальную посуду, использовавшуюся при древних жертвоприношениях [8]. Когда 骨 и 豊 объединяются, то образуют словосочетание, означающее полное и завершенное тело, то есть объединенные в одно целое тело и разум. В китайском понимании кости символизируют основу человеческого тела, но ритуалы, используемые для жертвоприношения, означают, что люди должны соблюдать правила и нормы доброжелательности и праведности, человеколюбие и чувство долга. Эволюционируя в истории китайской культуры, традиционный китайский иероглиф 體 (ти) постепенно превратился в нынешний упрощенный китайский иероглиф 体 (см. рисунок). Иероглифы 骨 (гу) и 豊 (ли) изменились на 人 (рен – человек) и 本 (бен – основа) в современных упрощенных китайских иероглифах. При этом в качестве корня упрощенного китайского иероглифа 体 (ти) используется 人 (рен), а иероглиф 本 (бен) применяется для обозначения корня дерева. Поэтому при понимании иероглифа 体 (ти) его можно образно уподобить человеку, располагающемуся на корне дерева для отдыха, и использовать как отдых или фундаментальное значение человека.

Таким образом, в процессе исторической эволюции первоначальное значение 体 (физическое тело), используемое в ритуалах, претерпело фундаментальную трансформацию, приобретя сильную гуманистическую (социокультурную) окраску. Так, в современном китайском языке иероглиф 体 используется



Трансформация иероглифов 骨 (гу – кость) и 豊 (ли – посуда) в современные иероглифы 人 (рен – человек) и 本 (бен – основа)

в таких словах, как «тилианг» (体谅 – понимание) и «титонг» (体统 – порядочность). Вместе с тем зачастую в исторических письменных источниках «ти» (体), читаемое как «вён», выражает глупость, а читаемое уже как «ти» означает «грубый» и «неуклюжий». Но в любом случае, его основное значение – это человеческое природное тело.

Это тело, однако, не сводится к биологическому комплексу органов, а несет в своем внешнем облике печать социальности, поскольку уже первоначальное значение иероглифа 体 (ти) – это человек, который исполняет ритуал, отдает честь, то есть вежливый, социализированный, человек. Этот иероглиф обозначает человеческое тело как динамическую органическую систему с базовыми неотъемлемыми признаками социальности.

Иероглиф 育 (юй), как объяснялось в знаменитом словаре «Шовэнь цзе-цзы» («Происхождение китайских символов», кит. 說文解字) Сюй Шэня из династии Восточная Хань (25–220 гг.), изображает женщину, рожаящую ребенка: верхняя часть – это мать с украшением на голове, а нижняя – перевернутый сын. В «Шан-шу» («Древние записи», альтернативное название древнего трактата «Шу-цзин» (кит. 书经), входящего в конфуцианский канон «Пятикнижие» (кит. 五经)), как доказывал Ло Чжэньюй (1866–1940), китайский специалист по палеографии, это также четко зафиксировано в тексте: основное значение иероглифа 育 (юй) – деторождение. Кроме того, древний иероглиф «юй» имеет по крайней мере еще семь значений: рост, разрастание, культивирование, воспитание, просвещение, разведение, адаптация. Так, в конфуцианской классике «Чжун юн» (философский трактат, написанный Цзы Сы и входящий в конфуцианское «Четверокнижие» (кит. 四书)) иероглиф 育 (юй) интерпретируется как стремление всех вещей на небе и на земле адаптироваться к окружающей среде. В словаре китайских иероглифов «Юйпянь» («Яшмовая книга», кит. 玉篇) VI века, составленном королем Гу Еван, 育 (юй) толкуется как рождение и продолжение рода. Позже его расширенное значение остается тем же, как его описывал в своем творении «Гуань-цзы» (кит. 管子) военный писатель Гуань Чжун, а именно – кормление и воспитание. В процессе долгой эволюции значение иероглифа 育 (юй) было расширено от первоначального определения женщин, рожаящих детей, до процесса воспитания и образования. Это можно считать своеобразным отражением осознания древними обществами социокультурной сущности процесса становления человека.

В истории своего становления словосочетание 體育 (ти юй) в буквальном переводе на русский язык могло означать и «физическое воспроизводство человека», то есть продолжение телесного бытия, продолжение жизни, отсылая к ситуации «женщины, рожаящей детей». В эволюции этих иероглифов и словосочетания в целом произошла соответствующая социокультурная трансформация понятия воспроизводства человека как культивирования тела, окультуривания примитивного животного тела, то есть рождения подлинной

человеческой жизни. В современном китайском языке, иероглиф 育 (юй) имеет основное значение «преобразование, выращивание» в смысле направления людей творить добро и достигать состояния совершенства. Именно поэтому этот иероглиф может быть использован в качестве обозначения процесса воспитания, то есть достижения человеком идеального состояния, состояния совершенства, которого он заслуживает после получения образования. Соответственно, термин 體育 («физическое воспитание») применяется в качестве обозначения процесса культивирования (образования) и совершенствования тела. 體育 – это процесс, посредством которого человек, культивируя свое тело, становится совершенным человеком. Данное понятие включает в себя: рост и здоровое совершенствование тела, изучение двигательных навыков и теории своей двигательной активности, а также духовное – умственное и нравственное – развитие. Представляя собой пересечение (единство, синтез) этих трех составляющих, физическое воспитание выступает как «процесс, посредством которого люди, как отдельные личности, так и общество в целом, движутся к гармоничному и совершенному состоянию» [9, с. 31], а не просто как «содействие развитию природных качеств людей» [10, с. 36]. Таким образом, сочетание иероглифов 体育 (ти юй) можно интерпретировать как природное рождение человеческого тела (новой жизни), осуществляемое матерью, и его социокультурное возвращение, ответственность за которое должны взять на себя родители и общество.

Именно это сочетание иероглифов стало китайским вариантом выражения европейского понятия физического воспитания, сформировавшегося в XIX в. на основе традиционного противопоставлении тела и духа (души, разума, сознания, нравственности) в западной культуре и классической европейской философии. Поэтому в сложной истории адаптации к китайской культурной традиции европейского понятия физического воспитания как особого вида воспитания наряду с интеллектуальным, моральным и художественным (эстетическим) можно выявить ряд важнейших вех в понимании роли и значения физической культуры в развитии человеческой телесности и трансляции социокультурных кодов посредством физических упражнений и других программ работы с телом.

Считается, что самым ранним появлением термина «физическое воспитание» было использование французского выражения *éducation physique* французским ученым Ж. Б. Дюбо (1670–1742) в его труде «Критические размышления о Поэзии и Живописи» [11], опубликованном в 1733 г. В этом же, XVIII в. появилось и английское *physical education*, когда, в 1748 г. французское издание было переведено на английский язык Томасом Ньюджентом. Однако китайские переводчики пришли к выводу что и *éducation physique* во французском труде, и *physical education* в его английском переводе – это не современное «физическое воспитание», а «естественное развитие» или «естественное воспитание» младенцев. Кстати, без использования этого словосочетания, но

явно об этом, естественном, природосообразном процессе воспитания детей и подростков пишет в это время и Ж.-Ж. Руссо (1712–1778), выдвигая и обосновывая свою знаменитую концепцию, согласно которой рост и развитие тел детей и подростков должны основываться на их естественной природе с минимальным количеством искусственных ограничений. Он действительно не использовал словосочетание *éducation physique* в книге «Эмиль, или О воспитании» [12], опубликованной в 1762 г., его *gymnastic* и *exeraises* как естественные средства воспитания были переведены на иностранные языки, в том числе и на китайский [13], с использованием слов «физическое воспитание», что привело к ошибочному мнению о физическом (а не природосообразном) воспитании Эмиля.

И. Кант (1724–1804) в своей работе «О педагогике» [14], опубликованной в 1803 г., также считал, что «естественное воспитание» – это необходимое условие для всестороннего развития тела и ума человека. Он делит образование на два типа: естественное воспитание и практическое образование. Естественное воспитание четко определяется немецким философом как вид образования, содержание которого состоит в воспитании детей в соответствии с человеческой природой, что предполагает всестороннее развитие тела и разума. Фактически это просто воспитание, осуществляемое родителями и/или нянями, состоящее из кормления, сна, прогулок, физических упражнений, спорта, игр, отдыха, гигиены и других вопросов, включая развитие базовых интеллектуальных способностей, чувств, воображения, памяти, внимания, такта и рассудительности, – то есть всестороннее развитие тела и ума.

Немецкое *physihe Evziehung*, английское *physical education* и французское *éducation physique* в XVIII в. – это естественное образование и/или естественное, природосообразное, воспитание. Интересно, что в исследовании китайских иероглифов 体育 (ти юй), как уже было показано, также было обнаружено их первоначальное значение, которое заключалось в рождении и выкармливании детей. Поэтому в то время для китайских ученых не было никаких проблем перевести на язык китайский иероглифов первоначальное значение *physical education* как «естественное образование, естественное воспитание».

Но в начале XIX в. ситуация изменилась. Физическое воспитание стало именно физическим воспитанием, то есть имеющим своей целью развитие физических качеств детей и подростков. При этом оно постепенно становится одним из трех основных составляющих школьного и университетского образования, занимая иногда и первое место в списке наряду с моральным и интеллектуальным воспитанием/обучением/образованием. Происходит трансформация первоначального «естественного воспитания» как идеала эпохи Просвещения в современное понятие физического воспитания.

Китайские исследователи полагают, что самое раннее определение физического воспитания, содержащееся в иностранной литературе, – это воспитание, а именно культивирование и совершенствование тела. Это было «Общее

эссе по физическому, моральному и интеллектуальному воспитанию: за которым следует учебный план-практический для детей, подростков и молодежи, или ... усовершенствованное образование» [15], созданное французским писателем и публицистом М.-А. Жюльеном (1775–1848) в 1808 г. В этой книге он дал научное определение понятию «физическое воспитание». С тех пор «физическое воспитание» стало специализированным термином, и в европейских странах были разработаны классические системы школьного физического воспитания, которые, как правило, назывались образовательной гимнастикой: шведская гимнастика П. Х. Линга (1814 г.), гимнастика как средство физического воспитания Ф. Амороса (1838 г.), программа включения физического воспитания в национальное образование А. Шписса (1842 г.) и др. А в 1860 г. вышла книга Г. Спенсера «Воспитание: интеллектуальное, моральное, физическое» [16], где приводилось описание исторического процесса формирования системы физического воспитания в обществе и формулировались условия и направления его развития в европейских странах. И, наконец, в 1863 г. А. Макларен (1820–1884), пионер британских академических исследований физического воспитания, опубликовал монографию «Система физического воспитания: теория и практика» [17], в которой были описаны сферы применения физического воспитания, выполнен анализ существующих в то время систем физического воспитания (школьного и военного) и разработана первая научная концепция физического воспитания – теория физического воспитания.

Вследствие распространения этого известного академического труда, созданного А. Маклареном в Соединенном Королевстве, новое европейское понятие физического воспитания пришло и в Китай. Многие китайские исследователи считают, что это случилось после 1895 г., когда Китай потерпел поражение в японо-китайской войне (1894–1895 гг.). Дело в том, что в это время имело значительный политический вес движение «Ян-У» (сторонники развития международного сотрудничества в капиталистической промышленности времен династии Цин), которое провозгласило следующий лозунг: «Если вы хотите учиться у Запада, вы должны сначала учиться у Японии» [18]. Поэтому в это время Китай организовал обучение большого количества студентов в Японии, было переведено множество японских книг. При этом Япония стала мостом для Китая на Запад в смысле взаимодействия с западной, прежде всего европейской, культурой, включая европейские системы школьной, образовательной гимнастики. Слово «гимнастика» переводилось на китайский язык как физические, телесные упражнения. Это было время «движения самоусиления», когда под влиянием японской системы образования в Китае организовывалась школа нового стиля с акцентированием на физической (а точнее – военной) подготовке посредством упражнений или гимнастики.

Что касается китайского перевода термина «физическое воспитание», то необходимо отметить, что в 1898 г. Шанхайское бюро переводов «Датун» опубликовало «Библиографию японских книг», в которую вошел и том под

названием «Физическое воспитание», а в 1902 г. известная китайская газета того времени «Ханчжоу Народная газета» опубликовала перевод книги японца Нисикавы Масанори «Национальное физическое воспитание», впервые появились иероглифы 体育 (ти юй). С этого времени термин «физическое воспитание» (体育 – «воспитание тела») постепенно начал распространяться и признаваться в Китае. К 1923 г. этот термин стал официальным обозначением физического воспитания в школах, заменив термин «гимнастика». Гимнастика же осталась в качестве профессионального вида спорта.

Между тем некоторые китайские ученые обнаружили, что концепция физического воспитания была введена в Китай не в 1895 г., а еще в 1877 г., когда китайский мыслитель Янь Фу (1853–1921) отправился учиться в Британский военно-морской университет, где и познакомился с трудом Г. Спенсера «Воспитание: интеллектуальное, моральное, физическое», который впоследствии перевел на китайский язык и представил в Китае. Однако в этом переводе название книги звучало как «Теории, которые просвещают народную мудрость», соответственно «физическое воспитание» переводилось как «агитация народных сил», моральное воспитание – «новая народная добродетель», а интеллектуальное воспитание – «открытие народной мудрости». Несмотря на терминологию, можно отметить правомерность этой точки зрения, поскольку сама трехчленная концепция воспитания Г. Спенсера и понятие физического воспитания были введены в китайскую культуру. И это случилось не через Японию, а непосредственно из Соединенного Королевства, и не в 1895, а еще в 1877 г.

Некоторые ученые полагают, что концепция физического воспитания и его определение как части образования были зафиксированы в 1897 г., но не связывают это событие с японским влиянием. В это время китайские студенты педагогического колледжа Шанхайского государственного университета Чэнь Маочжи, Ду Сичэн и Шэнь Шукуй в подготовленном ими учебнике «Серия книг для детей» изложили свою интерпретацию спенсеровской концепции физического воспитания, рассматривая ее как одну из трех учебных программ образования: «Моральное воспитание, интеллектуальное воспитание и физическое воспитание – вот три учебные программы» [19, с. 14]. При этом соотношение программ предлагалось следующее: воспитание моральности – 50 %, воспитание интеллекта – 25 % и физическое воспитание – 25 %.

Независимо от того, какая из этих версий проникновения в Китай понятия и термина «физическое воспитание» является верной, ясно одно: это понятие происходит из европейской культуры. Несмотря на достойное место физического воспитания в предложенной европейцами идеальной модели образования (наряду с моральным и интеллектуальным!), это понятие воспроизводит традиционное для Европы разделение физического и духовного бытия человека. Поэтому и на китайский язык термин, обозначающий это понятие, был переведен как «воспитание тела» (体育, ти юй).

Необходимо отметить, что трудности перевода данного термина обусловлены именно смысловыми различиями западного и восточного понимания соотношения природного и социокультурного, телесного и духовного компонентов в бытии человека. Поэтому, как пишет в своей статье китайский исследователь Юйчен Цяо [18], точное соответствие не удалось найти ни в современном китайском языке, ни в древнекитайской системе иероглифов. Перевод пришлось искать в китайских иероглифах, используемых на рубеже XIX–XX вв. в Японии: китайские иероглифы 教育 – для перевода английского *education* и 身体的 – для *physical*. При этом предлагались и другие варианты перевода данного словосочетания с английского: 身體(之)教育 (шэнти чжи цзяоюй), 體教 (ти цзяо), 身教 (шен цзяо), 體之教 (шэнь чжи цзяо), 身體的教育 (шанти де цзяоюй), 體育 (ти юй). Как известно, было принято и признано последнее выражение. Таким образом, получилось, что японское слово 体育, унаследованное от древнекитайских иероглифов 体 (ти) и 育 (юй), означает «совершенствование тела» или «культивирование тела» – то есть физическое воспитание. Именно в таком виде оно вернулось в физическую культуру Китая. Превращение древних китайских иероглифов в словосочетание, обозначающее понятие физического воспитания, мы и рассматривали в данном исследовании.

Выбор именно этих иероглифов на рубеже XIX–XX вв. вполне оправдан сложившейся в китайском обществе к тому времени ситуацией. С началом Опиумной войны в Китае (1840 г.) интеллектуалы того времени Кан Ювэй и Лян Цичао в своем анализе неудачных политических решений пришли к осознанию того, что главной причиной неудачных реформ китайского общества была серьезная проблема с физической подготовкой людей, слабостью их физического состояния, телесной слабостью. Поэтому из всех иероглифов, обозначающих «тело», и был выбран иероглиф 体 (ти), а не 身 (шэнь). Оба иероглифа переводятся на русский язык как «тело», «организм», «корпус». Однако если под 体 (ти) подразумевается именно физиологическая сторона тела, то 身 (шэнь) – это целостный, обладающий душой и телом человеческий организм. В современном языке эти два иероглифа образуют бином «шэнь-ти» («тело», «организм» и даже «здоровье») или сочетание «шэнь-ти хао» («хорошее здоровье», «здоровый организм»).

За последние десятилетия понятие физического воспитания все более приближается к традиционной для Китая трактовке единства телесности и духовности в процессе становления человека. Многие исследователи предпочитают определять физическое воспитание как физическую активность, направленную на сбалансированное развитие тела, разума и воли [20]. Так, в 2004 г. Чжоу Сикуань выпустил «Учебник по основам теории физического воспитания» [21], в котором подчеркивается, что физическое воспитание – это социальная практическая деятельность, в которой люди сознательно преобразуют

свое тело и разум и развивают собственный потенциал, чтобы адаптироваться к природе и обществу, используя физические упражнения в качестве основного средства.

Таким образом, исследование взаимосвязи телесности и духовности в воспитательном процессе охватывает широкий спектр проблем: от воздействия физических упражнений и физкультурных практик на саму природу людей и их мотивации в отношении различных аспектов индивидуального и общественного бытия – до влияния политических процессов на изменение общественных представлений о нормах и ценностях человеческой телесности и соответствующих задачах физического воспитания. Все эти разнообразные социогуманитарные и социально-философские исследования физической культуры, спорта и физического воспитания объединяются в рамках методологической стратегии, получившей название телесно-ориентированного подхода.

Список использованных источников

1. Фан, Чжэнвэй. Буддийские заимствования в контексте традиционной физической культуры Китая / Чжэнвэй Фан // Вес. Нац. акад. наук Беларуси. Сер. гуманит. наук. – 2019. – Т. 64, № 4. – С. 400–406.
2. 潘峻岭. 论中国传统哲学天人观对中国传统体育的影响. 武汉交通职业学院报 [Пан Джунлинг. О влиянии традиционной китайской философии на традиционные виды спорта в Китае / Пан Джунлинг // Журн. Ухан. техн. колледжа связи. – 2006. – № 3. – С. 21–24].
3. 王斌. 中国传统体育伦理思想之哲学底蕴. 西安体育学院报 [Ван Бин. Философские основы китайской традиционной спортивной этики Мысли / Ван Бин // Журн. Сиан. ун-та физ. воспитания. – 2002. – № 2. – С. 20–22].
4. 辛继松. 佛教教育思想. 当代体育科技 [Синь Цзисун. Буддистская спортивная мысль / Синь Цзисун // Современные спортивные технологии. – 2014. – № 14. – С. 125–127].
5. 周西宽等著. 体育学[M]. 成都: 四川教育出版社 [Физическое воспитание / Сивань Чжоу [и др]. – Чэнду : Сычуаньское изд-во образования, 1988. – 354 с.].
6. 熊斗寅. 体育概念的整体性和本土化思考. 体育与科学 [Сюн, Доун. Размышления о целостности и локализации понятия спорта / Доун Сюн // Спорт и наука. – 2004. – № 2. – С. 8–12].
7. 韩丹:“体育”就是“身体教育”–谈“身体教育”术语和概念. 体育与科学期刊 [Хан, Дан. «Ти Юй» точно означает «физическое воспитание»: поговорим о терминах и концепциях физического воспитания / Дан Хан // Журнал спорта и науки. – 2005. – № 5. – С. 8–12].
8. 杨永杰, 龚树全编. 黄帝内经[M]. 北京: 线装书局 [Ян Юнцзе. Трактат Желтого императора о внутреннем / Юнцзе Ян, Шуцюань Гонг. – Пекин : Нитевые книги, 2009. – 389 с.].
9. 王友峰. 文字学视野下的体育概念. 体育科技期刊 [Ван, Юфэн. О спортивных концепциях с точки зрения китайских иероглифов / Юфэн Ван // Спортивная наука и техника. – 2018. – № 1. – С. 31–32].
10. 唐炎·宋会君. 体育本质新论. 天津体育学院学报 [Тан, Янь. Новый очерк о природе спорта / Янь Тан, Хуэйцзюнь Сун // Журн. Тяньцзиньского ин-та физ. воспитания. – 2004. – № 2. – С. 36–38].
11. Дюбо, Ж.-Б. Критические размышления о Поэзии и Живописи / Жан-Батист Дюбо ; пер. Ю. Стефанов ; под общ. ред. Л. Я. Рейнгардт. – М. : Искусство, 1975. – 767 с.
12. Rousseau, Jean-Jacques. Émile ou De l'éducation (1762) / Jean-Jacques Rousseau. – Paris : Garnier, 1961. – 664 p.

13. 郭红卫. Physical Education 和 Education Physical 出现时间考. 体育学刊杂志 [Го, Хунвэй. Physical Education и Education Physical появляются в изучении времени происхождения / Хунвэй Го // Журн. физ. воспитания. – 2013. – № 1. – С. 20–23].
14. 伊曼努尔·康德著. 赵鹏, 何兆武译. 论教育学[M]. 上海:上海人民出版社 [Кант, И. О педагогике / Иммануил Кант ; пер.: Чжао Пэна, Хэ Чжаоу. – Шанхай : Шанх. народ. изд-во, 2005. – 155 с.].
15. Mr. A, J. Essai Général d'Education Physique, Morale Et Intellectuelle: Suivi d'Un Plan d'Éducation-Pratique Pour l'Enfance, l'Adolescence Et La Jeunesse, Ou ... Éducation Perfectionnée / Julien Mr. A. – Firmin Didot's printing press, 2018. – 519 p.
16. Spencer, H. Education: Intellectual, Moral, and Physica / Herbert Spencer. – New York ; London : D. Appleton & Company, 1860. – 301 p.
17. Maclaren, A. A System of Physical Education: Theoretical and Practical / Archibald Maclaren. – Clarendon Press, 1869. – 516 p.
18. 乔玉成. 体育概念的发生学研究---? 类型?兼论"sport"能否成为中国“体育”的总概念. 体育研究与教育期刊 [Цяо, Юйчэн. Исследование возникновения понятия «sport» и может ли «спорт» стать общим понятием «физическое воспитание» в Китае / Юйчэн Цяо // Спортивные исследования и образование. – 2013. – № 1. – С. 1–16].
19. 张天白.“体育”一词引入考. 体育文史期刊 [Чжан, Тяньбай. Термин «физическое воспитание» был введен в экзамен / Тяньбай Чжан // Путеводитель по спортивной культуре. – 1988. – № 6. – С. 14–17].
20. 易剑东. 体育概念的梳理与厘清. 成都: 成都体育学院学报 [И, Цзяньдун. Изучение и разъяснение концепции спорта / Цзяньдун И // Журн. Чэндуского спорт. ун-та. – 2019. – № 5. – С. 17–21].
21. 周西宽. 体育基本理论教材. 北京: 人民体育出版社 [Чжоу, Сикуань. Учебник по основам теории физического воспитания / Сикуань Чжоу. – Пекин : Изд-во народ. физ. культуры, 2004. – 460 с.].

Е. И. ЖукИнститут философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь**ОНТОЛОГИЯ ДРУГОГО В ПРОСТРАНСТВЕ
ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

Данная статья нацелена на реконструкцию онтологии Другого в качестве отдельного среза современно философского знания и выявление ее концептуально-методологического статуса в пространстве философско-культурологических исследований. Для этого автором продемонстрированы основные концептуально-методологические подходы к осмыслению Другого и другости и выявлена специфика негативной и позитивной онтологии Другого. В заключение акцентированы социально-онтологические проекции другости, нацеленные на анализ динамики общества и ведущие к актуализации гетерологической методологии в рамках современной гуманитаристики.

Ключевые слова: Другой, позитивная онтология Другого, негативная онтология Другого, экзистенциально-онтологический поворот, другость, инаковость, гетерология, экзистенциально-феноменологическая стратегия

K. ZhukInstitute of Philosophy of National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus**ONTOLOGY OF THE OTHER IN THE FIELD OF PHILOSOPHY
AND CULTURAL STUDIES**

This article aims at reconstructing the ontology of the Other as a separate section of contemporary philosophical knowledge and revealing its conceptual and methodological status in the space of philosophy and cultural studies. For this purpose, the article demonstrates the main conceptual and methodological approaches to understanding the Other and otherness and reveals the specifics of negative and positive ontology of the Other. In conclusion, it emphasises socio-ontological projections of otherness, aimed at analysing the dynamics of society and leading to the actualization of heterological methodology within the framework of contemporary humanities.

Keywords: the Other, positive ontology of the Other, negative ontology of the Other, existential-ontological turn, otherness, alterity, heterology, existential-phenomenological strategy

Обострившиеся еще в XX в. вопросы личностной и культурной идентификации и самоидентификации, соотношения закодированных в различных институциональных формах властных стратегий и тактик их индивидуальной апроприации привели к необходимости пересмотра базовых ценностей, выра-

ботанных новоевропейской культурой, и формирования подлинного уважения к инаковости и разнообразию без ущерба для собственной личности и культуры. Реалии современной социальной динамики диктуют необходимость исследования экзистенциально- и социально-онтологических проекций существования современного человека в условиях стремительно изменяющихся способов социального взаимодействия и новых коммуникативных практик. Эти вызовы современности требуют практических усилий, направленных на предотвращение или преодоление различных социальных конфликтов и кризисных ситуаций, а также выстраивания долгосрочных стратегий развития общества, что предполагает создание эффективных программ обеспечения социальной, информационной и гуманитарной безопасности. Практическая реализация этих задач, несомненно, должна быть фундирована серьезными теоретическими разработками в рамках социальных и гуманитарных наук.

Ключевым моментом, определяющим значимость экзистенциально-феноменологической стратегии для решения актуальных экзистенциальных проблем современного человечества, является презумпция необходимого со-бытия Я и Другого и осмысление роли Другого в осуществлении самости. При этом наиболее насущными представляются те исследования Другого, которые адресуются к социально-онтологическим проекциям взаимодействия Я и Другого, так как такого рода работы не только представляют собой теоретический анализ закономерного движения философской мысли, но и маркируют кризисные процессы в обществе, предлагая новую оптику для разрешения конфликтных ситуаций. Представляется, что подобного рода философско-культурологические исследования опыта социального взаимодействия Я и Другого следует основывать на четко обозначенном понимании той роли, которую Другой выполняет по отношению к человеческой экзистенции.

Когда Другой рассматривается как принципиальная инаковость по отношению к Я, этот феномен понимается как во многом фундирующий самость Я и обеспечивающий возможность культурной и личностной идентификации. Признание за фигурой Другого данных характеристик определяет формирование в рамках неклассической философии такого отдельного направления, как онтология Другого, которое вбирает в себя множество философских концепций, выдвигающих онтологическую трактовку Другого, вне зависимости от того, ставится ли в конкретном исследовании вопрос прежде всего о межличностном взаимодействии Я и Другого, социально-онтологических проекциях другости или же о межкультурном диалоге на фоне процессов глобализации и кризиса идентичности.

Целью данной статьи стала реконструкция онтологии Другого как отдельного среза современного философского знания и выявление ее концептуально-методологического статуса в пространстве современных философско-культурологических исследований.

Первые попытки осмысления фигуры Другого как необходимого условия самоопределения Я встречаются еще в философии романтизма, прежде всего в текстах Ф. Шлегеля. В рамках неклассической философии тема Другого так или иначе присутствует в феноменологии, философии диалога, экзистенциализме, психоанализе, структурализме, неомарксизме, что находит свое отражение в огромном количестве работ, посвященных данному вопросу. Несмотря на возрастающий интерес неклассической философии к проблемам самоопределения человека и культуры, специфики человеческого опыта, понимания и иным вытекающим из логики развития так называемого движения субъективации вопросам [см. 1], далеко не все предложенные философские версии Другого были ориентированы на его онтологическое прочтение.

Сам термин «онтология Другого» появляется в философских и историко-философских текстах вследствие экзистенциально-онтологического поворота в неклассической философии. Онтология Другого может обозначать наличие некоего концептуально-методологического инварианта онтологической трактовки Другого в различных концепциях и направлениях философской мысли. К настоящему времени этот термин используется не только в текстах зарубежных авторов, но проникает в русскоязычную философскую литературу, в том числе в новейшие диссертационные и монографические исследования, которые направлены на прояснение онтологического статуса Другого в различных философских концепциях современности. Как отмечает Д. А. Алексеева, «фигура Другого оказывается ядром тех современных онтологий, которые делают акцент на совместном конституировании мира смыслов» [2, с. 19]. Такие версии онтологии Другого создаются преимущественно на базе экзистенциально-феноменологической стратегии неклассической философии, поскольку она нацелена на осмысление специфики человеческого бытия в мире и тем самым открыта к онтологической трактовке Другого.

Однако и внутри данной стратегии существуют разные концептуальные версии, опирающиеся на различное понимание фигуры Другого и его отношения с Я. То есть сама интерпретация темы Другого носит амбивалентный характер, поскольку Другой представляет собой весьма сложный и неоднозначный феномен.

Ранний Э. Гуссерль рассматривал Другого скорее в эпистемологическом плане как фигуру, конгруэнтную Я и выполняющую функцию расширения горизонтов сознания. Лишь в поздний период своего творчества основатель феноменологии начинает сомневаться в необходимости редукции естественной установки сознания и обращается к проблемам языка, интерсубъективности, жизненного мира, не выстраивая, однако, целостной теории, демонстрирующей онтологическую значимость феномена Другого для человеческой экзистенции. Современные исследования подчеркивают несомненное влияние работ Э. Гуссерля (в том числе неопубликованных) на дальнейшее становление онтологических трактовок Другого в рамках экзистенциально-феномено-

логической стратегии, отмечая, как немецкий мыслитель уже в «Идеях I» позитивно оценивал фигуру Другого как катализатора расширения опыта Я, затем переходя к анализу другости в рамках разведения терминов *Körper* (тело природы) и *Leib* (живое тело) (см.: [3; 4]).

В то же время другие концепции определенных представителей феноменологического движения также характеризуются смещением ракурса рассмотрения в герменевтическую или эпистемологическую плоскость. Например, и М. Хайдеггер, и Г. Г. Шпет, ощущая себя стесненными рамками гуссерлевского феноменологического метода, ищут выход в герменевтике (см. [5]). В частности, Г. Г. Шпет, делая эпистемологию ядром своего проекта и приходя к герменевтическому подходу, сходится в этой попытке определенного синтеза гуманитарного знания с еще одним представителем феноменологической философии – П. Рикером (см. [5]).

В целом, близкая феноменологической философии по проблемному полю и определенным посылкам философская герменевтика уже в лице Х.-Г. Гадамера демонстрирует фигуру Другого как онтологически необходимого «собеседника» Я, редуцируя, однако, определенные возможности репрезентации отношения Я и Другого. Немецкий философ делает акцент на принципиальной схожести Я и Другого в стремлении всякого человеческого существа к осмыслению мира (см. [6]). И хотя для Х.-Г. Гадамера фигура Другого явилась уже одной из базовых тем в рамках исследований языковой способности, его обращение к Другому было близко к исследованиям интересубъективности у раннего Э. Гуссерля. Базируясь на представлении о принципиальной схожести Я и Другого, Х.-Г. Гадамер в своей концепции не концентрировался на фигуре Другого как фундаментальном условии формирования субъективности.

Если чуть подробнее остановиться на фигуре М. Хайдеггера, взгляды которого рассматриваются историками философии в контексте развития как собственно феноменологии, так и герменевтики, следует принять во внимание, что этот мыслитель в принципе является исключительно самостоятельной фигурой, попытки каталогизировать которую нескончаемы и тем не менее не вполне успешны. Не будет неожиданностью тот факт, что и в данной попытке классификации М. Хайдеггер стоит особняком. Говоря об онтологической трактовке Другого как о выходе в плоскость исследования социально-онтологических проекций другости, невозможно упустить из виду сращение философского вопрошания об экзистенции с интересом к сфере повседневности, которая в конечном счете, по указанию самого М. Хайдеггера, предстает как та среда, где человек ближайшим образом и большей частью есть. Несмотря на неоспоримый интерес мыслителя к фигуре Другого и к онтологической проблематике, некоторое сомнение вызывает сам факт создания М. Хайдеггером некоей специальной онтологии Другого в рамках его исследований индивидуального и культурного бытия человека. Дело в том, что, несмот-

ря на выявление значимости такого экзистенциала как «со-бытие с Другим», фокусирование на негативных характеристиках повседневности как ближайшем способе существования *Dasein* не позволяет М. Хайдеггеру фиксировать возможность встречи с подлинным Другим в рамках повседневной жизни.

Известный немецкий исследователь творчества М. Хайдеггера М. Хаар так пишет о проблеме встречи с Другим в хайдеггеровской концепции: «Действительно, *Dasein* забывает свою возможную заботу, заботу о том, чтобы быть собой и унифицировать свое время, ввергая себя в “*Besorgen*”, занятую деятельность, всегда стремящуюся произвести что-то для другого, и “*Fuersorge*”, всегда стремящуюся доставить что-то для другого. Эти две деятельности всегда для других и с другими, но на самом деле они безразличны к другому. Повседневность основана на “неполноценном” способе Бытия-с-другим (*Miteinandersein*)» [7, р. 25]. Российский же феноменолог Е. В. Борисов, который пытается эксплицировать «принципиальную негативность экзистенциальной аналитики» на примере хайдеггеровского учения о понимании Другого, пишет: «Действие этого механизма весьма отчетливо можно видеть в хайдеггеровском учении о со-бытии с Другим. Здесь феноменальной основой инверсии традиционного понимания интерсубъективных отношений является повседневное существование. Повседневное существование – это существование по типу “как другие”. И дело здесь не в моей подражательности или “влиянии” на меня Другого, но в том, что в повседневности просто нет различия между собственным и другим Я: мое существование – это и есть существование Другого» [8, с. 21]. Упор М. Хайдеггера на негативное понимание повседневности дает возможность говорить про некое выхолощенное отношение Я и Другого или даже про отсутствие полновесной модели Другого в хайдеггеровской концепции *Dasein*, занимавшей его до так называемого поворота, в период написания «Бытия и времени».

Можно сделать вывод, что представленные концепции, будучи включенными в пространство экзистенциально-феноменологической стратегии, все же не содержали в себе рассмотрение Другого в онтологическом ключе в качестве стратегической цели. В свою очередь, для онтологии Другого как целого, обретающего концептуально-методологический статус одного из динамичных и продуктивных направлений в рамках современных философско-культурологических исследований, принципиально, чтобы дружность как базовая характеристика Другого рассматривалась в качестве феномена, центрирующего на себе ключевые аспекты взаимосвязи человека и мира, то есть с точки зрения принципиальной инаковости.

Здесь следует отдельно остановиться на словоупотреблении концептов «дружность» и «инаковость» в современной философской литературе. Они могут быть явно различимы в русском языке, что становится предметом отдель-

ных исследований (например, докторской диссертации российского философа и культуролога А. Ю. Шеманова (см. [9]). Тем не менее в русскоязычных текстах и переводах работ иностранных мыслителей на русский язык зачастую встречается их синонимичное употребление. Это обусловлено тем фактом, что смысловые расхождения, фиксируемые этими словами, не присутствуют или не столь легко различимы в некоторых европейских языках. Например, во франкоязычных текстах зачастую трудно отследить специфику инаковости по сравнению с дружеством без отсылок к феномену чужести. В итоге Э. Левинас для своей работы с феноменом Другого специально уточняет значение термина *l'altérité*, указывая, что за Другим полагает характеристику, означающую, что никакое предшествующее знание или опыт не может подготовить Я к встрече с Другим. В русскоязычных переводах часто используются оба эти слова без специального указания их смысловых отличий, однако в данном исследовании онтологии Другого для достижения большей терминологической строгости предлагается рассматривать дружество как базовую онтологическую характеристику Другого, фиксирующую его принципиальную инаковость по отношению к Я.

Возвращаясь к уже упомянутой теме амбивалентности фигуры Другого, следует отметить, что она проявляется и в том, что характеристика принципиальной инаковости может оцениваться как положительно – в качестве необходимого позитивного условия осмысленного существования Я, так и отрицательно – как помеха, барьер, вызов собственной экзистенции. В силу этого различные философские версии Другого носят разнонаправленный характер или, скорее, стоит вести речь о существовании двух типов онтологии Другого – позитивной и негативной.

Эти обозначения типов еще не стали общеупотребимыми в русскоязычных исследованиях, посвященных собственно онтологии Другого. Однако подобное разделение на позитивную и негативную онтологии уже достаточно давно употребляется в зарубежной литературе, особенно в рамках философии реализма, и в последнее время проникает в русскоязычное концептуальное пространство, преимущественно в виде термина «позитивная онтология». В качестве наиболее репрезентативных в концептуальном плане примеров употребления этого термина можно привести работы российских исследователей С. А. Жаринова и Д. В. Куликова, которые используют это название в рамках собственного анализа онтологических трактовок Другого при исследовании дискурса любви или рассмотрении философских теорий повседневности [10; 11]. Опираясь на изученные источники, можно охарактеризовать разделение определенных онтологических концепций на позитивную и негативную онтологии как результат оценки онтологического статуса исследуемого феномена.

В границах онтологии Другого можно обнаружить присутствие обеих упомянутых версий. В негативных версиях выстраивается трактовка принци-

пиальной инаковости Другого в «негативном» ключе. Другой понимается как постоянно тревожащее соприсутствие, лишаящее Я права обладания, реализующее собственные интенции по отношению к Я, олицетворяющее объективирующий взгляд извне. Негативные онтологические версии Другого можно обнаружить в концепциях Э. Левинаса, Ж.-П. Сартра, Б. Вальденфельса. Ж.-П. Сартр, наследуя гегельянскую парадигму, идущую от оппозиции «господин – раб», рассматривает Другого как чуждость, представляющую для Я некую перманентную опасность. Вместо более чем известной цитаты самого Ж.-П. Сартра можно привести емкое высказывание В. А. Подороги о сартровском понимании Другого: «Другой оказывается видимым пределом, указывающим мне, где кончается мое право обладать и где существуют неизвестные мне миры всех других» [12, с. 698]. В свою очередь Э. Левинас репрезентирует экзистенциально-феноменологический взгляд на Другого, не приписывая этой фигуре принципиально враждебную чуждость, но подчеркивая наличие некоего зова-вызова Другого. Некоторые современные исследователи отмечают определенную редуцированность понимания Другого у Э. Левинаса, который прежде всего концентрирует внимание на активности Я, что вырабатывает этическое отношение к Другому, в котором подчеркивается дисбаланс онтологического статуса Я и Другого. Например, российская исследовательница З. А. Сокулер указывает: «Левинас постоянно подчеркивает асимметричность этического отношения. Мой долг перед Другим бесконечен, Другой же мне ничего не должен» [13, с. 25]. Датский же феноменолог Д. Захави в статье «Инаковость в Я» отмечает, что Э. Левинас «определяет самость в такой узкой и идиосинкразической манере, что вывод, который он делает относительно зависимости Я от Другого, предстает заранее известной тривиальной истиной» [14]. Попытка проанализировать встречу Я с другостью в терминах опыта Чужого, как это происходит в респонзивной феноменологии Б. Вальденфельса, несомненно, логически вытекает из предыдущего развития негативно-онтологической трактовки Другого в экзистенциально-феноменологических концепциях и заслуживает отдельного обращения в рамках подробного исследования становления негативной онтологии Другого, поскольку характеризуется трансформацией базового концепта.

В свою очередь позитивная онтология Другого утверждает другость как принципиальную уникальность или инаковость Другого в качестве позитивного неэлиминируемого фактора смысловой реализации всякой экзистенции. Сюда можно отнести такие онтологические версии Другого, как концепции М. Мерло-Понти, М. М. Бахтина и М. де Серто, признающие позитивную роль феноменов Другого и другости в осуществлении самости благодаря возможностям творческого приращения смысла и расширения горизонтов понимания, что в итоге позволяет актуализироваться фундаментальным характеристикам человеческой экзистенции и преломляется в реальном изменении социальной действительности за счет постоянной эволюции смысла.

Более подробное сопоставление и синтез философских взглядов этих трех мыслителей фактически позволяет продемонстрировать формирование в рамках их исследований некоей единой позитивной онтологии Другого, обладающей общностью концептуально-методологических характеристик и посылок (как это можно сделать, в частности, на примере реконструкции онтологических версий Другого в рамках их феноменологических исследований языка) (см.: [15; 16]). Разработка позитивной онтологии Другого у данных мыслителей маркируется в таких специальных терминах, как «событие и событиé», «позиция третьего в диалоге», «дистанция вненаходимости», «переплетение-хиазма и междумирие», «языковой жест и интекстуация тела», «взятие речи», «непроговариваемое и неназываемое», «полифония и гетероглоссия» (см., например, [17–19]). Теоретическая реконструкция их идей относительно структуры языковой способности, сферы телесного и повседневного опыта, феноменов диалога и творческого понимания, а также общность их методологического подхода, ориентированного на акцентуацию другости, позволяет утверждать, что именно в творчестве данных мыслителей феномен другости как принципиальной инаковости, видимой в позитивном ключе, обретает базовую значимость для исследования человеческой экзистенции.

Не менее важной оказывается общность применяемого М. М. Бахтиным, М. Мерло-Понти и М. де Серто так называемого гетерологического подхода, который позволяет выявить другость в структуре языковой способности, за счет чего происходит подлинно феноменологическое сращение дескриптивного метода с предметом исследования. Таким образом, значимость онтологических построений этих мыслителей для современных философско-культурологических исследований обусловлена тем, что, признавая радикальную инаковость Другого, они рассматривают ее в позитивном ключе как необходимое условие творческого созидания смысла при взаимодействии с Другим в индивидуальном и социальном бытии индивида.

Поскольку общество можно представить в качестве самосохраняющейся системы, которая продолжает функционировать как динамическое единство, включая в себя при этом бесконечное множество индивидов, каждый из которых вынужден практиковать тактики выживания в границах этого общества (см. [19]), кажется очевидным, что эффективное, подлинно диалогическое взаимодействие Я и Другого выступает залогом эволюции человечества, а значит, является предметом приложения творческих интенций как общества, так и отдельного человека. В новом тысячелетии человечество не только не подводит черту под многими глобальными вызовами, с которыми оно впервые столкнулось в предыдущем веке, но открывает дверь для новых насущных проблем, таких, как, например, эскалация определенных конфликтов, необходимость эффективного прогнозирования рисков, нужда в нахождении быстрых и результативных решений по взаимодействию человека с природой.

Представляется, что в рамках философско-культурологических исследований именно позитивная онтология Другого может не только предложить теоретически значимую аналитику социально-онтологических проекций Другого, но и на основании смены оптики при интерпретации опыта другости наметить магистральные линии разрешения кризисов современности. Здесь можно согласиться с утверждением Д. В. Майборода о том, что феноменологическая традиция обретает способность противостоять дальнейшей «трагизации опыта Другого» благодаря синтезу с диалогической трактовкой Другого [20, с. 42]. В итоге именно диалогическое – в плане внимания и уважения к инаковости – взаимодействие Я и Другого является залогом творческого понимания и приращения смысла, за счет эволюционирования которого в социальном контексте происходит развитие социума.

Можно заключить, что онтология Другого как направление формируется вследствие реализации экзистенциально-онтологического потенциала некоторых стратегий неклассической философии и предлагает собственную интерпретацию Другого, которая утверждает необходимость уникальной, отличной от Я позиции Другого для актуализации человеческой самости. Реконструкция основных концептуально-методологических подходов к осмыслению феноменов Другого и другости в индивидуальном и культурном бытии человека позволяет продемонстрировать, что мыслители, выстраивающие как негативные, так и позитивные онтологические версии Другого, настаивают на необходимости присутствия другости в качестве принципиальной инаковости Другого. Специфика позитивной онтологии Другого заключается в том, что она позволяет говорить о неотъемлемой положительной роли принципиальной инаковости в смыслополагающей и социальной активности человека, выстраивая, в том числе, социально-онтологические проекции другости.

Закономерное движение философской мысли, насущная актуальность дальнейшего развития исследований феноменов Другого, вовлечение этих исследований в поистине междисциплинарную проблемную область ведут к необходимости выстраивания отдельной методологии, вбирающей в себя широкий спектр предлагаемых проблем, концептов и методик и фактически маркирующей собой новую сферу междисциплинарного знания. Несомненно, такая методология формируется благодаря акцентуации смены историко-философской оптики, предполагающей не только трансформацию классического философского категориального аппарата, но и уход от формалистских тенденций современной философии, а также извечной привычки человека западной цивилизации к концентрации интенций в точке Я. Эту роль примеряет на себя гетерология, в наиболее общем плане представляющая собой «учение о другом, различии, множественности» [21, с. 381], а в частности – методологический подход, фиксирующий онтологический статус различия Я и Другого, то есть

акцентирующий внимание на их принципиальной инаковости. В определенном смысле можно утверждать, что онтология Другого эволюционирует в гетерологию: она фундирует ее и растворяется в ней, поскольку, базируясь на онтологическом постулате о принципиальной инаковости, гетерология являет собой более объемное пространство междисциплинарного поиска и формирующуюся в рамках современной гуманитаристики методологию исследования другости.

Список использованных источников

1. Наливайко, И. М. Повседневные практики: игры памяти и становление идентичности / И. М. Наливайко // Весн. Брэсц. ун-та. Сер. 1, Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. – 2017. – № 1. – С. 11–15.
2. Алексеева, Д. А. Концептуализация Другого в онтологии : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 / Д. А. Алексеева ; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. – М., 2005. – 18 с.
3. Alterity and Facticity: New Perspectives on Husserl / eds.: N. Depraz, D. Zahavi. – Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1998. – 236 p. – (Phaenomenologica ; 148).
4. Pape, C. Husserl, Bakhtin, and the other I. Or: M. Bakhtin – a Husserlian? / C. Pape // Horizon. Studies in Phenomenology. – 2001. – Vol. 5, № 2. – P. 271–289.
5. Артеменко, Н. А. М. Хайдеггер и Г. Г. Шпет: несостоявшийся разговор о «герменевтической феноменологии» / Н. А. Артеменко // Вестн. Рус. христиан. гуманитар. акад. – 2018. – Т. 19, № 4. – С. 72–86.
6. Жук, Е. И. Ханс-Георг Гадамер о природе языка: проект феноменологической герменевтики / Е. И. Жук // Журн. Белорус. гос. ун-та. Философия. Психология. – 2019. – № 1. – С. 39–47.
7. Haar, M. The enigma of everydayness / M. Haar // Reading Heidegger : commemorations / ed. J. Sallis. – Bloomington and Indianapolis, 1993. – P. 20–28.
8. Борисов, Е. В. Негативность понимания Другого в экзистенциальной аналитике М. Хайдеггера / Е. В. Борисов // Понимание и существование : сб. докл. междунар. науч. семинара. – Минск : Пропилеи, 2000. – С. 21–27.
9. Шеманов, А. Ю. Самоидентификация человека как антропогенетический феномен : автореф. дис. ... д-ра филос. наук : 24.00.01 / А. Ю. Шеманов ; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. – М., 2008. – 39 с.
10. Жаринов, С. А. Гетерологические основания дискурса любви : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.01 / С. А. Жаринов ; ФГБОУ ВО «Тюменский индустриальный университет». – Тюмень, 2021. – 20 с.
11. Куликов, Д. В. Позитивная и негативная онтология повседневности / Д. В. Куликов // Вестн. Иванов. гос. ун-та. История. Филология. Философия. – 2010. – Вып. 3. – С. 59–65.
12. Подорога, В. А. Другой. Тема Другого / В. А. Подорога // Новая философская энциклопедия : в 4 т. / Ин-т философии РАН ; науч.-ред. совет: В. С. Стёпин, А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин. – М. : Мысль, 2010. – Т. 1 : А–Д. – С. 698–699.
13. Сокулер, З. А. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса / З. А. Сокулер. – М. : Университет. кн., 2016. – 239 с.
14. Zahavi, D. Alterity in Self [Electronic resource] / D. Zahavi. – Mode of access: https://www.academia.edu/10985420/Alterity_in_self. – Date of access: 30.07.2020.
15. Жук, Е. И. Инаковость Другого в феноменологии языка (по М. М. Бахтину и М. Мерло-Понти) / Е. И. Жук // Другой. Ближний и дальний : материалы междунар. заоч. этико-политол. конф., 15 окт. 2017 г. / отв. ред. Р. Г. Апресян. – Ереван : Изд-во Ереван. гос. ун-та, 2017. – С. 54–60.

16. Жук, Е. И. Философия М. де Серто как методологический базис феноменологических исследований языка и речи / Е. И. Жук // Весн. Брэсц. ун-та. Сер. 1, Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. – 2018. – № 1. – С. 60–65.

17. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества / М. М. Бахтин. – М. : Искусство, 1979. – 423 с.

18. Мерло-Понти, М. О феноменологии языка / М. Мерло-Понти // Знаки / М. Мерло-Понти ; пер. с франц., примеч., послесл. И. С. Вдовиной. – М. : Искусство, 2001. – С. 95–110.

19. Серто, М. де. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать / М. де Серто ; пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. – СПб. : Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2013. – 330 с.

20. Майборода, Д. В. Summa dialogica: парадигмальные характеристики диалогизма в современной философии : монография / Д. В. Майборода. – Минск : МГЛУ, 2018. – 116 с.

21. Керимов, Т. Х. Гетерология / Т. Х. Керимов // Современный философский словарь / под ред. В. Е. Кемерова. – М. : Акад. проект, 2004. – С. 381–382.

А. С. ЧарвінскіІнстытут філасофіі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі,
Мінск, Беларусь**ЭТЫЧНЫЯ АСНОВЫ САЦЫЯЛЬНА-ЭКАЛАГІЧНАЙ АЦЭНКІ
ЯКАСЦІ ПРЫРОДНАГА АСЯРОДДЗЯ ПРАЖЫВАННЯ**

У артыкуле аналізуецца праблема этычных падстаў станаўлення экалагічнай культуры ў тэорыі і практыцы сацыяльнага прыродакарыстання. Выяўляецца залежнасць ацэнкі якасці прыроднага асяроддзя пражывання ад суб'ектыўнага ўспрымання экалагічнай сітуацыі. Прапануецца этычна праярытэтны вектар экалагічнай адзнакі якасці прыроднага асяроддзя пражывання.

Ключавыя словы: экалагічная ацэнка, этычныя асновы культуры прыродакарыстання, станаўленне экалагічнай свядомасці, якасць прыроднага асяроддзя

А. С. ЧервинскийИнститут философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь**ЭТИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНО-ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ ОЦЕНКИ
КАЧЕСТВА ПРИРОДНОЙ СРЕДЫ ОБИТАНИЯ**

В статье анализируется проблема этических оснований становления экологической культуры в теории и практике социального природопользования. Выявляется зависимость оценки качества природной среды обитания от субъективного восприятия экологической ситуации. Предлагается этически приоритетный вектор экологической оценки качества природной среды обитания.

Ключевые слова: экологическая оценка, этические основы культуры природопользования, становление экологического сознания, качество природной среды

A. ChervinskyInstitute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus**ETHICAL BASES FOR SOCIO-ECOLOGICAL ASSESSMENT
OF THE QUALITY OF THE NATURAL ENVIRONMENT**

The article analyzes the problem of ethical grounds for the formation of ecological culture in the theory and practice of social nature management. The dependence of the assessment of the quality of the natural habitat on the subjective perception of the ecological situation is revealed. An ethically priority vector of environmental assessment of the quality of the natural habitat is proposed.

Key words: environmental assessment, ethical foundations of the culture of environmental management, the formation of environmental consciousness, the quality of the natural environment

Уводзіны

Сёння вельмі важным уяўляецца вызначэнне ролі і рэгулятыўных функцый экалагічнай этыкі ў працэдуры фарміравання комплекснай ацэнкі якасці навакольнага прыроднага асяроддзя пражывання чалавека, што і стала асноўнай мэтай гэтага даследавання. Актуальнасць праблемы абумоўлена тым, што сама па сабе экалагічная ацэнка не з'яўляецца самадастатковай лагічнай аперацыяй нарматыўнага канструявання, але выступае зыходным этапам прырода-пераўтваральнага працэсу, канчатковым вынікам якога можна назваць значныя змены ў змесце біякомплексу, які ацэньваецца.

Нават у такой нейтральнай працэдуры, як ацэнка прыроднага комплексу на аснове эстэтычных крытэрыяў, імпліцытна мяркуюцца будучыя антрапагенныя пераўтварэнні: змены прыроднага ландшафту з перспекывай пабудовы санаторна-аздараўленчых комплексаў, фарміраванне пошукавай экалагадукацыйнай структуры і г. д. У гэтым кантэксце сацыяльна-экалагічную ацэнку заўсёды трэба разглядаць як зыходны этап будучых антрапагенных пераўтварэнняў. Такое разуменне рэгулятыўнай ролі этычных пастулатаў у фарміраванні комплекснай экалагічнай ацэнкі набліжаецца да біяэтычнага разумення сацыяльна-экалагічнай праблематыкі і характэрна для навукоўцаў, арыентаваных на даследаванне прыкладных аспектаў дынамікі сацыяльна-прыродных адносін, прадстаўнікоў прыродазнаўчых дысцыплін (напрыклад, І. І. Дзедзю [1], І. І. Максімчук [2]). Асобна можа быць вылучаны падыход, які адлюстраваны ў працах П. С. Каракі [3]. У даследаваннях гэтага вучонага прысутнічае імкненне да гарманічнага спалучэння этычных і эстэтычных аспектаў нарматыўнага ўспрымання прыродных комплексаў, ці гэта будзе стэп, ці лес, ці балотны біяцэноз. Этычнымі ў аўтара выступаюць антрапагенныя працэсы, накіраваныя перш за ўсё на захаванне і развіццё эстэтычнага складніка прыроднага асяроддзя, і менавіта гэтай мэце падпарадкавана комплексная ацэначная працэдура.

Больш шырокаму тлумачэнню праблемы надавалі ўвагу такія даследчыкі, як П. А. Вадап'янаў [4], Э. І. Калчынскі [5]. У працах гэтых навукоўцаў выразна выяўлена патрабаванне пошуку рэгулятыўных асноў сацыяльна-прыроднага ўзаемадзеяння на аснове біягеаэналагічнага разумення этычнай дылемы «экалагічна добра – экалагічна дрэнна». Такі падыход прадугледжвае выкарыстанне ў якасці рэгулятыўных крытэрыяў біягеаэналагічных паказчыкаў: багацце відавой разнастайнасці, развітасць трафічных сувязей, запоўненасць экалагічных ніш і г. д. У гэтых адносінах характэрна прапанова Э. І. Калчынскага кіравацца ў аграрным прыродакарыстанні прынцыпам міжвідавога вырошчвання сельска-гаспадарчых культур і, адпаведна, ацэньваць культурны біягеацэноз па паказчыках відавой разнастайнасці [5, с. 14]. Нескладана заўважыць, што ў гэтым выпадку ўласна этычны змест праблемы комплекснай экалагічнай ацэнкі з непазбежнасцю зводзіцца да ўяўлення, што этычна тое, што адпавядае натуральнаму развіццю біяцэнозу і выключае які-небудзь

антрапагенна-рэгулятыўны ўплыў. Наўрад ці можна пагадзіцца з пазіцыяй Э. І. Калчынскага, паколькі яна ўяўляецца неапраўдана звужаным варыянтам рашэння праблемы.

Варта ўлічваць, што монакультурныя прыродныя комплексы ў выглядзе штучных біяцэнозаў выступаюць неабходнай умовай сацыяльнага прыродакарыстання, такім чынам, экалагічная ацэнка як нарматыўнае вызначэнне якасці прыроднага асяроддзя абавязкова павінна ўлічваць гэтую асаблівасць у структурным стварэнні зямной біясферы. Пошук этычных падстаў ацэнкі павінен ажыццяўляцца на аснове інтэграцыйных, цэласных уяўленняў аб пазітыўным і негатыўным у практыцы сацыяльнага прыродакарыстання, безадносна да таго мана- або полікультурны біяцэноз выступае ў якасці аб'екта нарматыўнай інтэрпрэтацыі.

Менавіта такі падыход, які заснаваны на прынцыпе ўзаемасувязі якасных характарыстык аб'ектаў, можа служыць метадалагічна абгрунтаванай тэарэтычнай перадумовай пошуку этычных асноў комплекснага нарматыўнага апісання якасці прыроднага асяроддзя пражывання.

Праблема этычных падстаў сацыяльна-экалагічнай ацэнкі

Зыходным пунктам ацэначнай працэдуры з'яўляецца вызначэнне метадалагічных падыходаў, у адпаведнасці з якімі можа быць ажыццёўлена нарматыўная інтэрпрэтацыя праблемы. Пры гэтым першапачаткова трэба выключыць з ацэначнай працэдуры падыходы, якія засноўваюцца на такой трактоўцы сацыяльна-прыроднага ўзаемадзеяння, за якім у філасофскай метадалогіі замацавалася назва «сузіральнага». Сузіральнасць у нашым выпадку праяўляецца калі не ў прамым ігнараванні практычнага характару сацыяльна-прыродных адносін, то, як мінімум, у канцэптуальнай недаацэнцы дзейных паводзін чалавека ў прыродным асяроддзі яго пражывання. Сузіральны падыход заснаваны на ўяўленні аб пасіўным успрыманні аб'ектыўнай рэальнасці і ў сацыяльнай экалогіі традыцыйна арыентаваны на некалькі ідэалізаванае нарматыўнае апісанне знешніх, «яўленчых» бакоў прыроднага аб'екта. Для гэтага падыхода характэрна разуменне прыроднага аб'екта як завершанай дадзенасці, якая не падлягае якой-небудзь змене і тым больш антрапагеннаму пераўтварэнню. Чалавек як суб'ект комплекснай ацэнкі ў такой трактоўцы выступае як нейкая абстракцыя, якая надзелена здольнасцю «неспажывання» матэрыяльных прыродных каштоўнасцей, і ў сілу гэтай акалічнасці здольны паўстаць над утылітарна-прыкладным разуменнем якасці прыроднага асяроддзя пражывання.

Кажучы мовай філасофіі, у гэтым адкрыта гіпатэтычным выпадку ацэнка біяцэнозу можа быць абмежавана трактоўкай якасці прыроднага комплексу не больш як яго стану, з неапраўданым ігнараваннем яго структура-функцыянальнай дакладнасці. Такі падыход у абгрунтаванні этычных норм сацыяльнай экалогіі варта ацаніць як па-філасофску недасканалы і, такім чынам, метада-

лагічна неўгрунтаваны. Ілюстрацыйным аргументам гэтай высновы можа служыць апеляцыя да рэальнай практыкі паводзін у прыродным асяроддзі пражывання такіх песняроў рускага лесу, як І. Тургенеў, М. Прышвін, С. Аксакаў. З’яўляючыся прыхільнікамі прыродных прыгажосцяў, гэтыя пісьменнікі былі адначасова паляўнічымі і забівалі дзікіх жывёл, ахвотна дабівалі падранкаў, лічачы цалкам натуральнай такую форму паводзін чалавека ў прыродным асяроддзі. У гэтым выпадку літаратурна-апісальная сузіральнасць ненатуральным чынам спалучаецца з прызнаннем правамернасці той штодзённай жорсткасці, якую чалавек праяўляе на паляванні, у лоўлі рыбы, пры рубцы лесу і іншых практычных формах сацыяльна-прыроднага ўзаемадзеяння.

Пры гэтым няма ніякіх падстаў сумнявацца ў шчырасці аўтараў, якія зведваюць і актыўна прапагандуюць эмацыйнае захапленне перад прыгажосцю прыродных утварэнняў і якія дэманструюць неразуменне той жорсткасці, якую непазбежна праяўляе чалавек, рэалізуючы матэрыяльна-практычныя формы сацыяльнага прыродакарыстання. У наяўнасці дыстанцыя эстэтычных (уласна сузіральных) і этычных аспектаў сацыяльна-прыроднага ўзаемадзеяння – гэта эфект іх узаемнага канцэптualaнага адчужэння.

Пераканаўчым аргументам прапанаванай намі тэзы аб метадалагічнай неўгрунтаванасці сузіральнага падыходу можа служыць кур’ёзны выпадак, выкладзены ў аўтабіяграфічных тэкстах Л. Талстога (гл. [6, с. 186]). На шпацыры пісьменнік механічна пляснуў камара, які размясціўся на шчацэ. Гэта адбылося якраз у момант, калі аўтар філасофска-этычнай канцэпцыі «непраціўлення злу» выкладаў спадарожнікам яе асноўныя пастулаты. Неадкладна з’явілася заўвага, што яго канкрэтнае практычнае дзеянне ёсць забойства жывой істоты, складае працэдуру адказу злом на зло і такім чынам супярэчыць асноўным пастулатам канцэпцыі. Гэта значыць, што рэальная практыка сведчыць аб тым, што не поўнай практычнай неўгрунтаванасці пабудовы этычнага кодэкса на аснове пасіўнай сузіральнасці, то, як мінімум, аб значнай функцыянальнай абмежаванасці такога нарматыву. Своеасабліваць сітуацыі складаецца ў тым, што спажыванне крыві не толькі чалавека, але і любой цеплакроўнай жывёлы з’яўляецца асноўнай умовай ўзнаўлення патомства самкай камара. Таму рэалізацыя гэтага жыццёва важнага запатрабавання з боку драпежнай казуркі ляжыць па-за рамкамі этычных усталёвак соцыуму і ў нарматыўнай канструкцыі сацыяльна-прыродных адносін не можа быць інтэрпрэтаваная па прынцыпе «добра–дрэнна». Крывасмактальную функцыю камара, роўна як і іншыя праявы спажывецкай жорсткасці з боку прадстаўнікоў дзікай фауны, варта прымаць як дадзенасць і разглядаць яе за межамі этычнай адзнакі. Л. Талсты вырашэнне праблемы выказаў у тэзе «Нельга жыць гэтак падрабязна» з высновай аб недапушчальнасці кіравацца ў практыцы сацыяльна-прыродных адносін толькі абстрактнымі пабудовамі.

Біяэтычныя нормы абавязкова трэба карэктываваць у адпаведнасці з рэаліямі штодзённай практыкі сацыяльнага прыродакарыстання. Аднак гэтае

заклучэнне яшчэ не з'яўляецца вырашэннем этычнай дылемы экалагічнай ацэнкі ў сістэме сацыяпрыродных адносін і ўсяго толькі выступае пэўным этапам у пастаноўцы праблемы пошуку маральных асноў у практыцы прыродакарыстання.

Чалавек – істота пажадлівая, гэта значыць істота, якая забівае жывёл і спажывае іх мяса, таму застаецца актуальным пытанне пра тое, ці магчыма фарміраванне наогул якога нарматыўнага кодэкса, якім варта кіравацца пры адзнацы форм, маштабаў і, галоўнае, вынікаў яго практычнай дзейнасці ў прыродным асяроддзі пражывання. Ф. Энгельс у сваім творы «Роля ў працэсе ператварэння малпы ў чалавека» так ахарактарызаваў практычныя прыярытэты ў сістэме ўзаемадзеяння чалавека і прыроды: «Мясная ежа ўтрымоўвала ў амаль гатовым выглядзе найбольш важныя рэчывы, у якіх мае патрэбу арганізм для свайго абмену рэчываў; яна скараціла працэс стрававання і разам з ім працягласць іншых вегетатыўных (г. зн. адпаведных з'явам расліннага жыцця) працэсаў у арганізме і гэтым зберагла больш часу, рэчываў і энергіі ... найбольш істотны ўплыў мясная ежа аказала на мозг, які атрымаў дзякуючы ёй у значна большай колькасці, чым раней, тыя рэчывы, якія неабходныя для яго сілкавання і развіцця, што дало яму магчымасць хутчэй і паўней удасканальвацца з пакалення ў пакаленне». З выкладзенага вынікае цалкам абгрунтаваная выснова: «...чалавек не мог стаць чалавекам без мясной ежы» [7, с. 492]. Відавочна, што сістэму біяэтычных імператываў у экалагічнай ацэнцы трэба будаваць з улікам той акалічнасці, што ў практыцы сацыяпрыроднага ўзаемадзеяння чалавек выступае як спажывец. Акрамя таго, што ён пажадлівы і ў гэтай якасці выступае як драпежнік – *carnivorus* (лац., «які есць мяса»). У якасці спажывца чалавек поліаспектны і ў сістэме сацыяпрыродных адносін рэалізуе не толькі свае біялагічныя запатрабаванні, але і сацыяльныя. Вядома, што для станаўлення медыцыны як навуковай дысцыпліны часта патрабуюцца эксперыменты над паддоследнымі лабараторнымі жывёламі. Для развіцця яе практычна арыентаваных раздзелаў: фармакалогіі, гісталогіі і г. д., – у віварыях накіравана вырошчваюцца паддоследныя жывёлы, боль, пакуты і нават смерць якіх з'яўляюцца неабходнай і запланаванай умовай узбагачэння навуковых ведаў.

Пры пабудове этычнага кодэкса ў нарматыўна-ацэначнай працэдуры трэба ўлічваць, што гвалт чалавека над жывёлай – гэта ўмова яго выжывання як віду. Ён з'яўляецца рэальнасцю, неабходнай і непазбежнай. У шырэйшай правяе, да прыкладу, узворванне зямлі, высечка лясоў, скошванне травы і гэтак далей – гэта ўзоры маштабных праяў спажывецкіх памкненняў чалавека ў сістэме сацыяльна-прыродных адносін, якія суправаджаюцца такім жа непазбежным гвалтам над асяроддзем свайго пражывання. Выпрабоўваць сістэму экалага-этычных ацэначных нарматываў варта зыходзячы менавіта з такога разумення сацыяпрыродных рэалій.

Можна сказаць, што сузіральны падыход, які не ўлічвае актыўных форм практыкі прыродакарыстання, не можа валодаць якім-небудзь прыярытэтам у нарматыўным вызначэнні статусу прыроднага комплексу і таму не можа садейнічаць абгрунтаванню этычных норм комплекснай сацыяльна-экалагічнай ацэнкі.

У канцэптуальнай структуры сацыяльна-экалагічнай праблематыкі практычны падыход мяркуе, што чалавек, уключаны ў актыўнае прыродакарыстанне, выяўляецца ў поліаспектнай якасці: а) дэтэрмінуючага фактару ацэначнай працедуры; б) суб'екта рэалізацыі нарматыўнага вызначэння якасці асяроддзя пражывання; в) нарматыўнага рэгулятара ў вызначэнні прыярытэтнага ацэначнага вектара. Пры гэтым варта мець на ўвазе, што маштабы змен, якія ацэньваюцца, у структуры прыроднага асяроддзя пражывання прынцыповага значэння не маюць, важны сам факт нарматыўнага апісання антрапагеннага ўмяшання, які ўплывае на праходжанне натуральных працэсаў прыроднага метабалізму. Можна зрабіць выснову, што рашэнне заяўленай праблемы пошуку этычных асноў экалагічнай адзнакі варта фарміраваць у кантэксце супярэчнасці ў двух, як мінімум, змястоўных аспектах: з аднаго боку – істота, якая шукае магчымасць гарманічнага, негвалтоўнага стаўлення да прыроднага асяроддзя свайго пасялення; з іншага – яму супрацьстаіць істота спажываючая, якая вымушана здзяйсняць гвалт. У кантэксце гэтага супрацьстаяння і трэба шукаць вырашэнне заяўленай праблемы.

Верагодна, бліжэй за ўсіх да яе рашэння падышоў нямецкі лекар, лаўрэат Нобелеўскай прэміі міру 1952 года Альберт Швейцэр з яго жыццёвым прынцыпам «я ёсць жыццё, якое хоча жыць сярод іншых жыццяў» [11, с. 328]. У працэсе пошуку этычных асноў прыродаспажывальнай дзейнасці А. Швейцэр, таксама як і Л. Талсты, прыйшоў да высновы, што на рацыянальным узроўні пабудаваць, з аднаго боку, універсальную, а з іншага боку, практычна заможную сістэму маральных экалагічных імператываў немагчыма. На думку вучонага, няма і, верагодна, у прынцыпе не можа быць вырашэння маральнай сацыяльна-экалагічнай дылемы выключна на рацыянальным узроўні.

Таму кожны раз, калі перад чалавекам узнікае сітуацыя біяэтычнага выбару, ён павінен прапусціць яе праз Душу (у тэрміналогіі А. Швейцэра), спраецываць на сябе сітуацыю і, перажываючы тую пакуту, якую ён непазбежна прычыняе жывой істоце, няхай гэта будзе паддоследная жывёла ці скошаная расліна, па магчымасці, паменшыць яе. Менавіта суперажыванне выступае той асновай, на якой магчыма фарміраванне этычнага прыродакарыстання.

Такое разуменне статусу чалавека ў прыродным асяроддзі ўяўляецца найбольш набліжаным да вырашэння праблемы пошуку этычных падстаў экалагічнага вызначэння якасці прыроднага асяроддзя пражывання. Але яно яшчэ не з'яўляецца канчатковым вырашэннем заяўленай праблемы. Справа ў тым, што А. Швейцэр быў глыбока набожным чалавекам, місіянерам і зыходзіў з уяўлення аб абавязковай наяўнасці Душы ў кожнага хрысціяніна.

Разуменне Душы як дадзенасці, здабытай у працэсе хрышчэння, як рэальнасці завершанай і дасканалай спалучана з уяўленнем аб Душы як пэўнай сістэме лакалізацыі набожных памкненняў, функцыянальна арыентаваных, у тым ліку, на гарманізацыю сацыяльна-прыродных адносін. Пры такім падыходзе праблема фарміравання этычных асноў практычнага прыродакарыстання была б значна спрошчана і выступала б нескладанай працэдурай апрабавання экалагічных паводзін з імпліцытна прысутным у структуры чалавечага духоўнага свету этычным хрысціянскім кодэксам.

Аднак такі падыход выклікае, як мінімум, два супярэчэнні: па-першае, тэкст Бібліі не змяшчае выклад экалага-этычных рэгулятываў прамога прызначэння. У адрозненне ад ісламскіх тэкстаў, у якіх прыводзяцца прамыя ўказанні на недапушчальнасць загаджвання вадаёмаў, патрабаванне ў малітве прыносіць прабаўненні жывёле, якая забіваецца, забарона на пакуту жывёлы ў працэсе ахвярнага акту і інш., хрысціянскае разуменне зводзіцца да тэзы, якая можа быць прадстаўлена ў наступным выразе: «Бог даў чалавеку ў карыстанне Зямлю і абавязаў карыстацца ёю разумна, не загадаўшы пры гэтым прыкладных экалага-этычных норм». Такая кароткая рэкамендацыя ўяўляецца відавочна недастатковай для фарміравання рэгулятыўнага экалага-этычнага кодэкса; сам факт дадзенасці Душы менавіта хрысціянину, менавіта пратэстанцкага кшталту і менавіта ў працэсе царкоўнага хрышчэння таксама патрабуе дадатковай аргументацыі.

Таму задача распрацоўкі і ўкаранення этычных асноў у практыку сацыяльна-прыродных адносін уяўляецца больш складанай і працяглай працэдурай, чым вызначанае «суаднясенне», экалагічнай сітуацыі з эмацыйна-маральным блокам, дадзеным чалавеку ў якасці Душы. Вельмі актуальная задача фарміравання гэтага эмацыйнага блока, які мог бы выступіць этычнай асновай сацыяльна-прыродных адносін.

У гэтых этычным плане вырашэнне праблемы звязана з даследаваннем феномену экалагічнай свядомасці, што ўяўляе адну з найбольш актуальных і адначасова адну з найменш вывучаных праблем у тэорыі сацыяльнага прыродакарыстання. У нашым выпадку прызнанне прыярытэту прыродазнаўчай практыкі перад сузіральным падыходам уяўляецца краевугольнай акалічнасцю ў нарматыўна-ацэнчнай інтэрпрэтацыі якасці прыроднага асяроддзя пражывання і фарміравання асноў экалагічнай культуры. Статус чалавека, узброенага сучаснымі сродкамі вытворчасці, у сістэме сацыяльна-прыродных адносін характарызуецца тым, што ён аказваецца адной з асноўных дэтэрмінант глабальных змен на паверхні планеты, таму экалагічная этыка, якая выяўляецца ў распрацоўцы, абгрунтаванні, а галоўнае – практычным укараненні аптымальных метадаў уздзеяння на прыроднае асяроддзе, можа служыць дастаткова наглядным паказчыкам культуры.

Зыходзячы з уяўлення аб тым, што базісным кампанентам экакультуры выступае экалагічная пісьменнасць, пад якой традыцыйна разумеецца сукуп-

насць ведаў аб асноўных заканамернасцях развіцця біясфернай сістэмы ў яе функцыянальных сувязях з соцыумам, а таксама здольнасць рэалізаваць гэтыя веды ў працэсе сацыяльнага прыродакарыстання, трэба асабліваю ўвагу звярнуць на праблему іх адэкватнасці.

Экалагічная адукацыя мяркуе, што ў тэарэтычным апісанні прыродных комплексаў, якія навокал чалавека, варта вылучыць найбольш значныя як у гаспадарчым стаўленні экасістэмы, так і комплексы, істотна важныя для падтрымання нармальнага ўмоў жыццядзейнасці чалавека ў яго біялагічным выразе. Асноўным крытэрыем такога падзелу можа служыць паказчык апа-сродкаванасці сацыяльна-прыродных сувязей.

Таму дыферэнцыраваны падыход да аналізу ацэначнага працэсу ў структуры прыродакарыстання, які прадугледжвае выбіральнасць у вызначэнні асноўных параметраў выкарыстання прыродных рэсурсаў у якасці сыравінных крыніц, з'яўляецца ўмовай экалагічнага прыродакарыстання. Такі падыход тым больш правамерны, што сучасны вытворчы працэс неабходна мяркуе антрапагеннае ўздзеянне на прыроднае асяроддзе пражывання, і выбар прыярытэтаў у сацыяльна-прыродным узаемадзеянні значна абмежаваны рамкамі гаспадарчай мэтазгоднасці. Зыходным момантам разумення сітуацыі з'яўляецца прызнанне дваістай сутнасці не толькі суб'екта сацыяльна-прыроднага ўзаемадзеяння – чалавека, але і самога аб'екта, г. зн. навакольных прыродных кампанентаў.

Пераадоленне экалагічнага нігілізму ў сітуацыі дэградацыі якасці навакольнага асяроддзя сведчыць аб тым, што дынаміка сацыяльнага развіцця з неабходнасцю раскрывае новыя сферы дадатку канцэптualaльнага апарата філасофіі да працэсу станаўлення сацыяльнай экалогіі як навуковай дысцыпліны.

Заклучэнне

Вынікам даследавання з'яўляецца вызначэнне ролі і асноўных рэгулятыўных функцый этыкі ў фарміраванні комплекснай экалагічнай ацэнкі якасці прыроднага асяроддзя пражывання сучаснага чалавека. Такім чынам:

- фарміраванне комплекснай экалагічнай ацэнкі на этычнай аснове праходзіць у цеснай сувязі з укараненнем у сацыяльную практыку механізмаў аптымальнага прыродакарыстання. Гэта пашырае перспектывы аптымізацыі функцыянальных сувязей у сістэме «грамадства–прырода» з выкарыстаннем метадалогіі нарматыўнага апісання сацыяльна-прыроднай дынамікі;

- станаўленне экалагічнай культуры спалучана з праблемай захавання якасці прыроднага асяроддзя, пад якім традыцыйна прынята разумець такі стан прыроднага асяроддзя, пры якім: падтрымліваюцца ўмовы нармальнага развіцця жывых арганізмаў, захоўваецца сістэмная цэласнасць біясферных утварэнняў, забяспечваецца аптымальны ўзровень прыродакарыстання;

- «сузіральны» падыход у абгрунтаванні этычных норм дынамікі сацыяльна-прыроднага ўзаемадзеяння непрадуктыўны, бо не ўлічвае звычайных рэальнай практыкі сацыяльнага прыродакарыстання;

- тыповы для экалагічна экстрэмальных умоў выбухны, «рэвалюцыйны» характар экалагічнай арыентацыі ажыццяўляецца практычна без неабходнага інфармацыйнага базісу, ён мала перспектыўны ў станаўленні экалагічнай маральнасці;

- для экалагічна аптымальных умоў характэрна форма «эвалюцыйных», паступовых этапаў усведамлення генетычнай блізкасці чалавека і прыроднага асяроддзя, і менавіта такая форма з'яўляецца прыярытэтнай у развіцці экалагічнай этыкі.

Канцэптуальнае апісанне рэгулятыўнага патэнцыялу этычных норм у працэдуры экалагічнай ацэнкі якасці прыроднага асяроддзя пражывання заклікана садзейнічаць фарміраванню стратэгіі пераходу на экалагічныя формы сацыяльнага прыродакарыстання.

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Дедю, И. И. Экологический энциклопедический словарь / И. И. Дедю. – Кишинев : Гл. ред. Молд. совет. энцикл., 1989. – 406 с.
2. Максимчук, И. И. Экология и этология: опыт сравнительного анализа / И. И. Максимчук. – Одесса : Ассоль, 2010. – 187 с.
3. Карако, П. С. Социальная экология: экологическое сознание / П. С. Карако. – Минск : Экоперспектива, 2011. – 216 с.
4. Водопьянов, П. А. Устойчивость динамики биосферы / П. А. Водопьянов. – Минск : Наука и техника, 1981. – 246 с.
5. Колчинский, Э. И. Эволюционный процесс в современной биосфере / Э. И. Колчинский // Филос. науки. – 2000. – № 1. – С. 34–37.
6. Энгельс, Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека / Ф. Энгельс // Сочинения : [в 50 т.] / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Изд. 2-е. – М. : Политиздат, 1955–1981. – Т. 20. – 1961. – С. 486–499.
7. Толстой, Л. Н. «Записки христианина»: дневники, 1881–1887 / Л. Н. Толстой // Полн. собр. соч. : в 90 т. – М. : ГИХЛ, 1928–1958. – Т. 49. – 1952. – 511 с.
8. Швейцер, А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер. – М. : Прогресс, 1992. – 573 с.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

УДК 1(091)

Поступила в редакцию 17.04.2023

Received 17.04.2023

А. Ю. Дудчик

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

«ГЛОБАЛЬНОЕ» ИЗМЕРЕНИЕ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

В статье рассматривается специфика развивающегося в последние несколько лет направления исследований, называемого «глобальная история философии». Представлены основные особенности общего подхода «глобальной истории» в современной историографии, проводится различие между понятиями «глобальная история» и «глобализация». Выявлены основания критики крайностей – как евроцентризма, так и гипостазирования локальных эпистемологий, в современных исследованиях глобальной истории. Отдельно рассмотрены ключевые установки проекта «История философии в глобальной перспективе».

Ключевые слова: история философии, глобальная история философии, глобальная история, локальные эпистемологии, евроцентризм

A. Dudchik

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

“GLOBAL” DIMENSION OF CONTEMPORARY RESEARCH IN CONTEMPORARY CONDITIONS

The article examines the specifics of the research direction that has been developing in the last few years, called the “global history of philosophy.” The main features of the general approach of “global history” in contemporary historiography are presented, a distinction is made between the concepts of “global history” and “globalization”. The grounds for criticism of extremes are revealed – both eurocentrism and the hypostatization of local epistemologies in modern studies of global history. The key objectives of the project “History of Philosophy in a Global Perspective” are analyzed.

Keywords: history of philosophy, global history of philosophy, global history, local epistemologies, eurocentrism

Несмотря на то что философское знание на уровне декларируемых идеалов стремится к универсальности и общезначимости высказываемых положений, для реального состояния дел в современной мировой философии характерно разнообразие как изучаемых проблем и методологических подходов,

так и национальных и региональных вариантов философского знания, а также языков философии в буквальном смысле и в более широком значении. Интересно, что это многообразие и многоязычие философии закрепляется и на уровне институциональных рамок глобального философского диалога. Например, на Всемирном философском конгрессе – крупнейшем международном форуме, проводимом под эгидой Международной федерации философских обществ, – который проходил в Пекине в 2018 г., в качестве рабочих языков выступали английский, арабский, испанский, немецкий, русский, китайский и французский. Концептуально многообразие языков философии обосновывается в проекте под руководством французского философа Б. Кассен «Европейский словарь философий: лексикон непереводаемостей», который представлен в различных вариантах авторских переводов – на французском [1], английском [2], русском [3] и украинском языках [4]. В программе очередного Всемирного философского конгресса, который пройдет на 2024 г. в Риме, запланирован целый ряд секций, посвященных региональным философским традициям – африканской, еврейской, индийской, китайской, русской.

При этом реальное культурно-языковое многообразие современной философии не всегда отображается в исследованиях и учебной литературе по истории философии, которые часто ориентируются либо на классический канон, в котором преобладает история западной философии, либо на исследования отдельных философских традиций, либо на сравнительные исследования. Разумеется, можно назвать и исключения из этой общей тенденции, например книга Р. Коллинза «Социология философий» [5], в которой известный североамериканский исследователь рассматривает историю философских учений с социологических позиций, при этом не ограничиваясь западной традицией и уделяя значительное внимание интеллектуальному наследию Древнего Китая. И хотя для современной историко-философской науки, как и для научного знания в целом, характерна специализация на конкретных исторических периодах, направлениях, персоналиях, можно отметить также значительное расширение рассматриваемых явлений и многообразие исследовательских стратегий [6]. Вместе с тем достаточно большим эвристическим потенциалом обладают и подходы, ориентирующиеся на целостное понимание историко-философского процесса, которые, с известной долей условности, можно обозначить как исследования в области глобальной истории философии.

Важно отметить, что в данном случае историко-философская наука в целом соответствует стандартам и подходам современного социально-гуманитарного знания. Так, одним из популярных направлений является относительно молодая, но бурно развивающаяся с 1980-х годов глобальная история (*global history*), которая включает в себя как исследовательскую, так и образовательную составляющие.

Прежде чем перейти к рассмотрению основных положений и принципов данного подхода глобальной истории, необходимо обосновать само упоминание

термина «глобальный» применительно к этому направлению исследований. Несмотря на широкое распространение термина «глобализация» и его производных в последние десятилетия, ряд исследователей сегодня достаточно аргументированно обращают внимание на определенный кризис глобализационных процессов, на усиление обратных процессов, часто обозначаемых как деглобализация, и даже на завершение глобализации как определенного этапа в социально-политической истории [7]. Этот вопрос требует отдельного детального обсуждения, сейчас же просто отметим, что ряд процессов, часто рассматриваемых в рамках наиболее распространенных представлений о глобализации в качестве сущностных для нее: экономическая либерализация, вестернизация, становление глобального либерального порядка и единого мирового сообщества, интернет-революция и формирование глобального информационного пространства, – находятся в определенном кризисе [8]. Напротив, можно выделить ряд обратных тенденций и явлений: сохранение и усиление интереса к местному (глокализация), финансово-экономический кризис, экономический протекционизм и «торговые войны», возвращение понятия суверенитета в области политики, усиление границ и возможная регионализация мира, ослабление международных организаций и т. д. Попытки рассуждать в данных обстоятельствах о «глобальной истории» могут вызвать определенный скепсис.

Отметим, что подобные сложности осознают и многие представители данного направления, достаточно критически относясь к использованию самого понятия «глобальный». Как пишет известный исследователь в области глобальной истории С. Конрад, «в качестве аналитического инструмента этот термин (глобальный. – А. Д.) соперничает с более специфическими и часто более точными понятиями. В длительной перспективе, следовательно, эвристическое приращение смысла понятия “глобальное” будет уменьшаться. Можно с уверенностью предсказать, что чем лучше мы будем понимать, до какой степени различные регионы мира были связаны друг с другом, и чем больше осознавать влияние крупномасштабных структур на локальные события, тем вернее начнем постепенно освобождаться от риторики глобального. Однако в этом направлении предстоит еще долгий путь. ...Когда-нибудь в будущем – когда мы достигнем лучшего понимания глобальных структур и общемировой динамики, понятие “глобальное” отступит на второй план, а на первый выйдут специфические черты каждого явления» [9, с. 291]. В связи с этим важно отметить, что глобальная история не тождественна ни истории глобализации, ни истории глобального мира, ни более известному и традиционному для русскоязычного читателя подходу изучения всемирной истории (в рамках которого предпочитают изучать макропроблемы и процессы диффузии и унификации). Кроме того, исследователи, работающие в области глобальной истории, часто предпочитают использовать термин «глобальная интеграция» вместо «глобализация».

Таким образом, если попытаться дать некое рабочее определение глобальной истории, то можно отметить, что это область знания, которая изучает конкретные проблемы и явления истории в широком, в пределе – в глобальном контексте. Предметом рассмотрения в рамках глобальной истории становятся достаточно традиционные явления политической, экономической, культурной и иных сфер жизни, равно как и локальные территориальные единицы, но при этом внимание акцентируется на вопросах взаимосвязи и причинности, которые пытаются ставиться на глобальном уровне, но без утверждения об общепланетарном характере исследуемых исторических процессов. Существенная особенность подхода глобальной истории – принципиальная возможность работать с исследуемыми объектами разных масштабов, сочетающая интерес как к макроисторическим процессам, так и к микроисторическому уровню.

Как уже было отмечено, в центре внимания исследований в области глобальной истории находится изучение отношений между различными объектами и явлениями, в том числе далекими, на первый взгляд, друг от друга. Особое внимание в связи с этим уделяется процессам заимствований и взаимодействий, что сближает глобальную историю с современными подходами – изучением трансферов в области знания и культуры, разрабатываемым такими исследователями, как М. Эспань [10], М. Вернер [11], впоследствии дополненным альтернативным подходом «перекрестной» истории (*Histoire croisée*). Программа изучения процессов и феноменов культурного трансфера, как и глобальная история, является относительно молодой (возникает в 1980-е годы) и достаточно активно развивающейся областью исследования, обладающей междисциплинарным статусом. Первоначально понятие «культурный трансфер» применялось преимущественно для исследований в области истории культуры (прежде всего литературы, а также философии), но в дальнейшем стало использоваться по отношению к более широким проблемным полям и на сегодняшний день вполне может рассматриваться как самостоятельная область исследований. Принципиальной характеристикой изучения культурного трансфера можно назвать междисциплинарность, что позволяет обращаться к проблемам и методам самых разных дисциплин – культурологии и исследований культуры (*cultural studies*), социологии, антропологии, лингвистики, истории искусства и т. д. При этом важно отметить, что процессы культурного трансфера могут играть как положительную, так и отрицательную роль, например, способствовать навязыванию одной культуры или препятствовать развитию другой культуры. В этом отношении программа изучения культурного трансфера затрагивает целый ряд актуальных проблем: политической и национальной идентичности, культурной иерархии, глобализации в области культуры, феноменов культурной креолизации и гибридизации и т. д.

Интересно отметить, что важную роль в развитии глобальной истории играет так называемый пространственный поворот [12, с. 17–26], что также

позволяет провести различие между глобальной историей, ориентирующейся на пространство, и исследованиями глобализации, исходящими из снижения значимости пространства в пользу временных параметров. Так, по мнению У. Шойермана, автора статьи о глобализации в Стэнфордской философской интернет-энциклопедии, для теоретически обоснованного социально-философского понимания глобализации характерен акцент на «коренных изменениях пространственно-временных контуров общественного бытия, в соответствии с которыми значение пространства или территории претерпевает сдвиги в условиях не менее резкого ускорения временной структуры важнейших форм человеческой деятельности» [8]. Напротив, для современных исследований в области глобальной истории характерен «подход к мировой истории, который фокусируется на современной глобализации, исследуя исторические структуры пространственности» [13, р. 169]. Интерес к пространственным параметрам в рамках глобальной истории проявляется достаточно разнообразно: через изучение «транснациональных» пространств (например, океанов), трансрегиональных и трансконтинентальных связей и маршрутов, международных сетевых структур и т. д.

Не последней по значимости особенностью подхода глобальной истории является стремление к преодолению евроцентризма, который в определенной степени был характерен для более ранних вариантов изучения всемирной истории и заключался в преимущественном внимании к феноменам европейской культуры, которые часто воспринимались в качестве своеобразного нормативного образца. Исследования по глобальной истории пытаются восполнить этот пробел, уделяя дополнительное внимание неевропейским явлениям. При этом С. Конрад предлагает различать *евроцентризм* как точку зрения и *европоцентричность* как характеристику существенной роли стран Западной Европы и Северной Америки в некоторые исторические периоды. Поэтому критика евроцентристской точки зрения в разнообразных ее вариантах не исключает реальной оценки роли западного региона и его места в структуре властных отношений. Соответственно, одной из целей развития глобальной истории может быть названо «преодоление евроцентризма без маргинализации исторической роли Европы и Америки» [9, с. 212], что имеет и достаточно практический смысл – дезавуирование существующих властных иерархий. При этом немецкий ученый не просто делает акцент на культурной обусловленности наших представлений об историческом процессе и используемых для его анализа и осмысления категориях, но считает, что «следует заняться совокупным влиянием политических, экономических и культурных факторов, которые определяют характер влияния господствующих властных отношений на наше понимание истории» [9, с. 230]. Признавая, что «освобождение глобальной истории от доминирования евроцентричного нарратива остается сложной эпистемологической и методологической проблемой» [9, с. 216], С. Конрад вместе с тем считает, что «задача здесь масштабнее и сложнее, чем просто

переоценка роли Европы (и США) в мировой истории, поскольку ранее “европейские”, а теперь “универсальные” понятия слишком долго функционировали в разных частях света. Кроме того, нарративы модернизации по западному образцу укоренены во множестве институций» [9, с. 216]. Подобная постановка вопроса оказывается особенно актуальной в связи с популярным сегодня интересом к местному (локальному) знанию что, в частности, проявляется в разработке локальных эпистемологий (см. в частности [14; 15]). Отмечая в целом высокий эвристический потенциал подобных подходов для репрезентации различных взглядов и интерпретаций, С. Конрад в то же время подчеркивает важность использования исторически сложившейся и укоренившейся (в определенном смысле прошедшей определенный путь смысловой «локализации») терминологии: «...глобальная история, как она практикуется сегодня, основывается на предпосылке о том, что объединяющие теоретические положения и диалог поверх границ обществ и культур возможны и желательны. Универсально применимые термины могут иметь свои недостатки, но в целом их способность облегчать диалог через границы все-таки перевешивает преимуществ более фрагментированного словаря... специфическая только для данного места терминология неизбежно затруднит разговор поверх границ» [9, с. 253]. Соответственно, «любая попытка вернуться к традициям должна начинаться не с поиска некоей изначальной культурной сущности, а с реконструкции процессов, в ходе которых перерабатывались старые формы принадлежности к тому или иному региону и “цивилизации”» [9, с. 230]. Более того, по мнению немецкого историка, «дискурс культуры скрывает материальные и структурные факторы, управляющие политической экономией земного шара. Сама по себе идея, что культура создает все различия, является продуктом современной глобализации и превращения этих различий в товар» [9, с. 233]. Таким образом, для подхода глобальной истории характерно декларирование диалога между различными направлениями и подходами с целью получения нового знания (сам С. Конрад характеризует эти интенции как «экуменизм и диалогизм» [9, с. 249]). При этом провозглашается и установка на особый интерес к изучению властных отношений в многообразии их проявлений и конфигураций.

Конечно, глобальная история не является единственным подходом, который пытается изучать исторические события в широком контексте. Можно перечислить как минимум некоторые из альтернативных направлений: популярный в русскоязычной среде цивилизационный подход; теория множественных современностей; сравнительная (компаративная) история; транснациональная история; мир-системный подход; постколониальные исследования.

Актуальным является вопрос о возможностях развития глобальной истории философии. Не рассматривая специально вопрос о соотношении истории философии как философской дисциплины и исторического знания как такового,

отметим ряд работ, которые ориентируются на изучение глобальных аспектов в истории философии. Прежде всего следует назвать работы британского философа Д. Баджини, в которых глобальная история философии рассматривается как логическое развитие исследований в области сравнительной истории философии [16], и труды норвежского философа Г. Скирбекка, в которых глобальная история философии выступает в качестве теоретической основы осмысления процессов модернизации во всем их многообразии [17]. Эти подходы достаточно подробно были рассмотрены в наших предыдущих публикациях [18–20].

Отдельно отметим пятилетний коллективный проект на 2019–2024 гг. «Истории философии в глобальной перспективе», который осуществляется в Университете северонемецкого города Хильдесхайма под руководством профессора Р. Эльберфельда. Среди многообразных задач проекта указывается следующее: анализ механизмов исключения, из-за которых философия в Европе с конца XVIII в. все больше и больше стилизовалась в чисто европейский проект [21]; исследование историй философии, относящихся к неевропейским языковым традициям; особый интерес к процессам перевода и рецепции; изучение смещения в историографии философии фокуса внимания от парадигмы «народов», «наций» и «религий» к понятиям «континенты», «сферы» (Восток/Запад), «эпохи», различные «языки», «культуры» и «принадлежность к полу»; рассмотрение глобальной институционализации философии как академической дисциплины, в том числе влияния системы трансрегиональных конгрессов (включая всемирные); анализ существующих наработок по глобальной историографии философии для выявления их эвристического потенциала; изучение учебных программ и лекционных курсов по истории философии для прогнозирования будущих тенденций становления «канона» философии; исследование современных представлений о философии в глобальной перспективе с целью научного обсуждения и уточнения понятия «философия» и его обозначения в разных традициях. Для решения этих (на наш взгляд, весьма амбициозных) задач исследовательским коллективом организуется ряд научных мероприятий (например, конференция о роли изучения устных традиций в истории философии «Статус устных традиций в истории философии: методологические соображения» в сентябре 2023 г.), опубликован ряд монографий и статей.

Среди публикаций отдельно выделим вышедшую в 2023 г. книгу «Ключевые понятия мировых философий: инструментарий для философов» [22]. Работа во многом ориентируется на возможность ее использования в процессе изучения философии как основы для знакомства с многообразием подходов и традиций в мировой философии. Как отмечают во вводной статье составители книги, «наш идеальный мир – это многообразная сеть без единого центра, части которой находятся в общении друг с другом» [23, р. 1]. Движение на пути к этому идеалу предполагает ряд последовательных шагов: процедуру

децентрации, которая включает в себя осознание собственного положения; изучение новых концептуальных рамок и оценку разнообразия (что требует определенного интеллектуального смирения); вступление в содержательный философский диалог с другими традициями, что предполагает как открытость к новым концепциям, так и готовность реально использовать и продуцировать их вместе с другими. В целом книгу можно рассматривать как еще один аргумент в «многочисленных дискуссиях о том, как поощрять более широкое освоение неканонических, реже изучаемых или “незападных” материалов среди традиционных университетских программ на Западе» [24, р. xxiii]. Сами авторы предлагают использовать их материалы для имплементации материалов незападных культурных традиций в курсы по философии с целью их концептуальной диверсификации. Книга состоит из трех разделов: «Как мы получаем знания о себе и реальности», «Как мы развиваем (cultivate) себя и относимся к другим», «Как мы выражаем себя». Каждый из разделов включает в себя статьи (всего в книге 45 статей за авторством специалистов из разных стран и предметных областей), посвященные тем или иным философским понятиям и проблемам. При этом акцент делается на примерах и концептуальном аппарате неевропейских интеллектуальных традиций, которые рассматриваются как в отдельных статьях, так и широко используются при анализе традиционной философской проблематики (например, в статьях «Действие и праксис», «Атараксия», «Благая жизнь» и т. д.).

Еще одним интересным результатом данного проекта является обновляемый интернет-раздел с материалами базы данных «Истории философии», в которой содержатся сведения о работах по этому направлению научных исследований на более чем 20 языках, разработках в области написания истории философии исходя из глобальной перспективы (на 13 языках). Отдельно на сайте проекта есть информация о программах обучения, институциях и исследователях, занимающихся межкультурной проблематикой, об изданиях в области философии.

Подведем краткие итоги. Как видно из обзора, проблематика изучения истории философии исходя из глобальной перспективы приобретает популярность в последние несколько лет, что можно связать как с социально-культурными трансформациями, происходящими в современном мире, так и с внутренними тенденциями развития философского и историко-философского знания. На данный момент глобальная история философии находится в начале своего концептуального оформления, будучи представлена в виде разнообразных исследовательских проектов, опирающихся на различные основания и исходящих из разнообразных, во многом связанных исследовательских задач. На наш взгляд, одним из возможных вариантов развития исследований в данной области является формирование общего подхода глобальной истории с адаптацией его к специфике историко-философских исследований.

В частности, актуальными нам видятся: установка на изучение конкретных проблем и явлений из истории в максимально широком пределе – в глобальном контексте; стремление к экспликации реальных властных отношений в многообразии их проявлений и конфигураций; а также выдвигание аргументов против излишнего гипостазирования различных типов локального знания в ущерб возможности продуктивного диалога. В любом случае изучение истории философии с точки зрения глобальных аспектов может быть эвристически полезным как при проведении исследований, так и с точки зрения процесса преподавания.

Список использованных источников

1. Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles / Sous la direction de B. Cassin. – Paris : Seuil, 2004. – 1560 p.
2. Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon / ed. B. Cassin. – Princeton ; Oxford : Princeton University Press, 2014. – 1344 p.
3. Европейский словарь философий: лексикон непереводимостей : пер. с фр. / под рук. Б. Кассен. – Киев : Дух і літера, 2015. – Т. 1. – 452 с.
4. Європейський словник філософій: лексикон неперекладностей : в 5 т. / за ред. Б. Кассен. – Київ : Дух і літера, 2009. – Т. 1. – 576 с.
5. Коллинз, Р. Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения / Р. Коллинз. – Новосибирск : Сибир. хронограф, 2002. – 1280 с.
6. Дудчик, А. Ю. Междисциплинарность современных историко-философских исследований // Философские исследования : сб. науч. тр. – Минск : Беларус. навука, 2021. – Вып. 8. – С. 200–210.
7. Harold, J. The End of Globalization Lessons from the Great Depression / J. Harold. – Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 2001. – 260 p.
8. Scheuerman, W. Globalization [Electronic resource] // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Ed.) / eds.: E. N. Zalta, U. Nodelman. – Mode of access: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/globalization/>. – Date of access: 15.01.2023.
9. Конрад, С. Что такое глобальная история? / С. Конрад. – М. : Новое лит. обозрение, 2018. – 312 с.
10. Эспань, М. Франко-немецкий культурный трансфер / М. Эспань // История цивилизаций как культурный трансфер / М. Эспань. – М. : Новое лит. обозрение. – С. 35–374.
11. Werner, M. Dissymmetrien und symmetrische Modellbildungen in der Forschung zum Kulturtransfer/ M. Werner // Kulturtransfer im Epochenumbuch Frankreich-Deutschland 1770 bis 1815. – Leipzig, 1997. – S. 139–155.
12. Савельева, И. М. Что случилось с «Историей и теорией?» / И. М. Савельева ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М. : Изд. дом ВШЭ, 2011. – 44 с. – (Препринт WP6/2011/03).
13. Middell, M. Global history and the spatial turn: from the impact of areastudies to the study of critical junctures of globalization / M. Middell, K. Naumann // J. Glob. Hist. – 2010 – Vol. 5, № 1. – P. 149–170.
14. Sousa Santos, B. de. Epistemologies of the South Justice Against Epistemicide / B. de Sousa Santos. – Routledge, 2014. – 284 p.
15. Ethno-Epistemology New Directions for Global Epistemology / eds.: M. Mizumoto, J. Ganeri, C. Goddard. – Routledge, 2022. – 289 p.
16. Baggini, J. How The World Thinks: A Global History Of Philosophy / J. Baggini – London : Granta, 2018. – 432 p.

17. Skirbekk, G. The Idea of a Global History of Philosophy [Electronic resource] / G. Skirbekk. – Mode of access: <https://khrono.no/files/2019/10/09/theideaofaglobalhistoryofphilosophy.pdf>. – Date of access: 20.12.2020.

18. Дудчик, А. Ю. Проект «глобальной истории философии» Дж. Баджини / А. Ю. Дудчик // *Философские исследования* : сб. науч. тр. – Минск : Беларус. навука, 2020. – Вып. 7. – С. 329–342.

19. Dudchik, A. Julian Baggini. How The World Thinks: A Global History of Philosophy / A. Dudchik // *Changing Societies & Personalities*. – 2020. – Vol. 4, № 4. – P. 542–547.

20. Дудчик, А. Ю. Глобальная история философии Г. Скирбекка как изучение множественных модернизаций / А. Ю. Дудчик // *Журн. Белорус. гос. ун-та. Философия. Психология*. – 2021. – № 1. – С. 25–30.

21. Истории философии в глобальной перспективе [Electronic resource] – Mode of access: https://www.uni-hildesheim.de/media/koselleck/Forschungsprogramm/NEU/RU_Description_Research_Project__Russian_.pdf. – Date of access : 17.03.2023.

22. Key Concepts in World Philosophies: A Toolkit for Philosophers / eds.: S. Flavel, C. Robbiano. – Bloomsbury Academic, 2023. – 480 p.

23. Robbiano, C. Introduction: Valuing Diversity / C. Robbiano // *Key Concepts in World Philosophies: A Toolkit for Philosophers* / eds.: S. Flavel, C. Robbiano. – Bloomsbury Academic, 2023. – P. 1–10.

24. Flavel, S. A Note on the “Key-Concepts” Approach and Diversification of Philosophical Curricula / S. Flavel // *Key Concepts in World Philosophies: A Toolkit for Philosophers* / eds.: S. Flavel, C. Robbiano. – Bloomsbury Academic, 2023. – P. xxiii–xxvi.

Т. Г. Румянцева

Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь

**ФОРМИРОВАНИЕ ОБРАЗА КАНТА-ФИЛОСОФА
В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО ЛАНДШАФТА
СТАРОГО КЁНИГСБЕРГА**

В преддверии юбилейной даты – 300-летия со дня рождения И. Канта в 2024 году, предпринята попытка вновь обратиться к творчеству немецкого философа, поразмышлять в том числе и о том, какие факторы оказали существенное влияние на формирование его взглядов. Речь пойдет не о достаточно широко освещенных философских или же естественно-научных предпосылках творчества И. Канта. Будет выявлено влияние того историко-культурного ландшафта, который сложился в городе, где жил и творил великий мыслитель, выявлены роль и значение феномена Кёнигсберга тех времен в качестве фактора формирования образа Канта-философа. Опираясь на исторические факты и свидетельства, автор статьи воспроизводит специфику так называемого духа этого города. Показано также, как, сформировавшись во многом под его влиянием, Кант сам затем станет для Кёнигсберга духовно-нравственным эталоном, а проповедуемые им нравственная автономия личности, достоинство человека, самоценность морали и прочие понятия войдут в плоть и кровь его сограждан.

Ключевые слова: *И. Кант, старый Кёнигсберг, культурно-исторический ландшафт, дух и идея города, образ Канта-философа, А. Гулыга, Э. Кассирер, Н. Карамзин*

T. Rumyantseva

Belarusian State University, Minsk, Belarus

**FORMATION THE IMAGE OF KANT-PHILOSOPHER IN THE CONTEXT
OF THE OLD KÖNIGSBERG HISTORICAL AND CULTURAL LANDSCAPE**

On the eve of the anniversary date – the 300th Anniversary of the birth of I. Kant in 2024, an attempt was made to again turn to the work of this thinker, to reflect, among other things, on what factors had a significant impact on the formation of his philosophical views. It will not be about the sufficiently widely covered philosophical or natural-scientific prerequisites of his work. The influence of the historical and cultural landscape that developed in the city in which the great philosopher lived and created will be revealed, the role and significance of the Königsberg phenomenon of those times as a factor in the formation of the image of Kant the philosopher will be revealed. Based on historical facts and evidence, the author of the article reproduces the specifics of the so-called. Spirit of this city. It is also shown how, having formed largely under his influence, Kant himself will then become a spiritual and moral standard for Königsberg, and the moral autonomy of the

person, the dignity of man, the self-worth of morality, etc. preached by him, will enter the flesh and blood of his fellow citizens.

Keywords: *I. Kant, the city of Königsberg, the cultural and historical landscape, the spirit and idea of the city, the image of Kant-philosopher, A. Gulyga, E. Kassirer, N. Karamzin*

В 2024 году философское сообщество отметит 300-летие со дня рождения великого мыслителя-классика Иммануила Канта. Ежегодно во всем мире выходят тысячи статей и сотни монографий, посвященных осмыслению его наследия. В течение вот уже нескольких десятилетий в России издается единственный на постсоветском пространстве специальный научный журнал – «Кантовский сборник», в котором освещаются самые разные аспекты творчества мыслителя. Думается, что следующий, 2024 год будет ознаменован резким возрастанием публикаций в честь этой юбилейной даты, в том числе и в нашей стране.

В современном кантоведении принято отмечать два главных статуса кантовского учения как живой компоненты современного философского дискурса. Имеется в виду, что его работы, сохранившие до нынешнего дня свое огромное влияние и значимость, являются образцом бессмертного наследия. И это несмотря на многочисленные попытки его критического преодоления. Более того, идеи И. Канта гораздо чаще, чем идеи любого другого философа-классика, вовлечены сегодня в современный философский дискурс в статусе своего рода *проекта*, задействованного в самые острые и актуальные дискуссии: будь то проблемы войны и вечного мира, вопросы, связанные с морально-нравственной, логико-методологической и другого рода проблематикой [1, с. 3–4].

В преддверии памятной даты совершенно естественно возникает стремление вновь обратиться к творчеству этого философа, поразмышлять в том числе и о том, какие факторы оказали существенное влияние на формирование и развитие его взглядов. В данной статье речь пойдет не о философских или же естественно-научных предпосылках их формирования, которые уже достаточно широко освещены как в отечественной, так и в зарубежной историко-философской науке. Опираясь на исторические факты, свидетельства современников И. Канта и высказывания исследователей его творчества, автор статьи предприняла попытку выявить специфику историко-культурного ландшафта, сложившегося в городе, в котором жил и творил великий мыслитель, и показать роль и значение феномена города Кёнигсберга тех времен как фактора формирования образа Канта-философа.

Ученые, философы и культурологи часто размышляют над вопросом о том, кто (или что) кого формирует? То ли решающее значение в процессе формирования определенного человеческого типажа, особого образа граждан, включая и знаковых личностей, принадлежит городу со всеми конфигурациями его пространства – архитектурой, искусством, его историко-культурным ландшафтом

и т. п.? Или же, наоборот, образ города сам создается его гражданами, которые и формируют то, что было обозначено как его идея. При этом под городским пространством имеются в виду не только, а может быть, и не столько его чисто визуальные составляющие. Речь скорее идет об *идее* города как места, где культивируются особого рода ментальные установки для формирования определенного типа людей, об обнаружении ими в себе идентичности этого города и следовании сообщаемым этой идентичностью ценностям, целям и социальным практикам. Здесь также можно упомянуть процесс возникновения и закрепления в исторической памяти людей особого культурного образа этого города.

Как же быть с И. Кантом и Кёнигсбергом его времени? Кто кого здесь формировал? (Что немного напоминает спор о курице и яйце.)

Старый Кёнигсберг как многофакторная система, в которой переплелись традиции, культурная память, социальные практики, ландшафт и, наконец, архитектура, сыграл огромную роль в формировании образа самого известного его гражданина в лице Канта-философа. Кёнигсберг был тем городом-контекстом, где для его жителя Канта стало возможным сформулировать и философски воплотить в своих произведениях такое жизненное кредо, как «имей мужество пользоваться собственным умом!» [2, с. 27]. То есть живи своим, а не чужим умом, думай!

О тесной связи творчества мыслителя с духом его родного города писали многие авторы. Так, советский философ А. Гулыга, автор блестящей монографии об И. Канте, полагал, что именно «гранитом этого города (Кёнигсберга. – *Т. Р.*) как бы выложены строгие конструкции философа, воздухом дышат его живые творения» [3, с. 7]. По словам Э. Кассирера, «бесконечно важно то значение, которое это (т. е. сам город. – *Т. Р.*) имело для формирования его характера и воли. Кант остался на той почве, на которой он оказался благодаря рождению и внешним обстоятельствам его жизни» [4, с. 36].

Что же представлял собой город Кёнигсберг в те времена, когда в нем жил Иммануил Кант (1724–1804)?

Уже при его рождении Кёнигсберг считался сравнительно большим городом, хотя в реальности все еще был не более чем собранием маленьких городов. В 1724 г. Фридрих-Вильгельм I объединил три небольших города – Альштадт, Лёбенихт и Кнайпхоф вместе с принадлежащими им свободными поселениями в одну административную общину. Крайне символично то, что Кант и Кёнигсберг были ровесниками.

Еще во времена Тридцатилетней войны (1618–1648) в городской черте, были построены многочисленные бастионы, форты, ворота, башни, ставшие как бы границами для узкогрудых домов, крытых черепицей. Эти небольшие строения располагались на узких прямых улочках, между которыми во всех направлениях изгибались, как ленточные черви, беспорядочно появлявшиеся все новые такие же узкие и маленькие улицы. В городе почти не практиковалось

удаление мусора и сточных вод, а свиньи, по свидетельствам жителей и гостей города вплоть до середины XVIII в., могли совершенно свободно находиться на улицах. И тем не менее кёнигсбержцы называли свой город городом-мечтой. Писатель и музыкант М. Вик уже в XX в. описывал, какое впечатление производил город Кёнигсберг на ребенка: «Прямо сказать, детский город-мечта... с величественным замком в центре. Перед ним стоял кайзер – огромный, больше человеческого роста, в короне, с грозно поднятой саблей. В четырехугольном замковом дворе был погреб с ужасающим названием “Кровавый суд”. Совсем неподалеку от замка на очаровательном Замковом пруду, где плавали лебеди и утки, люди катались на взятых напрокат лодках. Через реку Прегель вели живописные разводные мосты, из-за которых дети нередко опаздывали в школу и которые вели на остров, расположенный в центре города». Старинный собор, в котором М. Вик впервые услышал «Страсти по Матфею», от которых у него перехватило дыхание, был доминантой острова Кнайпхоф, а у стен собора покоился философ Иммануил Кант, слова которого отлиты в металле и укреплены на замковой стене. Писатель вспоминал «многочисленные старые склады, перед которыми постоянно причаливали баржи с новым грузом, извилистые узкие переулки, мощные ворота в крепостных стенах – все они свидетельствовали о древней истории. Благодаря им легко можно было поверить в то, что в этом городе живут и сказки, и легенды...» (цит. по [5, с. 91]). Вдоль тропы, по которой Кант совершал свои прогулки, тянулись улицы с причудливыми и поэтическими названиями: Инзель Венедиг (Остров Венеция), Филозофендамм (философская дамба) и др. Все это воодушевляло мыслителя и развивало его богатое воображение.

Чуть раньше, в XVI в., Кёнигсберг стал прибежищем для всех, кто по разным причинам, чаще всего после религиозных войн в Европе, был вынужден оставить свои земли. Иностранцы пользовались здесь рядом прав. Так, французы, литовцы и поляки имели собственные церкви и школы, а французы – даже собственные суды. Отсюда проистекали сложившиеся здесь исторически многокультурность, полиэтничность и поликонфессиональность. Все это способствовало формированию открытого города и не могло не повлиять на появление в нем именно такого философа, как Иммануил Кант. Как бы в миниатюре он видел перед собой весь мир, и ему не надо было покидать свой город, чтобы узнать, что этот мир собой представляет. В Кёнигсберге сложился паттерн многокультурного очага, в котором было возможно зарождение и существование всего нового, в том числе, по-видимому, и кантовской революции в философии – пресловутого «коперниканского поворота», совершенного подлинным кёнигсбержцем.

В городе бурно развивались торговля и деловая жизнь, был огромный по тем временам порт, многочисленные корабли приходили со всех концов Земли, они оживляли жизнь Кёнигсберга, привносили сюда дух вольности и то, что мы сегодня бы назвали духом космополитизма. Бельгийский историк

А. Пиренн писал об этом следующее: «Торговля сделала из купца человека, нормальным условием которого была свобода» [6, с. 67]. А ведь именно кёнигсбержец И. Кант станет одним из провозвестников свободы и веротерпимости, так как поставит интересы человечества в целом гораздо выше интересов отдельной нации или государства и фактически откроет новую эру в международных отношениях, праве и морали. М. К. Мамардашвили вообще назовет его «не немецким философом», не в том смысле, что тот не мыслил внутри немецкого языка. Советский философ имел в виду, что «во времена Канта еще не было понятия “нация” и тем более не было национал-философов, то есть идеологов, которые под барабанный бой своих фраз хотели вести вперед народы, свои, конечно, народы» [7, с. 121]. Иммануил Кант будет отстаивать идею права всемирного гражданства и единства человечества как одной из важнейших «внутренних целей» всемирной истории.

В этом городе немецкая культура встречалась с восточными народностями, и поэтому население являлось очень пестрым не только по национальному происхождению, но и по профессии. Это был город чиновников и художников, ученых и военных, торговцев и ремесленников. Жизнь здесь протекала тревожно, как в крепости. Собственно, город и задумывался рыцарями-тевтонцами в качестве мощной оборонительной крепости. По этой причине его жителям приходилось находиться в состоянии постоянной боевой готовности. Не баловала горожан и сама природа: они строили запруды на ручьях и речках, рыли каналы и целые каналы, чтобы собирать питьевую воду, выращивать рыбу, заводить мельницы, боролись с влажностью почвы, с болотами, у которых приходилось отвоевывать земельные наделы для хозяйства и строительства. Сама жизнь учила труду, дисциплине и следованию долгу. А именно эти качества и составили характер Иммануила Канта и одну из главных идей его философии – следование долгу.

О том, как дух Кёнигсберга, так называемый *Spiritus loci* (дух места), оказывал свое воздействие на философа, писал в своих «Кёнигсбергских набросках» (1842) К. Розенкранц, профессор философии Альбертины и преемник Канта на этой должности: «... основная черта Кёнигсберга заключается в его универсальности, которой владеет яснейший разум. <...> Это доказывает его расположенность к прогрессу. <...> Но в своей универсальности он также обладает неумолимой разумностью. <...> Эта разумность, во взаимосвязи с универсальностью, является причиной редкой справедливости суждения. <...> И если поэтому из Кёнигсберга вышла критическая философия, то в этом видится нечто большее, чем просто случайность» [8, S. 64–69]. Сами кёнигсбержцы неслучайно говорили, что Кёнигсберг – это город, который даже сына шорника может сделать великим философом, пусть даже в обмен на возможность простого человеческого счастья.

Яркие описания о Кёнигсберге того времени нам оставили известные русские авторы. Так, Н. М. Карамзин в «Письмах русского путешественника»

писал о ландшафтах города, реке Преголя, замке прусских королей, «построенном на возвышении», о цейхаузе и библиотеке, о садах, кёнигсбергском соборе, напоминающем о былых веках варварства и героизма. Упоминал он и о его коммерции, многолюдстве, нарядных толпах, пьющих кофе и чай, о многочисленном гарнизоне, льющихся из сада «ароматических испарениях свежей зелени». Будучи в городе, он три часа беседовал с немецким философом, которого назвал «славным», «глубокомысленным» и «тонким Метафизиком», «маленьким, худеньким старичком, отменно белым и нежным» [9, с. 66–69]. Карамзин отметил и то, что этот город «памяти чудесного изменения народов» город на границе, на стыке двух различных и, возможно, «разноприродных цивилизаций», первый и последний для русского западный город [там же].

Кстати, посетивший еще до рождения И. Канта шесть раз этот город Петр I, как это описал на основе изучения архивных документов А. Н. Толстой в романе «Петр I», якобы сказал: «А что, Алексашка (обращаясь к Меньшикову. – Т. Р.), заведем когда-нибудь у себя такую жизнь? – Не знаю, мин херц, – не скоро, пожалуй... – Милая жизнь... Слышь, и собаки здесь лают без ярости... Парадиз... К Балтийскому морю нам надо пробиваться, вот что... И там бы город построить новый – истинный парадиз...» [10, с. 10]. Что касается архитектуры, то тот же А. Н. Толстой писал, что именно первому визиту Петра Великого в Кёнигсберг мир обязан появлению... Санкт-Петербурга.

Всё отмеченное выше во многом свидетельствует о конгенности идеи города, его духа и образа мыслей с духом его самого известного жителя. Однако, возвращаясь к спору о курице и яйце, заметим, что и сам Иммануил Кант, будучи истинным кёнигсбержцем, философски воплотившим в своих трудах дух своего города, сумел затем оказать огромное влияние на последующую его историю и на формирование его культурного образа, его духа. Так, уже в XX в. немецкий писатель М. Фюрст, упоминая о памятной доске с цитатой философа, укрепленной на стене Кёнигсбергского замка, и его знаменитых словах о звездном небе и моральном законе, писал, что каждому школьнику Кёнигсберга пришлось хотя бы раз переписать эту цитату слово в слово, и вряд ли эти слова не оставили след в их душах [12, S. 39].

Иммануил Кант станет для Кёнигсберга истиной в последней инстанции, особенно, когда речь будет заходить о вопросах морали, нравственности и хорошего поведения. Проповедуемые им нравственная автономия личности, достоинство человека, как цели в себе, самоценность морали, совместимость научного детерминизма с признанием свободы человека – всё это войдет в плоть и кровь жителей Кёнигсберга. Их добродетелями станут вежливость, скромность, чувство долга, честность и умение довольствоваться малым, прилежание, усердие в работе и уважение начальства. Прямо по И. Канту: «Жить честно, ни с кем не поступать несправедливо, быть умеренным в наслаждении,

терпеливым в болезни» [11, с. 327]. Это не случайно, ведь цель философии мыслитель видел в том, чтобы научить человека «каким надо быть, чтобы быть человеком».

В завершение отметим, что мысль и сам образ Иммануила Канта в течение ряда веков во многом содействовали формированию культурного слоя и образа города Кёнигсберга. И этот образ далеко выходил за пределы только религиозных или нравственных ограничений и предписаний.

Кстати, и сегодня социокультурный ландшафт уже Калининграда – второй родины Канта, его культурную среду и образ города по-прежнему во многом формирует философ Иммануил Кант. Он остается своего рода символом города, приверженного и открытого всему новому. Знание о том, что в этом городе жил и творил великий философ, также занимает существенное место в числе конфигураций городской среды современного Калининграда. Кант здесь везде: на острове, где его могила, в соборе, в котором он выступал, в музее и университете его имени, в посвященных ему памятниках, Академии Кантиане и, конечно, его книгах, идеях, наставлениях, ежегодных празднованиях его дня рождения, посвященных ему лекциях, концертах в стенах собора, конференциях... Без Иммануила Канта представить образ его родного города сегодня просто невозможно.

Список использованных источников

1. Иммануил Кант: наследие и проект / под ред. В. С. Стёпина, Н. В. Мотрошиловой. – М. : Канон+, 2007. – 624 с.
2. Кант, И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? / И. Кант // Сочинения : в 6 т. – М. : Мысль, 1963–1966. – Т. 6. – 1966. – С. 25–37.
3. Гулыга, А. В. Кант / А. В. Гулыга. – М. : Молодая гвардия, 1977. – 304 с.
4. Кассирер, Э. Жизнь и учение Канта / Э. Кассирер. – СПб. : Университет. кн., 1997. – 447 с.
5. Хорст, Г. Ханна Арендт и Кёнигсберг / Герфрид Хорст ; пер. с нем. С. Колбанёвой // Современное значение идей Ханны Арендт : материалы Междунар. конф. – Калининград : БФУ им. И. Канта, 2015. – С. 86–102.
6. Пиренн, А. Средневековые города и возрождение торговли / А. Пиренн. – Горький : Горьк. пед. ин-т, 1941. – 126 с.
7. Мамардашвили, М. К. Кантианские вариации / М. К. Мамардашвили // Квинтэссенция : филос. альманах / сост.: В. И. Мудрагей, В. И. Усанов. – М. : Политиздат, 1992. – С. 120–158.
8. Rosenkranz, K. Königsberger Skizzen (Danzig 1842) / K. Rosenkranz. – Hannover : Döhren, 1972. – 674 S.
9. Карамзин, Н. М. Сочинения : в 2 т. / Н. М. Карамзин. – Л. : Худож. лит., 1984. – Т. 1. – 671 с.
10. Якшина, Д. В. Прогулки по Кёнигсбергу / Д. В. Якшина. – Калининград : Живем, 2010. – 256 с.
11. Кант, И. Спор факультетов / И. Кант // Сочинения : в 6 т. – М. : Мысль, 1963–1966. – Т. 6. – 1966. – С. 311–349.
12. Fürst, M. Gefilte Fisch: Eine Jugend in Königsberg / M. Fürst. – München : Carl Hanser Verlag, 1973. – 358 S.

Д. В. Малахов

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

**«ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ГЕНЕЗИС НАУКИ» М. ХАЙДЕГГЕРА
В ЦЕННОСТНО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ ПЕРСПЕКТИВАХ
КОНСТИТУИРОВАНИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ.
ЧАСТЬ II. СОБЫТИЕ И ГЕРМЕНЕВТИКА**

Статья посвящена проблеме конституирования ценностно-мировоззренческих оснований исторической памяти. Работа носит теоретико-методологический характер и основывается на феноменологическом анализе субъекта научного и философского знания как конститутивного элемента различных форм актуализации исторической памяти в пространстве социума и культуры. В качестве основы методологического подхода к синтезу позитивно-теоретического и философско-герменевтического видов научного знания выступает концепция экзистенциального генезиса науки М. Хайдеггера, ключевое значение в предлагаемой интерпретации которой полагается в субъектно-фундированной онтико-онтологической корреляции исторической фактичности и смыслополагания события, имеющего привилегированный ценностно-мировоззренческий статус в жизни общества.

Ключевые слова: историческая память, мировоззрение, Великая Отечественная война, Холокост, феноменология, коммеморация, социум, субъект, экзистенциальный генезис науки, подручность, дисфункциональность, онтический модус, онтологический модус

D. Malakhov

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

**“EXISTENTIAL GENESIS OF SCIENCE” BY M. HEIDEGGER
IN THE VALUE-WORLDVIEW PERSPECTIVES
OF THE CONSTITUTION OF HISTORICAL MEMORY.
PART II. ENOWNING AND HERMENEUTICS**

The article is aimed at the problem of constituting the value and ideological foundations of historical memory. The work is theoretical and methodological and is based on a phenomenological analysis of the subject of scientific and philosophical knowledge as a constitutive element of various forms of actualization of historical memory in the space of society and culture. The basis of the methodological approach to the synthesis of positive-theoretical and philosophical-hermeneutic types of scientific knowledge is the concept of the existential genesis of science by M. Heidegger, central in the proposed interpretation is perceived on the subject-based ontic-ontological correlation of historical factuality and the meaning of an event that has a privileged value-worldview status in the life of society.

Keywords: *Historical Memory, Worldview, Great Patriotic War, Holocaust, Phenomenology, Commemoration, Society, Subject, Existential Genesis of Science, Readiness-to-Hand/Being-ready-to-Hand, Dysfunctionality, Ontic mode, Ontological mode*

Рассмотрение генезиса исторической памяти, теории и практики коммеморации в культурном пространстве европейского социума показывает, что возникшая в 90-е годы XX в. социально-культурная дисфункциональность самоидентичности постсоветского общества и постсоциалистических сообществ стран Европы компенсируется отнюдь не в онтическом модусе теоретико-познавательной деятельности, а научно установленная историческая фактичность и традиции собственной историко-культурной *судьбы* не рефлексированы в герменевтико-онтологическом модусе. Происходит нечто обратное. Возникшая вследствие исторического разрушения социалистической общности дисфункциональность социально-культурных и ценностно-мировоззренческих видов самоидентификаций генерирует весьма далекие от эпистемологии и философии формы социально организованных *представлений* о самоидентичности и исторических судьбах – произвольно избираемых контекстов и правил коммеморации, обуславливающих порядок их социально-политической и национально-культурной манифестации. Возникает парадоксальная реальность политики коммеморации: исторически возникшая социально-политическая дисфункциональность компенсируется конструированием национально-культурной памяти, сопровождающимся наращиванием дисфункциональности исторического знания в целом. «Подручность» тотально организуемого социально-культурного пространства новых символов и значений при этом полагается в ирреальных с точки зрения исторической эпистемологии представлениях о смысле истории, центрируемых в компедиуме национальных и, как нередко оказывается, националистических проектов.

Наращивание в западном интеллектуальном пространстве политических форм конституирования национально-культурных форм памяти в сравнении с памятью исторической получает в научной литературе достаточно веские и в целом единодушные квалификации: истоком переформатирования нарративов, которые определяли ценностные основы западноевропейского сообщества после Второй мировой войны, признается целенаправленное внедрение новых нарративов со стороны принятых в Европейский союз стран Восточной Европы. Действительно, фундаментальным ценностным нарративом в странах Западной Европы в течение ряда десятилетий после окончания Второй мировой войны признавался нарратив о Холокосте, в социально-политических контекстах которого осуществлялись кумуляция солидарности в ответственности за осуществленный нацистской Германией геноцид еврейского народа, отказ от рассмотрения исторической памяти собственных наций в контексте исторических форм претерпевания «схожих» страданий, опора на космополитическое мировоззрение в противовес мировоззрению национальному.

Указанный нарратив «описывался такими понятиями, как *Vergangenheitsbewältigung* (преодоление прошлого) и *Aufarbeitung der Vergangenheit* (проработка прошлого)» при том, что указанная «“проработка прошлого”, устранение “белых пятен” и обсуждение “темных страниц”, как предполагалось, были не просто моральным императивом, но и необходимым условием для успеха будущего развития общества» [1, с. 9]. По мнению У. Бека, избранная таким образом ценностно-мировоззренческая «парадигма» *wосстановливала* способность западноевропейских государств к совместным действиям на международной арене [2, с. 69]. Однако нарратив новых членов Европейского союза базировался отнюдь не на Холокосте как основополагающем событии европейской истории XX века, но на переосмысленном в национальном и политико-прагматическом контекстах событии их вхождения в социалистический блок под патронатом Советского Союза – так называемом времени советской оккупации. Отмеченная У. Беком космополитическая установка западноевропейского сообщества, фундированная отношением к Холокосту как абсолютно приоритетному, уникальному и задающему ценностные перспективы развития государственных институтов и институтов гражданского общества событию, реализуется в широкой толерантности по отношению к восточноевропейскому нарративу, несмотря на их, нарративов, фундаментальные расхождения [1, с. 10–11]. Социально-политический тренд подобной «толерантности» вписывается в контекст принципов «онтологической безопасности» европейской коммеморации, обосновывающий «взаимозависимость мнемонических сообществ, чьи идентичности опираются на разные мифы об одних и тех же событиях прошлого» [3, с. 32].

Подобные ценностные установки конституирования национально-культурной идентичности стран «новой» Европы в значительной мере приводили к отказу от понимания Холокоста как основополагающего для европейской истории события, от приоритетного *социально-политического* статуса нарратива совместной ответственности. Это, естественно, не могло не привести к ценностному дисбалансу форм европейской коммеморации и дисфункциональности сложившихся в «классической» послевоенной Европе социально-политических контекстов. Более того, событие Холокоста постепенно входит в негативную корреляцию с исторической памятью о Великой Отечественной войне Советского Союза и социалистической государственностью в целом. В дальнейшем указанный нарратив принятых в Европейский союз стран меняется, и основным виновником свершившегося на территории Европы исторического Зла становится отнюдь не гитлеризм и войска СС, осуществившие акты тотального уничтожения еврейского населения Европы, но Советское государство. Характерным примером подобной «перекодировки» нарратива исторической памяти в национально-культурный нарратив может служить длившиеся десятилетия попытки национальных политических сил

Латвии переименовать лагерь смерти Саласпилс в «место, где нацисты всего лишь воспитывали трудом, а не убивали» [4, с. 482]. Данный факт является лишь одним из бесчисленных в череде фактов, которые формируют политику, направленную даже не на уравнивание нацистского и коммунистического режимов, но на беспрецедентное для послевоенного западноевропейского нарратива превозношение гитлеровской «освободительной миссии» над «оккупационным советским режимом».

Таким образом, историческая и национально-культурная память современного белорусского общества, десятилетиями ориентировавшегося на тесные интеллектуальные и социально-культурные связи со странами Европейского союза, неизбежно оказывается в ситуации, которую, по М. Хайдеггеру, условно можно назвать *частичной социальной дисфункциональностью* «обыденно-озабоченного модуса поведения», то есть частичной нормативной маргинализацией значений исторических фактов, ценностных символов, усвоенных и воспринятых в послевоенном обществе в качестве не подлежащих переоценке смыслов. Несомненность нарратива страны-победителя и страны-освободителя, а в отношении еврейского народа – страны-спасителя испытывает серьезный вызов в контексте социально-культурной самоидентификации как *изначально советской формы государственности*. Речь в данном случае идет не столько о внешних попытках изменить ценностно-мировоззренческие основания исторической памяти о советском прошлом и о Великой Отечественной войне, сколько о формах противостояния таким попыткам – снятию социально-политической и национально-культурной дисфункциональности на ценностно-мировоззренческом уровне социально-культурного бытия.

Вернемся к строению «экзистенциального генезиса науки» М. Хайдеггера. Предпринятый в первой части работы [5] анализ позволяет определить методологический порядок корреляции онтической и онтологической форм актуализации исторической памяти в экзистенциальной конституции субъекта памяти. В целом, «синтетическая» установка знания может заключаться в «дополнении герменевтико-феноменологического анализа эпистемологическими дискурсами» [6, с. 101]. Однако каковы в этом случае методологические принципы «дополняющего» сопряжения двух модусов? Если в отношении теоретического модуса, согласно Д. Гиневу, речь идет о чисто концептуальном, то есть осуществляющемся внешним образом *информировании* онтологического модуса со стороны приватной научной эвристики (указанный тип сопряжения можно развернуть и в обратном направлении), то вряд ли подобную конфигурацию можно назвать релевантной *экзистенциальному* генезису науки М. Хайдеггера. Что в таком случае явится импульсом к разрыву изоляции модусов? Безусловно, подобную функцию в отношении спекулятивного знания веками с успехом выполняли великие научные открытия, как и великие системы трансцендентальной философии играли схожую роль в отношении развития

физико-математических и естественных наук. Но можно ли построить методологию науки лишь на ожидании новых фундаментальных теорий и философских идей?

Современной теории познания известны апории и трудности формирования междисциплинарного синтеза науки и философии. Как справедливо отмечает Д. Коккельманс, «проблемы, которые позитивные науки ставят перед философией, имеют весьма различную природу и группируются вокруг основного вопроса о значении и функции науки в нашем мире: что есть наука? Как она соотносится с религией, моралью, искусством? Каков характер взаимоотношений между наукой и действием, между наукой и социально-политической практикой? Как могут быть эксплицированы отношения между научными конструктами и “структурами” вещей, которые первые стремятся объяснить? В чем смысл историчности науки как присущей ей внутренней ценности? Имеют ли науки “телеологическую” ориентацию? <...> В то время как в эпистемологии основополагающие вопросы формулируются и получают объяснения с опорой на методологию, логику и процедуры формализации, указанные выше вопросы имеют сугубо философскую природу и, таким образом, не могут быть прояснены без обращения к основам всеобщей онтологии (*general ontology*)» [7, р. 5–6]. Вопросы и комментарии Д. Коккельманса точны и существенны. Феноменологическая направленность настоящей статьи в свою очередь инициирует вопрос, ответ на который может частично прояснить комплекс вопросов Д. Коккельманса: не является ли *субъект* знания искомым основанием синтеза науки и философии, теории и герменевтики – этой проблемной для философии науки и искомой нами *экзистенциальной* «точкой» сопряжения типов знания – формой актуализации экзистенциально-телеологических имплицитно содержащихся в *том и другом* модусах ценностно-мировоззренческих оснований научного и философского знания?

Ключом к формированию принципов сопряжения модусов выступает, на наш взгляд, замечание, сделанное М. Хайдеггером в отношении *характера* концентрации интеллектуального усилия, стремящегося восстановить утраченную подручность: «...сосредоточенность, прервавшись вместе с орудованием, может принять характер обостренного усмотрения как “пересмотр”, перепроверка достигнутого, ревизия именно вот “остановившегося дела”», в то время как «“созерцательное” усмотрение целиком остается привязано к озаботившему, подручному средству» [8, с. 357–358]. На наш взгляд, это означает, что рассмотрение сущего в обстоятельствах полной или частичной утраты им функционально-контекстуальной подручности может приобрести характер *сверхинтенсивной* и в принципе коррелируемой с темпоральным смыслом понятия «экстазис» *интеллектуальной сосредоточенности*, в контексте которой и следует говорить о перспективах достижения единства онтического и онтологического модусов. В онтическом модусе это означает установку на *неординарную* проблематизацию наличных форм исторического события,

в которых имплицитно содержится указание на их привилегированный ценностный ранг в историческом измерении модуса обыденно-озабоченного поведения. В теоретическом научном познании подобный подход может именоваться «предгерменевтической» установкой исследования, определяющей горизонты сопряжения модусов. В онтологическом модусе данная форма экстатического интеллектуального сосредоточения, по всей видимости, оказывается в состоянии темпорально актуализировать/преобразовать утраченную подручность сущего в качестве *уже встреченной*, «обретенной вновь» и имеющей в темпоральном «броске» здесь-бытия-*вот* – «место» экзистенциально значимой исторически понимаемой ценности. С нашей точки зрения, именно *сверхинтенсивный* характер реинтегрирующей подручности и распределенной в онтическом и онтологическом модусах экстатической *сосредоточенности-нужды* нивелирует возникающую дисфункциональность сущего, а в контексте настоящей работы – исторической памяти. Реинтеграция подручности в качестве «утраченной и обретенной» в социальном пространстве мировоззренческой ценности становится в нашем случае критерием жизнеспособности социума, подручно располагающего общественными идеалами, социальными смыслами повседневности, символическими полями коммеморации и формами их научной институционализации.

К слову сказать, Д. Гинев, подчеркивая абсолютную необходимость для *здесь-бытия* компенсировать возникшую дисфункциональность, не акцентирует возможность *встречного* взаимодополнения онтического и онтологического модусов в пространстве социального измерения *здесь-бытия* – *Mitsein*; конститутивный статус социальной сферы полагается им исключительно в сегментах институционального оформления научных исследований [6, с. 95–96]. В предложенном нами **онтико-онтологическом** модусе **знания-экзистенции** субъективно скореллированными оказываются теоретические темы и экзистенциальные «горизонты значимости, определяющие структуру мира», в которых «фактическое присутствие, экстатично понимая себя и свой мир в единстве в о т, возвращается из этих горизонтов к встречающему в них сущему», при том что «понимающее возвращение к... есть экзистенциальный смысл актуализирующего допущения встречаемости сущего...» [8, с. 366].

Конкретизируем выдвинутые методологические положения.

Историческая память народа всегда имеет *места* и *лица*; пространства памяти связаны с именами и деяниями. В Беларуси таких «мест-имен»/«мест-деяний» великое множество: более девяти тысяч сожженных деревень, тысячи мест массовых расстрелов евреев, концентрационные лагеря и четвертый по численности уничтоженных в нем нацистами людей лагерь смерти Тростенец, Брестская крепость, Красный Берег – белорусский Саласпилс, партизанские стоянки. Все они известны, знакомы, пройдены вдоль и поперек сотни раз. *Подручны*. Таковыми они могли бы оставаться и далее. Для всех. Если бы не...

Научно-теоретическое обращение даже к такому определяющему мировую историю событию, как нацистские лагеря смерти и Холокост, не может позволить себе их индифферентную унификацию в виде наскоро созданных «антитоталитарных» стратегий осмысления. Как уже было сказано, в европейских социально-гуманитарных науках, занимающихся проблемой национально-культурной памяти, события лагерей смерти и Холокоста активно рассматриваются с политико-прагматических точек зрения, противопоставляющих данные события событию Великой Отечественной войны. Подобная установка предполагает манифестацию лагерей смерти и Холокоста как своеобразного *эталона* претерпевания физических и духовных мук, в соответствии с которым формируются ценностно-мировоззренческие основания политических проектов, к примеру, объявление «преступными» *всех* форм государственности, которые в произвольном порядке и на оправданных с позиций политической выгоды основаниях могут быть уподоблены тоталитарному режиму, ответственному за лагеря смерти и Холокост. Данная тенденция воплощается также в унификации культа *жертвы*, приобщение к судьбе которой, как показывает П. Брюкнер, становится буквально наваждением западной цивилизации, превращающей Холокост «в сокровище, которое мы надеемся выгодно использовать» [9, с. 58]. С нашей точки зрения, абстрагирование конститутивных сегментов исторической памяти современного белорусского общества от реальной истории включенности указанных событий в событие Великой Отечественной войны может привести к трудно поправимой деградации ценностно-мировоззренческого конституента памяти.

Теме Холокоста на территории Беларуси посвящен значительный массив архивных документов и исторических исследований, научных статей и монографий. Так, в 2012 г. в Минске было представлено издание «Лагерь смерти Освенцим: живые свидетельства Беларуси» [10], в котором впервые в белорусской историографии собраны свидетельства белорусских узников Освенцима. Однако указанные выше интенции в отношении тематического расширения научно-теоретического модуса до *предгерменевтического* уровня были реализованы в меньшей степени. Значимым примером исследований подобного «уровня» выступают работы крупных историков Л. Л. Смиловицкого [11] и Э. Г. Иоффе [12], в которых событие Холокоста выступает средоточием описания историко-культурной *судьбы* еврейского народа, проживавшего на белорусских землях, его участия в формировании самобытной национальной культуры, строительстве белорусской государственности и в Великой Отечественной войне. Вместе с тем следует указать на практически полное отсутствие в белорусской науке работ, посвященных проблеме *сущностного* (ценностно-мировоззренческого, социально-культурного, философско-теологического) *понимания* данных событий, способного восполнить научно-теоретические исследования новыми смысловыми конституентами.

Вследствие этого хотелось бы проиллюстрировать справедливость выдвинутого в настоящей работе предположения о принципиальной реализуемости сопряжения онтического и онтологического модусов в субъекте научного знания, указав на недавно опубликованную монографию российского историка Б. Г. Якеменко «Пепел над пропастью...» [13]. В этом первом в русскоязычном сегменте гуманитарных наук фундаментальном труде на данную тему на основе массива исторических фактов автором предпринимается скрупулезный психологический анализ форм повседневного и в то же время исторически экстраординарного насилия, а также его претерпевания в нацистских лагерях, в том числе в лагерях смерти. В комплексном историко-культурном анализе выявляются основания западноевропейского социально-философского ценностного нарратива об исторической вине и памяти, императивной установки на преодоление патогенных факторов, актуализирующих насилие как тотальный социальный феномен. Особое внимание уделяется философско-богословской составляющей таких специфических феноменов ценностного конституирования западного социального универсума, как признание за Холокостом статуса события, инициирующего глубокое переосмыслении религиозных оснований христианства и актуализацию форм философско-теологической рефлексии, получившей в последние десятилетия общее именование «Богословие после Освенцима».

В этом отношении отечественная наука значительно уступает западноевропейской и англосаксонской философии, в особенности такой существенной стратегии, как теологическая герменевтика событий нацистских лагерей смерти и Холокоста. В герменевтике данного типа, безусловно, являющейся универсальным экзистенциальным, нацеленным в будущее социально-конститутивным проектом, указанные события получают раскрытия в таких традиционно нетематизируемых исторической наукой горизонтах памяти, как: «Соккрытие лица Бога в Освенциме» (*The hiding of God's face in Auschwitz*), «Исчезновение Бога в событии Холокоста» (*The Holocaustal disappearance of God*), «Бог, который смотрел в сторону» (*A God who looks away*), «Лицом к лицу с Богом в Освенциме» (*Face to face with God in Auschwitz*) [14].

В данном контексте следует обратить внимание на комментарий Д. Коккельманса в отношении онто-теологических интенций хайдеггеровской «философии события», представленных в «*Beiträge zur Philosophy (Vom Ereignis)*» [15]. Согласно Д. Коккельмансу, событие, к которому обращен взгляд М. Хайдеггера, указывает на теофанию *самой* сущности Бога («*God will appear in his true essence*») [16, p. 137]. Согласно же В. В. Бибахину, темпорально-онтологическая актуализация историчности *здесь-бытия* укореняется своего рода «топологически» – в определенных *местах* осуществления *Mitsein* как *со-бытия* конкретных *здесь-бытия-вот* и *самого Бытия* – в темпорализуемом пространстве «сгустков» события-смысла. Как было сказано в первой части работы, весьма далекий от традиционной теологии и, тем не менее, явный *Тео-Логический*

контекст непосредственно предвоенной мысли М. Хайдеггера артикулирует характер экзистенциальной предельности *Da-*, *вот-* бытия уже не в модусах фундаментальных экзистенциалов, но в модусе историчности *встречи Dasein, Mitsen, Sein, Seyn, Gott*: «Кто Бог этой веры? Она опирается на неизбежность бездны, чувствует, что только в ней мы найдем себя, и уверена, что человека хватит для такой глубины... <...> Когохватило на такой размах, тому начинает не хватать Бога. Это происходит, когда человек захвачен *весь* тем, от чего захватывает дух; захватывающее глубже и духовности тоже; захвачен свободой и ее бездонной тайной. Когда его хватает на бездонную глубину, ему начинает не хватать Бога – не для опоры в пустоте, а от ощущения, что Бог не может быть больше нигде как в этом *через-край*. Где выстоял, спрашивая о бездне, человек, там должен быть и Бог; у веры хватает знания, что более достойного места Ему не может быть. Значит ли, что человек равен Богу? Безмерность и безразмерность странного места встречи с Ним исключает сравнения. Предельны и место события, и бездна свободы, и глубина *своего*; место встречи не расписано и тонет в глубоком молчании» [17, с. 120].

Герменевтические интенции по актуализации/временению *Вечности* в конкретном историческом событии позволяют расположить указанный выше вид герменевтики в темпорально-онтологическом модусе экзистенции. *Места* тотального уничтожения и кровопролитных боев становятся конкретными, сущими «местами-телосами» исторической судьбы еврейского народа, определяющими необходимость и порядок «экзистенциальных бросков» *здесь-бытия* в попытках смыслополагания истории народа как смысла его Избрания и Призвания. Таковы Освенцим и Трестинка, Дахау и Тростенец. Для белорусского народа таковыми местами сосредоточения времен являются, к примеру, Брестская крепость и Курган Славы, Хатынь и Красный Берег; улицы каждого белорусского города. Учителям средних школ в Беларуси известен факт, что обычные, психически здоровые дети и подростки, приезжая с экскурсиями на места «огненных деревень», часто теряют сознание – внезапно, без видимых причин. Обычно их не готовят к таким поездкам, предварительных исторических «экскурсов» в классных аудиториях почти не проводится; и всё же дети теряют сознание. Просится во многом еще риторический вопрос: отдаем ли мы себе отчет в истинном смысле тех событий, о которых конституируем память, социальную дисфункциональность которой, в свою очередь, стремимся преодолеть?

Примечательно, что отдельные представители западной герменевтики указанного типа склонны рассматривать марксистскую философию в ключе, который предоставляет постсоветскому сознанию шанс на реинтегрирование подручности многих смыслов, связанных с пониманием истории и жизненной практики К. Марксом, а именно в эсхатологическом контексте. Так, С. К. Пиннок предлагает теологические формы «мессианско-эсхатологической» корреляции

теории и практики марксистской философии и философии надежды восточно-германского мыслителя Э. Блоха при осмыслении событий лагерей смерти и Холокоста: «Марксова надежда как эсхатология» (*Marxian Hope as Eschatology*), «Вера как надежда в истории» (*Faith as Hope in History*), «Эрнст Блох и политическая теология после Холокоста» (*Ernst Bloch and Political Post-Holocaust Theology*) [18]. В советском и постсоветском философских дискурсах оформленная концептуализация теологического компонента марксизма представлена, пожалуй, только в крупной работе В. Д. Жукоцкого [19], где на основе понятия «светская религиозность» автор предпринимает попытку провести аналогию между европейской Реформацией и советским проектом Просвещения. Вместе с тем идеи о предельной *телеогической* насыщенности события Великой Отечественной войны в связи именно с событием лагерей смерти и Холокоста высказывались неоднократно. Так, В. Гроссман в очерке-свидетельстве о лагере смерти Трешлинка «Трешлинский ад» (1944) [20] неоднократно употребляет в отношении освободительной миссии Красной Армии «священные» коннотации смыслополагания: война предстает *сакральным телосом* бытия советского народа. В своей работе [21] мы, в свою очередь, рассмотрели ценностно-мировоззренческие, социально-культурные и философско-теологические перспективы феноменологически ориентированного конституирования исторической памяти о Великой Отечественной войне, нацистских лагерях смерти, «огненных деревнях» Беларуси и Холокосте как о *едином* событии. Данную работу мы воспринимаем как шаг на пути преодоления возникших в последние годы «дисфункциональностей» исторической памяти белорусского общества.

Предложенный методологический подход в отношении ценностной формы конститутивности экзистенции *здесь-бытия-вот* как субъекта исторической памяти фактически означает корреляцию онтико-онтологического единства с бытием-для события. Подобная *ценностная* редукция может быть сведена к идеологическим конституентам коммеморации лишь на основании отдаленного и внешнего сходства. В действительности же экзистенциальный модус конституирования исторической памяти никоим образом не предполагает доминирования *нормативного* ценностно-мировоззренческого элемента. Речь идет об актуализации *императивной* установки, достижение которой, естественно, не может быть спланировано или навязано извне, возможны лишь определенные усилия в данном направлении. Императивная установка предполагает сложные, драматически обусловленные расхождения в ценностных интерпретациях истории, а достижение эпистемологического и общечеловеческого консенсусов является отнюдь не тривиальным моментом конституирования ценностных форм памяти. В конечном счете подлинным источником императивно-ценностных форм рефлексии субъекта исторической памяти выступает *нужда мышления в самом событии* как абсолютном

критерии его, мышления, истинно-бытийного социального измерения; это в полном смысле слова, социальное *со-бытие для События*.

В настоящей работе предлагается лишь один из возможных ценностно-ориентированных методологических подходов, реалистическая составляющая которого должна быть подвергнута всесторонней оценке.

Список использованных источников

1. Миллер, А. И. Введение. Большие перемены. Что нового в политике памяти и ее изучении? / А. И. Миллер // Политика памяти в современной России и странах Восточной Европы. Актеры, институты, нарративы / под ред. А. И. Миллера, Д. В. Ефременко. – СПб. : Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2020. – С. 8–24.
2. Бек, У. Космополитическое мировоззрение / У. Бек. – М. : Центр исследований постиндустриального общества, 2008. – 336 с.
3. Малинова, О. Ю. Режим памяти как инструмент анализа: проблемы концептуализации / О. Ю. Малинова // Политика памяти в современной России и странах Восточной Европы. Актеры, институты, нарративы / под ред. А. И. Миллера, Д. В. Ефременко. – СПб. : Изд-во Европ. ун-та в Санкт-Петербурге, 2020. – С. 26–39.
4. Гусев, И. Саласпилс. Отрицание преступлений нацизма как основа национального самосознания / И. Гусев // Война на уничтожение: нацистская политика геноцида на территории Восточной Европы : материалы междунар. науч. конф. (Москва, 26–28 апр. 2010 г.). – М. : Фонд «Историческая память», 2010. – С. 480–483.
5. Малахов, Д. В. «Экзистенциальный генезис науки» М. Хайдеггера в ценностно-мировоззренческих перспективах конституирования исторической памяти. Часть I. Темпоральность и трансценденция / Д. В. Малахов // Философские исследования : сб. науч. тр. – Минск : Беларус. навука, 2022. – Вып. 9. – С. 286–297.
6. Гинев, Д. Философская идентичность науки в постметафизической перспективе / Д. Гинев // Вопр. философии. – 2002. – № 3. – С. 89–104.
7. Kockelmans, J. J. Heidegger and Science / J. J. Kockelmans. – Boston : University Press of America, 1985. – 309 p.
8. Хайдеггер, М. Бытие и время / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Бибихина. – М. : Ad Marginem, 1997. – 452 с.
9. Брюкнер, П. Тирания покаяния: эссе о самобичевании Запада / П. Брюкнер // Отечественные записки. – 2008. – Т. 44, № 5. – С. 57–65. – (Серия «Смысл памяти: битва за прошлое»).
10. Борисова, А. В. Лагерь смерти Освенцим: живые свидетельства Беларуси / А. В. Борисова, К. И. Козак, Г. Л. Стучинская. – Минск : Літаратура і Мастацтва, 2012. – 400 с.
11. Смиловицкий, Л. Л. Катастрофа евреев в Беларуси: 1941–1944 гг. / Л. Л. Смиловицкий. – Тель-Авив : Б-ка Матвея Чорного, 2000. – 432 с.
12. Иоффе, Э. Г. Белорусские евреи: трагедия и героизм, 1941–1945 / Э. Г. Иоффе. – Минск : [б. и.], 2003. – 428 с.
13. Якеменко, Б. Г. Пепел над пропастью. Феномен концентрационного мира нацистской Германии и его отражение в социокультурном пространстве Европы середины – второй половины XX столетия / Б. Г. Якеменко. – М. : ООО «ИРК», 2022. – 472 с.
14. Raphael, M. The Female Face of God in Auschwitz / M. Raphael. – London ; New York : Routledge, 2005. – 228 p.
15. Heidegger, M. Beiträge zur Philosophy (Vom Ereignis) / M. Heidegger // Gesamtausgabe. – Bd. 65. – Frankfurt a/Main : Vittorio Klostermann GmbH, 1989. – 513 S.

16. Kockelmans, J. J. *On the Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy* / J. J. Kockelmans. – Indiana University Press, 1984. – 338 p.
17. Бибихин, В. В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beiträge» / В. В. Бибихин // *Вопр. философии*. – 2005. – № 4. – С. 114–128.
18. Pinnock, S. K. *Beyond Theodicy. Jewish and Christian Continental Thinkers Respond to the Holocaust* / S. K. Pinnock. – New York : State University of New York Press, 2002. – 195 p.
19. Жукоцкий, В. Д. *Основы современного гуманизма: российский контекст* / В. Д. Жукоцкий. – М. : РГО, 2006. – 517 с.
20. Гроссман, В. С. *Треблинский ад* / В. С. Гроссман // *Годы войны* / В. С. Гроссман. – М. : Правда, 1989. – С. 107–145.
21. Малахов, Д. В. *Мыслимость Откровения: к событию Шоа* / Д. В. Малахов // *Reflexio*. – 2021. – Т. 14, № 1. – С. 38–82.

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И КУЛЬТУРЫ

УДК 316(075.8)

Поступила в редакцию 14.02.2023

Received 14.02.2023

А. Н. Данилов

Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь

ЗА ГРАНЬЮ НЕЗНАНИЯ: МЕТАФИЗИКА, КУЛЬТУРА, СОВРЕМЕННОСТЬ

В статье рассмотрены проблемы понимания метафизической сущности философии, ее возможности заглянуть за грань незнания, где метафизика определяется как процесс познания, рождающий новые мыслительные конструкции, выявляющий глубинные пласты бытия. В культуре происходят уникальные, сложно фиксируемые в человеческом сознании процессы, которые позволяют заглянуть за горизонт незнания. Вбирая опыт веков и доминирующие ценности, именно культура способна генерировать новые смыслы, отбирать из исторического опыта все ценное для современности. Сохранить в своей памяти только то, что подтверждает идеальный образ народа, и есть важнейшая функция культуры. В то же время претензии какой-либо культуры на исключительную общечеловеческую значимость не приемлемы. В настоящее время меняются проблемное поле науки, тематика исследований, что предполагает возможность выхода на новые теоретические обобщения, обновление теории или методологии анализа.

Ключевые слова: метафизика, культура, современность, незнание, наука, ценности, идеалы, будущее

A. Danilov

Belarusian State University, Minsk, Belarus

BEYOND IGNORANCE: METAPHYSICS, CULTURE, MODERNITY

The article considers the problems of understanding the metaphysical essence of philosophy, its ability to look beyond the edge of ignorance, where metaphysics is considered as a process of cognition, giving birth to new mental constructions that reveal the deep layers of being. In culture, there are unique processes that are difficult to fix in the human consciousness, which allow us to look beyond the horizon of ignorance. Absorbing the experience of centuries and the dominant values, culture is able to generate new meanings, to select from historical experience what is valuable for modernity. The most important function of culture is to keep in memory only what confirms nation's ideal image. The author argues that the claims of any culture to an exceptional universal significance are not

acceptable. Currently, the problem field of science, the subject of research is changing, that implies the possibility of entering new theoretical generalizations, and updating the theory or methodology of analysis.

Keywords: *metaphysics, culture, modernity, ignorance, science, values, ideals, future*

Введение

Метафизика предстает перед нами как выявление глубинных пластов бытия и осознание безграничных конструктивных возможностей мышления, позволяя заглянуть за грань незнания. Она возникает как особый тип размышления, направленный на рациональное «самооправдание» возможности и претензий философии выдвигать собственное понимание мира путем рационально-рефлексивного размышления. В этом, собственно, и есть выражение универсальности самой философии, ее постоянной востребованности практикой, особенно в минуты роковые, когда открывается понимание нового. Иными словами, «“похороны метафизики”», которые длятся вот уже столетие, вновь не состоялись, и человек по-прежнему ставит предельные вопросы бытию и самому себе, что и является характеристикой классического понимания метафизики», – отмечает В. В. Миронов [1, с. 83].

Метафизическое таинство творения нового

Проблема понимания метафизической сущности философии всегда была и остается одной из центральных, будучи одним из вечных вопросов философии. «Философ всегда мыслит в условиях принципиальной невозможности достижения абсолютного и завершенного знания, а значит, его всегда будет сопровождать незнание. И вот эта зона незнания, зона самого процесса познания всегда будет заполняться мыслительными конструкциями, которые в зависимости от масштаба рефлексии, касающейся предельных оснований бытия, и выступают как метафизика, в основе которой лежит мудрость, основанная на интерпретации бытия человеческим разумом» [1, с. 14]. Метафизика – не словесное разыгрывание пределов своего мышления по поводу тех или иных окружающих явлений, что является делом весьма тривиальным, а выявление глубинных пластов бытия и осознание безграничных конструктивных возможностей мышления.

Метафизика не некое мимолетное озарение, данное свыше, а есть отражение работы мышления в смысловом пространстве, по сути, неразвитого допытного знания и в ситуации отсутствия развитых критериев установления истины: она формируется как особый способ философской рефлексии за пределами опытного знания. Таким образом, «метафизика – это особый тип предельного постижения бытия» [1, с. 14].

Представление о метафизике как выявлении глубинных пластов бытия и осознании безграничных конструктивных возможностей мышления отме-

чали многие известные ученые. Как показывает опыт, именно в культуре происходят уникальные, сложно фиксируемые в человеческом сознании процессы, которые находятся за гранью эмпирического. Проникновение в ее тайную лабораторию позволит увидеть и раскрыть происходящее там волшебство и заглянуть за горизонт незнания. В условиях глобальной нестабильности именно прошедшие проверку временем ценности, ставшие основой национальной культуры в виде исторической памяти, традиции, с помощью языка удерживают общество в состоянии стабильности.

«С одной стороны, философ – это хранитель традиций той или иной культуры, вырабатывающий основания для системы ценностей. А с другой стороны, философия “конструирует миры будущего” (В. С. Стёпин), тем самым подвергая сомнению то, что есть в настоящем, и в этой ипостаси философ может выступать как разрушитель ценностей» [1, с. 458]. Указанные особенности философии и ее опора на максимально широкий исходный базис для философских обобщений «позволяют философии выступать “квинтэссенцией культуры” (К. Маркс), или, как уточняет это положение сегодня В. С. Стёпин, воспроизводить “доминирующие смыслы культуры”» [2, с. 63], часто в виде тех самых «смутных» и неопределенных идей. Позиция философии здесь также весьма противоречива, отражая противоречивость философского подхода к миру в целом. С одной стороны, философия задает общие культурные традиции и выступает рефлексивным средством их сохранения («душа культуры»), что обеспечивает стабильность культуры. Можно было бы обозначить это еще и как своеобразный консервативный вектор философии, основанный на доминировании в конкретно-исторической культуре «канонизированных стилей мышления и традиций» [3, с. 126]. В этой ипостаси философ выступает как своеобразный *хранитель традиций*, обеспечивающий устойчивость культуры как системы. С другой стороны, философия разрывает рамки доминирующей модели культуры, осмысливая новые явления и часто определяя новые тенденции развития культуры. Философ в своей внутренней критико-аналитической рефлексии всегда выступает как критик, а значит, в определенной мере и разрушитель традиций, в том числе опираясь и на возникающие новые знания о мире, которые он должен учитывать в этой рефлексии. Такая позиция и осознание личностной ответственности за собственные поступки придавала его собственной жизни в некоторых случаях характер подвижничества, что сближало философию с религией. Философ-мудрец мог выступать как в качестве наставника, репродуцировавшего ценности данной социальной системы; так и в качестве человека, осуществлявшего тотальную критику этой социальной системы.

Кроме того, «смысловое пространство философии уже в силу надпредметности (или метафизичности) ее рефлексии над бытием и миром необходимо связано с пониманием свободного мышления, которое не только не может быть опредмечено, то есть ограничено рамками выделенной предметной облас-

ти, как в науке, но и должно быть свободно от любых других условий, в которых может оказаться конкретный мыслитель. Следовательно, философия выступает как особое образование, которое необходимым образом связано с условиями свободного существования конкретного мыслителя в реальной жизни. Отсюда изначальное стремление философии *конструировать*, в том числе и политические модели, благоприятствующие реализации свободного духа личности. В то же время для философа более важной часто оказывается его внутренняя свобода мышления, которая может быть реализована независимо от тех или иных политических обстоятельств. То есть философия реализуется как максимальное проявление субъектного начала в индивиде – и это свойство субъективного самовыражения также остается навсегда важнейшей характеристикой философского мышления» [1, с. 389].

Представляется очень точным определение культуры, которое дает В. В. Миронов, рассматривая ее как «совокупность результатов деятельности людей, создавших систему традиционных для человечества ценностей как материального, так и духовного характера» [4, с. 4]. Развивая мысль К. Х. Момджяна о «музейной» части культуры, ученый делает вывод о том, что культура имеет двойственную структуру и выполняет двойную функцию. Часть культуры носит «застывший» характер. С одной стороны, буквально, поскольку здесь имеются в виду воплощенные в материи культурно-исторические памятники, с другой стороны, к этой же части культуры В. В. Миронов относит «музей» духовных ценностей, в котором «экспонатами выступают Добро, Истина, Красота, Справедливость, выражающие конечный смысл человеческого существования. Застывшая часть культуры является фактором ее устойчивости. Вторую «цивилизационную» часть культуры составляют «операциональные» ценности, а именно набор средств практической адаптации к социокультурным обстоятельствам [5, с. 123–124].

Заявление В. В. Миронова, что «метафизика не умирает, – отмечает А. А. Гусейнов, – означает, что философия не умирает, или, что одно и то же, мысль не умирает и не может умереть, ибо если она умрет, то некому будет сообщить об этом. Бытие удерживается мыслью, и эту мысль мы называем метафизической, философской. Сказать, что метафизика не умирает, – все равно, что сказать: жизнь не умирает. Умирает все живущее, но не сама жизнь, и все живущее для того и умирает, чтобы жизнь не умирала. Аналогична диалектика бытия и существования: все существующее относительно, преходяще, достойно гибели, но само существование, за которым стоит бытие, абсолютно» [1, с. 8].

В условиях глобальной нестабильности мир ценностей рождает новые содержательные конфигурации. Время по-новому ранжирует базовые ценности. Какие из них станут доминирующими и как они будут закреплены в культуре? Что останется в исторической памяти и что будет принято в качестве идеала для нового поколения? А может, идеалов уже не будет вообще...

Время принятия решений сжимается как «шагреновая кожа» и решение о выборе будущего может быть осуществлено случайным образом. Ю. Харари как-то заметил и, видимо, был прав: «Людам как отдельным личностям и человечеству в целом все чаще придется иметь дело с тем, с чем никто никогда раньше не сталкивался: с компьютерным суперинтеллектом и сконструированными телами, с алгоритмами, которые с необыкновенной точностью научатся управлять вашими эмоциями, с рукотворными климатическими катаклизмами, а также с необходимостью каждые 10 лет менять профессию. <...> Вам придется постоянно отказываться от того, что вы лучше всего знаете, и осваивать неизвестное» [6. с. 320].

Что же происходит сегодня за гранью незнания, как возникают и гаснут новые идеалы? Пока все находится в движении и образ будущего не склеивается в нечто целое. Что ж, каждое время рождает свои идеалы и своих кумиров. И новое поколение не потерянное, не инфантильное, не расколотое. У него есть свои идеи и идеалы, за которые представители этого поколения жертвенно идут на лишения. Это поколение хочет участвовать в научно-техническом прорыве, по-инновационному подходить к решению экономических проблем, рачительно использовать природные ресурсы, создавать экологически чистые производства, идентифицировать себя со своей Родиной и быть своими в глобальной мировой деревне.

Культура и ускользящая современность

В последнее время ученых все больше интересует, что собственно происходит в культуре перед лицом новых вызовов и рисков, что стоит за чертой непознанного и какие механизмы позволяют перешагнуть черту незнания. Вбирая опыт веков и доминирующие ценности, именно культура способна генерировать новые смыслы, отбирать из предшествующего опыта приоритетно ценное для современности. В многообразии новых испытаний, конфликтов, всевозможных трансформаций осуществляется выбор стратегии развития, формируется идеал нового. «Возникла своеобразная патовая ситуация – в своих реально существующих формах и капитализм и социализм изжили себя, дискредитировали имеющуюся практику и не предложили ничего убедительного взамен себя. Возникла огромная зона неопределенности – а куда должны идти народы, на что ориентироваться, что ожидать от будущего жизненного мира?» [7, с. 274]. В этой ситуации интересен сам механизм и мотивы выбора нового, роль в этом действе культуры вообще, зарождение и укоренение новых жизненных смыслов.

Современность рождает запрос на изменения. Периодически возникающие новые вызовы и риски приводят к поиску адекватной ответной реакции современного общества, его институтов, человека. Меняется проблемное поле науки, тематика исследований, что предполагает возможность выхода на

новые теоретические обобщения, обновление теории или методологии анализа. Нельзя воспринимать философскую рефлексию в зоне неизвестности как кризис. Это все же больше состояние, в рамках которого стало тесно из-за неизбежных перемен. И каждый раз появляется необходимость дать ответ на вопрос о том, что такое современность. Без ответа на этот вопрос нельзя даже думать о пределах развития, незнании будущего. Развитие видится во времени. «Временной контекст – важнейший из контекстов развития науки, а современность – одно из наиболее тревожных и загадочных понятий» [7, с. 179]. Также и социальные законы не даны сразу, они возникают во времени.

Современность, собственно, и есть социальная реальность, представление человека об обществе и включает в себя основные аспекты отношений человека к миру. Это: «а) отношение к природе и искусственно созданной человеком природной среде, где непосредственно протекает человеческая жизнь; б) отношение к другим людям и социальным коллективам; в) отношение к духовной жизни, аккумулирующей как индивидуальный опыт человека, так и общественный исторический опыт поколений» [8, с. 3]. Характеристика этих трех основных сфер человеческого мира и предполагает их представление об обществе. При этом каждая из них предстает в качестве особой подсистемы в целостной развивающейся системе общественной жизни, тесно взаимосвязанных между собой.

И. Т. Касавин, подтверждая, актуальность темы – современности, выделяет два ее пласта. «Первый – самый крупный – унаследован от прошлого и постепенно эволюционирует, сохраняя родовые черты. Это практически вся сфера политики, экономики, идеологии, религии, искусства, морали, многочисленные социальные практики. Второй пласт – это сфера современной науки и техники. Здесь изменения происходят с невероятной быстротой и провоцируют соответствующие сдвиги в других областях общественной жизни. Наука и техника сегодня пронизывают и во многом определяют все бытие человека. <...> В мире греческой античности сердцевиной была политика, в европейском Средневековье – религия, сегодня на их место вышла наука – такова реальность культурной динамики» [7, с. 11].

Уникальность социальных наук, включая социологию, – в междисциплинарности, одновременно отвечающей более высокому уровню абстрагирования. Нарращивание эмпирического материала не всегда приводит к решению проблемы, к приращению знания. Потому что даже самые технологически совершенные процедуры ее получения не создают целостного представления о жизни общества. Без теоретического осмысления эмпирика не рождает теорию. Желание основателя социологии О. Конта сделать общественную науку по образцу естественных наук привело к ситуации, которую кратко и точно определил Д. Г. Подвойский: «Социология стремится догнать науки естественные и убежать от философии. Не получается ни первое, ни второе» [9, с. 6].

Когда речь идет о метафизике, то она всегда воспринималась как тонкий инструмент познания неизвестности, возможности раздвинуть рамки современности, выстроить перспективу будущего. «Преобразование общества и типа цивилизационного развития, – писал В. С. Стёпин, – всегда предполагает изменение глубинных жизненных смыслов и ценностей, закрепленных в универсалиях культуры. Переустройство общества всегда связано с революцией в умах, с критикой ранее господствовавших мировоззренческих ориентаций и выработкой новых ценностей. Никакие крупные социальные изменения невозможны вне изменений в культуре» [8, с. 17]. В. Мараховский отмечал: «Только взяв на вооружение свою модель истории, вы сможете получить на руки метод, имеющий предсказательную силу, то есть не просто предсказывать будущее, но и строить его по своим чертежам своими руками» [10, с. 3].

Генерируя новые смыслы, возникающие в обществе, гуманитарная наука и образование способны существенно влиять на формирование нового содержания мировоззрения, «вносить мутации в культуру, подготавливая кардинальные изменения социальной жизни» [3, с. 214]. В противостоянии жизненных смыслов, ценностей, убеждений происходит сложный и не сразу очевидный процесс заполнения духовного мира новым пониманием эпохи, кристаллизуются новые варианты развития общества. «Философский смысл вновь возвращается к основаниям культуры с высот абстрактного знания, переплавляется в конкретные мировоззренческие универсалии и становится базисом новой культуры» [3, с. 65]. При этом, подчеркивает В. В. Миронов, «философская рефлексия как размышление над предельными основаниями бытия должна быть свободной и хотя бы мысленно “вырываться” за культурную и смысловую заданность самого размышляющего» [1, с. 391].

Сохранить в своей памяти только то, что подтверждает идеальный образ народа, видимо, и есть важнейшая функция культуры. К одному и тому же сюжету история накапливает все новые вопросы и задает их не в один прием. Поэтому ответов, данных вчера, сегодня может быть уже недостаточно.

Как отмечает О. Власова, «рынок трансформирует культуру, но как многого мы еще не знаем... Вся сегодняшняя информационная система, включая Интернет, зачастую дают человеку иллюзию знания... именно иллюзию и это ведет к непоправимым ошибкам при принятии решений. Многие отмечают, что мир бесконечно усложнился, а мы пытаемся низвести все до понятного, примитивного. Нельзя искать простые ответы на очень сложные вопросы, их просто не существует. Цивилизация есть развитие определенных аспектов культуры, цивилизация возникает благодаря культуре. Точно заметил Максим Кантор: “И хотя цивилизация – продукт культуры, но она не культурна. Только культура оперирует вопросами совести, добра и зла. И хотя мы часто требуем от цивилизации морали, но бормашина не моральна и атомная бомба не моральна – только культура может вынести моральное суждение о применении того или другого”» [11, с. 12]. Современное общество очень сегментировано,

все процессы происходящее в мире находят свое отражение в культуре. Меняются подходы к пониманию цивилизационного развития, но нельзя создать некий универсальный механизм формирования нового, как и вечный двигатель.

В ситуации перемен, которые значительно активизируют процесс отбора нового контекста в культуре, появляется стремление к быстрому обновлению базовых ценностей без должного историко-социального отбора, что может создавать иллюзию будущего. При этом возникает опасность пойти по ложному пути и сформировать искаженный образ будущего. Здесь во многом оправдан изначальный консерватизм культуры и ее носителей.

Ответом на новые риски должно выступать адекватное развитие национальной культуры, которая естественным образом находится в диалоге с мировой культурой, формирование новых жизненных смыслов и ценностей. В связи с этим В. С. Стёпин отмечал: «Чтобы найти выход из кризисов, необходимо радикальное изменение предшествующей стратегии цивилизационного развития. Такое изменение, в свою очередь, требует трансформации базисных ценностей. Они неразрывно связаны с фундаментальными жизненными смыслами, составляющими содержание концептов культуры, ее мировоззренческих универсалий» [12, с. 762]. Со сменой типов цивилизационного развития должна возникнуть новая система ценностей, новая духовная матрица, регулирующая человеческую жизнедеятельность. Когда общество вступает в фазу перехода к новому состоянию, его активная часть становится той питательной средой, которая определяет направленность изменений и их содержание. Почвой же, где «завязываются» точки роста нового, где обновляются ценности, наполняются новым смыслом, обогащаются или отвергаются, является наша действительность, социальная жизнь человека.

Время содержательно меняет матрицу ценностей, изменяются и механизм их формирования, институты влияния, человек со своими поведенческими предпочтениями и установками, информационной средой обитания. Современное развитие показывает, что трансформация политических и экономических систем осуществляется в относительно короткие сроки, в то время как сознание и социализация, которые были приобретены в течение долгой жизни, не подвержены быстрым переменам. Они продолжают влиять друг на друга и в процессе приспособления к новым требованиям вызывать кризис человека и системы.

Выход из этого болезненного состояния лежит на путях адаптации к меняющемуся миру. По мнению В. С. Стёпина, «идеал прогресса как ускоряющихся инновационных перемен в наше время модифицирован в идеал устойчивого развития: приоритет получают такие инновационные сценарии, которые не просто взламывают и уничтожают традиции, а, адаптируясь к некоторым ее аспектам, избирательно и постепенно трансформируют традицию» [13, с. 10]. Сейчас нельзя сказать, какая будет новая система ценностей в новой цивилизации, она только зарождается. Есть только точки роста, которые ее могут

четко обозначить, но выход к этим точкам роста может быть вовсе не на Западе, а может быть как раз в тех культурах, которые сохранили традиционную почву под воздействием модернизационных процессов. Эти ценности формируются через систему образования и науку. «Образование – это не просто некоторая отрасль, а часть национальной культуры, причем ее системообразующая часть» [1, с. 412].

В то же время, как отмечает А. В. Смирнов, «претензии какой-либо культуры на исключительную общечеловеческую значимость абсурдны. <...> Современный глобализм опасен тем, что пытается внедрить в сознание идею общечеловеческой значимости европейской культуры не только в первом (понятность), но и во втором (императивность) смысле. Единственным противоядием может быть идея всечеловеческого устройства мира. <...> Всечеловеческий проект мирового устройства – это проект сохранения всего многообразия, всего богатства проявлений человеческого духа, открывшего себя в многообразии логик, развернутых как многообразие культур» [14, с. 204].

Общество потребления, доминирующее ныне в мире, зачастую рассматривается в качестве единственно возможной перспективы современной цивилизации, а его идеалы и ценности представляются в качестве образца для подражания. Предполагается, что ценностные установки такого рода общества обладают целым рядом преимуществ перед всеми прочими социальными и культурными типами организации общественной жизни и открывают безграничные возможности экономического развития для тех регионов, которые их принимают.

В процессе глобализации цивилизации и типы цивилизационного развития различаются прежде всего по системе ценностей, по тем жизненным смыслам, которые составляют духовную основу общества, по которым люди живут (это понимание человека, природы, деятельности человека, традиций и инноваций, личности, власти). В зависимости от того, как данные жизненные смыслы, понимания складываются в культуре, это становится программой, по которой люди осуществляют свою жизнедеятельность, поведение, общение. На практике «каждая страна, каждое общество включаются в общемировой социальный процесс своим неповторимым путем» [15, с. 543].

В этой ситуации очевидно, что со сменой типов цивилизационного развития должна возникнуть новая система ценностей, новая духовная матрица, матрица ожиданий, регулирующая человеческую жизнедеятельность. По мнению С. А. Шавеля, «у каждого человека своя матрица ожиданий, в ней есть достаточно устойчивая часть, связанная с высшими ценностями, такими как справедливость, социальный порядок, достоинство человека, патриотизм, толерантность, истина, красота, вера и др.; а также более подвижная часть, изменяющаяся по мере роста возможностей, перемены условий и новых личных обязательств. Но когда рассматриваются общественно значимые ожидания, то имеется в виду состояние общественного сознания, определяющее не просто

желательное, но и “должное” в общественной жизни с точки зрения логики развития, имеющихся возможностей и перспектив укрепления целостности и стабильности социума» [16, с. 269].

Существует два типа стран, ступивших на путь техногенного развития: одни – это Запад, и другие, которые осуществили модернизацию, сохранив многие традиционалистские ценности, приспособив их к идеям прогресса. Идея прогресса идет из техногенных обществ, возникших на собственной основе. В традиционалистских культурах идея прогресса вообще отсутствует – там другое понимание времени, другое понимание традиций и инноваций. Есть такие тенденции, когда идеи, которые раньше обозначались как идеи прогресса и т. д., переходят в свою противоположность. Выход из этой ситуации В. А. Лекторский видит в сохранении национальных культур. В частности он пишет, что «противостоять расчеловечиванию человека и культуры можно только в том случае, если мы сумеем сохранить традиционные человеческие ценности и вместе тем адаптировать их к современным реалиям, в том числе к вызовам, которые созданы развитием науки и технологий. А традиционные ценности существуют и транслируются от поколения к поколению в рамках существующих национальных культур» [17, с. 620].

Заключение

В условиях глобальной нестабильности важно осуществить выбор безопасного будущего. Ныне сложившийся вектор развития, основанный на потребительской доктрине, ведет к нарастанию проблем: происходит загрязнение окружающей среды, исчерпание природных ресурсов, не решены проблемы голода, появления заболеваний пандемического характера, охвативших в настоящее время весь мир. Сегодня важно существенно расширить предметное поле исследования проблемы культуры, ее роли в разработке оптимальной социально-экологической политики, основывающейся на утверждении новых мировоззренческих ориентаций во взаимодействии общества и природы, в выборе стратегии социально-экономического развития, учитывающей потребность в сохранении окружающей среды и изменении человеческих качеств. Важная роль в этом процессе отводится осмыслению исторического опыта народа, сохранению традиций, ценностного потенциала, отбору компонентов нового, на базе которого и формируются точки роста новой цивилизации.

Может быть, основная функция культуры и состоит в сохранении в своей памяти идеального образа народа. Поэтому вполне оправдано, что к одному и тому же историческому сюжету приходится заново возвращаться каждому поколению. Здесь многое зависит от принятия и закрепления для себя культурной идентичности народа, что служит важным признаком нашей принадлежности к той или иной культуре.

Зачастую вся сегодняшняя информационная система, включая Интернет, дает человеку иллюзию знания, и это ведет к непоправимым ошибкам при принятии решений. Цивилизация есть развитие определенных аспектов культуры и возникает благодаря культуре. Выстраивание нового идеала цивилизационного развития фиксируется через раскрытие сложной развивающейся ценностной системы. В такой ситуации культура все больше ассоциируется со средой сохранения и возможной передачей духовного цивилизационного наследия. Взяв на вооружение свою модель истории, мы сможем получить метод, имеющий прогностическую силу, то есть не просто предсказывать будущее, но и строить его по своим чертежам своими руками.

Список использованных источников

1. Миронов, В. В. Метафизика не умирает : избр. ст., выступления и интервью / В. В. Миронов. – М. : РГ-Пресс, 2020. – 448 с.
2. Важно, чтобы работа не прекращалась // Человек. Наука. Цивилизация: к 70-летию акад. Рос. акад. наук В. С. Стёпина. – М. : Канон+, 2004. – С. 11–88.
3. Стёпин, В. С. Цивилизация и культура / В. С. Стёпин. – СПб. : СПбГУП, 2011. – 408 с.
4. Миронов, В. В. Процессы трансформации культуры в глобализирующемся мире: коммуникационный вектор / В. В. Миронов // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 2010. – № 3. – С. 3–25.
5. Цуркан, Е. Г. Функция философии – осуществлять диалог культур (публикации В. В. Миронова в журнале «Вестник Московского университета. Серия 7. Философия») / Е. Г. Цуркан // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7, Философия. – 2020. – № 6. – С. 123–124.
6. Харари, Ю. Н. 21 урок для XXI века / Ю. Н. Харари. – М. : Синдбад, 2019. – 416 с.
7. Касавин, И. Т. Наука – гуманистический проект / И. Т. Касавин. – М. : Весь мир, 2020. – 496 с.
8. Стёпин, В. С. Картина социальной реальности в системе научного знания. Ч. 2: Структура социальной реальности / В. С. Стёпин // Социология. – 2009. – № 4. – С. 3–18.
9. Подвойский, Д. Г. Языки социологии: многоголосие или какофония? / Д. Г. Подвойский // Социс. – 2011. – № 5. – С. 3–9.
10. Мараховский, В. Фальсификация будущего / В. Мараховский // Культура. – 2020. – № 5 (28 мая). – С. 3.
11. Власова, О. Максим Кантор: «Мы живем во времена сумерек гуманистической культуры» / О. Власова // Культура. – 2020. – № 1 (30 янв.). – С. 12.
12. Стёпин, В. С. Человек. Деятельность. Культура / В. С. Стёпин. – СПб. : СПбГУП, 2019. – 800 с.
13. Стёпин, В. С. Цивилизация в эпоху перемен: поиск новых стратегий развития / В. С. Стёпин // Журн. Белорус. гос. ун-та. Социология. – 2017. – № 3. – С. 6–11.
14. Смирнов, А. В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое / А. В. Смирнов. – М. : ООО «Садра» : Изд. дом ЯСК, 2019. – 216 с.
15. Социология Ядова: методологический разговор : [избр. тр. В. А. Ядова] / ФНИСЦ РАН ; ред.-сост., авт. предисл.: Е. Н. Данилова [и др.]. – М. : Новый хронограф, 2019. – 944 с.
16. Шавель, С. А. Перспективы развития социума / С. А. Шавель. – Минск : Беларус. навука, 2015. – 507 с.
17. Лекторский, В. А. Человек и культура : избр. ст. / В. А. Лекторский. – СПб. : СПбГУП, 2018. – 640 с.

Д. В. Кравченко

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

ЭВОЛЮЦИЯ УНИВЕРСИТЕТСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ: ОТ КЛАССИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ К ИННОВАЦИОННЫМ

В статье рассматривается изменение роли и функций университета как социального института в обществе инноваций. Основным методом исследования является исторический анализ в контексте логики социотехнического проектирования данного типа образовательных организаций. Единство исторического и логического методов используется для обоснования эволюционных преобразований университета, его приоритетных функций научно-технологическими и социально-политическими детерминантами. Конкретизация проблемы обоснования представлена в статье посредством анализа структуры социотехнического проектирования: средовых, объектных, процессных и проектных элементов. Показано, что университет в настоящее время переживает переход на новый эволюционный уровень усложнения его систем посредством гуманистической реструктуризации. Важнейшей задачей структурных преобразований должно стать создание инновационной образовательной экосистемы, требующей модернизации инфраструктуры.

Ключевые слова: университет, общество, социальный институт, концепции образования, социотехническое проектирование, гуманистическая реструктуризация, инновационная образовательная экосистема, инфраструктура

D. Kravtchenko

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

EVOLUTION OF UNIVERSITY EDUCATION: FROM CLASSICAL TO INNOVATIVE CONCEPTS

The article examines the changing role and functions of the university as a social institution in the society of innovations. The main research method is historical analysis in the context of the logic of sociotechnical design of this type of educational organizations. The unity of historical and logical methods is used to substantiate the evolutionary transformations of the university, its priority functions with scientific, technological and socio-political determinants. The specification of the justification problem is presented in the article by analyzing the structure of sociotechnical design: environmental, object-oriented, process and design elements. It is shown that the university is currently experiencing a transition to a new evolutionary level of complexity of its systems through humanistic restructuring. The most important task of structural changes should be the creation of an innovative educational ecosystem, that requires its infrastructure modernization.

Keywords: university, society, social institution, education concept, sociotechnical design, humanistic restructuring, innovative educational ecosystem, infrastructure

Введение

Стремительное развитие информационной цивилизации, инновационных технологий в глобальном научно-техническом пространстве становится вызовом для всех сфер белорусского общества, ответом на который станут принципиальные изменения в структурах социальных институтов. В настоящее время необходимость создания инновационного (неклассического) университета обосновывается и определяется преимущественно параметрами *экономики знаний*, превращающей интеллектуальный труд в главный экономический ресурс.

Стратегия развития белорусской экономики сегодня нацелена на переход к прикладному шестому технологическому укладу, представленному био- и нанотехнологиями, IT-сферой, атомной энергетикой и др. Переход к новому технологическому укладу сопровождается множеством социально-экономических трансформаций, как позитивных, так и негативных. Причинами последних выступают неосвоенный потенциал научно-технического прогресса, творческого начала человека, коммерциализация, трансфер технологий, изменение системы ценностей, противоречия между уровнем техники и квалификацией персонала, а также инерционность мышления бизнес-акторов в ситуациях освоения высокопродуктивных прорывных инноваций.

История эволюции технологических укладов демонстрирует тесную взаимосвязь в развитии образования, науки и производства. Главным вектором в триаде «образование – наука – производство» сегодня становится инновационная деятельность.

В научной сфере проводимые междисциплинарные исследования приносят инновационные результаты, необходимые для технологических прорывов в производстве. Возрастают темпы обновления производственных технологий. Все это требует соответствующих трансформаций в системе образования, а подготовка специалистов для инновационной экономики выступает решающим фактором развития науки и производства [1].

Преобразования в обществе обнаруживают себя в системах социальных институтов всех его четырех сфер: экономической, политической, социальной и духовной. Университет, будучи элементом духовной сферы, также подвержен трансформации, обусловленной сменой классической концепции образования на инновационную. Причиной трансформации является необходимость концептуальной перестройки четырех конструктивных групп университета – средовых (институциональных, информационных), объектных (структуры и инфраструктуры), процессных (учебный процесс, исследовательский процесс и др.) и проектных (продукты образовательной и научной деятельности) [2].

Новое концептуальное моделирование университета предполагает решение ряда задач: реконструировать историко-культурные модели университета, которые сложились в процессе его эволюции, и выявить их ограничения

в форме научно-технологической детерминации; разработать концептуальную модель инновационного университета, отвечающего ценностям и потребностям инновационного общества, с учетом специфики развития национальной экономики; разработать инструментальную модель инновационного университета; создать алгоритм перехода от существующей модели университета к искомой.

Высшее образование является основной сферой производства интеллектуального капитала в экономике знаний. Определение стратегии реконструкции университета и необходимых для этого ресурсов – финансовых, интеллектуальных, технических, позволит сформировать основу для развития интеллектуального капитала, необходимого для эволюции общества, основанного на знаниях.

Социокультурные основания становления университета как социального института

Социальный институт представляет собой «устойчивый комплекс формальных и неформальных правил, принципов, норм, установок, регулирующих различные сферы человеческой деятельности и организующих их в систему ролей и статусов, образующих социальную систему» [3, с. 117]. Он создается и функционирует для удовлетворения потребностей общества, а именно реализации потребностей определенного типа отношений (воспитание, научение, лечение, торговля и обмен товарами и услугами, защита и др.).

В XI–XIII вв. в обществе назрела необходимость в создании нового, более сложного, чем школа или ремесленнический цех, социального института, так как школы и цеха не обладали достаточной инфраструктурой и функциональным потенциалом для удовлетворения потребностей всех заинтересованных сторон (социума, экономики, государства, политики, науки, религии и др.). Решением стало создание нового социального института – Университета.

Предпосылки формирования университета можно разделить по четырем основным сферам общества, которые взаимосвязаны и взаимообуславливают друг друга. Предпосылки формирования университета представлены в табл. 1.

Таблица 1. Предпосылки формирования университета

Сфера общества	Предпосылки
Экономическая	Урбанизация средневекового общества (развитие городов, ремесленничества, торговли); формирование социально-профессиональной структуры общества (военной, медицинской, архитектурной, дипломатической структур)
Социальная	Дифференциация умственного и физического труда; повышение роли интеллектуальной деятельности; повышение социального статуса людей умственного труда и возможности для них в продвижении по социальной лестнице

Сфера общества	Предпосылки
Духовная	Потребность человека в саморазвитии; сохранение и передача культурного наследия; самореализация студента на качественно новом уровне развития знаний, технологий и социальных отношений; проверка и применение на практике тех знаний, теорий и методик, которыми владеет профессура
Политическая	Воспитание элиты, поддерживающей и развивающей идеологические основы института государства, а также института Церкви; легитимизация, повышение рейтинга, утверждение власти светского государства; усиление влияния религии на общество, реализация религиозной миссии

Основой зарождения университета как социального института явилась самоорганизация его основных членов – студентов и профессоров, а также создание соответствующей инфраструктуры: библиотек, аудиторий для чтения лекций. Развитие государств, создание правовых отношений, развитие естественных наук и науки о человеке вызвало необходимость в подготовке соответствующих специалистов. Ядро модели университета первого поколения представлено в табл. 2.

Таблица 2. Основа модели университета первого поколения

Элемент модели	Описание элемента
География 1088–1700 гг.	Константинополь, Болонь, Париж, Оксфорд, Салерно, Кембридж, Краков и др.
Структура	Факультеты (область преподаваемых знаний), землячества либо гильдии (объединение студентов по языковому или территориальному принципу), органы управления – ректор (канцлер), прокуратор
Поддержка	Государственно-правовая и церковная
Финансирование	Городская власть, Церковь, студенты, попечительство
Учебная программа	«Семь свободных искусств», четыре специальных дисциплины: каноническое право, гражданское право, медицина и богословие
Принцип взаимодействия	Коллегиальный
Студенты	Студенты со всего континента без ограничения по возрасту
Преподаватели	Лекторы с лицензией, выданной городской властью или Церковью

В ходе развития университета выделились два основных типа – Болонский и Парижский. Структура первого определялась контрактом между студентами и преподавателями. Болонский университет представлял собой организацию студентов, сформированную для защиты их собственных интересов (приезжих студентов-юристов). Студенты делились на две гильдии – обучающихся

из городов Италии и приезжих студентов. Сами студенты контролировали деятельность профессуры и формировали учебный процесс. К преподаванию и обучению допускались женщины. В университет можно было поступить только благодаря знаниям, а не положению.

В отличие от Болонского, основой Парижского университета являлась организация преподавателей – магистров богословия и философии, которые подчинялись духовной власти (Папе Римскому). Структуру Парижского университета составляли факультеты – медицинский, юридический, искусств, теологический. На факультете искусств преподавались «семь свободных искусств», составляющие сейчас предметы общеобразовательной подготовки. Впоследствии этот факультет трансформировался в факультет философии.

На политическом пространстве в Средневековье университеты усиливают устои государственной и церковной власти, а также создают новую власть – интеллектуальную, которая наравне с государственной и церковной оказывает влияние на все сферы общества. Среди социальных аспектов отметим привилегии, предоставляемые университетом: освобождение студентов от службы в армии; присуждение ученых степеней, гарантирующих право преподавать в университетах, предоставление права выпускникам преподавать в любых школах. Мобильность как студентов, так и преподавателей обеспечивала социокультурный обмен между странами. Появление нового класса – класса интеллектуалов профессий, породившего новую форму социальной мобильности и социального лифта, стало важным явлением в социальной сфере средневекового общества. Находясь во взаимосвязи с экономической сферой, университет решал задачи по развитию существующих и созданию новых форм деятельности, удовлетворению потребности общества в профессионалах, необходимых для развития инфраструктуры городов и осуществления административных, правовых и экономических отношений. Задачами университета в духовной сфере выступили формирование и развитие интеллектуального и культурного уровня общества; накопление, развитие и распространение знаний и доступных методов ведения научной деятельности; разработка содержания обучения и его форм, культивация шкалы ценностей. Среди типажей средневекового общества появляются два новых образа – «мастер-профессионал» и «интеллигентный ученый».

Производственно-экономическое и научно-техническое развитие как основание модернизации образования

Продолжался процесс развития городов, торговых отношений, технологий и ремесел. В XIV в. появляется революционная форма организации предприятия – мануфактура, основанная на принципах разделения труда, унификации отдельных производственных операций в процессе создания конечного продукта. Развитие экономической сферы и индустриальная перестройка

общества требовали подготовленных специалистов для массового заполнения рабочих мест.

Наряду с изменениями в производственной сфере возрос интерес к научной деятельности в сфере гуманитарных и естественных наук. Благодаря развитию технологий был расширен инструментарий ученых, разработаны новые методы ведения научной деятельности.

Вне университетов зарождаются школы со специализацией в инженерном деле, лесном хозяйстве и др.; возникают научные сообщества и академии. Университеты, сохраняя религиозный характер и принцип организации «четырёх факультетов» (теологии, философии, медицины и права), оказались за рамками движения по развитию научно-технического прогресса.

Процессы развития социально-экономической жизни, государственных институтов и научных исследований стали предпосылками к смене самой модели университета. С XV в. происходит трансформация университета, вызванная развитием культуры, науки и гуманизма в обществе в эпоху Возрождения. Формируется специализация «четырёх факультетов», появляются факультеты военных наук и политехнические институты. Включение в структуру университета факультетов естественных наук привело к появлению в инфраструктуре университета учебно-вспомогательных компонентов: лабораторий, обсерваторий, анатомических театров и ботанических садов. Университет становится не столько образовательным, сколько научно-образовательным учреждением. Происходит его преобразование как социальной системы в социотехническую, представленную взаимодействием университетских инфраструктурных элементов (научных, образовательных, технологических), их предметных реализаций, с одной стороны, и человеческой деятельности – с другой.

Дифференциация и профессионализация становятся ключевыми принципами структурно-функциональной организации университетов в XVIII в. Трансформация концепций университета осуществлялась по нескольким направлениям, но наибольшее распространение получила модель немецкого философа, филолога, государственного деятеля В. Гумбольдта. В основе данной модели лежал принцип *объединения процессов обучения и исследовательской деятельности*. Основой структуры университета становятся *монодисциплинарные* факультеты. В дальнейшем они преобразуются в самостоятельные факультеты (математический, химический, биологический и др.). На факультетах стал применяться учебно-научный метод преподавания, состоявший из практических занятий со свободной аргументацией и систематически воспроизводимых объективных экспериментов. Данные, полученные на основе этого метода, использовались для формулирования законов и теорий, которые в свою очередь, применялись для прогнозирования изменений в природно-технических системах. Обучение через исследовательский процесс и породило научную

деятельность, существующую по настоящее время. Результаты научной деятельности публиковались в журналах, часть которых издавалась на базе университетских типографий. Источниками финансирования являлись государство, пожертвования, а также плата за обучение.

В XVII–XVIII вв. выделились две концепции организации университетов: французская и немецкая. В XIX в. французская модель университета преобразовалась в политехническую школу для подготовки инженеров и военных. Немецкая модель стала эталоном классического университетского образования, главной целью которого было развитие науки и субъектов научно-исследовательской деятельности. В этот период латынь утрачивает статус языка просвещения, преподавание ведется на национальных языках, а языком научной коммуникации становится немецкий. Активной конкуренции между университетами еще не наблюдается, преподаватели (профессора) свободно переходят работать из одного университета в другой, поддерживаются принципы кооперации. В XIX–XX вв. продолжается дальнейшая трансформация образовательных институтов. Наряду с университетами появляются специализированные академии – военно-технические, инженерные, сельскохозяйственные и академии искусств.

Развитие индустриального общества породило концепцию массового образования и дисциплинарную организацию обучения. Как отмечает Э. Тоффлер, такое образование «было хитроумной машиной, сработанной индустриальным обществом, чтобы производить сорт взрослых, которые были ему нужны. Проблема была необычно сложной. Как приспособить детей к новому миру, миру постоянной работы в цехе? Решением оказалась воспитательно-образовательная система, которая своей структурой повторяла этот новый мир. Сама организация знаний, постоянная дисциплина были перенесены из индустриального производства» [4, с. 2].

В конце XVIII–XX в. университеты Восточной Европы: Московский (1755 г.); Дерптский (1802 г.); Харьковский (1805); Варшавский (1816); Виленский (премник главной школы ВКЛ в XVI в.); Санкт-Петербургский (1819); Горьгорский (1848); Минский учительский институт (1914), – осуществляли подготовку кадров для различных сфер общества. Университеты данного региона стали премирниками уже существующей концепции университета.

Деятельность университетов регламентировалась уставом; структура включала несколько факультетов, возглавляемых деканами либо председателями коллегий, кафедр и лабораторий. Во главе университета стоял ректор. Финансирование осуществлялось из казначейства Российской империи. Студентами преимущественно становились мужчины из дворянства, однако реформы и либеральное движение в обществе формировали прогрессивные тенденции – в университеты стали принимать разночинцев и открывать женские курсы. Обучение осуществлялось на русском, польском и других языках. Университеты

становились центрами пропаганды образования и научных знаний, площадкой для создания культурно-просветительских учреждений.

Инфраструктура классического университета включала в себя ряд элементов: факультеты (теологический, медицинский, философский, юридический, фармацевтический, сельскохозяйственный и др.); научно-исследовательские институты; отделы по изучению языков; корпуса для проведения занятий; астрономические обсерватории; медицинские и хирургические клиники, больницы; библиотеки и музеи.

Первая промышленная революция явилась триггером развития инженерного дела и инженерных наук, непосредственно связывающих науку с материальным производством, и привела к развитию образования, соответствующего технико-машинной цивилизации, и становлению концепции университета, определенного позднее как *классический*.

Общекультурный статус университета в обществе

Исследовательская концепция университета В. Гумбольдта, дополненная идеями массовой учебной и культурной миссии университета Х. Ортеги-и-Гассета и К. Ясперса, стала основой трансформации университетов индустриальной эпохи и впоследствии была заимствована по всему миру. Под влиянием новой модели данного типа учебного заведения формировалась идея университета нового времени, изменялась парадигма образовательного процесса, в высшей школе внедрялись прогрессивные идеи и новые направления естественно-научного и социально-гуманитарного знания [5].

Переход университета от корпорации к государственному учреждению повлек за собой смену некоторых функций университета, который стал служить широким общественным интересам [6], действуя как профессиональный, научно-исследовательский и культурный институт.

Новый тип университета позволил заполнить рабочие места необходимым количеством специалистов. Меняется понимание самого термина «наука». Она перестает быть суммой готовых знаний и становится процессом поиска и приближения к истине.

К началу XXI в. классическая модель университета трансформируется: высшее образование движется от элитарного к массовому, вузы преобразуются в комплексные научно-образовательные и производственные структуры с более обширными функциями, включая содействие социальной мобильности и решению глобальных проблем. Как отмечает И. В. Нелетова, «происходит повышение роли высшего образования в социально-экономическом развитии, удержании позиций государств на мировых рынках и, как следствие этого, возрастание требований, предъявляемых к нему государством и обществом; возникают финансовые ограничения и ужесточение подотчетности вузов, изменение организационной культуры университетов и др.» [6, с. 11].

На пути модернизации университетского образования

Процессы, протекающие в ходе эволюции цивилизации на фоне развития техники и знаний о ней, создают необходимость трансформации и адаптации университетского образования к требованиям современного общества.

Нарастающая массовость образования заставила университеты адаптировать процессные и проектные системы к текущим функциональным задачам. Например, уменьшилось число аудиторных часов, увеличились размеры групп, на одного преподавателя стало приходиться больше студентов. Все это спровоцировало потерю индивидуализации образования и разделение на активную и пассивную части студенческой аудитории, угасание творческой исследовательской деятельности. Активно внедрялась тестовая система контроля знаний, следствием чего стал формальный подход натаскивания по дисциплинам и подготовке к экзаменам на основе метода заучивания типовых вопросов и ответов. Устаревание знаний об инструментальном оснащении и предметных компетенций за время подготовки специалиста в вузе изменили мотивацию обучающихся – с образования как активного процесса самосовершенствования на пассивный процесс получения диплома для устройства на работу.

В отечественных вузах возрастает роль государственного контроля как следствие увеличения финансирования со стороны государства. Функционирование университета в условиях массового обучения требует значительных затрат. В свою очередь исследования, которые не влияли на социально-экономическое развитие государства, перестали оплачиваться. Разнонаправленные исследования, присущие классическому университету, трансформировались в единую научно-исследовательскую деятельность по приоритетным направлениям, определяемым государством.

Рост количества заказчиков услуг высшего образования, сложность структуры и инфраструктуры университета, увеличение государственного контроля привело к разрастанию структуры административного аппарата за счет привлечения менеджеров из других сфер деятельности, не владеющих компетенциями организации и управления научно-образовательным процессом.

Попыткой модернизации отечественного образования стал выбор дополнительных рабочих языков (английский, китайский), обеспечивающих доступ к глобальной образовательной, научной и технической сферам, а также введение системы менеджмента качества (СМК) ISO 9000.

В эпоху развития постиндустриального общества проведение научно-исследовательских и опытно-конструкторских разработок (НИОКР) в *мульти-, меж-, трансдисциплинарных* форматах повысило вероятность приобретения нового знания и инноваций. Результаты научной деятельности, полученные на стыках наук, стали приносить бóльшую прибыль, чем монодисциплинарные исследования.

Однако инфраструктура классического университета не может обеспечить условия для проведения инновационных исследований и разработок, поскольку ее техническое оснащение не позволяет вести изыскательскую деятельность на необходимом уровне детализации объектов исследования и создавать продукцию на современном технологическом уровне. Это обстоятельство привело к необходимости *модернизации инфраструктуры*, поиску дополнительных ресурсов и поддержки со стороны государства и промышленного производства.

Проектирование инфраструктуры университета как основы инновационной образовательной экосистемы

Важную роль инфраструктуры как средства процесса труда в виде материальных условий, без которых невозможно осуществление производственного процесса, и как фактора развития экономических отношений отмечали К. Маркс, Ф. Энгельс, П. Розенштейн-Родан, Р. Йохимсен и др. *Инфраструктура* (от лат. *infra* – ниже, под и *structura* – строение, расположение) – это совокупность специфических форм, методов и процессов, а также сооружений, зданий, всевозможных коммуникаций, обеспечивающих общие условия и нормальное функционирование экономической, социальной, экологической и других областей жизнедеятельности общества, его воспроизводства и развития [7].

Под инфраструктурой вуза сегодня понимают материально-техническую базу (Т. А. Конова); кампус (С. В. Сергеева, М. В. Пучков, О. В. Зубакина, М. Г. Зобова, И. Ю. Травкин). Применительно к отечественным вузам наиболее распространенным видом инфраструктуры является городской распределительный кампус, представленный совокупностью университетских объектов, рассредоточенных в городской среде и призванных обеспечить реализацию функций университета [8].

Сохраняя конструктивные компоненты структур, характерных для классического типа университета, его инфраструктура должна быть дополнена элементами, необходимыми для ведения инновационной и бизнес-деятельности наравне с научной и образовательной, позволяющими студенту принять статус субъекта деятельности в реализации своего творческого потенциала в области исследований и разработок. Решить задачи по проектированию инновационной инфраструктуры университета позволят, по нашему мнению, следующие подходы:

1) *антропологический*, выраженный в гуманистической реструктуризации образовательного института – ориентации на субъекта образовательной деятельности;

2) *экосистемный*, определяющий проектирование инфраструктуры как совокупности условий и ресурсов, обеспечивающих ее функционирование за счет выстраивания отношений творческого взаимодействия субъектов образовательного процесса и обмена информацией, веществом, энергией;

3) инженерной и инновационной деятельности, ориентированный на разработку нормативных знаний по созданию новаций и их внедрений.

Экосистема (от греч. οἶκος – дом, жилище и σύντημα – соединение, целое, состоящее из частей) – это биосистема, состоящая из сообщества живых организмов (биоценоз), среды их обитания (биотоп), системы связей, осуществляющей обмен веществом и энергией между ними (А. Тэнсли) [9]. Применительно к человеку в качестве дома выступает первая природа, состоящая из естественных объектов и процессов, и вторая природа (культура) – все, что создано человеком. Образовательная экосистема – это система социальных отношений и поддерживающая ее человекоцентрированная инфраструктура для образования личности, ее профессионального становления и адаптации к внешним условиям.

Для формирования современной инновационной образовательной экосистемы (ИОЭ), ведущей образовательную, научную и инновационную деятельность, инфраструктура университета должна быть расширена следующими элементами: технопарки; бизнес-инкубаторы; центры по производству и внедрению инноваций; центры или отделы интеллектуальной собственности; центры трансфера технологий; центры юридического сопровождения; системы информационно-аналитического типа и др.

Данные объекты инфраструктуры необходимы для того, чтобы запустить изменения в конструктивных элементах университета, выраженные в качественно новых отношениях субъектов ИОЭ и продуктах их взаимодействия. Методологические основы, ориентированные на студента как субъекта образовательной, научной, инновационной и бизнес-деятельности, обеспечат концептуальное преобразование учебного процесса, в центре которого будет личность с уникальными компетентностными профилями, а не масса объектов обучающего воздействия. При такой организации образовательного процесса преподаватель исполняет несколько ролей: *тьютора*, сопровождающего процесс образования, инициатором которого выступает сам студент, что выражается в активизации его позиции, предполагающей не только выбор образовательных программ, но и формирование команд и проектной деятельности в целом; *медиатора*, разрешающего возможные конфликты; *фасилитатора*, обеспечивающего успешность групповой коммуникации во время образовательного процесса.

Экосистема университета должна поддерживать принцип самостоятельной постановки цели и выбора алгоритма образовательной деятельности. Это позволит субъектам накапливать компетентностный потенциал и реализовывать его на протяжении всей жизни.

Такой подход к образовательному процессу, осуществляемому в ИОЭ, требует адекватной *мотивационной модели*, позволяющей наиболее полно осуществить личностную самореализацию посредством раскрытия профессиональных, социокультурных и личностных потенциалов [10].

Трансформация затронет и область знаний, осваиваемых субъектами образовательной деятельности в ИОЭ. Подготовка специалиста должна осуществляться на основе не пассивного изучения набора дисциплин в рамках учебного плана по специальности, а активизации трансдисциплинарных отношений в ИОЭ, формирующих специалиста-полимата. Это позволит повысить успешность его инновационной деятельности в современном мире и вывести рынок труда на совершенно иной уровень гибкости.

На наш взгляд, модернизация социокультурных отношений в образовательной системе «Университет» должна осуществляться в подсистеме «образование – наука – инновационная деятельность», необходимым условием которой является модернизация инфраструктуры университета как основы ИОЭ, что обеспечит интеграцию образовательной, научной, инновационной деятельности в общество, а также реализацию бизнес-проектов всех субъектов образовательной деятельности.

Новая ИОЭ университета должна стать основой развития новых качеств личности для социальной сферы общества, тем самым ускорив процесс развития самого общества. Для экономической сферы экосистема станет источником генерации научного знания, инноваций и бизнес-проектов, реализуемых на площадках, созданных на базе инновационной инфраструктуры (технопарки, лаборатории, бизнес-инкубаторы и др.). ИОЭ способствует процессу усиления связи университета и экономической составляющей общества посредством создания компаниями своих филиалов, различных центров, открытия представительств в университетской экосистеме, тем самым усилив обратную связь и наладив контроль над образовательным процессом, отвечающим вызовам современных реалий в экономической, социальной, духовной и политической сферах.

Университет, сформированный по модели ИОЭ, обеспечит процесс накопления и распространения духовных ценностей, усилит независимость страны, создав систему политического просвещения субъектов, и подготовит их к общественно-политической деятельности после окончания университета.

Заключение

Эволюционный путь развития университета подразделяют на несколько этапов. Первый этап – зарождение и развитие средневекового университета (с XI по XVIII в.), концепция 1.0, с образовательной функцией накопления и передачи знаний и культуры в своей основе. Второй этап – создание Гумбольдтской модели классического университета (с XIX по XX в.), концепция 2.0, которая характеризуется расширением функций за счет развития научной деятельности и квалификационной подготовки кадров для отраслей экономики.

Современный университет – это результат многовекового конструирования и упорядочивания структуры, инфраструктуры, институциональных правил и законов, отношений субъектов образовательной среды, продуктов образовательной деятельности, происходящих под влиянием логики научно-технологического и социально-политического развития, в процессе селекции образовательных и организационно-экономических концепций управления, отвечающих вызовам времени, разрабатываемых ведущими специалистами в научной, производственной, культурной, политической, религиозной и государственной сферах деятельности. Различные наименования демонстрируют множественность сценариев его развития, являющихся предметом изучения: университет 3.0, неклассический университет, инновационный университет, университет инноваций, предпринимательский университет.

Эволюционные преобразования университета находят сегодня свое выражение как в сохранении классических традиций существования, так и в поиске нового, неклассического, функционального наполнения. Модернизация университета должна осуществляться посредством реструктуризации четырех конструктивных групп университета – средовых, объектных, процессных и проектных. Основой модернизации университета выступает инфраструктура, позволяющая дополнить его инновационной и бизнес-деятельностью и преобразовать объект обучающего воздействия в субъект образовательной деятельности, создать условия и возможности для раскрытия его творческого начала в образовательной, научной и инновационной среде вуза. Наиболее адекватно поставленным целям отвечает инфраструктура ИОЭ. Проектирование инфраструктуры ИОЭ университета должно опираться на следующие подходы: антропологический, экосистемный, инженерной и инновационной деятельности.

Список использованных источников

1. Русецкий, А. В. Инновационные подходы к триаде «образование-наука-производство» / А. В. Русецкий, Н. К. Толочко // *Материалы международного форума «Инновационные технологии и системы», [Минск, 26–30 сент. 2006 г.] / Белорус. ин-т систем. анализа и информ. обеспечения науч.-техн. сферы ; ред. ком.: А. В. Базекин [и др.]*. – Минск, 2006. – С. 124–126.
2. Клейнер, Г. Б. Современный университет как экосистема: институты междисциплинарного управления / Г. Б. Клейнер // *Journal of Institutional Studies (Журнал институциональных исследований)*. – 2019. – Т. 11, № 3. – С. 54–63.
3. Седов, Л. А. Институт / Л. А. Седов // *Современная западная социология : словарь / сост.: Ю. Н. Давыдов, М. С. Ковалёва, А. Ф. Филиппов*. – М. : Политиздат, 1990. – С. 116–118.
4. Toffler, A. *Future Shock* / A. Toffler. – New York : Random House, 1970. – 576 p.
5. Шнедельбах, Г. Университет Гумбольдта / Г. Шнедельбах // *Логос*. – 2002. – № 5/6. – С. 65–78.
6. Налетова, И. В. Университет Гумбольдта в динамике развития университетского образования / И. В. Налетова // *Вестн. Тамбов. гос. ун-та*. – 2010. – № 9. – С. 7–12.

7. Ткаченко, А. А. Инфраструктура [Электронный ресурс] / А. А. Ткаченко // Большая российская энциклопедия / М-во культуры Рос. Федерации. – Режим доступа: <https://bigenc.ru/economics/text/2016338>. – Дата доступа: 04.01.2022.

8. Пучков, М. В. Архитектура университетских комплексов / М. В. Пучков. – Екатеринбург : УрГУ, 2010. – 170 с.

9. Экосистема [Электронный ресурс] // Большая российская энциклопедия / М-во культуры Рос. Федерации. – Режим доступа: <https://bigenc.ru/biology/text/4927341>. – Дата доступа: 08.02.2022.

10. Горшкова, В. В. Мотивационная сфера как условие самореализации взрослого человека / В. В. Горшкова, Т. А. Загривная // Человек и образование. – 2009. – № 2. – С. 9–15.

В. А. Максімовіч

Інстытут філасофіі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі,
Мінск, Беларусь

МАСТАЦКАЯ ТВОРЧАСЦЬ ЯК СТРУКТУРАЎТВАРАЛЬНАЯ КАШТОЎНАСНАЯ АСНОВА КУЛЬТУРЫ

З пазіцыі філасофска-культуралагічнага аналізу вызначаны змест і параметры мастацкай творчасці як духоўна-інтэлектуальнай практыкі, якая забяспечвае пераемнасць індывідуальнага і сацыяльнага вопыту, атрымання ў спадчыну і пераасэнсавання традыцый на ўзроўні сэнсаў, каштоўнасцей і значэнняў культуры. Устаноўлена, што мастацкая творчасць мае шматмерны і поліфункцыянальны характар свайго праяўлення, што ўключае ў сябе такія характарыстыкі, як самаразгортванне і самакарэкцыя светапогляднай сістэмы суб'екта ў працэсе яго ўзаемадзеяння са светам. Прасочана ўзаемасувязь філасофскага і мастацкага тыпаў творчасці, адзначаны іх супадзенні і адрозненні ў спосабах і падыходах да ўспрымання і раскрыцця ўніверсальных сэнсавых дыхатамій. Выяўлена роля духоўна-інтэлектуальнай эліты ў працэсах культуратворчасці, захаванні і паглыбленні базавых каштоўнасна-нарматыўных рэсурсаў, у фарміраванні асноў сацыяльнай салідарнасці і забеспячэнні духоўнай бяспекі грамадства.

Ключавыя словы: мастацкая творчасць, культура, філасофія літаратуры, творчая эліта, камунікацыя, салідарнасць, літаратурная класіка, эстэтычны ідэал, каштоўнасная пазіцыя аўтара

В. А. Максимович

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ТВОРЧЕСТВО КАК СТРУКТУРООБРАЗУЮЩАЯ ЦЕННОСТНАЯ ОСНОВА КУЛЬТУРЫ

С позиций философско-культурологического анализа определены содержание и параметры художественного творчества как духовно-интеллектуальной практики, обеспечивающей преемственность индивидуального и социального опыта, наследования и переосмысления традиций на уровне смыслов, ценностей и значений культуры. Установлено, что художественное творчество имеет многомерный и полифункциональный характер своего проявления, который включает в себя такие характеристики, как саморазвертывание и самокоррекция мировоззренческой системы субъекта в процессе его взаимодействия с миром. Прослежена взаимосвязь философского и художественного типов творчества, отмечены их совпадения и отличия в способах и подходах к восприятию и раскрытию универсальных смысловых дихотомий. Выявлена роль духовно-интеллектуальной элиты в процессах культуратворчества,

сохранении и углублении базовых ценностно-нормативных ресурсов, в формировании оснований социальной солидарности и обеспечении духовной безопасности общества.

Ключевые слова: художественное творчество, культура, философия литературы, творческая элита, коммуникация, солидарность, литературная классика, эстетический идеал, ценностная позиция автора

V. Maximovich

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

ARTISTIC CREATIVITY AS A STRUCTURE-FORMING VALUE BASIS OF CULTURE

From the standpoint of philosophical and cultural analysis, the content and parameters of artistic creativity as a spiritual and intellectual practice that ensures the continuity of individual and social experience, inheritance and reinterpretation of traditions at the level of meanings, values and meanings of culture are determined. It is established that artistic creativity has a rather multidimensional and multifunctional nature of its manifestation, including such characteristics as self-unfolding and self-correction of the subject's worldview system in the process of his interaction with the world. The interrelation of philosophical and artistic types of creativity is traced, their coincidences and differences in ways and approaches to the perception and disclosure of universal semantic dichotomies are noted. The role of the spiritual and intellectual elite in the processes of cultural creation, preservation and deepening of the basic value-normative resources, in the formation of the foundations of social solidarity and ensuring the spiritual security of society is revealed.

Keywords: artistic creativity, culture, philosophy of literature, creative elite, communication, solidarity, literary classics, aesthetic ideal, value position of the author

Мастацкая творчасць як імагінатыўная (звязаная з уяўленнем, фантазіяй) форма спасціжэння быцця выступае арганічнай часткай мастацкай культуры, што ўяўляе сабой рэгулятыўна-нарматыўную галіну чалавечай жыццядзейнасці, закліканую садзейнічаць духоўнаму развіццю і ўдасканаленню асобы і грамадства. Мастацкая творчасць – гэта духоўны від дзейнасці, вобразна-пачуццёвае адлюстраванне свету, што мае шматмерны і поліфункцыянальны характар свайго праяўлення і ўключае ў сябе такія характарыстыкі, як самаразгортванне і самакарэкцыя светапогляднай сістэмы творцы ў працэсе яго ўзаемадзеяння са светам, уключаючы працэс фарміравання светапогляднай сістэмы суб'екта творчасці і яе эксплікацыю, а таксама адначасовае «рэверснае» ўздзеянне (уплыў светапоглядных устаноў на творчы працэс), што заключае функцыі своеасаблівага самакантролю і самадэтэрмінацыі суб'екта творчасці. Нароўні з іншымі мэтавымі ўстаноўкамі мастацкая творчасць перш за ўсё накіравана на самастварэнне, фарміраванне творчай асобы, светапогляду, што выяўляецца ў далучэнні да вопыту чалавецтва і арганізацыі ўласнай каштоўнаснай іерархіі, у разуменні сваёй ролі ў светабудове і ў паглыбленні сэнсавых сувязей паміж рознымі складнікамі ўніверсальнай культуры як вынікам усвядомленага чалавецтвам практычным досведу дзейнасці і спазнання,

рэпрэзентаванага ў вобразна-светапоглядных канструкцыях, розных відах і формах мастацтва.

Мастацкая творчасць звязана са стварэннем культурнага прадукта, мастацкіх артэфактаў, выступае іманентнай умовай узнікнення, развіцця і пашырэння каштоўнай прасторы культуры, садзейнічае выпрацоўцы крытэрыяў каштоўнаснага ўспрымання свету. Праблема каштоўнасцей займае асаблівае месца ў сувязі з шырока распаўсюджаным тлумачэннем культуры як сукупнасці ўсіх каштоўнасцей, створаных чалавецтвам. Без сістэмы каштоўнасцей немагчыма існаванне грамадства, а таксама любога асобнага чалавека. У сувязі з гэтым кожны мастацкі твор у сваёй канцэптуальнай частцы змяшчае сістэму каштоўнасцей, прынятую ў грамадстве або прапанаваную аўтарам. Пакладаючыся на сістэму мастацкіх сродкаў мадэлявання рэчаіснасці, задзейнічаючы аксіялагічныя і сугестыўныя функцыі літаратуры, аўтар не проста апавядае ці дэкларуе нешта – ён сцвярджае, культывуе пэўныя каштоўнасці, выступаючы ў ролі не столькі іх носьбіта, колькі рэпрэзэнтанта, які актыўна фарміруе дыялог, камунікацыю з тым сацыяльным асяроддзем, да якога звяртаецца.

Пачатковым этапам мастацкага дыялогу (камунікацыі) можна лічыць той адказ, які атрымлівае мастак на свой запыт. Спецыфіка яго ўспрымання трансфармуе гэты адказ на такую ж спецыфічную мову знакаў – выразных сродкаў кожнага віду мастацтва. Пры дапамозе мовы мастацтва творца стварае новую рэальнасць, якая далёка не абавязкова адпавядае існуючым формам жыцця. Тым не менш у гэтай новай рэальнасці сцвярджаюцца каштоўнасці і ідэалы, прынятыя тым грамадствам, прадстаўніком якога ён з’яўляецца, а таксама абумоўленыя яго духоўным светам. Разам з канструяваннем новай мастацкай рэальнасці складаецца і другі ўзровень дыялогу: зварот да непасрэдных рэцыпіентаў, свядомае ўздзеянне на іх унутраныя ўстаноўкі, жаданне перадаць ім пэўны ўзровень разумення свету, прымальны для аўтара і яго персанажаў, далучыць да той цэласнасці, у якой навакольны свет паўстаў перад мастаком. Такім чынам, пры непасрэдным сутыкненні з мастацтвам кожны можа весці як прамы дыялог з мастаком, яго ўнутраным светам, так і апасродкаваны дыялог з рэальнасцю, якая лягла ў аснову мастацкага твора.

Адзначаная акалічнасць пераканаўча сведчыць пра тое, што каштоўнасці змест культуры абумоўлены характарам і накіраванасцю каштоўнасна-сэнсавага зместу мастацкай творчасці, здольнасцю апошняй спараджаць галоўную быццёвую асаблівасць культуры – яе каштоўнасці характар. Як вядома, базавымі структурнымі кампанентамі каштоўнай прасторы культуры з’яўляюцца ўніверсаліі, архетыпы, сімвалы, артэфакты. У іх інкарпарыраваны чалавечы, этнацыянальны, індывідуальны досвед. Кожная з культур як бы вырастае з універсальнай культуры, яе архетыпаў, якія з’яўляюцца ў некаторай ступені глабальнай матрыцай і захавальнікам стратэгіі чалавечага спосабу быцця і індывідуальнага «чытання» матрыцы, што выяўляе сябе ў выглядзе індыві-

дуальнага нацыянальна-этнічнага архетыпу, або патэрна. Пэўная канфігурацыя патэрнаў і архетыпаў стварае стыль (мадэль) нацыянальнай культуры, што вылучае яе з усёй разнастайнасці культур і надае ёй асаблівую арыгінальнасць, непаўторнасць.

Па сцвярджэнні даследчыкаў, наша эпоха – эпоха адсутнасці вялікіх стыляў у класічным іх разуменні. Іх месца займаюць шматлікія плыні і кірункі, якія вылучаюцца часам радыкальным пераглядам уяўленняў пра сутнасць мастацтва, яго прызначэнне, а таксама адметным стаўленнем да спосабаў і сродкаў мастацкага мадэлявання рэальнасці. Адзначым, што традыцыі папярэдніх пластоў мастацка-эстэтычнай культуры, стыляў, іх аксіялогія не трапляюць у разрад архаічных, незапатрабаваных, а трансфармуюцца, набываючы новыя канататыўныя сэнсавыя значэнні ў іншым культурным атачэнні. Шэраг каштоўнасцей і ідэалаў мінулых эпох працягваюць існаваць як пэўная рэальнасць у культурастваральнай прасторы наступнага стагоддзя. Той жа акадэмізм, губляючы свае пазіцыі афіцыйнага, інстытуцыйнага стылю, тым не менш іманентна прысутнічае ў тых ці іншых праявах мастацка-творчай дзейнасці. Акадэмізм, па словах В. М. Палявога, «урастае ва ўзнікаючы... шырокі, свайго роду донцавы пласт мастацкай дзейнасці, які выразна праглядаецца скрозь усю разнастайнасць кірункаў і школ мастацтва ХХ ст. <...> Сілкавальная яго дзейнасць не рухае гісторыю мастацтва, а ідзе за ёй рэптыльным ходам, усмоктваючы і перапрацоўваючы ў звычайныя банальнасці тое, што здабыта сапраўднай творчасцю» [1, с. 33].

Спецыфіка дынамікі беларускай культуры і яе мастацкай прасторы сведчыць пра паступовы і ў той жа час дыскрэтны рух да нацыянальнай ідэнтычнасці і самавызначэння, стварэння нацыянальнай карціны культуры, мастацтва, фарміравання ўласнага аблічча. Гэты працэс звязаны як з гісторыка-палітычнымі рэаліямі, складанымі і супярэчлівымі па сваім змесце і скіраванасці, так і з іншымі культурнымі і пазакультурнымі складнікамі, якія прадвызначаюць базісныя сацыякультурныя асновы і стратэгію развіцця соцыуму.

У кантэксце заяўленага праблемнага поля асаблівую значнасць набывае ўласна выяўленне каштоўнасцяў сэнсавых асноў нацыянальнай мастацкай класікі, мастацкіх узораў, якія грунтуюцца на агульных генетычных і структурна-тыпалагічных сувязях і спалучаюць у сабе рысы ўзнаўляльнага і ўнікальнага, агульнага і прыватнага, універсальнага і асаблівага. У класічным творы вядомы вобраз прадмета, карціны, сюжэта набывае гранічна асобасныя, індывідуальныя, унікальна-непаўторныя абрысы, якія ў працэсе іх рэцэптыўнага распазнання, ідэнтыфікацыі, спасціжэння знакава-сімвалічнай, паняційнай сутнасці могуць набыць якасць нацыянальнай карціны свету, якая падзяляецца прадстаўнікамі той ці іншай супольнасці. Падобныя вобразна-мастацкія канструкцыі характарызуюцца сваёй асаблівай з'ўрыстычнай прыродай з-за таго, што маюць на ўвазе схопліванне глыбіннай сутнасці, закладзенай у пачуццёвай разнастайнасці свету.

Вобразна-паняцыйны мастацкі кантынуум у дадзеным выпадку набывае рысы інстытуцыйнай універсальнасці, становіцца здабыткам супольнасці нават пры магчымай страце аўтарскай атрыбуцыі. Ён пачынае жыць самастойным жыццём, становячыся арганічнай часткай нацыянальнай мастацкай традыцыі, аб'ектыўна фарміруючы каштоўнасна-нарматыўныя ўяўленні, задаючы каардынаты значнага, першаступеннага ў полі чалавечага досведу, ранжыруючы разнастайнасць прадстаўленых феноменаў адпаведна з эталонамі. Эталонныя характарыстыкі ўзнікаюць у працэсе культурнага адбору, гісторыка-культурнай камунікацыі, рацыянальнай адрэфлексаванасці мастацкага вопыту, своеасаблівай селекцыі прадуктаў творчасці з улікам аксіялагічных запатрабаванняў культуры. Этыка-нарматыўныя ўяўленні, стандарты, стэрэатыпы ўспрымання спрыяюць пераводу каштоўнасна-значнага ў плоскасць пераважнага, належнага. Кансерватыўна-сталае, традыцыяналісцкае ў сілу сваёй іманентнай прыроды валодае дамінуючай статутнасцю, што дазваляе аднесці яго да базіснага знакава-сімвалічнага капіталу, што наўпрост ўплывае на ўсе сферы чалавечай дзейнасці і рэгулюе адносіны чалавека да сябе, іншых людзей, натуральна-прыроднага асяроддзя, фарміруючы ўяўленні пра маральна-этычны імператыў і дапамагаючы выпрацаваць жыццёвую стратэгію асобнай і грамадскай самасвядомасці.

Мастацкая (літаратурная) класічная спадчына з'яўляецца значным складнікам культуры: яна акумулюе і дэманструе сутнасныя характарыстыкі сусветнай мастацкай і ўласна нацыянальнай традыцыі. Больш за тое, яна раскрывае сэнс творчых інтэнцый аўтараў твораў як носьбітаў культуры і яе стваральнікаў – творцаў-крэатараў, якія садзейнічаюць абнаўленню культуры, фарміраванню этнічных каштоўнасцей сацыякультурнага вопыту.

Літаратурацэнтрысцкая скіраванасць беларускага культураўпарадкавальнага ландшафту самым натуральным чынам убірае ў сябе і філасофска-цэнтрысцкі складнік. Філасофскімі ідэямі прасякнута творчасць класіка беларускай літаратуры Францішка Багушэвіча. Несумнеўную філасофскую накіраванасць мае творчасць Максіма Багдановіча – паэта ярка выяўленага еўрапеізму, чалавека энцыклапедычных ведаў, які стаяў ля вытокаў узнікнення беларускай медытатыўна-роздумнай, філасофскай, інтэлектуальнай лірыкі. Інтэнцыямі да разважання над вечнымі праблемамі і тэмамі, здольнасцю да паэтыка-філасофскага асэнсавання быццёвых праблем, жыццёвых антыномій, супярэчнасцей характарызуецца творчасць Янкі Купалы, шмат іншых паэтаў нацыянальнага адраджэння пачатку ХХ ст. Філасофскую афарбаванасць мае творчасць Якуба Коласа, Максіма Гарэцкага, Кузьмы Чорнага, Міхася Зарэцкага, Уладзіміра Дубоўкі. У другой палове ХХ ст. гэтыя традыцыі былі паспяхова працягнуты ў творчасці Васіля Быкава, Алеся Адамовіча, Максіма Танка, Аркадзя Куляшова, Рыгора Барадуліна, Алеся Разанава, творчасць якіх звяртае чытача да філасофскіх сэнсаў гісторыі і сучаснасці.

Па сцвярджэнні многіх даследчыкаў, мастацкая творчасць, пазначаная адметнымі разумовымі рэфлексіямі, самым непасрэдным чынам набліжана да філасофскай парадыгмы адносін да свету. Тут і там чалавек уключаны ў пазнавальны працэс з прысутнасцю ў ім экзистэнцыйнага складніка, які дапаўняе і паняццйнае, і вобразнае мысленне. Але ў мастацкай творчасці, разам з прысутнасцю рацыянальнага элемента, моцна выяўлена эмацыйнае мысленне, аголены момант маральна-этычнай адказнасці за сказанае, раскрыта пазіцыя творчага суб'екта, яго асобнае, шмат у чым духоўнае стаўленне да самых розных сэнсавых дыхатамій: дабро і зло, свабода і неабходнасць, прыгожае і пачварнае, нябеснае і зямное, каханне і нянавіць, жыццё і смерць. Філософ раскрывае іх змест і значэнне шляхам рацыялізаваных высноў, паэт жа «падтэкстам, алегорыяй, інтанацыяй, гукавой арганізацыяй, пераплеценай з сэнсавым зместам, супастаўленнем далёкага і блізкага, то недаказанасцю, то шматзначнасцю» [2, с. 53], імкнучыся мастацкімі сродкамі данесці да чытача тое, што філософ адкрывае для сябе і чалавецтва праз сістэму паняццяў і сілагізмаў, сродкамі лагічных доказаў. Працуючы ў такой парадыгмальнай сістэме, мастак асуджаны на прадудцыраванне філасофскіх сэнсаў і адкрыццяў. Таму ні мастацкая творчасць, ні філасофскае спасціжэнне свету ў ізаляванасці адзін ад аднаго не даюць адэкватнай карціны светабудовы з пункту гледжання яе духоўнай і каштоўнасна-сэнсавай значнасці для чалавека. Згаданыя сферы дзейнасці ўяўляюць, па сутнасці, два бакі зразумення быцця, што дасягаецца злучэннем паняццйнага і вобразнага, рацыянальнага і эмацыйнага спосабаў успрымання і вытлумачэння свету. «Праблема ўзаемасувязі філасофіі і мастацкай творчасці, відаць, будзе хваляваць філосафаў да таго часу, пакуль навука-паняццйнае і вобразна-сімвалічнае ўспрымання свету будуць заставацца раўназначнымі спосабамі яго засваення, г. зн. пакуль чалавецтва захаве здольнасць думаць і перажываць, думаць і адчуваць, спазнаваць і марыць насуперак розуму» [3, с. 14].

Мастацкая творчасць, валодаючы шматмерным сэнсавым напаўненнем, выконвае сваю значную ролю ў працэсе асваення рэчаіснасці і станаўленні светапоглядных асноў. З'яўляючыся своеасаблівым увасабленнем аб'ектыўнай рэальнасці, мастацкі (эпічны перш за ўсё) твор адрозніваецца не толькі асаблівым спосабам ацэньвання рэчаіснасці, але таксама і тыповымі аб'ектамі, і тыповымі дзеючымі асобамі. У сферы мастацкасці як спецыфічнай прасторы ўзнаўляюцца і інтэрпрэтуюцца культурныя коды, агульнадаступныя сімвалы эпохі, адбываецца мастацкае інтэграванне шматлікіх і рознаўзроўневых форм уцягнутасці ў свет. У творчасці па-асабліваму пераламляецца і рэальнасць жыццёвая, матэрыяльная, і тая, у якой выяўляецца метафізічная, субстанцыяльна-анталагічная глыбіня. Дзякуючы прысутнасці апошняй ствараецца прадуктыўнае спалучэнне ўласнага ўнутранага вопыту з сімвалічным вопытам нацыянальнай культуры, адбываецца пераход ад «знешніх» сэнсаў да схаванага метафізічнага зместу значных падзей і фактаў. У гэтым імкненні знайсці

сувязь свядомасці з рэчаіснасцю, прадэманстраваць яе духоўнае вымярэнне і раскрываюцца метафізічныя асновы творчасці, што робіць магчымым адлюстраванне цеснай сувязі рэчаў і з'яў, чалавечай гісторыі і асобы ў асаблівым мастацкім ракурсе.

Дзякуючы суб'ектываванию і суб'ектыўнасці акта камунікацыі, які выходзіць за межы простага моўнага дыялагізавання, а таксама мастацкаму зразуменню быцця з'яўляецца магчымасць не толькі для канататыўнага прырашчэння сэнсу, але і для яго суб'ектнага пашырэння і кантэкстуальнага змянення. Менавіта творчая інтэнцыя, эксклюзіўнае ўспрыманне прадметаў, слоў, дзеянняў, устаноўка на атрыманне нестандартнага, нетрывіяльнага сэнсу з любоўю камунікатыўнай сітуацыі, шырыня ўласнага ўнутранага дыяпазону ўзбагачаюць мастацкую задуму, вядуць да ўнікальнай вобразнай перакадзіроўкі (асябечання) сэнсу прадметна-візуалізаваных карцін і вобразаў. У выпадку засваення, прызнання, ухвалення суб'ектамі, якія належаць да дадзенай культуры, прапануемых мастаком карцін і вобразаў, яны становяцца інтэгральнай часткай аб'ядноўваючага сімвалічнага ўніверсума, успрымаюцца ў якасці спосабу светабачання, наўпрост уплываючы на фарміраванне сэнсавага кантэксту іх уласнага жыццёвага свету.

Працэс творчасці абумоўлены як аб'ектыўнымі, так і суб'ектыўнымі фактарамі. Апошнія звязаныя з асобай самога мастака, яго светапогляднымі і эмацыянальна-псіхалагічнымі схільнасцямі і інтарэсамі. Менавіта асобасны аспект, а не перыпетыі знешняга свету, мэтазгодна аднесці да больш важнага матывацыйнага фактару, які ўдзельнічае ў фарміраванні мастацкага каштоўнасна-сэнсавага ядра. Своеасаблівае «асябечанне» навакольнага свету, падкрэсліванне эгацэнтрычнасці, калі можна так сказаць, суб'ектывістычнасці дазваляе гранічна агаліць «нерв» перажывальнага моманту, дасягнуць высокай ступені спавядальнасці, шчырасці, непасрэднасці ў выяўленні пачуццяў і перажыванняў. Дастаткова складана апісаць сам працэс аб'ектывацыі мастацкай думкі, асабліва ў тым выпадку, калі дамінуючым выступае лірычнае перажыванне, эмацыйны напал. Мастак кіруецца жаданнем намаляваць эстэтычна дасканалую і, пераважна, эмацыйна хвалюючую карціну (вобраз, сістэму вобразаў), здольную выклікаць унутранае суперажыванне, саўдзел і даць магчымасць атрымліваць тое ж перш за ўсё эстэтычнае задавальненне ад працытанага, сугестыўна ўздзейнічаючы на рэцыпіента. Важна ў працэсе творчасці адлюстраванне ўласнае бачанне і адчуванне, уласны почырк – асаблівы, адметны, які дазваляе бачыць звыклае ў нечаканых, нестандартных спалучэннях, прапорцыях, ракурсах.

У сувязі з гэтым пэўную цікавасць уяўляюць складнікі творчага працэсу, яго матывацыйныя ўнутраныя перадумовы, фактары і з'явы, якія ўплываюць на ступень спасціжэння шматлікіх форм жыцця, рэалізацыі асобасна-антрапалагічнай шматмернасці. Важна пры гэтым мець на ўвазе, што творчасць уяўляе сабой адзін з відаў духоўнага пераўзыходжання, працэс стварэння

мастацка дасканалага, фармальна і змястоўна паўнаватаснага і аксіялагічна афарбаванага аб'екта, здольнага прыносіць эстэтычнае задавальненне. Цалкам зразумела, што той жа мастацкі твор найперш – вынік пэўна скіраванага псіхасаматычнага, эмацыйна-валявога дзеяння, іншымі словамі, вынік ператварэння душэўнай эмоцыі ў духоўную. Тут мае месца працэс рэкамбінацыі, які заключаецца ў пераносе акцэнтаў са знешніх стымуляў на з'явы, якія адбываюцца ўнутры псіхікі, абумоўлены пэўным эмацыйным станам творчага суб'екта. Сублімацыя характарызуецца сінтэтычнасцю форм выяўлення пэўных пабуджальных стымуляў і рэакцый і ўключае ў сябе некалькі фаз свайго праходжання. На першых этапах сублімаванага псіхалагічнага перажывання цяжка вылучыць яго дамінантную аснову, устанавіць пабуджальны эматыў, што выклікаў да жыцця хаатычны каскад на першы погляд разрозненых, незвязаных паміж сабой імпульсаў, да канца неўсвядомленых, неадрэфлексаваных. Пры гэтым любы нязначны факт вонкавага або ўнутранага плана можа стаць эмацыйным узбуджальнікам творчай фантазіі. У дадзеным выпадку эматыўныя стымулы выступаюць у якасці акцэнтных маркераў пэўнага псіхалагічнага стану, выкліканых да жыцця экзістэнцыяльным статусам асобы. Іншымі словамі, творчасць па-асабліваму стымулюецца сублімаванай псіхічнай энергіяй – духоўнай праекцыяй знешняга плана на структуры ўнутранага сузірання. Эмоцыя, перажыванне, асаблівым чынам пераўвасоблення ў мастацкім творы, набываюць інтэнцыяльную скіраванасць і, узмоцненыя дадатковымі кагнітыўнымі магчымасцямі суб'екта, становяцца ўзбуджальнікамі эстэтычна афарбаванага пачуцця як часткі творчага акту. Даследчыкі суадносяць здольнасць да творчасці, да сублімацыі знешніх раздражняльнікаў з эматыўным тыпам творчай асобы, якая характарызуецца «пачуццёвасцю і глыбокімі рэакцыямі ў галіне тонкіх эмоцый» [2, с. 133]. Прысутнасць у псіхафізіялагічных схільнасцях суб'екта эматыўных перажыванняў з'яўляецца адной з важных перадумоў фарміравання творчай асобы.

Гаворачы пра сублімацыю, мы перш за ўсё маем на ўвазе працэс ператварэння (трансфармацыі) унутраных псіхалагічных імпульсаў, стымуляў, эмоцый, пачуццяў, афектаў з наступным пераходам іх у сімвалічныя формы, мастацкія канструкцыі. Гэта досыць складаная, сінтэтычная з'ява, якая трымаецца на пачуццёвых мадальнасцях, што ўяўляюць сабой суцэльную энергетычную плынь, злучаную з духоўнай вытворчасцю, з прадукаваннем аўтаномных мастацкіх практык. У любым выпадку асоба аўтара звязваецца, суадносіцца не толькі з пэўным настроем, эмоцыямі, падсвядомымі працэсамі, уяўленнямі, інтуіцыяй, фантазіяй. Мастацкі тэкст грунтуецца перш за ўсё на інтэнцыяльнасці мастацкай свядомасці, яго накіраванасці (у ідэале) на экзістэнцыяльную самарэалізацыю, самаактуалізацыю, на імкненні здабыць узровень «быццёвай» размовы з вечнасцю. Інтэнцыяльнасць свядомасці, якая атрымала сваё ўвасабленне ў мастацкім тэксце, дапамагае данесці голас быцця да глыбінь экзістэнцыі.

У поле зроку мастака, як правіла, трапляюць найбольш значныя для творчай свядомасці падзеі, якія набываюць форму дзейсных каталізатараў працэсу творчасці. Але пры гэтым прысутнічае нейкі глыбінны пласт, што складае першасны ўзровень духоўнага зроку мастака, яго асабістую «кодавую сістэму» (Ю. М. Лотман), найболей складаную для яе інтэрпрэтацыйнай ідэнтыфікацыі. Прысутнасць утоенай «суверэннай» думкі ў вобразна-сімвалічнай сістэме твора сведчыць аб здольнасці творчай асобы пранікаць пад покрыва жыцця, надаваць сваім карцінам і выявам метафізічную скіраванасць шляхам стварэння асобай эстэтычнай рэальнасці. Сімвалічная, умоўна-метафарычная, інтэлектуальная прастора твора ў выніку ўшчыльняецца, паднімаючыся да ўзроўню светапоглядных ідэй, архетыпаў, мастацкіх канцэптаў, якія дазваляюць зблізіць рэальнае з ідэальным, паўсядзённае – з непарушнымі быццёвымі ўстанавленнямі. Сапраўдны, рэальны бок жыцця, асветлены духоўна-творчым актамі аўтара, які ўвасоблены ў мастацкай форме, валодае дадатковым мастацка-эстэтычным і метафізічным вымярэннем. Гэты момант можна назваць вышэйшай кропкай у дыялектыцы літаратурна-вобразнага слова і духоўнай канцэнтрацыі, ва ўсведамленні аўтарам свайго стаўлення да свету звышпачуццёвага, неспазнанага, трансцэндэнтнага. Падобная канцэнтрацыя мастацка-філасофскіх сэнсаў адбываецца дзякуючы прысутнасці ў тэксце асаблівай метафізічнай канструкцыі (метафізічнай парадыгмы свету), абумоўленай камунікатыўнай сітуацыяй, здольнасцю творцы падняцца над стыхійнай жыццям і зірнуць на свет з нейкай усёахопнай вышыні, якая дазваляе ўбачыць адзінства ўсяго існага, паразважаць над загадкаваасцю быцця і чалавека.

Творчасць як рэалізацыя інтэлектуальнага і духоўна-маральнага патэнцыялу самым непасрэдным чынам звязана з тварэннем, з магчымасцю выхаду ў новае сацыякультурнае, каштоўнасна-духоўнае вымярэнне. Прычым творчасць у гэтым сэнсе разумеецца як адмысловага тыпу дзейсная актыўнасць, абумоўленая ўнутраным інтэлектуальным патэнцыялам пасіянарнага тыпу асобы, якая дзейнічае згодна з уласнай прыродай і субстанцыяльнай сутнасцю, закладзенай у яго генезіс у якасці феномена асаблівай – культуратворчай – рэчаіснасці. Іншымі словамі, яна, творчасць, з'яўляецца не толькі ўмовай і адначасова прамежковым вынікам антрапакультурагенеза, але і досыць прадуктыўнай формай выяўлення, раскрыцця генетычна прадуктаваных схільнасцей, здольнасцей, таленту. У гэтай сувязі працэс інтэрыярызацыі, засваення сацыякультурных мадэлей, узораў мае на ўвазе як яго заканамерны і патэнцыйна магчымы вынік змяненне або прырашчэнне каштоўнасна-сэнсавых радоў і семантычных палёў культуры. Гэта ўяўляецца магчымым не ў выніку механістычнага, на ўзроўні падсвядомых рэфлексій і ўспрыманняў, а досыць рацыянальнага, крытычнага асэнсавання базавага тэзаўруса культуры і ўступлення з ім ва ўзаемаўзбагачальны дыялог, які ўяўляе сабой адну з форм самаразвіцця культуры.

На жаль, ва ўмовах глабальных сацыякультурных трансфармацый значна страчана рэферэнтная роля духоўных лідараў – людзей, якія валодаюць бяспрэчным маральным аўтарытэтам і фарміруюць агульныя стратэгічныя лініі духоўна-маральнага развіцця, творча паглыбляюць і ўмацоўваюць базавыя каштоўнасна-нарматыўныя асновы, нацыянальную самасвядомасць. Творчая, духоўна-інтэлектуальная эліта заклікана адыграць стабілізуючую ролю ў грамадстве, знайсці шляхі выхаду з крызісных сітуацый, захаваць сэнсаўтваральныя і культураўпарадкавальныя дамінанты. У сацыяльна-культурнай перспектыве базавая функцыя эліты заключаецца ў выпрацоўцы нарматыўна-каштоўнаснай асновы сацыяльнай салідарнасці і забеспячэнні духоўнай бяспекі асобы і грамадства. Духоўна-інтэлектуальная актыўнасць творчай эліты выступае своеасаблівым праектным рэсурсам, здольным забяспечваць баланс культурных традыцый і навацый, працэсаў захавання і ўзбагачэння культурнага патэнцыялу нацыі.

Антрапалагічная сутнасць творчай элітарнасці заключаецца ў здольнасці суб'екта творчасці самастойна фарміраваць асобасную душэўна-духоўную структуру і светапоглядную сістэму шляхам набыцця духоўнага вопыту ў працэсе крэатыўнай дзейнасці. Змест культуры і культурных патэрнаў шмат у чым залежыць ад стваральнай дзейнасці духоўна-інтэлектуальнай эліты, арыентаванай на змену сябе і свету шляхам самастварэння і самаразвіцця. З гэтай прычыны нацыянальная культура ўсведамляецца і трактуецца найперш як найважнейшы фактар захавання і ўзнаўлення духоўна-маральнай цэласнасці грамадства, як умова фарміравання творча-стваральнай асобы – дамінуючага суб'екта культурных працэсаў. Антраполага-аксіялагічная сутнасць элітарнай асобы, якая праяўляецца ў адзінстве духоўнага і ментальнага пачаткаў, робіць яе аб'ектам ідэнтыфікацыі і рэферэнтацыі.

Падрэслім думку: духоўна-інтэлектуальная эліта забяспечвае стабільнасць і надае ўстойлівасць культурным працэсам, стрымлівае дэструктыўныя памкненні і садзейнічае захаванню традыцыйнага ядра культурнай сістэмы. У сацыяльнай плоскасці яе прысутнасць з'яўляецца ўмовай не толькі развіцця культуры, але і кансалідацыі нацыі, рэсурсам забеспячэння духоўнай бяспекі грамадства. Эліта адлюстроўвае, персаніфікуе і фарміруе каштоўнасна-нарматыўныя, сэнсаўтваральныя і ідэальна-арыентаваныя складнікі самасвядомасці калектыўных суб'ектаў культуры. Характар цыклаў і этапаў развіцця культуры вызначаецца інтэнсіўнасцю ўплыву духоўна-інтэлектуальнай эліты на культурныя працэсы ў пэўныя культурна-гістарычныя перыяды.

У ментальна-духоўных пластах культуры эліта як структураўтваральная і духоўна-генерыруючая цэласнасць персаніфікуе пэўны этычны ідэал, надзяляючы яго значным сацыяльна-статусным і культурна-сімвалічным капіталам, што забяспечвае яго рэферэнтнасць. Аб'екты мастацкай творчасці, створаныя дзякуючы інтэлектуальным інтэнцыям творчай эліты, становяцца дзейнымі аб'ектамі культурнай камунікацыі і ў сілу сваіх высокіх мастацкіх якасцей

фарміруюць пэўнае каштоўнасна-нарматыўнае і паводніцкае ядро соцыуму, яго духоўна-маральны стандарт. Яны пашыраюць гістарычную самасвядомасць грамадства і актуалізуюць анталагічныя і аксіялагічныя знакі ідэнтычнасці, задавальняючы тым самым запатрабаванне грамадства ў ідэнтычнасці.

Ідэнтыфікацыйны рэсурс творчай эліты рэалізуецца ў яе здольнасці ўздзейнічаць на працэсы асобнага самавызначэння і фарміравання грамадскай салідарнасці. Станаўленне асобы забяспечваецца з дапамогай псіхакультурнага механізму атаясамлення носьбіта нацыянальнага пачатку са знакамітай асобай, якая ўвасабляе для яго ідэальныя духоўна-маральныя якасці. У сацыякультурным плане творчая эліта з дапамогай мастацка-творчай дзейнасці і яе вынікаў выпрацоўвае маральныя ўстановак і ў грамадстве і замацоўвае іх у межах нарматыўнай сістэмы, фарміруе нацыянальную самасвядомасць. Рэалізацыя ідэнтыфікацыйнага патэнцыялу эліты больш эфектыўная ў тым выпадку, калі, з аднаго боку, прадстаўнікі духоўна-інтэлектуальнай эліты з'яўляюцца выразнікамі грамадскага ідэалу эпохі, а з іншага – фарміруюць эстэтычны ідэал, які мае ўніверсальнае каштоўнасна-сэнсавое значэнне.

З улікам сказанага можна зрабіць выснову, што феномен мастацкай творчасці ўяўляе сабой даволі складаны канструкт, які ўзнікае на аснове ўзаемадзеяння пачуццёва-эмацыйнага ўспрымання і логіка-дыскурсіўнага мыслення, убірае ў сябе разнастайныя ўплывы, прадугледжвае ў якасці пазітыўнага выніку стварэнне артэфекта, што характарызуецца вобразна-сэнсавай выразнасцю, эстэтычнай завершанасцю і мае цесную карэляцыйную сувязь з сэнсавым кантэкстам культуры. Вобразы і карціны, якія вылучаюцца вербальнай умоўнасцю, метафарычнасцю, сімвалічнасцю, філасафічнасцю, уяўляюць некаторую сэнсавую цэласнасць, завершанасць, кантынуальнасць і разам з тым адкрытую канцэптуальную форму, здольную да мастацка-дыскурсіўнага ўзбагачэння семіятычнага кантынууму. У любым выпадку пульсацыя сэнсавага напаўнення мастацкага дыскурсу павінна быць наўпрост суаднесена са светам, створаным творчай фантазіяй яго аўтара, і адпавядаць, па магчымасці, сталым сцэнарыям жыццядзейнасці, а культурна-мастацкія рэфлексіі – карэляваць з нацыянальнымі ўзорамі мастацкай традыцыі, якая ўспрымаецца большасцю не толькі ў якасці ментальна ўстойлівай, але і адпавядаючай статусу арыгінальнасці і асаблівай каштоўнасці.

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Полевой, В. М. Малая история искусств. Искусство XX в., 1901–1945 / В. М. Полевой. – М. : Искусство, 1991. – 304 с.
2. Шаламов, В. Т. Всё или ничего: эссе о поэзии и прозе / В. Т. Шаламов. – СПб. : Лимбус Пресс : Изд-во К. Тублина, 2016. – 305 с.
3. Сиземская, И. Н. Философские измерения художественного творчества / И. Н. Сиземская // Филос. науки. – 2020. – Т. 63, № 3. – С. 7–23.

У. К. Ігнатаў

Інстытут філасофіі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі,
Мінск, Беларусь

**«АДВЕЧНЫМ ШЛЯХАМ» ІГНАТА КАНЧЭЎСКАГА:
ДОСВЕД СУЧАСНАГА ПРАЧЫТАННЯ**

У артыкуле разглядаюцца галоўныя ідэі філасофскага эсэ І. У. Канчэўскага «Адвечным шляхам». Паказана, што ў цэнтры ўвагі аўтара была праблема фарміравання духоўнага аблічча будучай Беларусі. Выяўлена, што падмуркам новай беларускай культуры ў эсэ выступае ідэя бясконцай творчасці. Устаноўлена, што асноўныя палажэнні канцэпцыі беларускай нацыянальнай ідэі І. У. Канчэўскага актуальныя і сёння.

Ключавыя словы: *І. У. Канчэўскі, беларуская інтэлектуальная гісторыя, канцэпцыя вечнай творчасці, новая крэатыўная сацыяльнасць*

В. К. Игнатов

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

**«АДВЕЧНЫМ ШЛЯХАМ» ИГНАТА КАНЧЕВСКОГО:
ОПЫТ СОВРЕМЕННОГО ПРОЧТЕНИЯ**

В статье рассматриваются главные идеи философского эссе И. В. Канчевского «Адвечным шляхам». Показано, что в центре внимания автора была проблема формирования духовного облика будущей Беларуси. Выявлено, что фундаментом новой белорусской культуры в эссе выступает идея бесконечного творчества. Установлено, что основные положения концепции белорусской национальной идеи И. В. Канчевского актуальны и сегодня.

Ключевые слова: *И. В. Канчевский, белорусская интеллектуальная история, концепция вечного творчества, новая креативная социальность*

V. Ignatov

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

“ETERNAL WAY” BY IGNAT KANČEŪSKI: THE EXPERIENCE OF MODERN READING

The article examines the main ideas of I. Kančėŭski's philosophical essay “Eternal Way”. It is shown that the author's attention is focused on the problem of forming the spiritual image of the future Belarus. It is revealed that in essay the idea of endless creativity is considered as the foundation of the new Belarusian culture. It is established that the main theses of the Belarusian national idea by I. Kančėŭski still have their significance.

Keywords: *I. Kančėŭski, Belarusian intellectual history, concept of eternal creativity, new creative sociality*

У нашы часы, калі жыццё рушыцца нявіданым да гэтай пары тэмпам, калі з незразумелай хуткасцю вырастаюць, набываюць жыццёвасць і сілу ідэалы індыўдуальнага і соцыяльнага парадку і так сама хутка знікаюць, ў часы павышанага шукання ідэалу, а разам з тым расчараваннасці і безнадзейнасці, прад кожным даволі воістра становіцца пытаньне аб вышых чалавецкіх цэннасцях.

Ігнат Канчэўскі

Уводзіны

Свет імкліва ўступіў у трэцяе дзесяцігоддзе свайго існавання ў XXI стагоддзі. Яшчэ зусім нядаўна, святкуючы Міленіум, чалавецтва пільна ўглядалася ў аблічча новай эпохі, спадзеючыся ўбачыць у ёй рысы будучай планетарнай цывілізацыі, пазбаўленай заганаў і хібаў мінулага. Але ўжо на мяжы тысячагоддзяў раздаваліся галасы, якія папярэджвалі зямную супольнасць аб небывалых выпрабаваннях і пагрозях, якія чакаюць свет наперадзе.

Час, пражыты чалавецтвам у XXI стагоддзі, не толькі не паменшыў трывогу і турботу за будучыню, але і дадаў нямала змрочных і песімістычных фарбаў у развагі сучасных мысліцеляў пра сённяшні дзень.

Асабліва востра праблема нашага часу перажываюцца на еўрапейскім кантыненте. Пачынаючы з эпохі хрысціянства Еўропа ўвасабляла сабой творчы пачатак чалавецтва, была натхняльніцай гістарычнага развіцця свету, з'яўлялася сімвалам памкнення людзей да нязведанага, непаўторнага і немагчымага. На працягу стагоддзяў еўрапейскія мысліцелі ўсхвалялі творчую моц Бога, тым самым заклікаючы створаючага «па вобразу і падабенству» Божаму чалавека да ўзыходжання ў царства вышэйшай рэальнасці, да пераймання працэсу Божай творчасці, да фарміравання новых, ідэальных асоб, грамадстваў, цывілізацый.

Еўрапейскі інтэлектуал XXI стагоддзя найбольш нагадвае наведвальніка глабальнага гістарычнага музея. На паліцах, у вітрынах, у шырокіх залах гэтага гіганцкага тварэння чалавечага духу размясцілася неверагодная колькасць рэлігійных вучэнняў, філасофскіх ідэй, навуковых тэорый, помнікаў архітэктуры, літаратурных і музычных твораў, здзяйсненняў тэатральнай творчасці і дасягненняў мастацтва кіно.

Знаёмства з экспанатамі музея сусветнай культуры мімаволі спараджае спакусу абвясціць усе таямніцы светабудовы даўным-даўно разгаданымі, а ключ ад рашэння «вечных праблем» чалавечага быцця – адшуканым людзьмі яшчэ ў спрадвечныя часы. Сучасны чалавек на нейкі час нібы паглыбляецца ў салодкі сон інтэлектуальных мар, здабываючы ўпэўненасць у тым, што ў выніку працяглых разумовых разважанняў і духоўных пошукаў ён нарэшце прывядзе сваю жыццёвую ладдзю ў гавань ісціны, добра і прыгажосці.

Але вынікам памкненняў сучаснай асобы ўсё часцей становіцца яе глыбокае расчараванне ў плёне сваёй зямной дзейнасці, адчуванне ёю немагчымасці

дасягнення ідэальнага ў рэальным жыцці, страта ўстойлівых светапоглядных каардынат.

Найноўшы час стаў могілкамі «вялікіх метаапавяданняў» (Ж.-Ф. Ліятар) эпохі мадэрну. Смяротным ложаў фашызму сталі разваліны нямецкага рэйхстага ў маі 1945 г., прах камунізму быў развезены на маскоўскіх вуліцах у жніўні 1991 г., а лібералізм стаў ахвярай нью-ёркскага пажару ў верасні 2001 г. У гісторыі Старога Свету еўрапейскі дух яшчэ ніколі не быў гэтак блізка да ўвасаблення сваёй шматвяковай мары аб дасканалым зямным быцці, як у канцы мінулага стагоддзя. Аднак і ліберальнай ідэі наканавана было падзяліць лёс вялікіх утопій мінулага.

Для Еўропы страта сэнсу гісторыі спалучана з пагрозай яе культурнай і сацыяльнай гібелі. Ідэя гісторыі – душа і сэрца еўрапейскай цывілізацыі. Час ад часу ментальнасць Еўропы нараджала канцэпцыі руху чалавечага грамадства па замкнёным коле. Але духоўны позірк яе генія заўсёды быў звернуты ў будучыню, заўсёды гатовы быў здзейсніць узыходжанне да горных вышыняў, заўсёды жадаў ажыццявіць прарыў у надзеі здабыць «новае неба» і «нову ю зямлю».

Эпоха постмадэрну ўпершыню за ўсю еўрапейскую гісторыю абвясціла аб канчатковым краху вялікіх тэорый будучыні сусветнай цывілізацыі, створаных прарокамі, прадракальнікамі, навукоўцамі і футуролагамі як мінулага, так і сучаснасці. Цэнтральнай тэмай разважанняў еўрапейскіх мысліцеляў канца ХХ ст. становіцца страта чалавекам жыццёвай перспектывы, уласнага «Я», знікненне, размыванне, адсутнасць сэнсаў, каштоўнасцей, маральных крытэрыяў.

Аднак дух эпохі мадэрну да гэтага часу лунае ў інтэлектуальнай атмасферы сучаснай філасофскай думкі, нібы пацвярджаючы выказванне вядомага тэарэтыка постмадэрнізму І. Хасана: «Мадэрнізм і постмадэрнізм не падзеленыя “Жалезнай заслонай” ці Кітайскай сцяной; бо гісторыя – гэта палімпсест, а культура пранікальная для мінулага, сучаснасці і будучыні» [1, с. 88].

У 1980 г. з заклікам да выратавання «ідэй Асветы, якімі б патрапанымі яны ні былі...» [2, с. 18], выступіў адзін з самых уплывовых заходніх філосафаў Ю. Хабермас. «Я мяркую, – заявіў ён у сваёй прамове «Мадэрн – незавершаны праект», – што нам лепш вучыцца на промахах, якія суправаджалі праект мадэрну, на памылках вычварнай праграмы скасавання культуры, чым аб'яўляць безгрунтоўнымі мадэрн і сам яго праект» [2, с. 25]. Нізвяргальнікамі мадэрну нямецкі мысліцель назваў прадстаўнікоў сучаснага кансерватызму, які набыў папулярнасць на Захадзе ў другой палове ХХ ст. на хвалі крытыкі мадэрнісцкай традыцыі рацыяналізму.

Сярод філосафаў, згаданых Ю. Хабермасам, не аказалася ніводнага мысліцеля з Усходняй Еўропы, у той час як сярод іх былі тыя, хто яшчэ ў пачатку ХХ ст. абвргаў каштоўнасці, абвешчаныя мадэрнам.

Прыход постмадэрну ў Беларусь адзначыўся абуджэннем цікавасці да беларускай нацыянальнай ідэі. Сёння айчынная думка поўная глыбокіх роздумаў аб гістарычным лёсе Беларусі, аб ролі беларускага народа ў планетарнай цывілізацыі, аб перспектывах нацыянальнай культуры.

Сучасныя духоўныя пошукі спарадзілі дзве галоўныя тэмы. Першая праякнута гонарам за багацейшую гістарычную спадчыну Айчыны, павагай да народнай мудрасці, цяпці і разважлівасці, пафасам веры ў Беларусь і надзеяй на яе будучы росквіт. Другая тэма працятая вострым перажываннем драматычнага лёсу беларускага народа, матывам «апошняга адраджэння», адчуваннем пагрозы канчатковай страты жыццёвых і духоўных сіл нацыі пад цяжарам небывалых сацыяльных, этнічных, культурных і экалагічных катастроф, якія выпалі на яе долю.

Услухоўваючыся ў прарочыя галасы дзеячаў беларускага адраджэння пачатку ХХ ст., мы выяўляем пачуцці і думкі, незвычайна блізкія накіраванасці думак нашых дзён: велічныя карціны сацыяльнага і духоўнага адраджэння народа, прапаведзь свабоды, «бязустаннай творчасці» (І. У. Канчэўскі), заклік да беларусаў «тварыць свой сусвет, сваю ўласную “сыстэму ўплываў”, усьцяж тварыць сваю... “нацыянальную сымфонію”... тварыць беларускую “нацыю”» (У. І. Самойла), і – трывожныя роздумы аб трагедыі народа, «які забыўся ўжо аб часохах, калі быў пераможцам у жыццёвай барацьбе... які – ад прывычкі да рабства, ад сталага прыніжэння, ад раскладаючага ўплыву пераможцаў – расьцярушыў у значнай меры сваю жывую энергію, жывую бязгрэшнасць сваіх інсціктаў, аслабіў упругую сілу свайго жыццёвага “*тону*” ды пазбаўлен жыватворнае благадзі рэлігійна-радаснага ўняцця сьвету, жыццярадаснага самаўстанаўленьня свайго “*Я*” як асабістага, так і нацыянальнага...» [3, с. 77].

Адным з самых яркіх філасофскіх маніфестаў новага стылю мыслення, які разрывае духоўныя павязі эпохі Асветы, стал твор Ігната Канчэўскага (псеўданім Ігнат Абдзіраловіч) «Адвечным шляхам», які ўбачыў свет задоўга да таго, як Ю. Хабермас вымавіў сваю прамову ў абарону мадэрну¹.

Складана паверыць у тое, што ўпершыню выдадзенае ў Вільні, якая ў 1921 г. была сталіцай Сярэдняй Літвы, фактычна падкантрольнай Польшчы, філасофскае эсэ беларускага мысліцеля зусім нядаўна адзначыла сто гадоў ад свайго нараджэння. Выклікае здзіўленне і той факт, што аўтарам кнігі быў дваццаціпяцігадовы юнак, якога паступова знішчала смяротная хвароба, што забрала яго ў магілу праз два гады пасля стварэння ім сваёй галоўнай працы. Са значна большай лёгкасцю мы гатовы былі б пагадзіцца са сьвярджэннем, што эсэ напісаў умудроны жыццём наш сучаснік.

¹ Варта адзначыць даследаванні сучасных беларускіх аўтараў, якія разглядаюць творчасць І. У. Канчэўскага ў кантэксце развіцця ідэй эпохі мадэрну (гл., напр., [4; 5] і інш.).

Эфект духоўнай неўвядальнасці твора Ігната Канчэўскага ўзмацняецца яшчэ і таму, што дата заканчэння эсэ – «12, V, 21» [6, с. 71], якая замыкае тэкст першага прыжыццёвага выдання, спараджае ілюзію выхаду твора з-пад пяра мысліцеля, які жыве ў адзіны час з намі.

Ужо не раз гучала думка, што зямны шлях геніяў, чый духоўны дар належыць будучай эпосе, часцей за ўсё падобны да кароткага імгнення і не ўвенчваецца іх прызнаннем. І. У. Канчэўскі ясна ўсведамляў тое, што многія яго сучаснікі будуць разглядаць ідэі, выкладзеныя ў «Адвечным шляхам», выкарыстоўваючы звыклую опытку. Апярэджаючы магчымыя абвінавачванні ў ідэалагічнай ангажаванасці, беларускі мысліцель выказаўся наступнымі словамі: «Тыя погляды, якія тут выяўлены, шмат каму здадуцца анархізмам. Ад гэтага шыльду, як ад кожнае іншае вызначаючае формы, трэба адмовіцца, бо ён мае ўжо свой перакручаны жыццёвы змест...» [7, с. 61].

Больш за стагоддзе пасля выхаду ў свет першага выдання эсэ і роўна сто гадоў пасля сыходу з жыцця аўтара твора мы, магчыма, як ніколі блізкія да разгадкі таямніцы яго тварэння. Спасцігнуць усю глыбіню прарочага дару беларускага мысліцеля ўяўляецца невыканальнай задачай. Аднак сённяшні дзень дорыць нам ключы да пранікнення ў духоўны свет адной з самых яркіх асоб нацыянальнай інтэлектуальнай гісторыі.

«Адвечным шляхам»: асноўныя ідэі

Разважаючы пра новую Беларусь, І. У. Канчэўскі выказаў абсалютную нязгоду з думкай аб духоўнай галечы беларускага народа, аб беднасці яго культуры, аб адсутнасці ў беларусаў паклікання да стварэння самабытнага жыццёвага ўкладу. Вытокі ўяўнай невыразнасці беларускай нацыянальнай ідэі варта шукаць, на думку мысліцеля, у драматычным гістарычным лёсе беларусаў, чыя зямля на працягу стагоддзяў была месцам найвострага суперніцтва дзвюх еўрапейскіх цывілізацый. Адчуваючы каласальнае культурнае ўздзеянне Захаду і Усходу, беларускі народ, адзначаў І. У. Канчэўскі, захаваў свае непаўторныя нацыянальныя рысы. Прыход XX стагоддзя, які абвясціў пра крызіс усіх ранейшых ідэалаў еўрапейскай культуры, даў беларусам небывалую раней магчымасць стаць паўнапраўнымі творцамі новых культурных каштоўнасцей. «Жыццё ставіць мяжу старажытным ідэалам, – пісаў філосаф, – і кліча беларускі народ, зьняважаны і забіты, ісыці пароўні з іншым на будоўлю новага агульначалавечага ідэалу» [7, с. 13].

На шляху да стварэння ўніверсальных духоўных сэнсаў беларускі народ падсперагае спакуса прыняць гатовыя культурныя формы Захаду або Усходу Еўропы. Імкненне стаць арганічнай часткай рускага свету або заходняй цывілізацыі, па перакананні аўтара эсэ, прывядзе Беларусь да трагічнага фіналу: «Векавое дасьвядчэнне кажа нам, што вольнага развіцця нашага духу не запяўняе ні заходняя ні ўсходняя культура, бо яны абяртаюцца ў формах

гвалтоўнага, людаежнага мэсыянізму і розьніца між імі толькі ў назовах, лёзунгах, а іх аціскаючыя ланцугі – аднолькавы для нашага духу» [7, с. 22].

На думку філосафа, паўнаватаснае гістарычнае жыццё беларускі народ здабудзе толькі тады, калі ён стане творцам унікальнай нацыянальнай культуры. Але і на гэтым шляху ён павінен пераадолець спакусу ператварыць створаныя ім новыя духоўныя каштоўнасці ў магільны склеп патухлых ідэалаў. Здабываючы аблічча месыянскай ідэі, яны ставяць непераадольную заслону для далейшай творчасці, пераўтварэння і развіцця ўкладу народнага жыцця: «Бо на прыкладзе чужацкіх мэсыянізмаў мы бачылі, як страшэнна сьціскае жыццё адтрымаўшая неакрэсьленую ўладу форма» [7, с. 23].

Народы Еўропы, пісаў І. У. Канчэўскі, на працягу стагоддзяў імкнуліся ўкласці ўсю жыццёвую разнастайнасць у пракрустава ложа формы. Але жаданне ўвесці рэальнасць у штучныя межы напаўняе чалавечае жыццё нягодамі і пакутамі: «Усе няшчасці, – сцвярджаў мысліцель, – як індывідуальныя, так і сацыяльныя, залежаць якраз ад таго, што формы жыцця заместа таго, каб служыць чалавеку, маюць сілу валадаць над ім, сціскаючы і затрымліваючы яго духоўныя імкненні» [7, с. 27–28].

Пакласці канец прыгнечанню чалавечага духу ўладалюбівай формай магло б узнікненне культурных каштоўнасцей, якія прызнаюць неабходнасць існавання гнуткай, вечна зменлівай, пульсуючай у такт з біццём жыцця формы. Але ідэя бесперапыннага абнаўлення сацыяльных інстытутаў, адзначаў філосаф, яшчэ не авалодала розумамі людзей.

Чалавечае жаданне абагаўляць духоўныя здабыткі сваёй творчасці, надзяляючы іх статусам вечнасці, і меркаванні выгады – вось што ляжыць у аснове, лічыў аўтар эсэ, прыхільнасці людзей векавым жыццёвым асновам. Найлепшае пажыўнае сацыяльнае асяроддзе для культывавання традыцыйных інстытуцый – гэта, на думку філосафа, духоўна недасведчаныя пласты насельніцтва. Яны гатовы да сляпога пакланення перад старадаўнімі правіламі паводзін, рэлігійным канонам, аўтарытэтам палітычнага вучэння. Форма, пісаў І. У. Канчэўскі, спрадвеку і дагэтуль збірае плён смяротнага жніва ў асобе самых годных прадстаўнікоў роду чалавечага, якія шчыра вераць у тое, што іх самаахвяраванне набліжае трыумф праўды на зямлі.

Прага стабільнасці, сцвярджаў мысліцель, спараджае духоўную коснасць. Сацыяльным увасабленнем яе стала фігура ідэйнага рэтраграда, які абраў сваім светапоглядам «духоўнае мяшчанства». Учынкамі канфарміста кіруе не голас розуму, а набор устояных догмаў, прававых нормаў, маральных прадпісанняў, непахісная ўпэўненасць у правільнасці пануючага светапогляду: «Адсюль выплывае прыхільнасць да рознага роду аўтарытэтаў, пашана да пісаных законаў і констытуцыяў, зацверджаньне доктрын, ўстаноўленай моралі; паважаньне сваіх і чужых “цвёрдых” перакананняў, здольнасці чалавека пасьвяціць ім сваё жыццё, ня гледзячы на тое, ці адпавядаюць яны яго ўнутранаму перакананню, ці не: ўсё гэта ня робіць клопату

ў кожным выпадку думаць, як трэба рабіць, і зьвяртацца да ўласнага сумленьня» [7, с. 30–31].

Выкарыстоўваючы такі рэгулятар, як мода, пераважная большасць дамагаецца ідэйнай сацыяльнай аднастайнасці. «Мода, – адзначаў аўтар твора, – моцна трымае жыццё ў сваёй уладзе: яе дыктатура пачынаецца ад выгляду вопраткі і канчаецца на перакананьнях чалавека. Мода прымушае яго падпарадкавацца яе ўказам, угрунтаваўшыся ў самым сэрцы чалавека» [7, с. 31]. Дзейнічаць насуперак натоўпу – доля нешматлікіх храбрацоў, якія аддаюць перавагу захаваць сваё «Я», чым паддацца калектыўнаму вар'яцтву. Памочнікам моды ва ўтрыманні чалавечай асобы ў рамках масавай культуры з'яўляецца дысцыпліна. «Дысцыпліна, – сцвярджаў І. У. Канчэўскі, – вельмі паважаная праз грамадзянства, гэта – здольнасць пераламаць сябе і маўчаць, прымаючы тое, проці чаго дух пратэстуе, з чым сумленьне не згаджаецца. Дысцыпліна пранікае ўсе куткі жыцця; яна бывае: рэлігійная, грамадзянская, партыйная, моральная, навуковая; ў кожным разе забараняе чалавеку рабіць па яго ўласнаму сумленьню, а толькі па выпрацаванай форме. Гэта – ланцугі, каторымі сьвядома апутаны чалавек, каб ён сядзеў ціха і ня рыпаўся» [7, с. 31–32].

Духоўнае мяшчанства, пісаў філосаф, адрынае памкненне да змен, ганіць найменшае жаданне абнаўлення жыцця. Але як толькі форма паглынае ідэю, тая набывае, сцвярджаў аўтар эсэ, прыкметы згасання і тлену. Паводле І. У. Канчэўскага, духоўная смерць ужо ўразіла хрысціянства, нацыянальны рух, рэвалюцыйны сацыялізм. Творчая свабода яшчэ цепліцца ў сферах навукі і мастацтва, але грамадская большасць прасякнута імкненнем захаваць існуючы парадак рэчаў.

Інэрцыя духу ахапіла ўвесь еўрапейскі кантынент: «У абодвух культурах Эўропы, – пісаў І. У. Канчэўскі, – над жыццём здзекуецца форма: ў аднэй – моноліт, у другой – рассыпаная ў крышталы. Бальзамаваць-жа можна ня жывых, а толькі трупы» [7, с. 34–35].

На думку філосафа, Еўропа павінна, нарэшце, усвядоміць неабходнасць фундаментальнага светапогляднага павароту. Ён закліканы ўдыхнуць у культуру новае жыццё, нагадаць чалавеку аб яго творчым прызначэнні: «Ня мёртвыя формы, а сам чалавек – гаспадар свайго жыцця. Ён творыць усе формы жыцця, яны залежны ад чалавека, а не чалавек мусіць заставацца пад мёртвай уладай струхлеўшых формаў: рэлігіі, моралі, законаў, агульных зданьяў. Час зразумець, што жыццё кіруець формамі, а не наадварот, што сам чалавек, яго вялікая, родная сонечным косам душа, яе натуральныя імкненні да сьвятла, хараства, праўды – змест жыцця, што ў праўдзівым незалежным жыцці няма месца ні ідэалам, ні ахвярам» [7, с. 34].

Незалежнасць народа і свабода чалавечай асобы, па меркаванні аўтара твора, немагчымыя пад прыгнётам змярцвелых, знежывелых, застылых культурных традыцый. Мысліцель адзначаў, што час усведамлення гэтай думкі

яшчэ не прыйшоў: «Трэба памятаць, што жыцьцё цячэ, што душа чалавека не стаіць, што чалавек павінен укладаць сваё жыцьцё так, як яно разьвіваецца і ліецца. Нажаль, гэта – незразумела і нячутна. Гэтае права гвалцяць і над ім зьдзекуюцца ад часоў, калі палалі жывыя вогнішчы Нэрона і сьв. інквізыцыі і да нашых часоў кулямёту і гумовай палкі» [7, с. 34].

Да знікнення творчага пачатку ў чалавеку прывяло, на думку І. У. Канчэўскага, панаванне пераходзячых з стагоддзя ў стагоддзе нязменных прынцыпаў выхавання. Іх галоўная задача заключалася ў тым, сьвярджаў філосаф, каб прымусіць індывіда прытрымлівацца агульнапрынятых поглядаў і ўзораў паводзін. Але сапраўдны сэнс чалавечага жыцця, як меркаваў аўтар эсэ, заключаецца не ў беспярэчным падпарадкаванні ўстойным рэлігійным, маральным, грамадскім нормам, а ў няспынным стварэнні новых сацыяльных і індывідуальных карцін свету, сугучных свабоднай гульні заўсёды актыўных сіл матэрыяльнай прыроды. «Сапраўднай падставай жыцця, – сьвярджаў мысліцель, – можа быць толькі творчасць. Творчасць на кожным кроку: у штодзённай працы, ў сямейных адносінах, ў грамадзянскім руху. Толькі тады жыцця ня будзе сьціскаць форма, і чалавек здаволіць сваё прыроднае імкненьне быць тварцом» [7, с. 36–37].

Каб пазбегнуць гаротнай долі палоннага спаракнелых культурных канонаў, чалавек закліканы абудзіць у сабе пахаваную пад спудам гатовых догмаў, банальных ісцін, паўсядзённай руціны смагу сталага абнаўлення жыцця. «Зьдзеісьнілі адну форму жыцця, – пісаў І. У. Канчэўскі, – а ўжо ў глыбіні душы хаваецца новае; яшчэ смутнае і нявыразнае, а ўжо недаваленьне, што дрэнна і тое й гэтае. Ня глушэце такога недаваленьня і сапраўды ня “ўсё існуючае – разумна”, верце голасу вашага сумленьня, жаданьню зьмяніць, палепшыць жыцьцё» [7, с. 38].

Незгасальная вольная творчасць дазволіць чалавецтву пазбегнуць трагічных сацыяльных і культурных катаклізмаў, індывідуальных драм, якія руйнуюць чалавечую душу, нацыянальных катастроф: «Разумней паляпшаць паступова, кожны дзень, слухаючы голасу сумленьня, чым ў гаротныя часы рэвалюцыяў ня быць ў сілах стрымліваць голасу помсты і крыўды» [7, с. 38–39].

Чалавек павінен назаўжды адмовіцца ад духоўнага здранцвення і імкнення надзяліць сакральным значэннем культурную спадчыну, расчышчаючы дарогу для творчай дзейнасці: «Хай ня будзе для чалавека нічога нярухомага, сьвятога: ні дактрын, хаваючых усё жыцьцё ў труну выразнай формы, ні зацьверджанай моралі на кожны дзень і гадзіну, на кожнае ўздыханьне. Хай ня будзе срогіх дырэктываў, падстава якіх незразумела і далёка пачуцьцю. Хай ня будзе “чалавекаў у футлярах”, прыбраных золатам, з важнымі мінамі і пустых у сярэдзіне, як тыя “тробы паваленыя”. Бо ўсё гэта затрымлівае жыцьцё, пазбаўляе яго творчасці» [7, с. 39].

Чалавечая душа, пісаў І. У. Канчэўскі, наведвае зямны свет толькі адзін раз, яна ўнікальная сама па сабе і непаўторны яе зямны шлях. Ствараючы

новыя формы, душа чалавека ў сваіх дзеяннях павінна кіравацца толькі голасам уласнага сумлення. Выканаўшы сваё творчае зямное прызначэнне, уносячы сваю лепту ў падтрыманне сусветнай гармоніі, чалавечая душа ізноў раствараецца ў матэрыяльнай сутнасці, якая спарадзіла яе. На думку філосафа, матэрыяльная субстанцыя валодае невычэрпным творчым патэнцыялам: «Матка-Матэрыя – падстава ўсяго існуючага. У ёй зліты ўсе сілы: варожыя і кахаючыя, творчыя і руйнуючыя, але сама яна – нявыразнасьць, незразумеласьць – толькі магчымасьць тварыць, а не самая творчасць» [7, с. 40]. Дух творчасці, Бацька-Купала, уступаючы ў саюз з матэрыяльнай асновай усяго жыццёвага свету, Маткай-Матэрыяй, надае яе жывой плоці духоўныя формы. Зямное прызначэнне чалавека – быць творчай іскрынкай незгасальнага стваральнага духоўнага полымя сусвету: «І мы – з лана Маткі-Матэрыі з вечным творчым духам агнявога Купалы прыходзім у сьвет, каб тварыць формы, каб з мацярынскай нявыразнасьці стварыць нешта “па свайму образу і падобію”, па образу нашай праменнай душы. Хай-жа тое, што мы творым, ня робіцца нашымі багамі, бо мы яго творым, а не яно нас» [7, с. 41].

Чалавечай асобе, адзначаў аўтар эсэ, лягчэй скінуць з сябе кайданы духоўнай руціны, чым соцыуму. На думку філосафа, на шляху развіцця грамадскага тварэння стаяць інтарэсы пануючай вярхушкі і адсутнасць у многіх людзей імкнення да сумеснай творчасці. Гэтым тлумачыцца перарывісты характар сацыяльнага творчага працэсу. У поўны голас ён заяўляе аб сабе ў пару радыкальнай ломкі грамадскага ладу. «Такі шлях, – сцвярджаў І. У. Канчэўскі, – ненормальны, негарманічны і незканомны ў страце чалавечай сілы. Масы павінны мець сталую магчымасьць творчасці, але ў сучаснасці такой магчымасці нельга дасягнуць. Блізкая мінуўшчына вучыць нас, што адных рэвалюцыяў яшчэ далёка недаволі» [7, с. 42].

Беларускаму народу, пісаў мысліцель, прадстаўнікі ці не ўсяго спектру сацыяльнай думкі спрабавалі навязаць свае ўяўленні пра будучыню Беларусі. Аднак, сцвярджаў філосаф, «ня здолелі актыўныя палітычныя партыі развязаць справу вольнай творчай асобы і сацыяльнай творчасці, бо ў ідэале кожнай быў ланцуг, прымус, дыктатура, як для іншых, так і на саміх сябе» [7, с. 47].

На думку І. У. Канчэўскага, без набыцця палітычнай незалежнасці беларускі народ ніколі не зможа стаць свабодным творцам свайго гістарычнага лёсу. Перашкодамі для фарміравання творчай асобы будуць служыць і абмежаваны стараннямі суседзяў нацыянальны суверэнітэт, і дамінаванне ў незалежнай беларускай дзяржаве якога-небудзь сацыяльнага пласта. Гэтыя перашкоды здольныя разбіць мары прарокаў беларускага народа аб «сапраўдна вольным жыцці...» [7, с. 50].

Аналіз існуючай рэальнасці, пісаў аўтар твора, можа прывесці чалавека да несучышальнай высновы аб немагчымасці ажыццявіць ні творчую самарэалізацыю, ні абнаўленне беларускага грамадства. Але светапоглядная цемра расеецца, калі людзі прыйдуць да ўсведамлення таго, што сапраўднай асновай

жыцця можа быць толькі прыныцп бясконцага тварэння. Такое разуменне быцця касуе традыцыйную апазіцыю рацыянальнага і ірацыянальнага: «Ў жывым няма ні разумнага, ні неразумнага, гэта – катэгорыі няжывога. Жыццё вечна імкне, ліецца, цячэ. Вечны творчы працэс ад неразумнага да разумнага і ніколішняе недасягненне да апошняга – вось істота жыццёвага працэсу» [7, с. 55].

Як меркаваў філосаф, еўрапейская думка яго часу не здолела адшукаць ключ ад дзвярэй, якія вядуць у творчую лабараторыю ўніверсума, і таму страціла духоўную перспектыву: «Няхай сучасная палітычна-грамадзянская дзейнасць – банкрут, няхай найбольш пашыраныя сьветагляды не развязваюць найбольш канечных жыццёвых пытанняў, а выхад ёсць, быў адвеку, мігаціць адвечны веснавы прасьвет: ён у сталай творчасці бязупыннай, бязустаннай. Ні прымусовае гаспадарства, ні сучасныя палітычныя партыі, пачынаючы ад чырвона-соцыялістычных і канчаючы чорна-клерыкальнымі, якія лятуцяць аб захапленні ўлады і аб бязлітаснай дыктатуры, ня выхаваюць творчага чалавека. Будучына іх – духовая сьмерць» [7, с. 56].

Адзіным шляхам, які набліжае час, калі спраўдзіцца мары беларускага народа «аб праўдзівай незалежнасці, вольнасці духу...» [7, с. 50], з’яўляецца, меркаваў мысліцель, стварэнне свабодных грамадскіх аб’яднанняў. У сваёй дзейнасці яны не будуць кіравацца раз і назаўжды заведзеным парадкам рэчаў, адвечнымі маральнымі ўстаноўкамі, традыцыйнымі рэцэптамі сацыяльнага ладу. Грамадскія саюзы, створаныя без прымусу, гвалту і дыктату, стануць той асновай чалавечага жыцця, дзе «знойдзе свой выраз творчасць як асобы, так і сацыяльнага цэлага» [7, с. 61].

Аўтар эсэ ўсведамляў, што дарога да будучага творчага светапарадку будзе працяглай, і чалавецтва яшчэ не раз у сваёй гісторыі будзе звяртацца да выкарыстання інструментаў прымусу для ажыццяўлення грамадскіх пераўтварэнняў: «Будучына належыць да творчай асобы, але яшчэ доўгія гады “мёртвыя будуць хаваць сваіх мерцвякоў”. І нечалавечы ўціск, і неміласэрныя рэвалюцыі, і паўстанні павінна яшчэ перанесці чалавецтва» [7, с. 61].

Але толькі тады, калі род людскі спасцігне прамудрасць негвалтоўнага ператварэння ўласцівых яму недасканаласцей, у яго плоць і кроў увайдзе сапраўдная свабода. «Тое, што існуе цяпер: прымусовае гаспадарства, ўрады, цвёрды закон, турма, кара, – пісаў І. У. Канчэўскі, – ёсць вынік чалавечай, грамадзянскай нятворчасці. Гэта ўсё згіне не пад прымусам, ня будзе зруйнавана сілай, а будзе зруйнавана далейшай чалавечай творчасцю. Бо калі сілай знішчыць існуючы парадак, дык нятворчасць сучаснай чалавечай масы створыць сабе назаўтра яшчэ горшыя кайданы, турмы і мукі» [7, с. 61].

Заклучэнне

Разгадку таямніц народнай душы мысліцелі адраджэнскага руху пачатку ХХ ст. бачылі ў антынамізме гістарычнага быцця Беларусі. Адвечнае «ваганьне паміж Захадам і Ўсходам» (І. У. Канчэўскі) спарадзіла раздвоенасць творчасці

беларускага духу, незавершанасць і невыразнасць сацыяльных і культурных форм. Аднак аўтар эсэ «Адвечным шляхам» быў перакананы, што эпоха вялікага светапогляднага крызісу, фундаментальнай «пераацэнкі ўсіх каштоўнасцяў» і «заныпаду Еўропы» выводзіць беларускі народ, які захаваў незмутненасць аблічча і самабытнасць, на шлях стварэння паўнакроўнай нацыянальнай культуры.

У нашыя дні гістарычная і культурная спадчына беларускага народа зноў становіцца асновай узлёту нацыянальнай самасвядомасці. Пафас станаўлення сучаснай беларускай ідэі сілкуецца роздумамі аб непаўторнай своеасаблівасці гістарычнага развіцця нацыянальнага духу, які валодаў дзіўнай здольнасцю ў эпохі трагічнага перажывання хрысціянскай цывілізацыяй ўспышак нязгоды светаадчуванняў Захаду і Усходу Еўропы гарманізаваць дысануючае гучанне незвычайна разнастайных форм жыцця і культуры на еўрапейскім кантынентце.

Сёння шматвяковы духоўны вопыт Беларусі здольны ўзвесці нашу краіну ў ранг уплывовай еўрапейскай дзяржавы. Для станаўлення новага агульнапланетарнага светаадчування, закліканага даць чалавецтву шанц пазбегнуць Апакаліпсісу, культурна-гістарычная спадчына народа, які ствараў сваю карціну свету на аснове прынцыпаў альтэрнатыўнасці, паліфаніі ідэй, настрояў, думак і светапоглядных арыентацый, становіцца сапраўды неацэнным здабыткам.

Поспех ва ўзнікненні будучай усечалавечай цывілізацыі сёння ўжо не залежыць цалкам ад дзеянняў урадаў, міждзяржаўных садружнасцей і міжнародных арганізацый – ён непамысны без актыўнага ўдзелу ў яе стварэнні кожнага жыхара нашай планеты. Сучаснік І. У. Канчэўскага, беларускі мысліцель У. І. Самойла, пісаў: «Ня будзем тут давадзіць, што – у нашы дні – дэмакратызм, народапраўства, нармальнае развіццё народных масаў – гэта-ж і ёсць той “знак часу”, той неабходны варунак, без якога нямінуча гінуць блудныя дзяржавы, пабудаваныя на патаптанні народных правоў і інтарэсаў» [3, с. 142].

Ідэя свабоднай творчай асобы, пакладзеная ў аснову разважанняў І. У. Канчэўскага пра будучыню Беларусі, раскрывае сваё сапраўднае значэнне з прыходам новага тысячагоддзя, калі ў свядомасць людзей усё мацней пранікае разуменне сваёй індывідуальнай адказнасці за лёс чалавецтва.

Філасофскае эсэ «Гэтым пераможаш!», напісанае У. І. Самойлам у год смерці І. У. Канчэўскага, утрымлівае радкі, якія гучаць як эпітафія мысліцелю, які навечна ўвайшоў у беларускую інтэлектуальную гісторыю як вяшчун ідэі невычэрпамага развіцця нацыянальнага творчага духу: «Кожнаму беларусу трэба... крэпка верыць у... вечна-творачага Бога, што жыве ў нас! Верыць і ведаць, што для... прызначанай тварыць свет, актыўнай энэргіі чалавека няма і ня можа быць ніякіх перашкод і забаронаў у сусьвеце!» [3, с. 88].

Спіс выкарыстаных крыніц

1. Hassan, I. Toward a Concept of Postmodernism / I. Hassan // *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture* / I. Hassan. – Ohio : Ohio State University Press, 1987. – P. 84–96.
2. Хабермас, Ю. Модерн – незавершанный проект / Ю. Хабермас // *Политические работы* / Ю. Хабермас. – М. : Праксис, 2005. – С. 7–31.
3. Самойла, У. І. Гэтым пераможаш (Нарысы крытычнага аптымізму) / У. І. Самойла // *Выбранае* / У. І. Самойла. – Мінск : Кнігазбор, 2017. – С. 73–146.
4. Новік, І. М. Апроч Абдзіраловіча: характарыстыка жыцця і творчасці Ігната Канчэўскага / І. М. Новік // *Журн. Беларус. гос. ун-та. Філасофія. Псіхалогія.* – 2019. – № 2. – С. 15–22.
5. Щитцова, Т. В. «Установка современности» Игната Абдираловича: белорусское пограничье как экземплярная почва философского универсализма / Т. В. Щитцова // *Этнограф. обозрение.* – 2018. – № 5. – С. 13–27.
6. Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам. Дасьледзіны беларускага сьветагляду / І. Абдзіраловіч. – Вільня : Беларус. выд. т-ва, 1921. – 71 с.
7. Канчэўскі, І. У. Адвечным шляхам. Эсэ, вершы / І. У. Канчэўскі. – Мінск : Зміцер Колас, 2021. – 84, [3] с.

А. Х. Мустафаев, С. В. Аскерова

Институт философии и социологии Национальной академии наук Азербайджана,
Баку, Азербайджан

ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ИДЕОЛОГИИ АЗЕРБАЙДЖАНСТВА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ ГЕЙДАРА АЛИЕВА

В представленной статье внимание уделено политической деятельности Гейдара Алиева в области создания, сохранения и укрепления государственной независимости Азербайджана. Были проанализированы независимость и последующие исторические условия периода СССР. В статье также говорится об основных принципах идеологии азербайджанства в политической культуре Гейдара Алиева.

Ключевые слова: Гейдар Алиев, азербайджанство, независимость, политический курс, лидер, государственное строительство, нация

A. Mustafaev, S. Askerova

Institute of Philosophy and Sociology of the National Academy of Sciences of Azerbaijan,
Baki, Azerbaijan

PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE IDEOLOGY OF AZERBAIJANISM IN THE POLITICAL CULTURE OF HEYDAR ALIYEV

In the presented article attention is paid to the political activities of Heydar Aliyev in the field of creating, maintaining and strengthening the state independence of Azerbaijan. The independence and subsequent historical conditions of the USSR period were analyzed. The article also talks about about the basic principles of the ideology of azerbaijanism in the political culture of Heydar Aliyev.

Keywords: Heydar Aliyev, Azerbaijanism, independence, political course, leader, state building, nation

Характеризующаяся противоречиями, антагонизмами и новыми вызовами современная эпоха, принципиальные коренные изменения, происходящие в общественной жизни в процессе глобализации, в том числе появление на политической карте мира новых независимых государств в результате борьбы цивилизаций, систем и культур, выход на политическую арену национальных лидеров с новым мышлением поставили дилемму перед политическими силовыми центрами мира, политическими институтами, регулируемыми межгосударственные отношения.

«Глобализация, – отмечает известный белорусский ученый А. А. Лазаревич, – сопряжена с унификацией, всеобщностью, однородностью, экспансией и давлением. В известной степени это закономерный процесс системной

организации отдельных элементов, всегда испытывающих влияние целостности всей системы. Если иметь в виду общество (человечество) как единый социальный организм, то входящие в эту системную организацию отдельные государства, народы, национальные культуры не могут не испытывать влияние целостности системы, что проявляется в обязательном следовании определенным унифицированным принципам и нормам развития, несоблюдение или нарушение которых ведет к распаду целостности. Таков закон развития» [1, с. 2].

В конце 1980-х – начале 1990-х годов изменилась прежняя политическая система, на новые рельсы перешли все социально-экономические отношения, с политической сцены ушла марксистско-ленинская идеология как единое мировоззрение, стал закладываться фундамент новой идеологии, которая отвечала национальным интересам и государственной независимости, внедрялись новые формы политического мышления и культуры, обеспечивалось будущее развитие по всем направлениям общественной жизни. Именно в этот период очень важным и необходимым стал выход на политическую арену Гейдара Алиева, который был наделен универсальным политическим мышлением, позволившим ему соединить в практической деятельности восточную мудрость и западный прагматизм в соблюдении национально-государственных интересов.

Пройденный Гейдаром Алиевым сложный и содержательный жизненный путь, период руководства республикой в 1970-е годы, а впоследствии деятельность в качестве одного из руководителей супердержавы – Советского Союза явились прочной основой для реализации государственных программ в постсоветский период. Г. Алиев как руководитель способствовал значительному экономическому росту в Азербайджанской ССР, о чем убедительно констатировал Е. Примаков, вынося следующую оценку деятельности Гейдара Алиева во главе Советского Азербайджана: «Под его руководством Азербайджан стал одной из самых процветающих советских республик. Бурно развивались экономика, промышленность, сельское хозяйство. Азербайджанский кинематограф стал очень известен» (цит. по [2]).

Ситуация же в стране в 1993 г., когда победу на президентских выборах одержал Гейдар Алиев, была крайне нестабильной: резко упало производство, страна столкнулась с тяжелым экономическим кризисом, обострилась проблема беженцев, продолжались военные действия. Приход Гейдара Алиева к власти способствовал радикальному изменению ситуации. Прекращение военных действий позволило руководителю сосредоточить внимание на восстановлении экономики страны, сформировать специальные комиссии для создания принципов аграрной реформы. Общие принципы новой экономической системы были изложены в Конституции страны, принятой в 1995 г. Новая Конституция позволила отменить государственную монополию собственности на землю, сохранявшуюся в Азербайджане с начала 1920-х годов, и при-

знала право нахождения движимого и недвижимого имущества в частной собственности. В основном законе государства был зафиксирован переход от планового хозяйства к рыночной экономике. Уже с 1997 г. в Азербайджане наблюдались тенденции к установлению макроэкономической стабильности, прекращению спада в экономике.

Азербайджанский народ уже более 30 лет живет в условиях независимости, и в эти годы процесс государственного строительства следовал не по прямому и гладкому пути, из-за объективных и субъективных причин приходилось проявлять волю, терпение и стойкость для преодоления возникавших проблем. Азербайджанское общество успешно противостояло социальной напряженности, порожденной на общественно-политической почве, сумев сохранить независимость, территориальную целостность Азербайджана и уберечь страну от реальной угрозы расчленения. Все это удалось сделать благодаря мудрости и дальновидности Гейдара Алиева. Именно в результате его выверенных политических шагов в республике воцарилась стабильность, а сбалансированная внешняя политика позволила стране занять достойное место в мировом сообществе.

Эволюционным путем были решены проблемы переходного периода, характерные для постсоветского пространства, начато строительство правового демократического государства. Вся политическая деятельность Гейдара Алиева охватывает очень важный период истории азербайджанской государственности. Защита и сохранение государственной независимости после исторического возвращения Гейдара Алиева в Азербайджан, бесценные заслуги в развитии науки и образования, культуры и искусства, экономики – образец беззаветного служения своему народу [3, с. 35].

Каждый народ, в том числе и азербайджанский, отличающийся своими достижениями, известен вкладом в человеческую цивилизацию, обогащением мировой культуры национально-духовными ценностями, а самое главное – неподражаемыми историческими личностями, сотворившими летопись чести и достоинства своей нации. Значимость, могущество и величественность личностей, способных освоить и сконструировать стратегию государственности в целом, демонстрируют ценность и достоинство народа, к которому они принадлежат. Эту мысль без преувеличения можно отнести к Гейдару Алиеву, прошедшему беспримерный и незабываемый жизненный путь, обладавшему стальной волей, стойкостью и выдержкой, цельностью убеждений, богатством внутренней духовности.

Благодаря историческим заслугам перед нашим народом Гейдар Алиев из достойного сына нации превратился в «отца нации», став вечно живым символом, золотыми буквами навсегда вписавшим свое имя в историю Азербайджана, явившись основоположником идеологии азербайджанства. В Указе президента Азербайджанской Республики Ильхама Алиева «Об увековечении памяти общенационального лидера азербайджанского народа Гейдара Алирза

оглы Алиева» (2004) отмечается: «Идеология “азербайджанства” Гейдара Алиева, превратившаяся в идейную основу национальной государственности, определила свое место в современном мире и явилась объединяющим фактором для азербайджанцев, живущих по всему миру» [4].

Олицетворявший все положительные и высшие качества своей нации, Гейдар Алиев вышел из гущи народа, и все его успехи в жизни достигнуты исключительно благодаря личной воле, врожденному таланту и неустанному трудолюбию. В свое время мудрецы, обращавшиеся к проблеме общества, однозначно указывали, что каждый сознательный, умственно зрелый человек обязан трудиться в рамках своих способностей, быть глубоким знатоком дела, браться за работу, которую можно довести до конца. Примером этого служит Гейдар Алиев, который практическими делами обогатил политическую летопись Азербайджана, вписал свое светлое имя в историческую память поколений, обеспечил в стране стабильность в качестве основного фактора будущего развития и прогресса.

В результате целеустремленной работы Гейдара Алиева в стране восстановилась политическая стабильность, была предотвращена угроза вспышки братоубийственной гражданской войны, устранены ошибки, допущенные предшественниками во внутренней и внешней политике. В дальнейшем руководитель страны разработал обстоятельную, взвешенную, сбалансированную политическую концепцию и платформу, вытекавшую из объективных реалий в процессе построения независимого государства [5].

Анализируя исключительную роль национального лидера в национально-освободительном движении народа, лишняя раз убеждаемся, что произнося фразы «независимость Азербайджана наше историческое достижение» и «государственная независимость Азербайджана – национальное достояние азербайджанского народа», мы всегда имеем в виду, что именно Гейдар Алиев как руководитель, считавший своей высшей и святой обязанностью сохранение независимости в самые сложные моменты, в периоды национального пробуждения и возрождения, своей политической деятельностью завоевал звание лидера, следующего в авангарде нашей государственности.

Следует отметить, что Гейдар Алиев являлся не только знаменосцем государственной независимости, но и гарантом безопасности нашего государства. В этом смысле с полной ответственностью можно сказать, что лишь у одного человека – Гейдара Алиева, посвятившего всю сознательную жизнь будущему процветанию и благополучию Азербайджана, было моральное право говорить и писать о независимости, свободе, построении правового демократического государства. Поскольку в условиях полного забвения принципов верховенства закона, когда идея, философия провозглашались бессмысленной, обманчивой утопией, а этические ценности, опирающиеся на национальную духовность и достоинство, подвергались чудовищному нравственному

разложению, он ступил на арену борьбы и за короткий срок создал мощное государство.

В свое время выдающийся азербайджанский поэт и мыслитель средневекового Востока Низами Гянджеви тоже критически относился к недостаткам современников, занимающих в обществе неконструктивную позицию, не скрывал неприязни к отрицательным явлениям, отсутствию гуманности. Он писал: «Настало время, когда люди избегают друг друга из-за отсутствия человечности. У рода людского отняли благовоспитанность и изъяли человеколюбие» [6, с. 136]. Сейчас такие люди с очень низким политическим сознанием и культурой всегда руководствуются принципами «чем хуже, тем лучше» и «чем лучше, тем хуже». Вместо того чтобы занять конструктивную позицию по отношению к общенациональным ценностям, они ставят во главу угла узкопартийные интересы, ради дешевой политической сенсации прибегают к различным политическим интригам. Для развитых наций нет ничего превыше родной земли, свободы, независимости и политического лидера, способного беречь эту независимость. Вот почему каждый, вне зависимости от убеждений и взглядов, даже если он представляет противоположный лагерь, не должен выступать в роли оппозиционера по отношению к народу, родной земле, нравственно-этическим ценностям.

Поэтому, наверное, самой крупной победой Гейдара Алиева было его тесное сплочение с народом и эпохой. Это очень редкий случай, уникальное событие в истории политической мысли и практики, когда не личность следует за массами, а народ идет за лидером [7, с. 45]. С возвращением Гейдара Алиева началась эра выверенных гибких и решительных шагов, опирающихся на богатый опыт, порожденных мудростью и прошедших серьезное испытание временем, соответствующих национально-государственным интересам азербайджанского народа: была прорвана информационная блокада, ушли периоды экспериментов и импровизаций во внутренней и внешней политике, а также романтические, утопические лозунги и призывы, наносившие ущерб государственности и национальным интересам.

Для такой исторической личности, как Гейдар Алирза оглу Алиев, Азербайджан очень небольшая страна с точки зрения реализации политической мощи. Он был способен руководить самыми крупными и могущественными государствами. В свое время он это доказал, будучи одним из основных лидеров великой державы – СССР. Однако небольшой по площади и числу населения Азербайджан для Гейдара Алиева – дорогая и родная страна, являвшаяся для него главной в системе ценностей идеологии азербайджанства. Путь яркого политика и мудрого руководителя страны изобиловал спусками и подъемами, был полон крутых поворотов, но это также неподвластная каждому яркая, славная и содержательная летопись жизни выдающегося политического деятеля [8, с. 3].

Хотелось бы подчеркнуть принципиальные теоретические и практические вопросы, связанные с политическим наследием и деятельностью Гейдара Алиева, основанной на идеологии азербайджанства.

1. Вся государственная деятельность Гейдара Алиева, который в своих политических взглядах сумел уравновесить государственные и индивидуальные интересы по существу и содержанию, а в случае необходимости – закрепить в общественном сознании приоритет национальных интересов над личными, составляет важный этап истории азербайджанской государственности, тогда как данный аспект в основном относится к народам и их представителям, имеющим многовековые традиции непрерывной государственности.

2. Гейдар Алиев был великой исторической личностью и великим человеком.

3. Он представил миру Азербайджан своими великими делами, объединил членов общества в один народ и одно государство с едиными государственными символами – языком, гербом, флагом.

4. Гейдар Алиев, в отличие от многих политических лидеров и глав государств, руководствуясь принципами преемственности и современности в политике, отдавал предпочтение сохранению культурного и исторического наследия.

5. Он заложил основу Азербайджанского государства, возродил его как основатель независимого и современного Азербайджана.

6. Сегодня с полной уверенностью можно сказать, что Гейдар Алиев заложил теоретико-практические основы необратимости независимости. И в этом смысле он может считаться основоположником идеи азербайджанства, которая является фундаментом нашей национальной идеологии.

7. Высшим и священным делом в жизни создателя идеологии азербайджанства Гейдара Алиева было формирование сильного Азербайджанского государства.

8. В политической философии руководителя страны является основой идеология азербайджанизма, тема Азербайджана. Неслучайно, говоря слова «Я всегда гордился и сегодня горжусь тем, что я азербайджанец», он считал любовь к Родине и государству высшей практикой и своей практической деятельностью доказывал, что национальные интересы азербайджанского государства и нации превыше всех материальных и личных интересов.

9. Независимое Азербайджанское государство, построенное Гейдаром Алиевым и способное служить примером для будущих поколений, будет жить еще и потому, что, он еще при жизни создал свою политическую школу и, подготовив ради успешного развития будущего Азербайджана, смог вывести на политическую арену достойного представителя этой политической школы – Ильхама Алиева.

Таким образом, построенный Гейдаром Алиевым современный Азербайджан, оставивший позади период политических экспериментов и испытаний в государственном строительстве и развитии независимости, уверенными шагами движется вперед. Неслучайно залогом нашего будущего развития стал его знаменитый лозунг «Независимость Азербайджана вечна». А по Распоряжению Президента Азербайджанской Республики Ильхама Алиева в честь 100-летия выдающегося государственного, партийного и политического деятеля 2023 год в Азербайджане объявлен «Годом Гейдара Алиева».

Список использованных источников

1. Лазаревич, А. Целостность человечества и вызовы глобализации / А. Лазаревич // Актуальные проблемы социальной философии : сб. науч. ст. с участием ведущих специалистов Азербайджана и некоторых стран СНГ. – Баку : Azeri, 2018. – 207 с.
2. Кудрявцев, И. Гейдар Алиев: сверстники меня уважали / И. Кудрявцев // Вести. – 2003. – 13 дек.
3. Ализаде, М. Пик национальной мудрости Гейдара Алиева / М. Ализаде. – Баку : Изд-во Бакин. ун-та, 2006. – 752 с.
4. Указ Президента Азербайджанской Республики Ильхама Алиева «Об увековечении памяти общенационального лидера азербайджанского народа Гейдара Алирза оглы Алиева» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://azertag.az/ru/xeber/UKAZ_PREZIDENTA_AZERBAIDZHANSKOI_RESPUBLIKI__OB_UVEKOVECHENII_PAMYATI_OBSHCHENACIONALNOGO_LIDERA_AZERBAIDZHANSKOGO_NARODA_GEIDARA_ALIRZA_OGLU_ALIEVA-626140. – Дата доступа: 15.03.2023.
5. Azərbaycan respublikasının xarici siyasətinin əsas istiqamətləri (1991–2016) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://files.preslib.az/projects/toplu/v2/f6_2_1.pdf. – Дата доступа: 15.03.2023.
6. Мамедов, З. История азербайджанской философии / З. Мамедов. – Баку : Восток–Запад, 2016. – 328 с. (на азербайджанском языке).
7. Baku-Tbilisi-Ceyhan Oil Pipeline Named After Heydar Aliyev: From Legend into Reality / Secretariat of the President of the Republic of Azerbaijan. – Baku : AzerTaj, 2007. – 459 p.
8. Махмудов, Я. Автор концепции возрождения нашей истории / Я. Махмудов // Азербайджан. – 2015. – № 99 (9 мая). – С. 9.

С. Г. Доронина

Институт философии Национальной академии наук Беларуси,
Минск, Беларусь

РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФИИ ДЛЯ ДЕТЕЙ В КОНТЕКСТЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ПРАКТИК

В статье представлены результаты исследования развития идей всемирно известного движения «Философия для детей», в рамках которого осуществляется синтез инновационных образовательных подходов и философских методов и практик. Продемонстрирована поэтапная трансформация основных подходов и методов философии для детей, способов аргументации актуальности ее внедрения в систему образования, анализ которых позволил выявить три поколения развития этого движения и зарождение четвертой волны. Установлена связь между сменой поколений и изменением философско-образовательного дискурса в зависимости от трансформации научно обоснованных интерпретаций феномена детства и способностей детей. Актуализируется ряд эпистемологических, философско-образовательных, этических и методологических проблем, позволяющих выявить существенные различия между академическим подходом к обучению и философскими практиками, представленными данным направлением.

Ключевые слова: философские практики, обучение, философия для детей, образование, исследовательское сообщество, феномен детства, мышление

S. Doronina

Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Belarus,
Minsk, Belarus

DEVELOPMENT OF PHILOSOPHY FOR CHILDREN IN THE CONTEXT OF EDUCATIONAL PRACTICES

The author of the article proposes to get acquainted with the results of a study devoted to the development of the ideas of the world famous movement “Philosophy for Children”, which synthesizes innovative educational approaches and philosophical practices. The paper demonstrates a gradual transformation of the main approaches and methods of philosophy for children, ways of arguing the relevance of its introduction into the school curriculum. An analysis of the noted features allowed the author to identify three generations of the development of this movement and the birth of the fourth wave. A connection has been established between the change of generations and the change in philosophical and educational discourse depending on the transformation of scientifically based interpretations of the phenomenon of childhood and the abilities of children. A number of epistemological, philosophical, pedagogical and ethical problems are being updated, which make it possible

to identify significant differences between the academic approach to learning and the philosophical practices represented by this direction.

Keywords: *philosophical practices, teaching, philosophy for children, education, research community, childhood phenomenon, thinking*

В настоящее время наблюдается повышенный интерес к движению «Философия для детей» (далее – Р4С, от англ. *Philosophy for Children*), его программам, методам и подходам. Появляются новые книги, обосновывающие необходимость занятий философией с детьми и наличие у них способностей к такому виду деятельности, издаются журналы, проводятся симпозиумы, посвященные популяризации этого движения. Также педагогами и учеными по достоинству оцениваются эффективные методы вовлечения школьников и студентов в рефлексивную деятельность [1; 2]. В связи с этим можно говорить о плюрализме мнений, подходов и практик относительно проведения занятий по философии с детьми.

На наш взгляд, такое положение создает ряд проблем и дополнительные сложности, имеющие отношение к формированию инновационных программ в области Р4С, к возможностям осуществления рецептов идей и подходов этого движения с учетом различных социально-культурных контекстов. Кроме того, возрастающая популярность этого движения и повышенный интерес к нему делают целесообразными попытки определить причины его зарождения и формирования. В этом контексте можно говорить об актуальности более глубокого анализа положений малоизвестного и недостаточно исследованного в отечественной академической философии движения Р4С.

Философ М. Нуссбаум высоко оценивает известные во всем мире инновационные разработки философии для детей. Она считает, что сокращение социально-гуманитарных дисциплин может привести к катастрофическим последствиям, поскольку именно они способствуют развитию и формированию коммуникативных навыков, критического мышления, уважительного отношения к другим точкам зрения, способностей «глобально» мыслить и др. [3, с. 15–22]. Мыслитель утверждает, что философию для детей следует понимать в контексте сократовской педагогики, развития у них критического, логического и абстрактного мышления, способностей, имеющих прямое отношение к философскому творчеству.

В результате проведенной историко-философской и теоретической реконструкции было выявлено три основных и зарождение четвертого поколения развития движения Р4С. Объединяют их общие устремления, направленные на выявление практических возможностей реализации философского знания и его методов в обучении с целью устранения ряда воспитательных и образовательных проблем.

Относительно первой волны, отсчет которой начинается с 1970-х годов и работ философа М. Липмана, аргументы в пользу создания программы Р4С

были основаны на идеях прагматической философии Д. Дьюи [4; 5]. Интерес к развитию критического мышления был вызван и обоснован существенной недостаточностью его сформированности у современного молодого поколения, в то время как, с точки зрения М. Липмана, оно является основным ядром структурных образовательных технологий. Философия не должна ограничиваться академическим знанием, дети могут и должны приобщаться к философским исследованиям, начиная с начальных классов.

Основателем движения Р4С был написан философский роман «Открытие Гарри Стоттлмайера» [6], который являлся инструментом развития критического мышления и представлял педагогическую модель, демонстрирующую стратегии вовлечения детей в диалогические практики на философские темы. Структура и содержание романа формировались вокруг диалогов детей и взрослых и ориентировались на ознакомление учеников с философскими понятиями, концепциями и проблемами, историко-философскими идеями и положениями. Ценность такой литературы заключалась в том, что она обеспечивала необходимый контекст, помогающий выяснить, как работает рассматриваемый философский термин в определенных ситуациях и условиях, стимулируя развитие критического и творческого мышления [7, р. 143, 261]. М. Липман одним из первых возродил интерес к сократовскому методу, получившему известность в педагогических практиках благодаря немецкому философу-неокантианцу Л. Нельсону. Однако их эпистемология имеет существенные отличия по ряду критериев. В отличие от Л. Нельсона М. Липман обращается не к интерпретациям априорных структур И. Канта с целью обоснования любого опыта восприятия и мышления, а к идеям прагматизма Д. Дьюи и культурно-историческим интерпретациям развития детей Д. Г. Мида и Л. С. Выготского.

Вслед за Д. Дьюи М. Липман подчеркивал эффективность формальной логики и философии в формировании мышления, однако для него цель Р4С заключалась не в «превращении» детей в философов, а в том, чтобы помочь им развить рефлексивные навыки, этические ценности, способствующие позитивной социальной адаптации и эффективному взаимодействию в обществе [8]. В этом контексте философия рассматривалась мыслителем не как теоретическая деятельность или академическая дисциплина, а как инструмент развития и практической реализации знания.

Главная цель программы заключалась в стимулировании развития у детей навыков самостоятельного мышления и критического суждения путем решения проблемных ситуаций, формулирования собственных гипотез, их дальнейшего коллективного обсуждения. С точки зрения М. Липмана, ориентация на критическое и творческое мышление может стать основой эгоцентрического или аморального образа жизни, поэтому третьей предполагаемой составляющей является развитие «ценностного» мышления, несводимого к чисто логическим операциям. «Мне кажется, – отмечал М. Липман, – что третьей

ногой треножника мышления высшего порядка должно быть понятие, предполагающее отзывчивость к ценностям, ощущение того, что связано с надлежащим применением теории к практической ситуации, пониманием когнитивной роли эмоций, особенно тех, которые носят социальный характер и связаны с доверием, внимательностью, состраданием...» [9, р. 5]. Такое мышление философ называет «заботливым», понимая под этим то, что оно включает в себя такие аспекты, как внимание к проблемам других, нормативность и этичность высказываний, контекстуальность и герменевтичность суждений, сопоставимость индивидуального и коллективного, исследование собственных психических состояний и т. д.

Согласно М. Липману важным является такое понятие, как «сообщество исследователей», позволяющее обратить особое внимание на значимость социальных и моральных аспектов совместного коллективного обучения. В дискурс философии для детей оно вошло через работы по логике и семиотике Ч. С. Пирса. В статье «Некоторые последствия четырех неспособностей» этот ученый опровергает картезианскую и традиционную эпистемологию, основанную на существовании единственной абсолютной истины, и акцентирует внимание на необходимости создания исследовательского сообщества, в рамках которого можно «отшлифовать» произвольный и индивидуалистический характер мысли [10]. Практика сообщества исследователей предлагает использовать более глубокие формы размышления и продуцировать «открытые» философские вопросы. Дети в процессе таких рассуждений и дискуссий развивают склонность *самостоятельного* мышления и навыки диалогического общения, учатся аргументировано выражать свои точки зрения, координировать действия, осуществлять самокоррекцию мнений и поведения.

Методику проведения философского исследования, разработанную М. Липманом [7], можно описать в виде следующего алгоритма, состоящего из основных этапов:

- 1) предложение текста для чтения и интерпретации;
- 2) совместное построение плана вопросов и обсуждение проблемных мест;
- 3) создание исследовательского сообщества по решению намеченных проблем с помощью философа-практика;
- 4) углубление и расширение исследовательского поля;
- 5) коррекция позиций каждого участника и высказывание предложений по развитию дальнейших исследований;
- 6) поощрение преподавателем дальнейших самостоятельных поисков и ответов.

Содержание учебного плана, а также формат занятий намеренно составлялись исходя из актуальных проблем и запросов, жизненного опыта и подготовки учащихся. Были созданы дидактические пособия для учителей, содержащие как концептуальные объяснения по методикам проведения занятий

с детьми, так и упражнения, подробные планы дискуссий философских исследований.

Когда говорят о первом поколении развития Р4С, то речь идет о работах отдельных авторов (преимущественно М. Липмана и его ученицы Э. Шарп) и разработке программ, ориентированных на развитие у детей критического мышления. Относительно второго и третьего поколения развития этого движения следует ориентироваться не на конкретных авторов и стандартную программу, а на различные дискурсы гносеологического, философского и педагогического характера.

Ко второму поколению Р4С помимо Г. Мэтьюза и Р. Фишера, ранних Д. Хейнс и К. Муррис, Д. Кеннеди можно отнести широко известного российского исследователя Н. С. Юлину.

Философский подход Г. Мэтьюза, с которого можно начинать отсчет деятельности второго поколения¹, поскольку этот исследователь вносит существенные коррективы в положения философии для детей, развивался параллельно идеям М. Липмана и акцентировал внимание на необходимости формирования диалогических практик с детьми, переоценки взглядов на феномен детства с дефицитарных определений в сторону позитивных конструкций. В то время как М. Липман сосредотачивал внимание на занятиях философией с детьми в школе с целью развития вполне конкретных навыков и умений, задачи Г. Мэтьюза были связаны больше с демонстрацией детских способностей, имеющих отношение к области философского познания и творчества.

В работах Г. Мэтьюза четко прослеживается линия размышления о фундаментальном значении философии для детей в кардинальной трансформации представлений о феномене детства, социально-культурных и педагогических практиках взаимодействия взрослого и ребенка. Исследователь включал в свои труды транскрипции диалогов детей и взрослых на философские темы, примеры различных форм проведения занятий с детьми вдали от школьных аудиторий. В свою очередь в школьных программах М. Липмана можно явно обнаружить отличную от этой линии тенденцию – в них философия для детей позиционировалась в качестве функционального инструмента обучения, значительное внимание уделялось результатам внедрения программы и внешней оценке знаний, что в некоторой степени сближает ее с подходами традиционной парадигмы образования.

Последовательным шагом развития наследия М. Липмана и Э. Шарп является дополнение Г. Мэтьюзом их литературных произведений и учебных пособий красочными картинками, эффективность использования которых в ор-

¹ Эта линия развития получила свое распространение начиная с симпозиума Американской философской ассоциации в 1980 г. и публикаций этих авторов в издании «Мышление: журнал философии для детей» (Thinking: The Journal of Philosophy for Children), которые содержали литературные сборники детских воспоминаний и ряд психоаналитических и философских размышлений.

ганизации философских исследований с детьми позже эмпирически подтвердили Д. Хейнс и К. Муррис [11]. Также корректируются цели и задачи программ – какой бы ценностью не обладали методические пособия, некоторые философы считают, что они преследуют исключительно дидактические цели обучения, что противоречит целям философского обучения. Понимание мышления как совокупности готового знания, техник и инструментов, по мнению К. Муррис, «обрекает» философию на зеркальное повторение готовых моделей рассуждения вне субъективного опыта познания детей [12, р. 40–41]. Кроме того, попытки облегчить учителю ведение диалога с детьми при помощи литературных произведений и тщательно продуманных методических инструкций ограничивают способности детей, связанные с самостоятельной экспликацией смыслов, интерпретацией произведений, собственным мышлением и т. д. [11, р. 57–58]. Альтернативное развитие философии для детей представители второго поколения связывали с возможностью трансформации академических подходов в сторону философских практик.

Вторая волна философии для детей также имела свою линию аргументации актуальности внедрения философии в школьную программу, напрямую связанную с формированием такого нового современного направления, как философия детства. Особую популярность получили положения Г. Мэтьюза о необходимости реформирования традиционного образования, критика информационного подхода в обучении, нивелирующего значимость субъективного опыта ребенка, ценность его самостоятельных суждений. Критическое переосмысление положений эволюционной концепции развития детей и практически всей фундаментальной генетической эпистемологии, редуцирующей представления о детстве к стадийному развитию когнитивных способностей ребенка на пути к взрослению [13, р. 38; 14, р. 17], философская переоценка феномена детства [15] привели к существенным трансформациям традиционных устоявшихся нормативных представлений о преподавании философии детям; выявлению не осознающей своих убеждений «эпистемологической идеологии», обуславливающей социальные и образовательные практики взаимодействия взрослых и детей.

Синтез обозначенных тенденций, дополненный размышлениями о маргинализации и дискриминации детей, проявился в третьем поколении, которое часто позиционируется в качестве инструмента деконструкции властных отношений, развития у детей навыков нравственной самоактуализации и самокоррекции. Эта линия развития движения в основании также имеет свою логику аргументации, связанную с необходимостью трансформации образовательной системы, внедрения методов и идей Р4С в школьную программу с целью устранения негативных последствий информационной парадигмы обучения и несимметричных властных отношений между взрослыми и детьми.

С точки зрения одного из сторонников этого направления Э. Мартенса [16], при проектировании учебных программ необходимо учитывать сразу несколько взаимосвязанных измерений: философско-педагогический контекст образовательных практик; актуальность транскультурного и междисциплинарного подходов к формированию знания; необходимость нейтрализации несимметричных отношений между взрослыми и детьми; совершенствование навыков мышления и способностей, имеющих отношение к дискуSSIONным формам работы, герменевтическим процедурам интерпретации и понимания, этическим аспектам коммуникации и др.

К представителям третьего поколения движения Р4С можно отнести У. Коэна, поздних К. Мюррис, Д. Хейнс и Д. Кеннеди, С. Кэвелла, О. Бренифье, М. Тоцци, Д. Четти, Н. Вансилегем, М. Грегори, М. Причарда, Л. Т. Ретюнских, С. Борисова и других исследователей, чьи работы развивают предыдущие идеи с учетом критических замечаний относительно инструменталистских подходов в школьном образовании, особенностей современных социально-культурных условий и постмодернистских течений в философии. Надо отметить, что линия развития философии для детей в России имеет свою специфику и, к сожалению, в настоящий момент представлена отдельными персоналиями, а не школами и течениями.

Характерной особенностью работ третьего поколения является возрастающая критика некоторых положений М. Липмана, делавшего основной акцент на развитии рефлексивного мышления. Например, К. Ван дер Леу отмечает, что в литературных произведениях и, особенно, в сопроводительных учебных пособиях упор делается преимущественно на развитии аналитических способностей, категоризации, упорядочивании и так далее в ущерб другим навыкам [17]. С позиции многих ученых третьей волны развитие навыков критического мышления, формирование знания о реальности, человеке, этических нормах и многое другое не могут быть реализованы в условиях, предполагающих заранее известный алгоритм решения задач и занятий по несколько часов в неделю. Философия для детей должна отталкиваться от актуальных проблем, включать интересующие детей вопросы, ориентируясь на развитие у них самостоятельных мыслительных и интеллектуальных навыков, поиск собственных ответов в условиях постоянной повседневной деятельности и непрекращающейся практики мышления, чему, с их точки зрения, и должна научить школа.

Важной особенностью подходов этого поколения является использование помимо литературных произведений и учебных пособий других источников и материалов – документальных, художественных и мультипликационных фильмов, отрывков из философских трудов, произведений искусства и др., – стимулирующих философское исследование и инициирующих процесс порождения философских вопросов и эмоциональную вовлеченность детей. Также большой акцент делается на проведении занятий по изобразительному

искусству, написании собственных работ (эссе, стихи и т. д.), постановке театральных сценок по теме исследования без предвзятого оценочного отношения к творчеству учащихся и их субъективному опыту мышления. Несмотря на такие трансформации, до сих пор существует большое количество материала по философии для детей, который носит исключительно дидактический, предписывающий и иногда морализаторский характер.

В третье поколение Р4С входят также ученые и практики, раскрывающие и демонстрирующие недостаточность проработки тем расовых [18] и гендерных дискриминаций, внедряющие постгуманистические формы преподавания философии детям [19]. Такая особенность демонстрирует «подрывную» деятельность третьего поколения философов-практиков, затрагивающих сложные социально-культурные и политические темы или диагностирующих факт их слабой проработки и фиксирующих необходимость критического переосмысления положений авторов первого и второго поколений, любых существующих форм философского взаимодействия. Подобная логика развития ярко демонстрирует увеличение напряженности и противоречий внутри самого движения. Некоторые специалисты указывают на позитивные аспекты такой асимметрии и напряженности [20], поскольку они свидетельствуют о конструктивных попытках философии осуществить переоценку прежнего знания и вернуться к собственным практикам мышления, вступающим в определенной степени в конфронтацию к устоявшимся нормам и критериям культуры. Представители третьего поколения существенно расширяют понимание философии для детей, формы ее практической реализации и репрезентации, трансформируют цели, задачи и методы проведения занятий, экспериментируют с местами и форматами их проведения, активно задействуют арсенал новых научных открытий в области психологии и когнитивных наук.

Хорошо иллюстрируют подобные тенденции эксперименты бельгийского исследователя и философа Н. Ванселегема [21], которые описываются с помощью таких понятий, как «туристический язык», «парресия»¹[22], «духовные упражнения». Во время прогулок по улицам/на природе в процессе неформального общения, в отсутствие изначально заданных алгоритмов проведения занятий и его лингвистических репрезентаций («туристический язык») философ проводит дискуссии с детьми на философские темы. Исследователь обосновывает целесообразность проведения подобных занятий, прибегая к логике объяснения эффективности сократовских диалогов в обучении и рождении новых смыслов и значений. Такой подход коррелирует с описываемыми П. Адо в книге «Философия как способ жить» [23] философскими практиками,

¹ *Парресия* – от др.-гр. «*pan*» (все) и «*rhema*» (то, о чем говорится). Здесь можно обнаружить отсылки к работам М. Фуко. У него *parrhesiazesthai* означает применение на практике парресии, а *parrhesiastes* – человека, применяющего парресию, то есть сознательно высказывающего и раскрывающего в речи другим людям то, что он думает (смелость выразить свою точку зрения).

представляющими скорее духовные упражнения, чем академические уроки. Если рассматривать такие попытки в рамках другой категориальной матрицы, – прибегая к фукоианскому смыслу объяснения, – подобный опыт общения детей и философа-практика представляет паррессию, форму разговора за пределами установленных норм и правил, побуждающую детей говорить и думать свободно и открыто. Философская прогулка с детьми представляет повторяющуюся ритмичную, порой напряженную по причине ее непредсказуемости деятельность в отсутствие определенной цели, что, в гуссерлевском смысле, позволяет увидеть значения не исходя из заранее установленного знания и концептуальных объяснений, а такими, какие они есть (не такими, какими бы мы хотели их видеть). Эксперименты Н. Вансилегем можно рассматривать также в качестве попытки продемонстрировать новые возможности философских дискуссий с детьми. Внимательное отношение к взглядам детей, специфике их восприятия, способам размышления на философские темы может позволить существенно пересмотреть не только критериальные представления о детстве и взрослой культуре, но и в целом осуществить переоценку философского знания, его роли и значения, на что в свое время указывал Г. Мэтьюз [14, р. 20, 41, 64].

Развитие идей третьего поколения позволило переосмыслить не только понимание и значение философии для детей, но выявить ее связь с современными научными интенциями, эпистемологическим сдвигом в рассмотрении природы детства и взрослости, произошедшим в XX столетии [24, с. 128]. Философия для детей больше не понимается как обучающая программа и метод формирования критического мышления. На передний план выходят значимость субъективной деятельности ребенка и развитие самостоятельного мышления у детей; акцентируется внимание на необходимости обучать ребенка управлять жизненными ситуациями с помощью такого эффективного инструмента, как философия; актуализируются дискурсивные формы взаимодействия, при которых невозможно существование властных форм отношений (биополитическое производство) между детьми и взрослыми.

В настоящее время происходит формирование четвертой волны развития философии для детей, существенное расширение ее проблемного поля и все большее ее удаление от целей и задач академического образования в сторону философских практик, обосновывающих настоятельную необходимость реализации философского знания, его методов в обучении и развитии детей.

Анализ и рассмотрение основных современных тенденций развития философии для детей позволил установить факт совместной трансформации философии и представлений о феномене детства, определить область их взаимной корреляции в социально-культурных и образовательных практиках. Сегодня можно говорить о трех основных направлениях, демонстрирующих такую связь: во-первых, об историко-философском осмыслении феномена детства,

в результате которого произошли существенные изменения в представлениях о детстве и последующая за ними реконструкция отношений «взрослый–ребенок» [25]; во-вторых, о философии для детей как образовательной стратегии, существенно пересмотревшей как методы и подходы воспитания и обучения, так и способы практической реализации философского знания; в-третьих, о не подлежащей концептуализации непосредственной форме детского «наивного» философствования [26] как способе размышления на жизненно важные и значимые для ребенка темы, изучение и анализ которого позволил пересмотреть взгляды на саму философию как исключительно академическую область знания. Все эти три влияющие друг на друга области дают возможность выявить основные линии функционирования философии для детей в настоящий период, обозначить новые траектории развития расширяющего свои рамки современного философского дискурса.

Список использованных источников

1. Yan, S. Meta-Analysis of the effectiveness of philosophy for children's programs on students' cognitive outcomes [Electronic resource] / S. Yan, L. Walters, Z. Wang // *Analytic Teaching and Philosophical Praxis*. – 2018. – Mode of access: https://www.academia.edu/37972235/Meta_Analysis_of_the_Effectiveness_of_Philosophy_for_Children_Programs_on_Students_Cognitive_Outcomes. – Date of access: 12.02.2023.
2. Topping, K. J. Collaborative philosophical inquiry for schoolchildren: Cognitive gains at 2 year follow up / K. J. Topping, S. Trickey // *British Journal of Educational Psychology*. – 2007. – Vol. 77, iss. 4. – P. 787–796.
3. Нуссбаум, М. Не ради прибыли: зачем демократии нужны гуманитарные науки / М. Нуссбаум ; пер. с англ. М. Бендет ; под науч. ред. А. Смирнова. – М. : Изд. дом ВШЭ, 2014. – 192 с. – (Теория и практика образования).
4. Дьюи, Дж. Как реконструкция повлияет на социальную жизнь / Дж. Дьюи // *Реконструкция в философии. Проблемы человека*. – М. : Республика, 2003. – С. 119–133.
5. Дьюи, Дж. Демократия и образование / Дж. Дьюи // *Реконструкция в философии. Проблемы человека*. – М. : Республика, 2003. – С. 149–236.
6. Lipman, M. Harry Stottlemeier's Discovery / M. Lipman. – New Jersey : Institute for the Advancement of Philosophy for Children, 1974. – 96 p.
7. Lipman, M. *Thinking in Education* / M. Lipman. – 2nd ed. – Cambridge : Cambridge University Press, 2003. – 316 p.
8. Oyler, J. Philosophy with Children: The Lipman-Sharp Approach to Philosophy for Children / J. Oyler // *Encyclopedia of Educational Philosophy and Theory* / ed. M. A. Peters. – Singapore : Springer, 2016. – P. 1–7.
9. Lipman, M. Philosophy for Children: Some Assumptions and Implications / M. Lipman // *Ethics in Progress*. – 2011. – Vol. 2, iss. 1. – P. 3–16.
10. Пирс, Ч. С. Некоторые последствия четырех неспособностей / Ч. С. Пирс // *Избранные философские произведения* / Ч. С. Пирс ; пер. с англ. К. Голубович, К. Чухрукидзе, Т. Дмитриева. – М. : Логос, 2000. – С. 48–95.
11. Kohan, W. *Philosophy and Childhood: Critical Perspectives and Affirmative Practices* / W. Kohan. – New York : Palgrave Macmillan, 2014. – 143 p.
12. Murriss, K. Student Teachers Investigating the Morality of Corporal Punishment in South Africa / K. Murriss // *Ethics and Education*. – 2012. – Vol. 7, iss. 1. – P. 45–59.

13. Matthews, G. *Philosophy and the Young Child* / G. Matthews. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1980. – 115 p.
14. Matthews, G. *The Philosophy of Childhood* / G. Matthews. – Cambridge, MA : Harvard University Press, 1994. – 136 p.
15. Kennedy, D. *Changing Conceptions of the Child from the Renaissance to Post-Modernity: A Philosophy of Childhood* / D. Kennedy. – Lewiston : The Edwin Mellen Press, 2006. – 284 p.
16. Martens, E. *Spelen Met Denken. Over Filosoferen met Kinderen* / E. Martens. – Rotterdam : Lemniscaat, 2000. – 165 p.
17. Van der Leeuw, K. *Philosophy for Children as Educational Reform* / K. Van der Leeuw // *Children Philosophize Worldwide. Theoretical and Practical Concepts* / eds.: E. Marsal, T. Dobashi, B. Weber. – New York : Peter Lang. – P. 117–126.
18. Chetty, D. *Philosophy for Children, Learnification, Intelligent Adaptive Systems and Racism – a Response to Gert Biesta* / D. Chetty // *Childhood & Philosophy*. – 2017. – Vol. 13, iss. 28. – P. 471–480.
19. Murris, K. *Posthuman Child and the Diffractive Teacher: Decolonizing the Nature* [Electronic resource] / *Culture Binary* / K. Murris. – Mode of access: https://www.researchgate.net/publication/327426858_Posthuman_Child_and_the_Diffractive_Teacher_Decolonizing_the_NatureCulture_Binary. – Date of access: 12.01.2023.
20. Chetty, D. *The Elephant in the Room: Picturebooks, Philosophy for Children and Racism* / D. Chetty // *Childhood & Philosophy*. – 2014. – Vol. 10, iss. 19. – P. 11–31.
21. Vansielegheem, N. *Philosophy with Children as an Exercise in Parrhesia: An Account of a Philosophical Experiment with Children in Cambodia* / N. Vansielegheem // *Journal of Philosophy of Education*. – 2011. – Vol. 45, iss. 2. – P. 321–337.
22. Фуко, М. *Речь и истина. Лекции о парресии (1982–1983)* / М. Фуко ; пер. с фр. Д. Кралечкина ; под науч. ред. М. Маяцкого. – М. : Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2020. – 384 с.
23. Адо, П. *Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном* / П. Адо ; пер. с франц. В. А. Воробьева. – М. ; СПб. : Степной ветер : ИД «Коло», 2005. – 288 с.
24. Доронина, С. Г. *Философское исследование феномена детства: проблемы и перспективы* / С. Г. Доронина // *Социум и власть*. – 2021. – № 1 (87). – С. 127–137.
25. Доронина, С. Г. *Истоки современных представлений о детстве: онто-гносеологический аспект* / С. Г. Доронина // *Studia Rossica Gedanensia*. – 2021. – № 8. – С. 253–266.
26. Борисов, С. В. *Эпистемология наивного философствования* [Электронный ресурс] / С. В. Борисов. – 2007. – Режим доступа: <http://elibr.cspu.ru/xmlui/handle/123456789/31>. – Дата доступа: 10.02.2023.

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

НАРОДНОЕ ЕДИНСТВО – ОСНОВА СТАБИЛЬНОСТИ ГОСУДАРСТВА

Сентябрь – особо значимый месяц для граждан нашего государства. Именно 17 сентября 1939 года произошло историческое событие – воссоединение белорусского народа, в ознаменование которого установлен государственный праздник День народного единства. Уже стало доброй традицией проводить в сентябре разнообразные мероприятия, приуроченные к этой знаменательной дате. Вот и 30 сентября 2022 г. в Институте философии НАН Беларуси прошел Республиканский круглый стол «Воссоединение белорусской нации как закономерность отечественной истории».

Предваряя открытие мероприятия, в зале звучали уникальные музыкальные записи белорусского народно-песенного фольклора в исполнении Национального академического народного хора Республики Беларусь имени Г. И. Цитовича. Вслед за тем были продемонстрированы на экране редкие кадры советской кинохроники сентября 1939 года.

Открывая круглый стол, директор Института философии А. А. Лазаревич указал на то, что человечество столкнулось сейчас с эпохальными событиями, заострил внимание участников мероприятия на их противоречивости, чрез-



Участники круглого стола – директор Института философии НАН Беларуси А. А. Лазаревич (справа) и П. С. Петровский

мерной динамичности и непредсказуемости. Накаленная ситуация в современном мире – это реальность, с которой нельзя не считаться. И только единство народа можно противопоставить современным вызовам и угрозам.

Затем с докладом «Международное значение воссоединения белорусского народа» выступил председатель Постоянной комиссии по международным делам Палаты представителей Национального собрания Республики Беларусь А. В. Савиных. Прежде всего он указал на уникальность белорусского государства: на географическом пространстве нынешней Беларуси на протяжении многих веков мирно уживались многочисленные этносы и представители различных конфессий, и таким образом сформировались прочные духовные устои народа в виде надежного сплава, выработалась та толерантность, которая отличает белорусов от многих других наций.

Перейдя непосредственно к сентябрьским событиям 1939 года, докладчик высказал мысль о том, что они представляли собой не что иное, как продвижение «красного проекта». Беларусь в те годы не в силах была воздействовать на международную ситуацию. Только сейчас наше государство способно влиять на геополитику.

Современная эпоха, по оценке докладчика, характеризуется значительным обострением межцивилизационного противостояния, и Беларусь оказалась в него непосредственно вовлеченной. На европейском континенте к настоящему времени сформировались три цивилизации – восточная, западная и англо-саксонская. Беларусь стала той единственной страной, которая не позволяет англо-саксонской цивилизации окончательно закрепиться на постсоветском пространстве и тем самым отрезать Россию от Европы. В этом проявляется историческая миссия современной Беларуси и именно в этом видится главная причина беспрецедентного давления Запада на наше государство. В заключение докладчик отметил, что Беларусь находится сейчас в непростых условиях и очень важно найти внутренние резервы для движения вперед.

В ходе состоявшейся дискуссии А. В. Савиных остановился еще на одной актуальной для наших дней проблеме – специфике выстраивания межнациональных отношений на основе имперской и державной политики. По его убеждению, империя выстраивается с учетом этнических особенностей народов присоединяемых территорий. Таким путем шел Александр Македонский.



Выступление председателя
Постоянной комиссии по международным
делам Палаты представителей
Национального собрания
Республики Беларусь А. В. Савиных

Держава, напротив, перемальвает до основания включенные территории. Именно на державной основе выстраивала свою политику межвоенная Польша по отношению к присоединенным территориям и проживавшим там народам. Польша стремилась превратить белорусов в поляков, что, естественно, усиливало стремление последних к воссоединению со своими братьями.

Доклад заведующего отделом Института философии Т. И. Адуло был посвящен проблеме интеллектуального развития белорусской нации и той роли, которую сыграл в этом процессе сентябрь 1939 года. Сначала докладчик выделил ряд критериев, необходимых для определения уровня интеллектуального потенциала страны, отнеся к ним уровень развития национальной науки, степень развитости системы образования, качество производственной базы и степень ее организации, позволяющей продукты мыслительной деятельности человеческого мозга воплощать в конкретные объекты – здания, машины, технологии, программы и т. п., и, наконец, степень развития интеллекта каждого отдельного индивида, поскольку из этих, на первый взгляд, обособленных, но в то же время органично взаимосвязанных социальных атомов и состоит нация (государство).

На основании этих критериев и статистических данных Т. И. Адуло сделал вывод о том, что по своему интеллектуальному потенциалу Восточная Беларусь значительно превосходила Западную. Свершившееся воссоединение белорусского народа позволило выходцам из Западной Беларуси войти в интеллектуальное пространство БССР и СССР, а также воспользоваться сформированной уже в Советской Беларуси и в СССР системой образования и за счет этого активно формировать индивидуальный интеллектуальный капитал. Таким образом возвращался субъект (носитель) интеллектуального капитала.

Почему столь невысоким был интеллектуальный потенциал Западной Беларуси? В докладе выделен ряд причин. Во-первых, образование требовало огромных финансовых затрат. Во-вторых, в Западной Беларуси профессиональные кадры не готовились не только потому, что на это не выделялись средства из бюджета, а отчасти и потому, что они не были востребованы в хозяйстве. Мелкие крестьянские хозяйства обеспечивались лошадиной тягловой силой и ручным трудом. Они не нуждались в научных и технологических разработках. Крупные землевладельцы использовали низкооплачиваемый крестьянский труд и тоже в них не нуждались, как не нуждались и в высококвалифицированных специалистах. Получаемые с огромных земельных угодий доходы обеспечивали им достойные условия жизни.

Было бы ошибочным рассматривать взаимосвязь интеллектуальных потенциалов Восточной и Западной Беларуси как однонаправленный процесс, лишь как позитивное влияние первого на второй. В докладе приведено много фактов, показывающих, как выходцы из Западной Беларуси в дальнейшем активно развивали интеллектуальный потенциал БССР, но лишь благодаря

тому, что им была предоставлена возможность творчески работать и созданы для этого необходимые условия.

В заключение докладчик остановился на вопросе об онтологической базе исторического воссоединения белорусского народа. Большинство исследователей, отметил он, видят лишь этническую основу воссоединения. Для этого есть веское основание, поскольку ведущим слоем общества Западной Беларуси, выступающим за воссоединение, были этнические белорусы. Но за воссоединение выступали представители и других этносов этого края. Их привлекал, главным образом, новый общественный строй Восточной Беларуси. Несомненно, этнические основания являлись определяющим фактором объединения. Известный белорусский оперный певец М. И. Забейда-Сумицкий в своих сольных программах на европейских сценических подмостках всегда исполнял белорусские народные песни и тем самым будоражил общественное сознание белорусов. Но само социальное бытие Западной Беларуси с его коллизиями и антагонизмами еще в большей мере возбуждало общественное сознание, связывало чаяния народа с более гуманной социальностью, которую они видели в облике БССР. Следовательно, онтологическая база воссоединения – это не только этнические основания, а и социальное бытие Западной Беларуси в целом.

П. С. Петровский посвятил свой доклад исследовательским центрам, изучавшим состояние Западной Беларуси. Для белорусского государства это были первые фабрики мысли (*think tank*) в современном смысле слова. К ним он отнес прежде всего Комиссию Западной Беларуси (КЗБ), которая была



Выступление главного научного сотрудника Института философии НАН Беларуси
В. К. Лукашевича в ходе дискуссии

создана как отдельная структура при Инбелкульте, в дальнейшем она функционировала при АН БССР. Ее основными задачами стали фундаментальные (описательного характера) и прикладные исследования, в которых раскрывались географические особенности, социальная структура, политическое устройство и экономические трансформации земель Западной Беларуси под властью Польши.

Вторым исследовательским центром был Западный сектор Истпарта при ЦК КП(б)Б. В отличие от КЗБ данное подразделение занималось политическими вопросами в Западной Беларуси, участвовало в разработке тактики и стратегии политики БССР по Западной Беларуси, формировало информационную политику и тактику.

Таким образом, стратегия белорусского советского государства в отношении отторгнутых западных земель базировалась на научном и глубоком аналитическом подходе, целью которого выступало теоретическое осмысление круга проблем, связанных с идеей воссоединения белорусского народа.

В дискуссии приняли участие заместитель директора института А. Ю. Дудчик, главный научный сотрудник В. К. Лукашевич, научный сотрудник Д. В. Куницкий и др.

Участники круглого стола отметили важность проведенного мероприятия, которое позволило более глубоко осмыслить реальный ход исторического процесса, сверить свои теоретические разработки с социальной практикой.

*Т. И. Адуло,
доктор философских наук, профессор,
заведующий Отделом социально-философских
и антропологических исследований
Института философии НАН Беларуси.*

Фото Н. Н. Куксачёва

ОСНОВНЫЕ ВЕХИ ЖИЗНИ УЧЕНОГО И ПЕДАГОГА
К 75-летию академика Международной академии акмеологии,
главного научного сотрудника Института философии НАН Беларуси,
доктора социологических наук, профессора
Анатолия Игнатьевича Левко



Анатолий Игнатьевич Левко почти 50 лет своей жизни посвятил сфере науки и образования. Он трудился в качестве младшего, старшего и ведущего научного сотрудника в Белорусском государственном университете (БГУ) имени В. И. Ленина, заведующего лабораторией социологии образования и главного научного сотрудника Национального института образования Республики Беларусь, заведующего отделом и главного научного сотрудника Института социально-политических исследований при Администрации Президента Республики Беларусь, профессора кафедр философии, педагогики, юридической психологии Академии МВД Республики

Беларусь, профессора кафедры социальной работы Белорусского филиала Университета социальной работы Российской Федерации, главного научного сотрудника Института философии НАН Беларуси.

Анатолий Игнатьевич является автором более 10 авторских монографических работ, подготовленных к печати в издательствах БГУ, Национального института образования, Академии МВД, Республиканского института высшей школы, Мозырского государственного педагогического университета имени И. П. Шамякина и др. Его первая монографическая работа, посвященная социологическому исследованию проблемы формирования у промышленных рабочих чувства хозяина социалистического производства, была издана ровно 40 лет назад – в 1983 г., а последние три, посвященные философскому анализу современных проблем общественного развития, подготовлены и изданы уже в 20-е годы XXI столетия в стенах Национальной академии наук Беларуси. В Институте философии НАН Беларуси он трудится в качестве главного научного сотрудника отдела философии культуры с 2014 г.

Прежде чем стать ученым, А. И. Левко приобрел опыт работы на различных промышленных предприятиях г. Минска, востребованный позже в его научно-исследовательской деятельности. После окончания школы Анатолий Игнатьевич в течение семи лет трудился на предприятиях строительной индустрии и в качестве рабочего ремонтно-механического и других цехов промыш-

ленных предприятий г. Минска, служил в рядах Советской Армии, шесть лет учился на вечернем отделении исторического факультета БГУ имени В. И. Ленина, чтобы получить диплом по специальности «Философия». Участь на третьем курсе, он совмещал учебу в вузе с должностью инженера по научной организации труда и социологии отдела труда и заработной платы производственного объединения «Авторемонт».

После окончания университета Анатолий Игнатъевич сразу же был зачислен в штат сектора прикладной социологии хоздоговорного научно-исследовательского отдела БГУ имени В. И. Ленина в качестве младшего научного сотрудника. Затем была учеба на очном отделении в аспирантуре вуза при кафедре марксистско-ленинской философии гуманитарных факультетов, которую он окончил досрочно, защитив в 1980 г. диссертацию на соискание ученой степени кандидата философских наук.

После окончания аспирантуры молодой ученый был распределен в Проблемную научно-исследовательскую лабораторию прикладных социологических исследований (ПНИЛСИ) университета на должность старшего научного сотрудника. Отсюда в конце 1990 г. в связи с созданием Института образования с должности ведущего научного сотрудника БГУ был переведен на должность руководителя лаборатории социологии образования данного института и принял активное участие в его становлении как научно-образовательного учреждения. Более десяти лет являлся Анатолий Игнатъевич председателем Ученого совета Национального института образования Республики Беларусь по философии непрерывного образования. Ученый был разработчиком научной программы, организатором и научным руководителем двух сравнительных республиканских конкретно-социологических исследований по проблеме жизненного самоопределения учащихся старших классов общеобразовательных школ Республики Беларусь.

В 1992 г. в Совете по защите докторских диссертаций при Институте социологии Академии наук Беларуси А. И. Левко успешно защитил докторскую диссертацию на тему «Социально-культурная сущность образования», а в 1994 г. ему было присвоено ученое звание профессора в области социологии культуры, образования и науки.

Методология образования, которое как феномен культуры одновременно имеет номинальный образно-символический и реальный исторический ценностно-нормативный характер, с этого времени для него становится основным предметом научного и философского исследования. Центральным же звеном и своеобразным посредником всех последующих его исследований явилась сама культура, через призму которой он начал постепенно оценивать процесс познания и, в частности, соотношение в нем опыта бессознательного восприятия и метода целенаправленного его осознания, гносеологическое единство позитивизма и экзистенциализма, марксизма и модернизма, феноменологии познания и рационального философского анализа. Стремление постичь диа-

лектику номинального и реального, их соотношения как своеобразную вершину «акме», или духовного совершенства, превращается в основной мотив его философского творчества. Это творчество во многих отношениях выходит как за рамки алгоритма общепринятой на постсоветском пространстве материалистической методологии и гносеологии познания, так и западноевропейской социальной философии модернизма и постмодернизма, тем самым символизируя претензии ученого на самостоятельный авторский творческий поиск и свое собственное философское «Я». Острота живого ума и духовное его совершенство, по мнению ученого, – две неотъемлемые стороны человеческого интеллекта и интеллектуальной культуры личности, которые в свое время были разведены и противопоставлены друг другу. Воссоздание их единства, считает он, и есть основная задача современного образования.

На протяжении последних четырех десятилетий научно-исследовательскую и научно-педагогическую деятельность А. И. Левко успешно совмещал с научно-экспертной. Еще в советское время он входил в состав специализированного совета по защите кандидатских диссертаций по научному коммунизму. В постсоветское время ученый являлся членом специализированных советов по защите докторских диссертаций: по специальности «Социология» при Институте социологии НАН Беларуси и Белорусском государственном университете, по специальности «Педагогика» при Белорусском государственном педагогическом университете имени Максима Танка, по специальности «Философия» при Институте философии НАН Беларуси. В 90-е годы XX в. Анатолий Игнатьевич входил в состав экспертного совета Высшей аттестационной комиссии Республики Беларусь по социально-политическим наукам. В 2016–2020 гг. он являлся научным руководителем задания «Духовно-нравственные и образовательно-воспитательные основы консолидации и развития современного белорусского общества в условиях вызовов и угроз», выполненного в рамках Государственной программы научных исследований «Экономика и гуманитарное развитие белорусского общества», по итогам которого опубликована коллективная монография под его научной редакцией «Беларусь в современном социально-культурном пространстве: проблемы, вызовы, перспективы» (Минск: Беларуская навука, 2023). В настоящее время научно-исследовательскую деятельность ученый совмещает с экспертной работой в специализированном Совете по защите диссертаций при Институте философии НАН Беларуси.

Коллектив Института философии от всей души поздравляет Анатолия Игнатьевича с этим замечательным юбилеем и желает ему крепкого здоровья, счастья, благополучия, новых научных свершений и реализации задуманных планов.

*Н. А. Никонович,
ведущий научный сотрудник
Института философии НАН Беларуси.*

Фото О. Кнаус

ЭПОХА МУДРОСТИ (К 60-летию В. Б. Еворовского)



В конце прошлого, 2022 года видному белорусскому философу Валерию Борисовичу Еворовскому исполнилось 60 лет.

Наш юбиляр родился 23 декабря 1962 г. в семье служащих в городе Минске. После окончания средней школы по велению души он поступил на заочный факультет Белорусского государственного университета имени В. И. Ленина на специальность «Философия». Это был не случайный выбор. С 1978 г., еще во время учебы в средней школе, он активно посещал Школу

юного философа при Институте философии и права Академии наук БССР. Важные и интересные этапы трудовой деятельности, такие как работа слесарем-сборщиком (1979–1980 гг.), лаборантом кафедры (1980–1981 гг.), техником в Специальном конструкторско-технологическом бюро по разработке конструкторской и технологической документации (1981–1982 гг.), помогли молодому человеку шире взглянуть на жизнь, лучше понять ее различные стороны, дали необходимый опыт, который позволил ему впоследствии сформировать богатый инструментарий для исследования природных и социальных процессов.

После успешного окончания университета в 1985 г. молодой специалист был направлен в Республиканский научно-методический центр народного творчества и культурно-просветительной работы, где и проработал до поступления в аспирантуру Института философии и права в 1987 г. После окончания аспирантуры в 1990 г. Валерий Борисович защитил кандидатскую диссертацию на тему «Философская мысль Киевской Руси XI–XIII вв.: тенденции становления», после чего пришел на работу в академический Институт философии, которому верен и по сей день, пройдя путь от младшего научного сотрудника до заведующего Отделом истории философии. Под его мудрым руководством структурное подразделение успешно проводит исследовательскую деятельность, организует научные мероприятия, публикует научные результаты в периодических изданиях и монографиях.

Обращаясь к творчеству ученого, следует отметить его значимые результаты в таких областях научно-философских исследований, как история философской и общественно-политической мысли Беларуси, история мировой

философии, социальная философия, философская антропология, философия сознания, философская феноменология. Результаты его исследований стали методологической, а также отчасти фактологической основой четырех томов фундаментального издания «Гісторыя філасофскай і грамадска-палітычнай думкі Беларусі», руководителем авторского коллектива которых он является, в настоящее время идет работа над пятым томом. В качестве особой личной заслуги автора выступает увидевший свет в 2014 г. фундаментальный труд «Нацыянальная філасофія Беларусі», посвященный широкому спектру проблем белорусской философии. Серия лучших публикаций В. Б. Еворовского в отечественных и зарубежных научных журналах посвящена решению проблем национальной философии, разработке методологии ее исследования, изучению феноменов индивидуального и общественного сознания в контексте современной эпохи. Широкий спектр полученных в различных областях философского знания результатов дает возможность автору создать собственную систему философских представлений о мире, включающих результаты исследований в области современной методологии, онтологии, антропологии и социальной философии, над которой он сейчас плодотворно работает.

Деятельность исследователя характеризуется широким спектром научной активности. Кроме академических исследований, Валерий Борисович принимает участие в различного рода международных конференциях и проектах, неоднократно являлся стипендиатом международных программ, проходил стажировки в университетах Соединенных Штатов Америки, Польши и других стран.

За свою многолетнюю и плодотворную деятельность юбиляр удостоен благодарностей и наград, среди которых следует выделить Почетную грамоту Президиума НАН Беларуси «за выдающийся вклад в изучение историко-философской мысли Беларуси, разработку принципиально новой методологии историко-философских исследований».

Вся жизнь нашего уважаемого коллеги отличается не внешним блеском, постоянным поиском себя, яркими, привлекающими к себе внимание поступками, а спокойной, сдержанной, насыщенной, содержательной и по-своему самобытной глубиной. Его путь является последовательным, разумным, все события его жизни связаны в логическую цепь и ведут, как в хорошем научном исследовании, к успешным выводам и значимым результатам. Валерий Борисович являет собой облик истинного философа даже внешне, – задумчивый, устремленный немного ввысь взгляд, погруженность в свои мысли, отстраненность от всего преходящего и мирского.

Дорогой Валерий Борисович! Мы высоко оцениваем Вас как исследователя, обладающего мощным научным потенциалом, широкими научными связями, авторитетом в научном мире. Мы ценим Вас как своего коллегу, обладающего доброжелательным характером, умением слушать собеседника и ладить с людьми. Мы даем Вам высокую оценку как руководителю, обладающему способ-

Эпоха мудрости

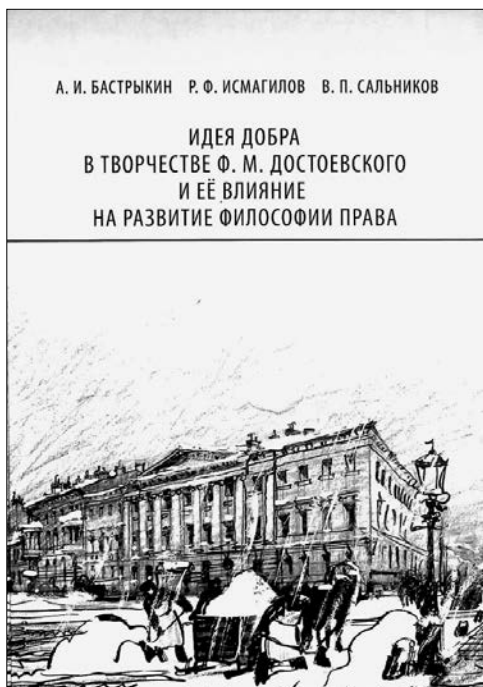
ностью к конструктивному решению как личных вопросов своих подчиненных, так и организационных проблем вверенного Вам подразделения. 60 лет – это рубеж мудрости для философа, когда вся его предшествующая деятельность, полученные в процессе исследований результаты, складываются в целостную картину мира, которая является достоянием всей его творческой жизни. И мы хотим, чтобы Ваша философская картина мира, которую Вы создаете, предстала перед нами во всей своей красе.

Крепкого здоровья Вам, уверенности в своих силах, больших творческих успехов, гармонии в личной и общественной жизни, реализации Ваших планов и идей.

*А. Л. Куши,
старший научный сотрудник
Центра историко-философских и компаративных исследований
Института философии НАН Беларуси*

РЕЦЕНЗИИ

НОВАЯ КНИГА О Ф. М. ДОСТОЕВСКОМ¹



К 200-летию выдающегося классика русской и мировой литературы Федора Михайловича Достоевского, которое масштабно отмечалось в 2021 году, был приурочен выход коллективной монографии «Идея добра в творчестве Ф. М. Достоевского и ее влияние на развитие философии права», созданной на базе Санкт-Петербургской академии Следственного комитета Российской Федерации. Авторами научного труда выступили ведущие российские ученые в сфере правового знания – председатель Следственного комитета Российской Федерации, доктор юридических наук, профессор А. И. Бастрыкин; профессор, доктор юридических наук Р. Ф. Исмагилов и академик Российской академии естественных наук, доктор юридических наук, профессор В. П. Сальников.

Перед авторами стояла весьма амбициозная задача (с которой они, безусловно, успешно справились) – всестороннее осмысление метафизических и этических оснований философии права Ф. М. Достоевского, выявление специфики авторских трактовок основополагающих философско-правовых, историософских, философско-религиозных, метафизических идей, отраженных в художественном и публицистическом наследии писателя: бытия, свободы, человека, русского народа и традиционных ценностей, исторического предназначения России, семьи, права, справедливости и многое другое.

При этом необходимо отметить, что авторы монографии сразу же предупреждают читателей об отсутствии претензий на систематическое решение

¹ *Рецензия на:* Бастрыкин А. И., Исмагилов Р. Ф., Сальников В. П. Идея добра в творчестве Ф. М. Достоевского и ее влияние на развитие философии права: к 200-летию Ф. М. Достоевского / вст. сл. проф. А. Александрова; Следств. ком. Рос. Федерации. СПб.: Фонд «Университет», 2021. 380 с. (Серия «Наука и общество»).

задачи, связанной с выделением идеи Абсолютного Добра из взаимосвязи всех раскрывающих ее тем, которые использует для этого Ф. М. Достоевский, и намерены выявить ее значение как действительного основания идеи права, теоретически опираясь на авторитетное суждение о творчестве русского писателя одного из крупных правоведов XX века П. И. Новгородцева, с именем которого связано начало русской философии права. Поскольку все фундаментальные проблемы бытия Ф. М. Достоевский рассматривал в целостности и едином синтезе, авторы исследования считают возможным различить и в праве все основные элементы этого синтеза, осуществленного русским классиком XIX столетия на основе национальных ценностей и достижений классической философии.

Как известно, достоевсковедение имеет долгую историю и представлено огромным количеством разноуровневых работ, однако степень разработанности темы, к которой обратились авторы монографии, весьма скромна. Проблемы преступления, наказания, вины, грехопадения, раскаяния, справедливости и другие, отраженные в художественном и публицистическом наследии Ф. М. Достоевского, основательно изучены в литературоведческих и религиозно-философских трудах, но минуя именно правовой аспект, поэтому актуальность представленного исследования имеет важное значение для расширения научного опыта в сфере правового знания и для специалистов по творчеству русского писателя. В монографии в синхроническом и диахроническом аспектах учитывается обширное концептуальное наследие исследовательской практики достоевсковедения, что в свою очередь приводит к более углубленному и объективному постижению метафизических и социально-нравственных оснований философии права Ф. М. Достоевского.

Первая часть монографии «Жизнь и творчество Ф. М. Достоевского» является своеобразным введением в рассматриваемую тему, в ней представлено становление великого русского классика и анализируются основные принципы авторской философии «всеочеловечения человеческого», то есть философской антропологии писателя. Во второй части монографии «Особенности понимания философии Ф. М. Достоевского в России и в Западной Европе XIX–XX вв.» серьезное внимание авторами уделено проблеме интерпретации творческого наследия писателя в трудах русских и западных мыслителей. Исследуется философия классика литературы как феноменология русской души и культуры, а также специфические черты его философского понимания идеи абсолютного добра.

В следующей части «Этическая, социальная и политико-правовая проблематика в творчестве Ф. М. Достоевского: к вопросу об исторических и метафизических основаниях» представлен анализ мировоззренческого синтеза писателя, в котором в качестве основы выступают высшие ценности: Бог, народ и человек, а также рассматриваются категории права и справедливости в системе миропонимания Достоевского, который выступает в качестве идеолога

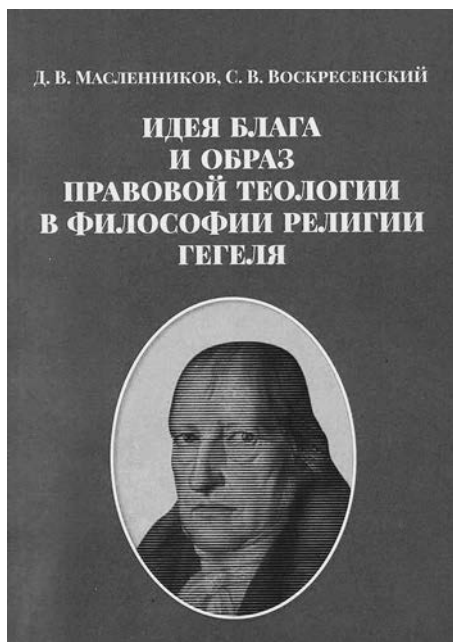
предъевразийства. Заключительная часть «Ф. М. Достоевский и “глобальный мир” XXI века» посвящена осмыслению идеи абсолютного добра, понимаемой как основание суверенной государственно-правовой идеологии России, при этом авторами монографии подчеркивается актуальность идей великого классика для современности, принимая во внимание серьезный кризис мироустройства.

Следует отметить, что исследователи в своем фундаментальном труде отстаивают вывод о том, что именно Ф. М. Достоевский сумел в своем наследии раскрыть смысл того единения абсолютного и личного начал в человеке, которое заключено в свободе как в его высшем определении (метафизический аспект). Такая идея теоретически обосновывается в формировании исходного пункта построения национальной суверенной философии права.

Коллективная монография «Идея добра в творчестве Ф. М. Достоевского и ее влияние на развитие философии права» отражает серьезный содержательный уровень осмысления одной из важных проблем аксиологии классика русской литературы, выступающего в качестве основоположника суверенной философии права России.

*Е. М. Бабосов
академик НАН Беларуси,
доктор философских наук,
профессор*

СВОБОДА, РАВЕНСТВО, БЛАГО¹



В 2021 г. в издательстве Русской христианской гуманитарной академии вышла книга «Идея Блага и образ правовой теологии в философии религии Гегеля» (авторы – Д. В. Масленников, С. В. Воскресенский). Работа, как указывается в аннотации, посвящена «исследованию проблем актуализации в философии права Гегеля идеи абсолютного блага в аспекте предмета “первой философии” и правовой теологии. Рассматриваются вопросы соотношения философского и религиозного знания, исторического и логического в сфере религии, проблематика христологических оснований права»².

Книга состоит из введения, шести глав и заключения. Во «Введении» авторы отмечают многообразие вариантов понимания гегелевской философии в по-

следующей историко-философской науке, обращают внимание на интерес позднего Гегеля как к философии права, так и к философии религии, вплоть до возможности их систематического синтеза. Подобный ход мысли, с их точки зрения, оказывается актуальным и для современных дискуссий о содержании философии права. Последнюю, по мнению авторов, следует понимать в духе спекулятивной метафизики права, неизбежно обращающейся к философской проблематике свободы и соотношения добра и зла, и во многом развивающей традиции классической философской мысли.

В 1-й главе «Сущность и смысл всеобщего единства бытия и мышления» рассматриваются общефилософские предпосылки разработки спекулятивной философии права, коренящиеся, по мнению авторов, в осмыслении проблемы соотношения бытия и мышления, которая различным образом осмыслялась

¹ *Рецензия на:* Масленников Д. В., Воскресенский С. В. Идея Блага и образ правовой теологии в философии религии Гегеля. СПб. : Изд-во Рус. христ. гуманитар. акад., 2021. 319 с.

² Там же. С. 2.

в разные периоды истории философии. Во 2-й главе «Свобода как бытие абсолютного блага: богословский аспект» анализируется развитие идеи свободы в христианской мысли и влияние последней на классическую философскую традицию, завершением которой выступает спекулятивная гегелевская философия. В 3-й главе «Абсолютное благо и свобода: субъективность тождества» рассматривается соотношение понятий блага и свободы у И. Канта и, в дальнейшем, в немецком идеализме с акцентом на активной роли субъекта. При этом существенное внимание уделяется философии И. Фихте с его проектом наукоучения как последовательным развитием «Я» в качестве исходного принципа. 4-я глава «Логическая форма философии как метафизическая предпосылка правовой теологии» посвящена анализу взаимосвязи между спекулятивной философией и правовой теологией как способом рассуждения о правовых вопросах с учетом богословских идей и понятий. При этом авторы во многом развивают идеи немецкого философа Р. Лаута и его последователей, которые рассматривают философию Г. В. Ф. Гегеля с опорой на идеи И. Фихте. Соотношение исторического и логического в гегелевской философии в целом и, конкретно, в его философии религии анализируется в 5-й главе «Логическое и историческое в философии религии Гегеля». Последняя, 6-я глава «Идея Бога в правовой теологии Гегеля» посвящена изучению связей и влияний между гегелевской мыслью и христианским богословием, а также эвристического потенциала их синтеза, понимаемого как «правовая теология».

В «Заключении» авторы возвращаются к обоснованию спекулятивной философии права, вновь подчеркивая мысль, что полноценное понимание права предполагает синтез трех идей: идеи всеобщего равенства, идеи свободы, идеи абсолютного блага. Развивая данное положение, можно предположить, что исторически существовавшие и существующие правовые системы в различной степени синтезируют каждую из указанных идей, и это во многом обуславливает их разнообразие. Впрочем, данная гипотеза требует отдельного и достаточно масштабного исследования как в философско-правовой, так и в сравнительной перспективе. Учитывая наметившийся в последние годы интерес к сравнительным исследованиям в области истории философии и становление направления, которое можно назвать «глобальной историей философии», задача подобного изучения синтеза философских, правовых и религиозных идей выглядит достаточно перспективно. Тем не менее в завершение исследования авторы намечают еще более амбициозную задачу – разработку философского понимания «природы права как внутренней логики различения добра и зла и осуществления в действительности изначальной причастности человека к идее абсолютного Добра»¹. Эта задача, однако, выходит за пределы рассмотрения гегелевской философии права, которая, по мнению авторов

¹ Масленников Д. В., Воскресенский С. В. Идея Блага и образ правовой теологии в философии религии Гегеля. С. 287.

«в действительности более приближена к позитивному учению о праве, чем собственно к философско-правовому»¹.

Таким образом, в данной работе рассматривается достаточно большое количество тем и идей, поэтому она может быть интересна широкому кругу читателей. Помимо исследователей гегелевской философии, а также философии И. Канта и немецкого идеализма в целом (в особенности – философии И. Фихте), книга может заинтересовать специалистов в области философии и теории права, философии религии и политической философии.

Отметим как минимум три темы, помимо собственно гегелевской философии, которые затронуты в работе и могут, на наш взгляд, стать предметом дальнейшего плодотворного обсуждения. Во-первых, это возможность изучения философии права в ее философско-спекулятивном и диалектическом измерениях и в контексте более широкого осмысления исторических трансформаций философии в целом. Во-вторых, в рамках рассмотрения подобных трансформаций авторов особенно интересуют возможность обоснования правовой теологии как специфического способа рассуждения о природе права с опорой на богословские идеи и понятия. Подобный подход, как следует из анализируемой работы, обладает эвристическим потенциалом. Вполне возможно в данном случае и проведение аналогий с еще одной междисциплинарной областью, объединяющей философскую, политическую и богословско-религиозную проблематику – политической теологией, достаточно популярной как в дальнем зарубежье, так и в постсоветском регионе. И, наконец, в-третьих, авторы особое внимание уделяют идее свободы как одного из оснований подлинно философского понимания права. При этом авторы придерживаются субстанциального понимания свободы, подчеркивая его христианское происхождение и отличный от распространенных либеральных вариантов интерпретации характер. Учитывая существующий устойчивый исследовательский интерес к разнообразным вариантам понимания свободы, эта тема также заслуживает внимания и дальнейшей разработки.

Подводя итог, повторим, что рецензируемая работа является многоплановым оригинальным исследованием и может быть интересна специалистам в области гегелевской философии, философии И. Канта и немецкого идеализма в целом, а также в области философии и теории права, философии религии и политической философии.

*А. Ю. Дудчик,
кандидат философских наук,
доцент*

¹ Масленников Д. В., Воскресенский С. В. Идея Блага и образ правовой теологии в философии религии Гегеля. С. 287.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Адуло Тадеуш Иванович, доктор философских наук, профессор, заведующий Отделом социально-философских и антропологических исследований, Институт философии НАН Беларуси, tadoul@mail.ru;

Аскерова Севиндж, кандидат философских наук, диссертант по программе доктора философских наук, Институт философии и социологии Национальной академии наук Азербайджана, mustafayev.azer1954@gmail.com;

Бабосов Евгений Михайлович, академик НАН Беларуси, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт социологии НАН Беларуси;

Буйко Татьяна Николаевна, доктор философских наук, доцент, Белорусский государственный университет физической культуры;

Буслова Марина Казимировна, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и истории, Белорусский государственный университет физической культуры;

Данилов Александр Николаевич, член-корреспондент НАН Беларуси, доктор социологических наук, профессор, заведующий кафедрой социологии факультета философии и социальных наук, Белорусский государственный университет, a.danilov@tut.by;

Дождикова Раиса Нуриевна, кандидат философских наук, доцент, Белорусский национальный технический университет, dozhdikova@inbox.ru;

Доронина Светлана Геннадиевна, научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, svetadoris@mail.ru;

Дудчик Андрей Юрьевич, кандидат философских наук, доцент, заместитель директора по научной работе, Институт философии НАН Беларуси, dudchik@philosophy.by;

Жук Екатерина Ивановна, магистр философских наук, младший научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, zhuke93@gmail.com;

Захарова Наталия Евгеньевна, кандидат философских наук, заведующий Отделом социальной экологии и биоэтики, Институт философии НАН Беларуси;

Игнатов Владимир Константинович, кандидат философских наук, старший научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, ivk110857@gmail.com;

Калмыков Владимир Николаевич, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии, Гомельский государственный университет имени Франциска Скорины, kvn2201@gmail.com;

Кравченко Дмитрий Владимирович, аспирант, Институт философии НАН Беларуси;

Ксенофонтов Владислав Анатольевич, кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры идеологической работы и социальных наук, Военная академия Республики Беларусь, nksena777@gmail.com;

Куиш Александр Леонтьевич, кандидат философских наук, доцент, докторант, старший научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, alkuish@mail.ru;

Лазаревич Анатолий Аркадьевич, кандидат философских наук, доцент, директор Института философии НАН Беларуси, a.a.lazarevich@gmail.com;

Лукашевич Владимир Константинович, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси;

Максимович Валерий Александрович, доктор филологических наук, профессор, заведующий Отделом философии литературы и эстетики, Институт философии НАН Беларуси, valery.maximovich@gmail.com;

Малахов Данила Владимирович, кандидат философских наук, докторант, Институт философии НАН Беларуси, danmalakhov08@mail.ru;

Мартынов Владимир Федорович, доктор культурологии, профессор, главный научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, Martynov.vf@tut.by;

Мустафаев Азер Хошбахт оглы – доктор философских наук, профессор, заведующий отделом, Институт философии и социологии НАН Азербайджана;

Нестерук Алексей Всеволодович, кандидат физико-математических наук, доктор философии, старший научный сотрудник, Университет Портсмута, Великобритания, alexei.nesteruk@port.ac.uk;

Никонович Наталья Анатольевна, кандидат философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, ol_ra@list.ru;

Новицкая Татьяна Евгеньевна, научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, navitskaya.philosophy@gmail.com;

Павловская Ольга Александровна, доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси;

Павлюкевич Вадим Иосифович, научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси;

Прись Игорь Евгеньевич, кандидат физико-математических наук, доктор философии, ведущий научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, frigpr@googlemail.com;

Румянцева Татьяна Герардовна, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии культуры, Белорусский государственный университет, t.rumyan30@gmail.com;

Сороко Эдуард Максимович, доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, eduard_soroko@mail.ru;

Спасков Александр Николаевич, кандидат философских наук, доцент, заведующий Отделом теории познания и методологии науки, Институт философии НАН Беларуси, spaskov.a@mail.ru;

Титаренко Лариса Григорьевна, доктор социологических наук, профессор, профессор кафедры социологии Белорусского государственного университета, larissa@bsu.by;

У Сяоянь, аспирант, Институт философии НАН Беларуси, 1121326252@qq.com;

Сведения об авторах

Целищева Оксана Ивановна, кандидат философских наук, научный сотрудник, Институт философии и права Сибирского отделения Российской академии наук, oханатse@gmail.com;

Червинский Александр Сергеевич, кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси, a.chervinski@gmail.com;

Чуешов Виктор Иванович, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной политики и идеологии, Академия управления при Президенте Республики Беларусь, tchoue@mail.ru;

Широканов Дмитрий Иванович, академик НАН Беларуси, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт философии НАН Беларуси.

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

**Редакционная коллегия приглашает авторов к публикации
в сборнике научных трудов Института философии НАН Беларуси
«Философские исследования»**

Тематические приоритеты (рубрики)

- Проблемы онтологии и теории познания
- Философские проблемы социальной динамики
- Философия истории
- Философско-антропологические исследования
- Философско-методологические проблемы науки и техники
- Философия образования и культуры
- Историко-философские исследования

Требования к оформлению работ

Объем печатного материала должен составлять от 0,4 до 0,9 авт. л. (или 16 000–36 000 знаков с пробелами). Текст предоставляется в формате Word for Windows **rtf**, шрифт Times New Roman, кегль 14, абзацный отступ 1,0, выравнивание справа и слева, все поля – 2 см, межстрочный интервал одинарный, страницы не нумеруются.

Следуя через один интервал, в статье помещаются следующие элементы ее структуры:

- УДК в верхнем левом углу;
- посередине строки прописными буквами – инициалы и фамилия автора;
- посередине строки строчными буквами – место работы автора, город, страна;
- посередине строки прописными буквами жирным шрифтом – название статьи (не более двух строк);
- резюме на русском языке;
- ключевые слова на русском языке;
- посередине строки прописными буквами – инициалы и фамилия автора по-английски;
- посередине строки строчными буквами – место работы автора, город, страна по-английски;
- посередине строки прописными буквами жирным шрифтом – название статьи по-английски;
- резюме по-английски;
- ключевые слова по-английски;

Информация для авторов

основной текст, ссылки на источники указываются в тексте в квадратных скобках: номер источника, номер страницы (например, [10, с. 795]); нумерация источников – в порядке цитирования;

посредине строки жирным шрифтом – название «Список использованных источников»;

список использованных источников, оформленный в соответствии с ГОСТ 7.0.5-2008 / СТБ 7.208-2008 «Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления», нумерация источников согласно очередности упоминания в тексте.

Рисунки к статье предоставляются в формате jpg или tiff.

В конце статьи приводятся данные автора на русском и английском языке: полностью фамилия, имя и отчество; ученая степень, звание, должность, место работы, телефон для контактов, адреса почтовый и электронный.

К статье прилагается рецензия, заверенная учреждением рецензента.

Срок подачи статей в 11-й выпуск сборника **до 28 февраля 2024 года**.

Если основной материал представляемой в редакцию статьи ранее был опубликован, то ссылка на эту публикацию обязательна. Для работ магистрантов и аспирантов требуется рекомендация научного руководителя.

Редколлегия вправе отклонять материалы, не соответствующие тематике сборника, требованиям к научному уровню, объему, оформлению и корректуре, а также не прошедшие закрытую экспертизу.

Редколлегия не ведет переписку с авторами, касающуюся мотивов отказа в публикации их материалов.

В случае поступления материалов, превышающих запланированный объем сборника, редколлегия оставляет за собой право их отбора.

Публикация в сборнике является бесплатной.

Статьи, оформленные согласно указанным требованиям, в распечатанном виде принимаются по адресу: 220072, г. Минск, ул. Сурганова, 1, корп. 2, Институт философии НАН Беларуси, ком. 803 и одновременно направляются в электронном виде на e-mail: journal@philosophy.by с названием файла, имеющего следующую структуру: Фамилия ИО_Название статьи.

Справки по телефонам: + 375 17 378-29-25, + 375 17 355-18-77.

Научное издание

ФИЛОСОФСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Сборник научных трудов

Основан в 2014 году

Выпуск 10

Редактор *И. А. Старостина*
Художественный редактор *Д. А. Комлев*
Технический редактор *М. В. Савицкая*
Компьютерная верстка *Ю. А. Агейчик*

Подписано в печать 23.10.2023. Формат 70×100^{1/16}. Бумага офсетная. Печать цифровая.
Усл. печ. л. 31,36. Уч.-изд. л. 26,0. Тираж 100 экз. Заказ 239.

Издатель и полиграфическое исполнение:
Республиканское унитарное предприятие «Издательский дом «Беларуская навука».
Свидетельства о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий № 1/18 от 02.08.2013, № 2/196 от 05.04.2017.
Ул. Ф. Скорины, 40, 220084, г. Минск.