Национальная академия наук Беларуси
Институт философии НАН Беларуси

# ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА БЕЛАРУСИ
## в глобальных и региональных контекстах

Материалы
Девятой международной научной конференции
(20–21 ноября 2025 года, г. Минск)

В двух томах
Том 2

МИНСК
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЧЕТЫРЕ ЧЕТВЕРТИ»
2025

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

Рекомендовано к печати Ученым советом
Института философии НАН Беларуси
(протокол № 9 от 29.10.2025 г.)

Редакционная коллегия:
А. А. Лазаревич (председатель), А. Ю. Дудчик (зам. председателя), М. Б. Завадский (секретарь), Т. И. Адуло, И. М. Бобков, Е. В. Давлятова, С. Г. Доронина, В. Б. Еворовский, Е. И. Жук, Н. Е. Захарова, Е. В. Згировская, А. О. Карасевич, А. Ю. Косенков, Д. В. Кравченко, Е. В. Кузнецова, А. Л. Куиш, Н. А. Кутузова, В. А. Максимович, П. С. Навицкая, Ю. Ф. Никитина, Т. Е. Новицкая, О. А. Павловская, В. В. Полюлян, И. Е. Прись, Е. В. Реут, Е. П. Саковский, С. И. Санько, Е. В. Свечникова, Ю. П. Середа, А. Н. Спасков, И. К. Ставровский, О. Л. Сташкевич, А. С. Цмыг

Рецензенты:
доктор философских наук, профессор *Л. Е. Криштапович,*
доктор философских наук, доцент *Т. Н. Буйко*

И73 **Интеллектуальная** культура Беларуси в глобальных и региональных контекстах : материалы Девятой междунар. науч. конф. (20–21 ноября 2025 г., г. Минск). В 2 т. Т. 2 / Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол. А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2025. – 306 с.
ISBN 978-985-581-791-9 (т. 2).

Сборник в двух томах содержит тексты докладов и выступлений, включенных в программу работы IX Международной научной конференции «Интеллектуальная культура Беларуси в глобальных и региональных контекстах» (Республика Беларусь, г. Минск, 20–21 ноября 2025 года). Материалы демонстрируют актуальность и важность философской рефлексии для осмысления проблем современного общества, для преодоления стоящих перед ним вызовов, а также для обеспечения социокультурной, антропологической, информационной безопасности. Особое внимание уделено взаимосвязи глобализационных и регионализационных процессов, их влиянию на формирование интеллектуальной культуры, философии, науки и общественного сознания.

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

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

**ISBN 978-985-581-791-9 (т. 2)**
**ISBN 978-985-581-789-6**

© ГНУ «Институт философии НАН Беларуси», 2025
© Оформление. ОДО «Издательство “Четыре четверти”», 2025

## СОДЕРЖАНИЕ

**От редакционной коллегии** ..... 10

**Раздел 3 Философия культуры, религии, науки и образования в интеллектуальном ландшафте Беларуси** ..... 13

***Е. К. Агеенкова*** К вопросу о проблеме принадлежности культов нового времени к религиям ..... 13

***М. И. Артюхин, С. А. Пушкевич*** Квалификационная структура научных кадров белорусской науки: состояние и динамика ее развития за период 2015–2024 гг. ..... 16

***Т. О. Бембель*** Отражение циклической модели исторического процесса в советской художественной культуре 1960–1970-х гг. ..... 19

***Д. А. Борода*** Межэтнические конфликты в контексте андеграундной культуры: внутренние и внешние аспекты ..... 21

***Р. М. Васильева, Н. М. Балтаев*** Декоративно-прикладное искусство как средство формирования гуманистических ценностей в условиях современного российского общества ..... 24

***И. Л. Васильева*** Функции научно-образовательной школы в современном мире ..... 28

***Р. М. Васильева, С. Г. Соколова*** Формирование интеллектуальной культуры студентов средствами декоративно-прикладного искусства в Чувашском государственном институте культуры и искусств ..... 30

***И. Г. Геращенко, Н. В. Геращенко*** Протестантские предпосылки марксизма: системное обоснование ..... 34

***Н. Ф. Гребень*** Нравственность как предмет психологических исследований: современное состояние проблемы ..... 37

***Дай Лин*** Аксиологические основания художественной культуры и их влияние на современную молодежь в условиях социокультурной трансформации общества ..... 40

***Е. Д. Демидович*** К субъективации цифровой грамотности ..... 43

***Т. В. Жмакина*** Метатеоретические и идеолого-практические предпосылки теоретических моделей политической аргументации ..... 46

***Е. И. Жук*** Диалогическая и гетерологическая эстетика ..... 50

***М. Б. Завадский*** Аутентичность как проблема бытия человека: дистинкция подходов ..... 52

***И. В. Загорцев*** Этические ценности культур в глобализирующемся мире ..... 54

***Т. В. Зайковская*** Основные тенденции трансформации религиозности в современном мире ..... 57

***Д. М. Зайцев*** Тема паломничества в системе гуманитарного знания и религиозной традиции ..... 58

***Е. В. Згировская*** Религия в системе гуманитарной безопасности государства ..... 62

***С. Г. Карасёва, Е. В. Реут*** Динамика религиозной традиции: между каноном и повседневностью ..... 66

***Т. В. Карнажицкая*** Гарантии гуманитарной устойчивости в современном ландшафте культуры Беларуси ..... 68

***Н. К. Кисель*** Трансформация социальных статусов в постакадемическом научном сообществе ..... 70

***Л. В. Кривицкий*** Ценностно-ориентационная структура гуманизма как мировоззренческого ресурса и фактора общественного развития ..... 73

***Е. А. Круподеря*** Паттерны религиозно-мифологического мышления: архаика и современность ..... 77

***Е. В. Кузнецова*** Этнокультурный стереотип в процессе коммуникации . 80

***Д. В. Куницкий*** Дебюрократизация через призму духовной безопасности государства ..... 82

***О. В. Курбачёва*** Этнофолизмы как маркер этнокультурной нетерпимости ..... 86

***Л. М. Логиновская*** Между теоцентризмом и антропоцентризмом: природа как творение и ресурс в средневековой культуре восточных славян ..... 89

***В. А. Максимович*** Ценности художественной традиции как неотъемлемая составляющая формирования национально-культурной идентичности ..... 92

***В. И. Миськевич*** Концептуальные и логико-семантические аспекты понятия "интеллектуальная культура" ..... 95

***А. Х. Мустафаев*** Проблемы духовных ценностей в философском наследии Зия Гёкалпа ..... 98

***Н. И. Мушинский*** Гуманистическая этика Э. Фромма и проблема справедливости в глобальных и региональных контекстах ..... 101

***О. Л. Познякова*** Роль драмы как феномена культуры в идеологической работе с молодежью ..... 104

***Г. М. Пономарева*** Проблема "свой – чужой" в современной философии ..... 107

***Д. И. Прохоров*** Человекомерный характер повышения квалификации и активизации самообразовательной деятельности учителей на основе технологий искусственного интеллекта ..... 110

***Е. В. Радевич*** Вызовы современной культуры и проблема сохранения культурной идентичности в эпоху глобальных рисков ..... 113

***М. Г. Рзаев, Г. В. Аллахвердиев*** Философский анализ национальных культур в контексте Беларуси и Азербайджана ..... 115

***Л. Е. Романенко*** Культурогенная роль идеологии в процессах трансляции социокультурного опыта ..... 118

***Е. В. Свечникова*** Цифровые технологии: постгуманистическая перспектива ..... 121

***К. В. Севастов*** Постнеклассическая стратегия образования: вызовы, презумпции, основоположения, сущность ..... 124

***С. А. Стаськевич*** Концептуализация этической проблематики в философском учении Э. Кассирера ..... 126

***Цзэн Цзяньлинь*** Семиотика как форма репрезентации коллективной идентичности в межкультурной коммуникации на примере инициативы "Один пояс, один путь" ..... 128

***А. А. Шимбалев*** Особенности оккультного мировоззрения в современной интеллектуальной культуре ..... 130

***Е. В. Юшкевич*** Феномен дизайнерского образования в системе дополнительного образования взрослых ..... 133

**Раздел 4 Методология трансдисциплинарных исследований в философском и естественнонаучном познании** ..... 136

***О. В. Беркова*** Методология трансдисциплинарных исследований в экономической науке ..... 136

***Д. Н. Букин*** К вопросу об онтогносеологических основаниях современного трансдисциплинарного исследования ..... 139

***П. М. Бурак*** Императив регулируемой коэволюции в блокировании генезиса рисков и вызовов ..... 141

***М. И. Веренич*** Формирование и развитие экологической культуры в постиндуриальных условиях: практика и вызовы ..... 144

***А. В. Вишняков, А. Е. Михайлов, М. В. Злоказова*** Философский аспект экзистенциальной концептуализации поведенческих аддикций в современной психиатрии ..... 148

***М. Г. Годарев-Лозовский*** Гипотеза единой универсальной мировой среды-носителя вещества, энергии и информации как развитие гипотезы многомерного времени ..... 150

***А. Н. Данилов*** Многозвучие смыслов в проекции философии эволюции ..... 154

***М. А. Дедюлина*** Принцип у-вэй в техноэтике ..... 157

***Н. Е. Захарова*** Идея всеобщности принципов универсального эволюционизма Н. Н. Моисеева ..... 159

***Э. М. Иззетова*** Философские аспекты искусственного интеллекта и трансдисциплинарности ..... 163

***А. О. Карасевич*** Перспективы применения метода психодиагностики в философском консультировании ..... 166

***А. В. Колесников*** Элементы тензорного описания социодинамических процессов ..... 172

***Д. В. Кравченко*** Анализ этических аспектов интеграции ИИ в образование ..... 173

***Е. Б. Кузина*** Понимание речи: проблемы понимания учебного материала студентами ..... 176

***А. Л. Куиш*** Парадигма, картина мира, рациональность и их взаимосвязь ..... 179

***Н. А. Лазаревич*** Роль философии и науки в укреплении социальной устойчивости в условиях кризиса ..... 182

***А. О. Логвина*** Биоразнообразие растений и биотехнологии. "Точное земледелие" ..... 185

***В. К. Лукашевич*** Эпистемология резонансных процессов ..... 187

***И. Р. Мамедзаде, С. Н. Дадашова*** Современная философия науки и ее методологические основания ..... 192

***S. Munkhbaatar,G. Tumennast, Sh. Oyunkhand, M. Verenich*** Social policy and the welfare of the population in the era in the digital age in Mongolia and Belarus ..... 194

***А. В. Нестерук*** Антропный космологический принцип как пример формальной целесообразности в исследовании Вселенной ..... 198

***Т. В. Полякова*** Использование старославянских игр как возможность сохранения культурного наследия ..... 202

***И. Е. Прись*** Деонтическая недоопределённость этических теорий и контекстуальный этический реализм (КЭР)..... 204

***Ю. Л. Реут*** Цифровые чувства: как сознание расширяет себя в виртуальной среде ..... 205

***Л. Ш. Салаева*** Проблемы обеспечения информационной безопасности в современных условиях..... 208

***С. І. Санько*** Дыхатамія віртуальнае / актуальнае ў семіялогіі Ф. Дэ Сасюра і яе далейшая рэалізацыя ў філасофіі мовы Г. Гіёма і філасофіі Ж. Дэлёза..... 211

***В. Н. Сокольчик*** Трансформация статуса и деятельности этических комитетов в открытой науке ..... 214

***А. Н. Спасков*** Живая Вселенная: к юбилею Александра Петровича Трофименко (1950–2008)..... 218

***А. Н. Спасков*** Квантово-информационный подход в трансдисциплинарной стратегии синтеза науки о вселенной, жизни и сознании..... 222

***А. А. Спектор*** Проблемы междисциплинарности и трансдисциплинарности в современном мире ..... 226

***О. Л. Сташкевич*** Влияние современных информационных технологий на ценности труда и досуга ..... 228

***Н. М. Твердынин*** Междисциплинарное и трансдисциплинарное в технике и технологии ..... 231

***C. M. Thomas*** An Indian and Christian-Orthodox understanding of Transdisciplinary in Philosophical Terminologies ..... 233

***А. К. Уматов*** Социально-философские аспекты развития эффективного государственного управления в современных условиях ..... 237

***А. С. Червинский*** Философская дилемма "часть – целое" как концептуальная предпосылка решения проблемы социально-природного единства ..... 242

**Круглый стол «Философия истории в историческом и теоретическом становлении: к 185-летию выхода в свет второго издания "Философии истории" Г. Гегеля (1840 г.) и 130-летию работы Г. В. Плеханова "К вопросу о развитии монистического взгляда на историю" (1895 г.)»** ..... 245

***Т. И. Адуло*** Защита, обоснование и популяризация Г. В. Плехановым научной теории исторического процесса ..... 245

***А. И. Бархатков*** Мифы о философии истории Гегеля ..... 249

***Н. П. Кнэхт*** Эпистемология истории философии и истории науки: критическая рецепция идей Гегеля французскими интеллектуалами XX столетия ..... 251

***Е. В. Корень*** Духовно-нравственный потенциал истории в менталитете и творчестве русской интеллигенции ..... 254

***Л. Е. Криштапович*** Гегель и Ленин: опыт философского анализа великих гениев человечества ..... 257

***В. В. Кузнецов*** Г. В. Плеханов о философии истории Гегеля и современность ..... 260

***Н. И. Кулак*** Идейная преемственность: от Ф. Энгельса к Г. В. Плеханову ..... 264

***Л. Е. Кульбицкая*** Возможности использования синергетического подхода к исследованию исторического процесса ..... 267

***М. Н. Лапуцкая*** Роль военно-исторической реконструкции в патриотическом воспитании молодежи ..... 270

***А. А. Легчилин*** Г. В. Плеханов как историк общественной мысли России ..... 273

***Г. В. Лобастов*** Понятие и идеал истории в истории ..... 278

***Н. В. Медведев*** О специфике и типах философии истории ..... 281

***М. Ю. Морозов*** Гегель – Плеханов – Гегель. К становлению теоретического понимания человеческой истории ..... 284

***О. А. Павловская*** Гегелевская диалектика нравственности и постижение истории ..... 285

***Д. А. Пашенцев*** Философские основания историко-правовой науки ..... 290

***Т. Г. Румянцева*** Об истории создания гегелевских "Лекций по философии истории"..... 291

***П. С. Смирнов*** Гегельянские корни концепции "конца истории" Фрэнсиса Фукуямы: переосмысление исторической телеологии в постбиполярном мире..... 294

***S. N. Sushkov*** Philosophy of history as insight into the reality of meaning: why Hegel in the 21st century?..... 296

***Н. С. Чижков*** Философско-исторические идеи Николая Михайловича Карамзина..... 300

***В. И. Чуешов, Г. И. Малыхина*** О неомарксизме Г. В. Плеханова..... 303

# ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Современная эпоха глобальных перемен ставит перед философией и гуманитарным знанием задачи особой сложности – осмыслить характер и последствия трансформаций, происходящих в культуре, обществе, науке и человеческом сознании. В этом контексте IX Международная научная конференция «Интеллектуальная культура Беларуси в глобальных и региональных контекстах», состоявшаяся в Минске 20–21 ноября 2025 года, стала значимым событием в жизни философского сообщества Беларуси и международных исследовательских кругов. Форум объединил исследователей из Беларуси и зарубежья, предложив широкую платформу для обсуждения ключевых проблем современного философского и культурного пространства.

Основное внимание участников было сосредоточено на взаимосвязи глобализационных и регионализационных процессов, их влиянии на формирование интеллектуальной культуры, философии, науки и общественного сознания. Конференция показала, что Беларусь становится все более заметным интеллектуальным центром, в котором соединяются традиции европейской философской культуры и собственные национальные подходы к осмыслению современности. Отличительной особенностью стало расширение проблемного поля философских исследований и введение новых тематических направлений, отражающих актуальные вызовы современной эпохи. Среди них особое место заняли: развитие философии науки и техники с акцентом на этические, когнитивные и антропологические аспекты искусственного интеллекта; исследование региональной идентичности как философской категории и культурного феномена в условиях глобальных трансформаций; осмысление интеллектуальной культуры как основы национального самоопределения и гуманитарной устойчивости общества; анализ взаимодействия философии, религии, науки и образования как взаимодополняющих компонентов духовного пространства Беларуси; обсуждение новых форм социально-философского знания в контексте нарастающих мировых рисков и трансформации ценностных систем. Эти темы не только углубили традиционное направление исследований, но и обозначили переход философской мысли Беларуси к новому этапу –

философии открытого диалога, в которой сочетаются национальные традиции, технологические инновации и этическая ответственность.

Особое внимание в сборнике докладов уделено вопросам философии науки и техники, которые в последние годы приобретают стратегическое значение для всего гуманитарного знания. Впервые столь последовательно и глубоко была поставлена проблема искусственного интеллекта как философского и этического вызова современности. В рамках круглого стола «Сознание и искусственный интеллект в аналитической и континентальной традициях» обсуждались не только эпистемологические и онтологические аспекты искусственного интеллекта, но и его значение для переосмысления самого понятия разума, субъективности и ответственности человека. Доклады участников показали, что формирование искусственного интеллекта требует философской рефлексии, способной соединить методы аналитической философии сознания с культурно-антропологическим подходом континентальной традиции. Таким образом, в философию науки и техники введено новое проблемное измерение – вопрос о границах рациональности и моральной автономии в условиях технологического разума. Этот поворот отражает тенденцию к переосмыслению роли человека в эпоху машинного мышления и цифровой трансформации общества.

Не менее важным теоретическим направлением стало обсуждение концепта региональной идентичности как философской категории. Если ранее регионализация рассматривалась преимущественно как социально-культурный процесс, то на нынешнем форуме она предстала в более сложном философском измерении – как способ духовного самоопределения и инструмент сохранения интеллектуальной автономии нации. Доклады подчеркнули, что региональная идентичность не противопоставляется глобализации, а выступает формой критического осмысления глобальных тенденций с позиций национальной культуры и традиции. Белорусская философия в этом контексте проявила стремление к поиску нового гуманитарного синтеза, где региональное и универсальное не конфликтуют, а взаимно обогащают друг друга. Такой подход открывает возможности для формирования модели культурного суверенитета, в которой философская мысль становится не только отражением, но и активным инструментом конструирования национального образа мира.

Материалы, представленные в настоящем сборнике, свидетельствуют о высоком уровне философской и научной рефлексии, о

стремлении белорусских мыслителей осмыслить сложные процессы современности в категориях культуры, науки и нравственности. Интеллектуальная культура Беларуси развивается в русле мировых философских тенденций, при этом сохраняя свою самобытность, ценностную ориентацию и связь с национальной традицией. Представленные в сборнике доклады открывают новые горизонты для дальнейших исследований в области социальной философии, философии науки и техники, философии сознания и этики, а также способствуют укреплению диалога между белорусской и мировой философскими школами.

Оргкомитет выражает благодарность всем участникам конференции, авторам докладов и научным организациям, поддержавшим проведение форума, и выражает уверенность, что материалы сборника послужат дальнейшему развитию гуманитарной и философской мысли Беларуси.

# Раздел 3 ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ, РЕЛИГИИ, НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЯ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ ЛАНДШАФТЕ БЕЛАРУСИ

## К ВОПРОСУ О ПРОБЛЕМЕ ПРИНАДЛЕЖНОСТИ КУЛЬТОВ НОВОГО ВРЕМЕНИ К РЕЛИГИЯМ

*Е. К. Агеенкова*

Актуальность решения вопросов, связанных с широким распространением новых религиозных движений (НРД) как во всем мире, так и в Беларуси не вызывает сомнения. Как пишет В. А. Мартинович, ученые еще в XX в. констатировали, что традиционные религии потеряли монополию в связи с наступлением эры религиозного плюрализма [1, с. 3]. При этом под НРД понимаются культы нового типа, характеризуемые А. Баркер как религиозные новообразования, возникшие после Второй Мировой войны. Они предлагают религиозное или философское мировоззрение или средства, с помощью которых может быть достигнута какая-либо высшая цель, например, трансцендентное знание, духовное просветление, самореализация, или «истинное» развитие [2, с. 80]. Среди НРД высокую активность проявляют так называемые культы «Нового времени» (КНВ), мировоззрение которых опирается на идею перехода человечества в «новую эпоху» или в «6-ю расу» и, в связи с этим, предлагающие специфические культовые подходы преобразования как отдельных людей, так и всего человечества в новый вид их социально-психологического проявления, а также формирования новых форм социальной организации общества [3].

Если рассматривать динамику развития КНВ, то обнаруживаются ряд закономерностей развития их деятельности в России и Беларуси. Если в 80–90-х гг. прошлого столетия происходило бурное формирование идей «нового времени» и приспособление их современным условиям, то в настоящее время можно наблюдать в их функционировании уже сформированные такие формы деятельности, как использование технологий формирования убеждений, пропаганда идей культа, просвещение, издательская деятельность, создание институтов «посвященных», проведение культовых ритуалов и другие направления

деятельности, ранее относимых только к религиозным организациям. Однако в современных публикациях, исследующих секты, такие КНВ до сих пор относят к религиозным движениям, не учитывая того, что некоторые из них уже функционируют как религиозные организации.

Данные аспекты обнаружены при анализе социальных сетей и публикаций такой организации КНВ как «ИВДИВО» («Изначально Вышестоящий Дом Изначально Вышестоящего Отца»), созданной В. А. Сердюком и которая в сектоведческих публикациях обычно называется «Синтез Фа» [4].

Свое вероучение под названием «Синтез» В. А. Сердюк относит к «философии космизма». Оно изложено в нескольких многостраничных томах под общим названием «Парадигма». В вероучении «Синтез» создана «картина мира», в которой за его пределами стоит «Метагалактика», представляющая собой общий принцип организации Вселенной. Прародителем мира является «Отец» («Изначально Вышестоящий Отец»). Он же управляет миром посредством «Иерархии», в которую входят «Владыки», «Аватары» и другие высшие ее представители. Они же оказывают существенное влияние на эволюционное развитие как планеты Земля, так и всего земного человечества. Причем, как утверждает В. А. Сердюк, они контактируют непосредственно с ним самим, направляя его деятельность на перевод человечества в «новую эпоху» или «6-ю расу» и формируя при этом «Метагалактическую Расу Землян». Для ускорения этого процесса один из «Владык» – Кут Хуми, передал В. А. Сердюку учение «Синтез».

В. А. Сердюк на его основе разработал культовые практики, создал организацию ИВДИВО, со множеством ее подразделений, сформировал ее структуру, различные направления и виды ее деятельности, которые подпадают под определение религиозной деятельности, данное в Законе Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях». Оно включает в себя «религиозное просвещение, проведение богослужений, молитвенных собраний, чтение проповедей, подготовка священнослужителей, а также иная деятельность, направленная на организационное и материальное обеспечение культовой практики религиозной организации».

В частности, религиозное просвещение в организации «ИВДИВО» реализуется посредством издательской деятельности и формирования групп, пропагандирующих идеи «Синтеза», осуществляющих ритуальные «практики» и другие виды культовой деятельности. Пропаганда идей «Синтеза», направленных на формирование людей «6-й расы», осуществляется не только самим В. А. Сердюком, но также и отобранными им и прошедшими специальную подготовку ведущими специалистами ИВДИВО в статусах «Посвященный», «Служащий», «Ипостась», «Учитель», «Владыка», «Аватар». С целью повышения уровня подготовки

«ведущих» в подразделениях ИВДИВО он проводит для них съезды и совещания, на которых обучает их работе со своими коллективами. Религиозное просвещение В. А. Сердюк совмещает с пропагандой своего учения, призывая всех людей присоединяться к новым «межгалактическим» условиям жизни и «Ученичества» в «Иерархии Метагалактики», к которым ведут «Владыки» и «Учителя Иерархии».

Ритуальные «практики» включают в себя последовательные действия, в которых присутствующие под руководством главы секты осуществляют процессы «возжигания огнем», «слияния» с «Отцом» и «синтезирования» с другими представителями «Иерархии», к которым они направляют свои просьбы и «стяжают» как мистические качества, характерные якобы для людей «6-й расы», а также качества прикладного характера, например, достижение определенных уровней подготовки.

Распространение вероучения В. А. Сердюка и проведение специальных мероприятий по якобы формированию «Человека метагалактики» осуществляется в специально организованных общественных структурах под названием «Дом Отца», в которых осуществляется деятельность («служение») его последователей по реализации установок «Синтеза» и по распространению его вероучительных принципов. Совокупность «Домов» составляет единую Организацию ИВДИВО. «Дома» при этом имеют «восемь базовых сфер» деятельности, которые обладают управленческими функциями: «Сфера Стандартов», «Сфера Законов», «Сфера Императивов», «Сфера Аксиом», «Сфера Начал», «Сфера Принципов», «Сфера Методов», «Сфера Правил». В «Домах» реализовано также и такое направление деятельности как «метагалактическая» наука, в частности, «Философия Синтеза», «Метагалактическая Академия Наук» и др.

Деятельность, направленная на организационное и материальное обеспечение культовой деятельности ИВДИВО реализуется посредством разработанной В. А. Сердюком теории «энергопотенциала» или «обмена энергиями». Она представляет собой, с одной стороны, получение последователями «энергопотенциала», включающего вероучительные принципы «Синтеза» и «посвящения», а также «заряжение энергиями», передаваемых им якобы от высших «Иерархов». С другой стороны, осуществляется передача этим высшим силам и руководителям ИВДИВО «энергопотенциала» в виде денежных средств.

Таким образом, наличие разработанного В. А. Сердюком вероучения «Синтез» и основанных на его принципах культовой деятельности и культовых ритуальных практик указывает на наличие признаков сформированной религии. Однако то, что организация ИВДИВО является культом нового типа, не позволяет назвать ее религией, так как, согласно Закона «О свободе совести и религиозных организациях», «религия – это исторический тип мировоззрения». Данный факт затрудняет проведение

религиоведческих исследований подобных культов, а также позволяет таким организациям быть свободными от всяких обязательств перед законом.

**Литература и источники**

1. Мартинович, В. А. Социальная идентификация новых религиозных движений в Республике Беларусь : монография / В. А. Мартинович. – Минск : РИВШ, 2024. – 664 с.

2. Кантеров, И. Новые религиозные движения в России (религиоведческий анализ) / И. Кантеров. – М. : МГУ, 2007. – 472 с.

3. Агеенкова, Е. К. Альтернативные социальные проекты в новых религиозных движениях / Е. К. Агеенкова // Иппокрена. – 2009. – № 2. – С. 87–93.

4. Агеенкова, Е. К. Вероучение и социальный проект нового религиозного движения «Синтез Фа» / Е. К. Агеенкова // Сектоведение. – 2018. – Т. VII. – С. 4–15.

## КВАЛИФИКАЦИОННАЯ СТРУКТУРА НАУЧНЫХ КАДРОВ БЕЛОРУССКОЙ НАУКИ: СОСТОЯНИЕ И ДИНАМИКА ЕЕ РАЗВИТИЯ ЗА ПЕРИОД 2015–2024 ГГ.

*М. И. Артюхин, С. А. Пушкевич*

Одной из важных характеристик кадрового потенциала науки является его квалификационная структура – удельный вес докторов и кандидатов наук в общей численности работников, выполнявших научные исследования и разработки.

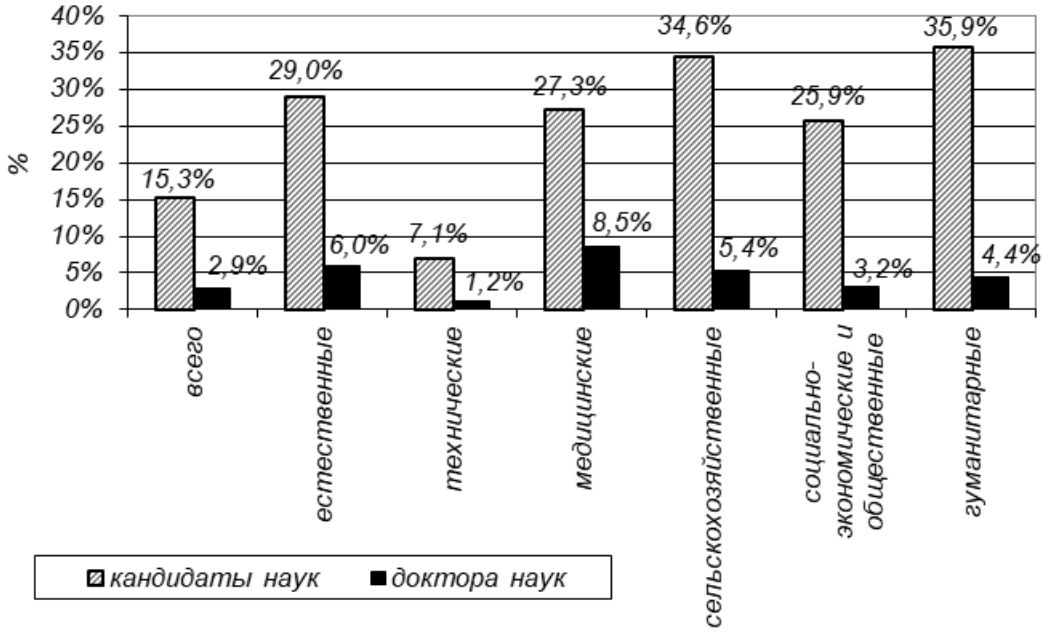
В новых геополитических условиях назрела необходимость перехода к проблемно-ориентированному формированию и использованию кадрового потенциала науки. При таком методологическом подходе объем и структура кадрового потенциала должна строиться не на основе тех или иных темпов роста «от достигнутого», а на основе проблемной ориентации его развития с целью создания новых и высоких технологий на основе отечественных научных разработок. Достижение этой цели предполагает формирование новых принципов кадровой политики, которые обеспечили бы рациональное сочетание государственного регулирования и рыночных механизмов динамичного развития кадрового потенциала национальной науки.

По состоянию на конец 2024 г. численность научных работников высшей квалификации в целом по республике составила 3230 чел. (513 докторов наук и 2717 кандидатов наук), а их удельный вес в общей численности работников, выполнявших научные исследования и разработки, составил 18,2% (13,3% в 2015 г.). Изменение квалификационной структуры научных кадров в белорусской науке

вызвано уменьшением за период 2015–2024 гг. численности докторов наук на 20,8%, и кандидатов наук на 3,7% и одновременным увеличением общей численности исследователей на 4,4% [1; 2].

На конец 2024 г. при среднем по республике удельном весе докторов наук в общей численности исследователей 2,9% достаточно оптимальный показатель удельного веса докторов наук в общей численности исследователей отмечен в области медицинских наук – 8,5% (8,5% в 2015 г.) и гуманитарных наук – 8,4% (12,0% в 2015 г.). Наименьший удельный вес докторов наук в общей численности исследователей сложился в области технических наук – 1,2% (1,4% в 2015 г.), а также социально-экономических и общественных наук – 3,2% (4,1% в 2015 г.).

Рисунок 1. Удельный вес докторов и кандидатов наук в общей численности исследователей по областям науки, 2024 г., % (сост. по [1; 2])




При среднем по республике удельном весе кандидатов наук в общей численности исследователей 15,3% в 2024 г. доля кандидатов наук в общей численности исследователей в области гуманитарных наук составила 35,9% (38,9% в 2015 г.); в области сельскохозяйственных наук – 34,76% (35,5% в 2015 г.), естественных наук – 29,0% (30,5% в 2015 г.) и медицинских наук – 27,3% (35,3% в 2015 г.). Наименьшая доля кандидатов наук отмечена в области технических наук – 7,1% (6,8% в 2015 г.).

Динамика удельного веса исследователей высшей квалификации в общей численности исследователей по областям науки за период 2015–2024 гг. представлена в таблице.

Как видим из данных таблицы, наиболее существенное снижение квалификационной структуры за период 2015–2024 гг. претерпели гуманитарные науки. Здесь удельный вес докторов наук в общей численности исследователей за этот период снизился на 4,6 п. п. – с 12,0% в 2015 г. до 7,4% в 2022 г. Эта же картина наблюдается и в области естественных наук, где удельный вес докторов наук в общей численности исследователей снизился на 2,0 п. п. – с 8,0% в 2015 г. до 6,0% в 2024 г., а также в области социально-экономических и общественных наук, где удельный вес докторов наук в общей численности исследователей снизился на 0,9 п. п. – с 4,1% в 2015 г. до 3,2% в 2024 г. На этом фоне выделяются сельскохозяйственные науки, где удельный вес докторов наук в общей численности исследователей вырос на 0,3 п. п. – с 5,1% в 2015 г. до 5,4% в 2024 г. В целом по республике удельный вес докторов наук в общей численности исследователей сократился за 2015–2024 гг. на 0,9 п. п.

Таблица 1. Динамика удельного веса исследователей высшей квалификации в общей численности исследователей по областям науки за период 2015–2024 гг., % (сост. [по 1; 2])

| Области науки | Уд. вес докторов наук в общей численности исследователей, % | | Уд. вес кандидатов наук в общей численности исследователей, % | | Уд. исследователей высшей квалификации в общей численности исследователей, % | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | 2015 г. | 2024 г. | 2015 г. | 2024 г. | 2015 г. | 2024 г. |
| Всего по республике | 3,8 | 2,9 | 16,6 | 15,3 | 20,4 | 18,2 |
| Естественные | 8,0 | 6,0 | 30,5 | 29,0 | 38,5 | 35,0 |
| Технические | 1,4 | 1,2 | 6,8 | 7,1 | 8,2 | 8,3 |
| Медицинские | 8,5 | 8,5 | 35,3 | 27,3 | 43,8 | 35,8 |
| Сельскохозяйственные | 5,1 | 5,4 | 35,5 | 34,6 | 40,6 | 40,0 |
| Социально-экономические и общественные | 4,1 | 3,2 | 20,8 | 25,9 | 24,9 | 29,1 |
| Гуманитарные | 12,0 | 7,4 | 38,9 | 35,9 | 50,9 | 43,3 |

За рассматриваемый период квалификационная структура исследователей по удельному весу кандидатов наук в общей численности исследователей также изменилась не в лучшую сторону. Так, сокращение удельного веса кандидатов наук наблюдалось в области медицинских наук – на 8,0 п. п., сельскохозяйственных наук – на 0,9 п. п., естественных

наук – на 1,5 п. п., гуманитарных наук – на 3,0 п. п и только в области технических и социально-экономических и общественных наук удельный вес кандидатов наук вырос на 0,3 п. п. и 5,1 п. п. соответственно. В целом по республике удельный вес кандидатов наук в общей численности исследователей сократился за 2015–2024 гг. на 1,3 п. п.

Приведенные данные о состоянии квалификационной структуры исследователей в разрезе областей науки свидетельствуют о необходимости принятия неотложных мер по повышению удельного веса докторов и кандидатов наук в общей численности исследователей по ключевым для национальной экономики областям науки. Особенно в этом плане следует выделить технические науки, где удельный вес докторов и кандидатов наук в общей численности исследователей в настоящее время составляет всего 8,3%. В этой связи особую актуальность приобретает задача кардинальной модернизации системы подготовки научных кадров высшей квалификации и повышения ее эффективности. Только при этом условии может быть реализована задача обеспечения приоритетного развития ведущих отраслей фундаментальной и прикладной науки, от которых в наибольшей мере зависит динамичное развитие наукоемких отраслей национальной экономики и достижение технологического суверенитета нашей страны.

**Литература и источники**

1. О научной и инновационной деятельности в Республике Беларусь в 2024 году : стат. бюл. // Национальный статистический комитет Республики Беларусь. – URL: https://www.belstat.gov.by/ ofitsialnaya-statistika/ publications/ izdania/ public_bulletin/ index_148935/ (дата обращения: 03.09.2025).

2. О научной и инновационной деятельности в Республике Беларусь в 2015 году : стат. бюл. // Национальный статистический комитет Республики Беларусь. – URL: https://www.belstat.gov.by/ ofitsialnaya-statistika/ publications/ izdania/ public_bulletin/ index_5004/ (дата обращения: 03.09.2025).

## ОТРАЖЕНИЕ ЦИКЛИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА В СОВЕТСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ 1960–1970-Х ГГ.

*Т. О. Бембель*

Исследование фокусирует внимание на проявлениях в советской художественной культуре циклической модели истории, которая оформлялась в философии и визуализировалась в культурном пространстве в 1960–1970-х гг. В указанный период создателями и популяризаторами отличных от марксистской версий исторических

концепций (в том числе развивающих национальные нарративы) стали люди, усвоившие определенную модель истории в советских школах, вузах, кинотеатрах, музеях, на улицах и площадях советских городов в 1930-е годы, и без этого контекста будет неполным понимание того, что проявилось и визуализировалось в 1960–1970-х – либо как продолжение, либо как отрицание этой модели. Поэтому в исследовании присутствуют отсылки к предшествующим периодам, которые В. З. Паперный условно обозначает как Культура 1 и Культура 2 [1].

Если говорить о степени влияния на художественную культуру 1960–1970-х гг. в плане понимания закономерностей хода истории, то в качестве одной из самых значимых фигур в этом ряду следует назвать Л. Н. Гумилева, в 1956 году реабилитированного, вернувшегося из ГУЛАГа и, начиная с конца 1950-х гг., активно вступившего в научную жизнь и академическую полемику. Его вариант циклической модели истории [2], объяснение с помощью теории пассионарности возникновения, расцвета, распада социальных систем и чередование этих циклов нашел отражение в целом ряде явлений советской художественной культуры, в том числе в БССР.

В ряду других примеров в докладе анализируются некоторые мемориальные комплексы и сооружения рассматриваемого периода. В Беларуси в первую очередь это Курган Славы, открытый 5 июля 1969 года в честь ключевого события военной операции 1944 года «Багратион» – разгрома значительных сил вермахта в так называемом Минском котле. Рассматриваются и другие советские мемориалы и памятники 1960 – 1970 -х гг., использующих формы неевропейских культур, исследуемых Л. Н. Гумилевым.

С выходом в конце апреля 1960 года его первой книги «Хунну» [3] на основе его переработанной «Истории Срединной Азии в древности», с фрагментом картины Н. К. Рериха «Цветы Тимура. Огни победы» на обложке (с согласия сына художника и правообладателя его наследия востоковеда Ю. Н. Рериха) в пространстве советской художественной культуры появилась и стремительно обрела популярность модель истории (в том числе ее художественные воплощения, связанные с Рерихами), отличная от той, которую предлагало новое академическое 10-томное издание «Всемирной истории» (1955–1965 гг.), и где редакция «негласно придерживалась гегелевского деления народов на "исторические" и "неисторические"» [4], отведя кочевым народам Центральной Азии совсем незначительное место.

Это не согласовывалось ни с последовательной антиевропоцентристской позицией Л. Н. Гумилева (которая дала основание причислять его к сторонникам евразийской концепции исторического развития России и связанных с ней этносов), ни с его отличным от марксистской классовой теории пониманием и толкованием

движущих сил истории – в том числе с его теорией пассионарности и так называемых пассионарных толчков, приводящих к созданию суперэтносов, ни с его декларацией исторической значимости кочевых племен для динамического равновесия суперэтносов (в определении Л. Н. Гумилева) евразийского континента.

Таким образом неевропейская (не только евразийская, но и латиноамериканская и африканская) тематика широко вошла в советскую художественную культуру во второй половине 1950-х – начале 1960-х гг., знаменуя новые тенденции этого периода [5].

**Литература и источники**

1. Паперный, В. З. Культура Два / В. З. Паперный. – 2-е изд., испр., доп. – М. : Новое литературное обозрение, 2007. – 408 с.

2. Гумилев, Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. – СПб. : Издательский Дом «Кристалл», 2001. – 640 с.

3. Гумилев, Л. Н. Хунну. Срединная Азия в древние времена / Л. Н. Гумилев. – М. : Издательство восточной литературы, 1960. – 292 с.

4. Беляков, С. С. Гумилев сын Гумилева / С. С. Беляков. – М. : АСТ, 2013. – 797 с.

5. Гужалоўскі, А. А. У светлую будучыню! Беларускае грамадства эпохі «адлігі» (1953−1968) / А. А. Гужалоўскі. – Мінск : Выдавец Р. М. Цымбераў, 2024. – 344 с.

## МЕЖЭТНИЧЕСКИЕ КОНФЛИКТЫ В КОНТЕКСТЕ АНДЕГРАУНДНОЙ КУЛЬТУРЫ: ВНУТРЕННИЕ И ВНЕШНИЕ АСПЕКТЫ

*Д. А. Борода*

В современном обществе андеграундная культура, как и любое другое социальное явление, сталкивается с множеством вызовов, одним из которых является обострение межэтнических конфликтов. Решение этой проблемы требует глубокого анализа социальных взаимодействий между этническими группами – структурными элементами общества, где сами группы выступают субъектами и объектами этих взаимодействий [1, с. 47]. Межэтнические отношения представляют собой сложную сеть связей, часто переплетающуюся с противоречиями интересов и культурными различиями. В данном контексте мы говорим о межэтнических конфликтах – столкновениях, порожденных взаимным непринятием различных этнических групп, их ценностей и культурных кодов [2, с. 124].

Рассмотрим проблему межэтнических конфликтов в связке с явлением андеграундной культуры. Очевидными предпосылками могут служить как социально-экономические факторы, так и идеологические

разногласия. Социальные движения, которые объединяют представителей разных этнических групп, зачастую сталкиваются с внутренними противоречиями, связанными с различиями в понимании справедливости и целей борьбы. В настоящее время на эти процессы значительное влияние оказывают и цифровые технологии: с одной стороны, это легкое распространение информации, возможность быстрых организаций протестных и не только движений, обмен опытом между представителями разных этнических групп; с другой – технологии создают благоприятную почву для распространения дезинформации и кибербуллинга.

Формирование этнической идентичности, особенно в условиях социального напряжения и перемен, может стать причиной для возникновения как внешних, так и внутренних межэтнических конфликтов.

Внешние конфликты возникают на стадии формирования этнической идентичности в рамках общества, и этот процесс может напрямую влиять на зарождение контркультурных и андеграундных движений. Классическим примером может служить ситуация с русскими писателями и художниками после революции 1917 года. Массовая эмиграция, разделившая творческую интеллигенцию по политическим и идеологическим признакам (белогвардейцы, большевики, различные социалистические группировки). Данные конфликты отражались в произведениях эмигрантов, что послужило полноценным становлением андеграундного литературного движения и созданием новых художественных направлений [3].

Внутренние конфликты, напротив, возникают уже внутри устоявшегося андеграундного пространства. Это столкновение различных этнических групп, каждая из которых привносит и пытается укоренить свои традиции и ценности, ставя их выше других. Данные конфликты могут быть вызваны конкуренцией за ресурсы, борьбой за лидерство, а также просто непониманием и взаимным недоверием. Внутренний конфликт может также происходить от внешнего влияния: особенностей экономического развития (представители андеграундных движений из менее обеспеченных слоев населения могут чувствовать себя дискриминировано от более привилегированных групп и наоборот, более обеспеченные могут чувствовать не полную принадлежность к более аутентично-стереотипным идеям некоторых движений андеграунда), сходство и различия сторонних культур, доминирующая религия в обществе и т. д. [4, с. 284].

Примером могут служить конфликты художественных направлений. Представим сообщество художников, объединившихся вокруг определенной эстетической программы. Если в этом сообществе представлены художники разных этнических групп или субкультур, то разногласия могут возникнуть по поводу эстетических принципов,

понимания художественной идеи. В современном искусстве может происходить конфликт между представителями коренных народов и художниками, принадлежащими другой культуре, где последние могут заимствовать в работе эстетические идеи, символы и образы без должного понимания. Это может стать поводом для неверной интерпретации со стороны художника, представителя коренной культуры, а также аудитории, которая в дальнейшем может привести к этическим проблемам и культурной апроприации.

Андеграундная музыка – это один из наиболее ярких примеров проявления внутренних межэтнических конфликтов. Такие жанры, как рэп, панк и регги, часто отражают социальные и этнические проблемы. В текстах песен можно найти критику расизма, социальной несправедливости и политической репрессии. Например, в американском рэпе часто поднимаются вопросы о расовых предрассудках и системной дискриминации афроамериканцев.

Межэтнический конфликт в андеграундной культуре можно рассматривать как часть более широкого процесса поиска идентичности в условиях глобализации. Конфликт выступает в качестве способа самоопределения, отстаивания своих прав, позволяя этническим группам осознать свое место в мире и выработать стратегии для жизни в условиях социальных изменений.

Анализ конфликтов открывает новые горизонты для понимания человеческой природы, стремления к справедливости, расширяет диалог и способствует плодотворному сотрудничеству не только в рамках андеграундной культуры, но и среди доминирующих культур.

**Литература и источники**

1. Рыбаков, А. В. Межэтнические отношения: понятие, механизмы формирования и диагностика состояния / А. В. Рыбаков // Актуальные вопросы общественных наук : социология, политология, философия, история. – 2016. – № 1 (53). – С. 46–50.

2. Григорян, Д. К. Межэтнические конфликты: типы, содержания и пути преодоления / Д. К. Григорян, А. С. Ароян, И. Г. Веренич // Философия права. – 2018. – № 3 (86). – С. 123–127.

3. Lipovetsky, M. N. The Oxford Handbook of Soviet Underground Culture / M. N. Lipovetsky. – Oxford University Press, 2024. – 1044 p.

4. Гуриева, С. Д. Установка и формирование системы межэтнических отношений / С. Д. Гуриева // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. – 2009. – № 6 (1). – С. 282–291.

# ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОЕ ИСКУССТВО КАК СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ ГУМАНИСТИЧЕСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА

*Р. М. Васильева, Н. М. Балтаев*

В современных условиях нестабильности общества, идеологического и психологического воздействия с Запада на российскую молодежь, навязывания чуждой для российского народа системы идей и ценностей, культивируются такие отрицательные качества личности как эгоизм, вседозволенность, безнравственность. Данная ситуация в России и мире требует принятия неотложных мер по защите базовых традиционных ценностей. Поэтому в соответствии с Федеральным законом от 28 июня 2014 г. № 172-ФЗ «О стратегическом планировании в Российской Федерации» издан Указ Президента Российской Федерации от 09.11.2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» [1].

В соответствии с данным указом одной из приоритетных задач развития современного российского общества в сфере воспитания подрастающего поколения является развитие высоконравственной личности, разделяющей традиционные национальные ценности и готовой к мирному созиданию и защите своей Родины.

На протяжении веков декоративно-прикладное искусство служило не только выразительным средством для передачи культурных традиций, но и важной основой для воспитания гуманистических ценностей в обществе. Рассматривая эту тему, мы можем увидеть, как ремесленные навыки и художественные практики, которые передавались из поколения в поколение, могут способствовать формированию уважения, толерантности и чувства принадлежности к своей культуре.

Декоративно-прикладное творчество охватывает множество навыков и видов искусства: от вышивки и гончарства до ткачества и резьбы по дереву. Эти ремесла дают возможность учащимся не только осваивать технические навыки, но и погружаться в уникальный мир символов и значений, которые стоят за каждым предметом. Каждый элемент, созданный руками мастера, несет в себе историческое и культурное значение, что помогает учащимся глубже понять свою идентичность и культурное наследие своего народа.

В процессе работы над декоративно-прикладными проектами, студенты учатся видеть красоту в простых, повседневных вещах. Это способствует развитию эстетического восприятия, а также уважения к труду, который стоит за созданием каждого изделия. Например, создание традиционного предмета, будь то народная одежда или уникальная

керамика, подразумевает глубокую связь между личностью, окружающей средой и культурными корнями.

Кроме того, работа в группе над проектом в области декоративно-прикладного искусства побуждает студентов к взаимодействию, совместному решению задач и обмену идеями, что в свою очередь способствует формированию социальных связей. Таким образом, учащиеся осознают значимость коллективной работы и важность уважения к мнению окружающих, что является важным аспектом гуманистического воспитания.

Чувашский государственный институт культуры и искусств является по своей сути уникальной системой, где создаются наиболее благоприятные условия к использованию принципа гуманизма в обучении и воспитании. Современный специалист должен быть не только профессионально подготовленным и быть специалистом в своей области, но и прежде всего должен быть духовно богатым и гуманным человеком. Главным требованием в процессе подготовки будущих специалистов сферы культуры и искусства в вузе является создание условий для формирования личности студента, его познавательных и созидательных способностей. При этом первостепенная задача каждого педагога заключается в том, чтобы будущие специалисты сферы культуры глубоко познавали гуманные ценности.

Ключевым моментом в процессе формирования гуманистических ценностей является понимание значимости культурного контекста, который укоренен в истории и традициях. Изучая художественные традиции своего народа, студенты получают возможность постигать философию, принципы жизни и мировоззрение своего народа. Это активное взаимодействие с культурными артефактами позволяет им не просто изучать, но и создавать новые смыслы на основе старых традиций, становясь не только хранителями культуры, но и ее созидателями.

На наш взгляд, самыми актуальными задачами воспитательной деятельности в вузе в аспекте исследуемой темы являются:

– сохранение исторической памяти народа как одно из главных условий формирования гражданской идентичности;

– изучение истории родного края и сохранение образа малой родины;

– создание научно-методического и информационного сопровождения системы духовно-нравственного и патриотического воспитания;

– совершенствование форм и методов обучения и воспитания;

– внедрение инновационных технологий преподавания;

– поиск новых форм организации культурно-массовых мероприятий;

– формирование у студентов желания сохранять и приумножать историко-культурные ценности родного края.

Кафедра народного художественного творчества строит

гуманистическое воспитание на принципах уважения обычаев и традиций разных народов, гуманизации, демократизации, индивидуализации, диалогизации взаимодействия и сотрудничества преподавателей и студентов.

Во время занятий по теории и истории народной художественной культуры студенты знакомятся с научными предпосылками разработки теории народной художественной теории народной художественной культуры, ее исходными понятиями, мифологическими истоками народной художественной культуры, художественным творчеством народа в календарных праздниках и обрядах, основными видами и жанрами народного художественного творчества. Изучение этих тем позволяют студентам получать важнейшую информацию о представлениях наших предков о мире, о том, как они умели жить в гармонии с природой, как они ценили домашний очаг, семью, мать и материнство, как поощряли честный труд на земле.

На занятиях студенты знакомятся с устным народным творчеством. Для создания изделия ДПИ студенту необходимо погрузиться в художественный образ, понять смысл произведения. Многое в этом процессе зависит от личности самого педагога, его моральных качеств, умения общаться со студентами, понимать их. Учитель должен целенаправленно руководить данным процессом и стремиться к тому, чтобы привить любовь к искусству.

Особый интерес представляет изучение дисциплины «Народный костюм». Для любого народа его национальный костюм является не только традиционной культурой предков, важной составляющей национального культурного наследия, возможностью понять жизнь и быт людей, но и способом самоидентификации. Народный костюм – одна из важнейших составляющих духовной и материальной культуры народа, образец национальной культуры, который через поколения передает нам мастерство наших предков и их бережное отношение к национальной культуре.

В чувашском национальном костюме отражается и с помощью системы знаков, в том числе материала, композиции, формы, кроя, цвета, орнаментики, а также внешности и манеры одеваться, передается социально-культурный опыт отдельного этноса и всего человечества. «В каждом отдельно взятом костюме заложен богатейший текст, изучая который можно глубже познать трудовую, празднично-обрядовую жизнь и традиции своего народа» [2, с. 34]. По национальной одежде всегда можно было понять, откуда человек родом, к какому социальному классу он принадлежит. В костюме также была заложена символичная информация о целом роде, о его занятиях, обычаях и семейных событиях. Кроме того, национальный костюм является доступным способом познания души народа, лучших сторон его характера и его самобытности. По словам

мастера народных художественных промыслов Чувашии Зинаиды Вороновой, которая собирает и изучает народные костюмы, «каждая вещь из бабушкиного сундука – это шедевр, подлинное произведение искусства и стоит того, чтобы ее вынести на всеобщее обозрение» [2, с. 24].

Уникальным средством приобщения студенческой молодежи к народной художественной культуре является чувашская вышивка, которая имеет богатое разнообразие швов и узоров, оригинальный и сдержанный колорит цветов, высокую технику исполнения и тонкое чувство ритма. Чувашская вышивка является одним из любимых и процветавших во все времена видов народного искусства чувашей. Доказательством тому являются прекрасные творения безымянных мастериц, работы которых чудесным образом дошли до нас, и ныне в музейных собраниях России и мира радуют глаза миллионов людей своим изяществом, выразительностью, четкостью и красотой вышитых узоров, ювелирностью их исполнения.

Основное внимание гуманному воспитанию отводится в процессе выполнения выпускных квалификационных работ. Студенты изучают творчество известных мастеров народных художественных промыслов. В процессе подготовки к защите выпускных квалификационных работ студенты приобщаются к богатствам национальной и мировой культуры, посещая выставки декоративно-прикладного творчества, музеи.

Таким образом, можно утверждать, что декоративно-прикладное творчество – это не просто набор навыков и техник, а мощный инструмент для формирования гуманистических ценностей. Оно не только помогает сохранять культурное наследие, но и развивает личность, способную к эмпатии, уважению и самовыражению. В итоге, через творческое взаимодействие с культурой своего народа, учащиеся формируют понимание многогранности мира и строят мосты между культурами.

**Литература и источники**

1. Указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей».

2. Балтаев, Н. М. Художественная реконструкция чувашского народного костюма как средство приобщения студентов к культуре древних чувашей : учеб. пособие / Н. М. Балтаев, Р. М. Васильева. – Чебоксары, 2019. – 139 с.

# ФУНКЦИИ НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ШКОЛЫ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

*И. Л. Васильева*

Научные школы по своим задачам и причинам появления неоднородны и могут преследовать как цели научно-исследовательского значения в рамках фундаментальных отраслей науки, так и научно-производственного и научно-образовательного значений. В свою очередь, роль и миссия научно-педагогической школы в образовательном процессе не может быть определена через одно направление или одну задачу. Представляется, что научная школа чрезвычайно эффективно может проявить себя в ряде ролей. Научная школа воплощает самим фактом своего существования научно-исследовательскую программу, заявляя о новом поле исследования и уникальных средствах его осуществления, что отражено в важнейшем свойстве науки – способности генерировать совершенно новое знание. Таким образом понимаемая научная школа, а, возможно, и группа дружественных по разделяемым научным подходам школ, задают парадигму понимания реальности, что затрагивает не только сугубо научные, но и более широкие мировоззренческие представления о мире.

Научно-педагогическая школа высшего учебного заведения представляет собой сложившийся коллектив исследователей, работающих в рамках общего научного направления. Научная школа предполагает наличие научного лидера (как правило, профессора, разрабатывающего яркую или (и) важную идею) и последователей (учеников). Научно-педагогическую школу отличают высокий уровень научных исследований в признанном научном направлении, преемственность поколений, качество подготовки научных работников высшей квалификации. Лидером по количеству научно-педагогических школ среди вузов страны является БГУ, в котором свою деятельность развернули 57 школ. В БГЭУ и БГУИР на сегодняшний день представлено по 10 научно-педагогических школ, выстраивающих научные и деловые связи с отечественными научными и производственными организациями и международным научным сообществом. Интересен опыт БГПУ, в реестре научно-педагогических школ которого наименование школы включает в себя фамилию лидера школы, дается также наименование школы и описывается направление исследования. При этом выделяется 15 школ. Важным является осуществление деятельности по рефлексии над своим статусом и характером исследуемых проблем, что приводит к осознанию себя как школы.

Отметим, что в процессах образования и воспитания мы имеем дело не с одной или несколькими, а со сложным набором традиций, которые

отличаются друг от друга по содержанию и по функциям. Научная школа опирается на дисциплинарную матрицу, задающую научное видение мира. Понятие дисциплинарной матрицы было введено Т. Куном для уточнения смысла термина «парадигма» [1]. Понятие дисциплинарной матрицы учитывает, во-первых, принадлежность ученых к определенной дисциплине и, во-вторых, систему правил научной деятельности, которые состоят из символических обобщений (законов и определений основных понятий теории); метафизических положений, задающих способ видения универсума и его онтологию; ценностных установок, влияющих на выбор направлений исследования; «общепринятых образцов» – схем решения конкретных задач («головоломок»), дающих ученым методику разрешения проблем в их повседневной научной работе. В связи с этим дисциплинарная матрица является достаточно неоднородной: с одной стороны, в нее входят концептуальные модели, а с другой – ценности и образцы решения конкретных задач. И если первые целенаправленно излагаются в научных текстах и учебниках, то ценностные ориентации человек усваивает примерно так же, как родной язык, т. е. по непосредственным образцам. Как показал М. Полани, такое знание, которое выступает во многом как предпосылочное, нельзя полностью вербализовать [2]. Важнейшую роль играет передача практических знаний и умений от учителя к ученику при проведении совместного исследования. Таким образом, часть знания, как в образовательном, так и в воспитательном процессе, практически невозможно передать через формулировки. Ценностные ориентации, которые зачастую глубоко эмоционально окрашены, относятся к их числу. Некоторое знание можно передать только личным примером.

И в завершение можно сделать предположение о роли научного сообщества, живой научной коммуникации в ситуации дальнейшего развития искусственного интеллекта, когда изменяются формы генерации, хранения и передачи научного знания. Как знать, возможно человечеству придется вступить в конкуренцию с новыми формами цифровой интеллектуализации. И тогда наличие методологии, насыщенной аксиологическими параметрами, а также этически ориентированного научного этоса, выступит несомненным преимуществом.

**Литература и источники**

1. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун ; под общ. ред. и посл. С. Р. Микулинского и Л. А. Марковой. – М. : Прогресс, 1977. – 300 с.

2. Полани, М. Личностное знание / М. Полани. – М. : Прогресс, 1985. – 344 с.

# ФОРМИРОВАНИЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ СТУДЕНТОВ СРЕДСТВАМИ ДЕКОРАТИВНО-ПРИКЛАДНОГО ИСКУССТВА В ЧУВАШСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ ИНСТИТУТЕ КУЛЬТУРЫ И ИСКУССТВ

*Р. М. Васильева, С. Г. Соколова*

В современных кризисных условиях развития общества и государства, роста межнациональных конфликтов, преступности и демографического спада молодежь сталкивается с существенными вызовами. Обесценивание моральных качеств личности проявляется в случаях алкоголизма, наркомании, половой распущенности и иных форм дезадаптации. Ситуация в России и мире требует широкого обсуждения и принятия неотложных мер по защите базовых традиционных ценностей и на их основе формировать интеллектуальную культуру личности. На решение данной проблемы направлены принятые нормативные акты: Федеральный закон от 28 июня 2014 г. № 172-ФЗ «О стратегическом планировании в Российской Федерации» [1] и соответствующий ему указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей» [2]. На основании данного документа одной из приоритетных задач развития современного российского общества в сфере воспитания подрастающего поколения является формирование высокоморальной личности, разделяющей традиционные национальные ценности и готовой к мирному созиданию и защите своей Родины. Согласно этому документу, к традиционным ценностям относятся жизнь, достоинство, права и свободы человека, патриотизм, гражданственность, служение Отечеству и ответственность за его судьбу, высокие нравственные идеалы, крепкая семья, созидательный труд, приоритет духовного над материальным, гуманизм, милосердие, справедливость, коллективизм, взаимопомощь и взаимоуважение, историческая память и преемственность поколений, единство народов России. Они рассматриваются как основа российского общества. Духовно-нравственные ценности служат ориентиром и мотивацией, придающим интеллектуальной культуре молодежи глубину, гуманистическую направленность и устойчивость в условиях современной культуры и общества. В. П. Океанский отмечает, «что отечественная интеллектуальная культура – это совокупность идей, знаний, форм интеллектуальной деятельности и поддерживающих её институтов, характерных для России в разные исторические периоды» [3]. Под интеллектуальной культурой молодежи мы понимаем совокупность ценностно-ориентационных верований, знаний, практических умений, навыков, художественно-

творческих способностей, которые формируются через образование, культуру и социальную активность и позволяют им эффективно мыслить, критически анализировать и творчески решать задачи профессиональной деятельности.

Большую роль в формировании интеллектуальной культуры личности играет внутренний мир человека, его нравственный стержень, который находится во взаимосвязи с духовной жизнью личности. Таким образом, духовно-нравственные знания, убеждения и потребности способствуют преобразованию личности и обогащают интеллектуальную культуру человека.

Отметим, что одной из главных задач Чувашского государственного института культуры и искусств является создание благоприятных условий для развития интеллектуальной культуры. Эта задача решается через формирование этнокультурной среды – естественных условий изучения, сохранения, возрождения, усвоения, упрочения и развития народных традиций. Результаты опытно-экспериментальной работы показывают, что на кафедре народного художественного творчества формирование интеллектуальной культуры студентов происходит более эффективно при создании целостной системы вовлечения обучающихся в активную аудиторную и внеаудиторную деятельность этнокультурного содержания. Здесь формирование интеллектуальной культуры во многом зависит от содержания образования и воспитания, а также от тех ценностей, которые воплощены в средствах декоративно-прикладного искусства и включены в учебно-воспитательный процесс кафедры народного художественного творчества.

Мощным средством формирования интеллектуальной культуры у будущих работников культуры являются дисциплины *чувашская вышивка, национальные головные уборы и украшения, народный костюм, керамика* и др. Дисциплина *народные куклы* обладает большим потенциалом формирования интеллектуальной культуры студентов, которые с интересом исследуют их происхождение, значение, традиции изготовления и творчество мастеров-игрушечников. Освоив этот багаж знаний, студенты смогут передать культурные ценности и народную мудрость последующим поколениям. Одним из самых распространённых природных материалов, издревле используемых для изготовления бытовых предметов, является глина. Студенты на занятиях работают с глиной, лепят традиционные символические изделия быта. Расписанные сдержанно, однако выразительно, они представляют художественную ценность: каждый студент реализует собственную манеру, соблюдая старинные правила и традиции [4].

Отметим, что большое значение имеет организация выставок декоративно-прикладного творчества. Экспонаты – народные игрушки, куклы, национальные головные уборы (женские – хушпу, девичьи – тухья),

вышитые изделия (полотенца, скатерти, салфетки) – демонстрируют способности народных мастеров, их творчество и воспитательный потенциал.

Примером формирования интеллектуальной культуры студентов служит коллекция костюмов Зинаиды Вороновой, используемая для дефиле «Звенящая россыпь веков» (Ахах мерчен аваллăхĕ). Дефиле чувашского национального костюма как инновационная технология народной педагогики воспитывает любовь и уважение к своему народу, формирует стремление к постижению богатства национальной культуры.

В качестве эффективной способа формирования интеллектуальной культуры студентов выступают мастер-классы по фольклору, народной вышивке, орнаменту, изготовлению традиционных народных игрушек и кукол. Особенно эффективны мастер-классы по вышивке, когда они проводятся известными мастерами народных художественных промыслов. Совместная работа с «живыми» мастерами способствует формированию профессионально значимых качеств личности: терпимости, порядочности, ответственности, креативности и др. Для формирования интеллектуальной культуры студентов применяются и другие формы: беседы, диспуты, просмотр видеоматериалов, творческие вечера с участием представителей национальной интеллигенции, подготовка рефератов, курсовых работ и др.

Формирование интеллектуальной культуры студентов может осуществляться через создание сюжетов по современным, но традиционным художественным технологиям *кинуксайга* и *коллаж.* По этим технологиям студенты выполнили панно с образами из сказок, мифов, легенд, преданий «Мудрая девочка», «Семиногий конь», «Хранительница домашнего очага» и др. Изучение традиций своего народа через эти и другие образы позволяет студентам почувствовать причастность к прошлому и предкам, а также получить «радость высокого творчества, способствующего природной активности студентов на развитие нравственных чувств и совершение нравственных поступков» [5].

Для решения проблемы формирования интеллектуальной культуры будущих работников культуры нами разработана авторская программа «Декоративно-прикладное творчество как средство формирования интеллектуальной культуры студентов». Данная программа является интегративной: она систематизирует теоретические и методические знания и умения будущих работников сферы культуры. Программа направлена на формирование интеллектуальной культуры, развитие духовно-нравственных ценностей и установок, обогащения внутреннего мира студентов.

Цель программы – систематическое и целостное введение студента в мир общечеловеческих ценностей. Задачи программы: ознакомление студентов с духовно-нравственной составляющей деятельности сферы культуры; формирование духовно-нравственных ценностей и норм,

регулирующих поведение работников учреждений культуры по отношению к посетителям и зрителям; формирование мотивации к саморазвитию через интерес к традициям и обычаям народов России и их духовно-нравственным ценностям; формирование гражданских, патриотических и нравственных чувств через знакомство с произведениями декоративно-прикладного искусства; ознакомление с профессионально необходимыми качествами работников учреждений культуры; практическая работа по изготовлению изделий декоративно-прикладного творчества; ознакомление с творческой деятельностью мастеров народных художественных промыслов; создание предпосылок для практического применения сформированных нравственных компетенций.

Содержание программы включает лекционные и практические занятия, мастер-классы. Отличительной особенностью мастер-классов является сочетание индивидуальной работы с коллективным обсуждением нравственных аспектов. Основные вопросы для обсуждения: «Какие идеи, принципы, знания воплощены в многовековых произведениях народного декоративно-прикладного искусства?», «Каковы смысл и значение создаваемых произведений искусства?», «личностный рост, эмоциональная устойчивость, самоопределение молодежи и другие. Студенты на таких занятиях приобщаются к культурным ценностям, осознают свою принадлежность к культуре своего народа, развивают чувство гордости за свой регион и формируют профессионально значимые качества.

Таким образом, формирование интеллектуальной культуры студентов происходит эффективно на основе духовно-нравственных ценностей, воплощенных в произведениях декоративно-прикладного искусства. Экспериментальные и теоретические материалы подтверждают, что развитие моральных и интеллектуальных качеств студентов достигается не только за счет традиционных дисциплин, но и через активное вовлечение в этнокультурное содержание, практические мастер-классы, ремесленные технологии и участие в культурно-исторических практиках.

## Литература и источники

1. Федеральный закон от 28 июня 2014 г. № 172-ФЗ «О стратегическом планировании в Российской Федерации».

2. Указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей».

3. Океанский, В. П. Отечественная интеллектуальная культура : материалы к энциклопедии (моделирующий глоссарий: ключевые имена и понятия) / В. П. Океанский. – Шуя : Центр кризисологических исследований ФГБОУ ВО «ШГПУ», 2011. – 176 с.

4. Балтаев, Н. М. Художественная реконструкция чувашского народного костюма как средство приобщения студентов к культуре древних чувашей : учебное пособие / Н. М. Балтаев, Р. М. Васильева. – Чебоксары, 2019. – 139 с.

5. Культура и искусство: традиции и современность : материалы Междунар. науч.-практ. конф. – Чебоксары : ЧГИКИ, 2013. – 576 с.

## ПРОТЕСТАНТСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ МАРКСИЗМА: СИСТЕМНОЕ ОБОСНОВАНИЕ

*И. Г. Геращенко, Н. В. Геращенко*

Обычно принято считать марксистское учение материалистической альтернативой любой религии, включая христианскую. Но это не совсем так. Если проанализировать истоки формирования марксистской теории, то там можно обнаружить значительный пласт религиозной составляющей, а именно протестантской ветви христианства. С. Н. Булгаков, будучи в молодости убежденным марксистом, прямо указывал на религиозный тип мировоззрения К. Маркса в контексте его отношения к религии человекобожия Л. Фейербаха [1].

Источниками марксизма, как известно, являются немецкая классическая философия, английская политическая экономия и утопический социализм. Рассмотрим их связь с протестантизмом. Основатель немецкой классической философии И. Кант придерживался лютеранского вероисповедания. Его учение о морали нашло свое продолжение в развитии протестантской этики. Критика доказательств бытия Бога оказалась созвучна критическому отношению протестантизма к католичеству. Рационалистический подход Канта, его стремление примерить разум и веру получили дальнейшее развитие в трудах протестантских богословов, например, у Ф. Шлейермахера.

И. Г. Фихте, хотя и не принадлежал к протестантской конфессии, также имел духовное родство с этой формой христианства. Его учение об активном «Я» предполагает моральную ответственность, личный религиозный опыт, критику догм, устранение посредничества между человеком и Богом. Наукоучение Фихте, как и теории всех остальных представителей немецкой классической философии, конечно же выходит за границы протестантского мировоззрения. Г. Гегель, сам будучи протестантом, высоко оценивал историческое значение Реформации. В его «Философии религии» протестантизм рассматривается в качестве важнейшего этапа эволюции абсолютного духа. Гегель считал протестантизм наиболее высокоразвитой формой христианства за его рациональность и внутреннее самосознание. В государстве, по Гегелю реализуется царство разума и свободы, чему в значительной степени способствовал протестантизм.

Не избежал влияния данной религии и Л. Фейербах – наиболее близкий по мировоззрению к К. Марксу представитель немецкой классической философии. В «Сущности христианства» Фейербах писал, что «атеизм – по крайней мере в смысле моей книги – есть тайна самой религии» [2, с. 20]. Истина христианства заключается в том, что оно обращается к сущности человека, которая неразрывно связана со свободой. Протестантизм предоставляет относительно больше такой свободы. Переход к атеизму связан с еще большей духовной свободой человека, однако христианская мораль здесь сохраняется в «снятом» виде.

Маркс большую часть своих исследований посвятил осмыслению социально-экономических проблем капитализма. Опираясь непосредственно на труды английских классиков политэкономии, он воспринял от них идеи, близкие к хозяйственной этике протестантизма. Так, Адам Смит являлся деистом и начал свои экономические изыскания с написания книги «Теория нравственных чувств». Несмотря на «невидимую руку рынка», экономика, по мысли А. Смита не может обойтись без морали. Божественное проведение через естественно складывающиеся рыночные отношения приводит к общему благу. Рационализм оказывается важнейшей составляющей хозяйственной этики капитализма. Сходных взглядов придерживался и Д. Рикардо, на которого Маркс непосредственно опирался в своих исследованиях капитала. Он также, как и К. Маркс, в молодости перешел из иудаизма в протестантизм. Благодаря своим достаточно свободным воззрениям Рикардо смог разработать целостную теорию функционирования капиталистического хозяйства.

Представители утопического социализма также имели духовные точки сопряжения с протестантской религией. Анри де Сен-Симон планировал осуществить социалистическое переустройство общества, опираясь на воспитание, убеждение и религиозную веру. Всеобщая ассоциация граждан должна быть достигнута на основе плановой экономики под идейным патронажем священников и церкви. Не случайно в дальнейшем сенсимонизм превратился в религиозную секту. Шарль Фурье был убежден, что мир подчиняется божественному порядку. Он, как и Сен-Симон, настороженно относился к идеям Просвещения, считая, что они оправдывают существование рыночной эксплуатации и при помощи атеизма разобщают людей. В социальной системе Фурье теологические идеи являются необходимым элементом коммунистического преобразования общества. Роберт Оуэн первоначально был деистом. Несмотря на то, что в дальнейшем он перешел на позиции атеизма, в своей практической деятельности он использовал большинство принципов хозяйственной этики протестантизма.

Основные принципы данной этики сводятся к следующему: 1) труд священен, так как он является богоугодным делом, поэтому христианин обязан трудиться, 2) отношение к работе должно быть

дисциплинированным, добросовестным и пунктуальным, 3) приветствуется честность и ответственность в хозяйственной деятельности, запрещены жульнические способы обогащения, 4) трудовая деятельность должна быть хорошо продумана и рационально организована, 5) к заработанным средствам необходимо относиться бережливо, накапливать их и вкладывать в расширение производства, 6) к личному потреблению следует относиться сдержанно, отдавая приоритет духовным запросам.

Большинство этих положений не противоречит марксистской теории. Если в протестантизме труд является обязанностью человека, предначертанной ему свыше, то в марксизме сам человек формируется только в результате трудовой деятельности. В христианстве приветствуется коллективный труд единомышленников в религиозной общине, а в марксизме производительная деятельность способствует объединению людей в коллектив и творческому развитию индивидуальных способностей. Если в христианстве труд является наказанием человека за отпадение от Бога, то в марксизме он также рассматривается в качестве некоторого насилия и экономической неизбежности [3, с. 12]. С этим связана проблема преодоления отчуждения труда, высвобождения свободного времени и всестороннего раскрытия каждой индивидуальности.

Объединяющим становится также эсхатологический подход. В протестантизме судьба человека предопределена изначально, и верующий должен ее принять и жить в соответствие с христианской этикой. В марксизме поведение человека формируется социумом, отражаясь в нем в качестве «ансамбля общественных отношений». В этом смысле, действия человека также запрограммированы социальной матрицей. В протестантизме, несмотря на его буржуазную форму, главной целью не является максимизация прибыли, а подготовка к будущей потусторонней жизни. В марксизме бессмертие души также признается, хотя и в форме объективации предметов деятельности. Критика капитализма связана с преодолением отчуждения человека и возвращением его в полноценный коллектив. Но в протестантизме рыночные отношения также рассматриваются как неизбежное зло, которое следует принять на пути преодоления «тварности» и достижения духовного бессмертия.

Таким образом, следует отметить явные черты сходства протестантизма и марксизма, как в их историческом развитии, так и в идеологии. Квазирелигиозные особенности марксизма проявляются и в его неприятии религии. Религиозные войны не являются чем-то необычным, это же относится и к противостоянию католиков и протестантов. В российских условиях это вылилось в конфронтацию марксизма с православием.

**Литература и источники**

1. Булгаков, С. Н. Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха) / С. Н. Булгаков // Сочинения : в 2 т. / С. Н. Булгаков. – М. : Наука, 1993. – Т. 2. – С. 240–272.

2. Фейербах, Л. Сущность христианства / Л. Фейербах. – М. : Мысль, 1965. – 414 с.

3. Геращенко, И. Г. Экономика образования постмодерна: парадоксы модернизации / И. Г. Геращенко // Экономика образования. – 2017. – № 1 (98). – С. 4–14.

# НРАВСТВЕННОСТЬ КАК ПРЕДМЕТ ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ПРОБЛЕМЫ

*Н. Ф. Гребень*

Нравственность относится к тем проблемам, которые носят вневременной и междисциплинарный характер. С одной стороны, сказано и написано очень много, а с другой – многие вопросы по-прежнему остаются недостаточно изученными. Кроме того, каждый этап развития общества подсвечивает новые аспекты в понимании и обострении вопросов, касающихся нравственности как отдельного человека, так и общества в целом. Настоящее время, характеризуемое развитием цифровизации, доминированием индивидуализма, культивированием распущенности, чувствительностью и нетерпимостью к насилию, инклюзивными практиками делает нравственность актуальной проблемой современных научных исследований.

В силу того, что нравственность является предметом изучения таких как областей знаний как религия, философия, этика, социология, культурология, психология, педагогика, то определения и подходы к изучению нравственности имеются разные. Так, религия и философская этика рассматривают и исследуют нравственность как систему моральных и этических норм, дилемм и вытекающих из них экзистенциальных вопросов, одновременно являясь теоретической основой для других смежных научных отраслей. Культурология изучает, как нравственность проявляется в культурном наследии и как она адаптируется к изменяющимся условиям. Социология исследует, как нормы и ценности влияют на поведение людей в группах и обществе, а также оценивает их уровень нравственности. Психология раскрывает индивидуальные механизмы усвоения моральных норм и ценностей, мотивы поступков, а также внутренние переживания, связанные с моральным выбором. Педагогика занимается вопросами нравственного или духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения. Все перечисленные

области знаний позволяют более всесторонне понять феномен нравственности.

Далее мы более подробно остановимся на психологическом подходе к проблеме нравственности. Под нравственностью в психологии понимается свойство личности, базирующееся на интериоризированных человеком моральных нормах и ценностях, которые определяют его поведение и оценку поведения других людей с точки зрения добра и зла без внешнего контроля. С нашей точки зрения, нравственность целесообразно рассматривать не только как набор внутренних принципов, но и как свойство, т. к. она определяется и рядом личностных качеств, таких как доброта, честность, справедливость, альтруизм, благородство, благочестие, сострадательность и пр.

С понятием нравственность тесно связан и такой психологический феномен как совесть, которую можно определить, как способность личности критически относиться к правильности поступков и мыслей или когнитивный механизм нравственного самоконтроля. При этом совесть сопряжена с такими эмоциональными проявлениями психики как чувство вины, стыд, раскаяние / сожаление, свидетельствующими о работе совести, личностной значимости тех или переживаний. Нравственность также связана с ценностями, которые представляют собой этические идеалы, принципы, убеждения.

Важной задачей психологической науки является эмпирическое измерение изучаемых ею явлений. Так, диагностика развития нравственной сферы личности предполагает исследование разных компонентов нравственности (когнитивного, эмоционального и поведенческого), исследование отдельных этических характеристик личности (позитивные и негативные), исследование комплексного нравственного потенциала. В психологической практике исследования нравственности чаще всего осуществляются через диагностику ценностных ориентаций человека, которые ориентированы на выявление когнитивного компонента нравственности, в то время как эмоциональному и поведенческому уделяется меньше внимания.

Психологическая диагностика располагает множеством методик для измерения различных аспектов нравственности. Л. Е. Воробьева, проанализировав порядка 70 тестов-опросников на нравственность, пришла к выводу, что большинство из них остаются не валидизированными. Зачастую авторы опираются на собственные концепции, иногда используют заимствованные вопросы из ранее созданных и опубликованных методик других авторов. К общим недостаткам, характерным для большинства опросников по данной тематике, относят: слишком большой объем вопросов, высокий риск получения социально желательных ответов, непереносимость некоторых формулировок, концепций в другую культурную среду и отсутствие адаптации

заимствованных западных методик [1].

На практике нравственность человека психологи чаще всего изучают посредством диагностики ценностных ориентаций. Однако существующие методики базируются на различных классификация ценностных ориентаций, многие из которых отражают авторские представления о ценностях и смыслах человека. В итоге, такого рода исследования неправомерно сравнивать между собой. Также имеет место высокая вероятность получения социально желаемых ответов и упор на изучение когнитивного компонента нравственности.

Еще одним методом измерения нравственности выступают моральные задачи или дилеммы. Родоначальником данного метода является Л. Колберг, разработавший теорию морального развития. Критика данного метода сводилась к расхождение между выбором модели поведения и реальным поведением человека. По сути, данный метод хорошо диагностирует когнитивный компонент нравственности, но слабо касается эмоционального и поведенческого компонентов [3].

Проанализировав реализованные исследования нравственности за последние десятилетия российские психологи пришли к выводу, что в современном обществе наблюдается не только «рост зла», но и толерантность к нему. В таких условиях большинство исследований сосредоточены на противоположном полюсе – безнравственности: психология зла, девиантное поведение, антисоциальная социализация, буллинг и пр. [4]. Нынешняя молодежь, сформировавшаяся в кризисные времена, характеризующиеся ситуацией неопределенности, впитала в себя и соответствующие особенности социальной среды: приоритет материальных ценностей, прагматизм, гедонизм, нетерпимость, прекарность. Молодые люди все реже пользуются категориями добра и зла как нравственными императивами, предпочитая такие мерила как «круто – не круто», «выгодно – невыгодно», что отражает изменение в восприятии моральных ориентиров, при котором важнее собственное удобство и социальное признание, чем следование универсальным нравственным принципам [3; 4].

Предложения, в частности, Н. И. Непомнящей [2, с. 35], выделить нравственность в качестве ключевого критерия оценки личности, наиболее точно отражающий ее сущность, пока не получили должной поддержки и дальнейшей разработки. Современные тренды развития психологической науки во главу угла ставят такия явления как психическая (психологическая) травма, жизнестойкость, нейроотличия и др.

Таким образом, нравственность является сложным и многоранным феноменом, что подчеркивает важность междисциплинарного подхода в ее изучении. Психология не только консолидирует знания о нравственности из других областей науки, но и призвана эмпирически ее изучать. В тоже время вопросы, касающиеся методологии и объективного инструментария,

диагностирующего нравственность, остаются актуальной проблемой психологической науки.

**Литература и источники**

1. Воробьева, Л. Е. Психологические методики для изучения нравственной сферы личности: анализ разработок и авторские приемы / Л. Е. Воробьева // Нравственность современного российского общества: психологический анализ ; под ред. А. Л. Журавлева, А. В. Юревича. – М. : Издательство «Институт психологии РАН», 2012. – С. 91–108.

2. Непомнящая, Н. И. Психодиагностика личности. Теория и практика : учеб. пособие для студентов вузов / Н. И. Непомнящая. – М. : Владос, 2001. – 188 с.

3. Резапкина, Г. В. Главное измерение личности. История проблемы и возможности решения / Г. В. Резапкина // Вестник практической психологии образования. – 2016. – № 4. – С. 99–106.

4. Юревич, А. В. Динамика психологического состояния российского общества: экспертная оценка / А. В. Юревич, М. А. Юревич // Нравственность современного российского общества: психологический анализ ; под ред. А. Л. Журавлева, А. В. Юревича. – М. : Издательство «Институт психологии РАН», 2012. – С. 21–41.

## АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЫ И ИХ ВЛИЯНИЕ НА СОВРЕМЕННУЮ МОЛОДЕЖЬ В УСЛОВИЯХ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ ОБЩЕСТВА

*Дай Лин*

Аксиологические основания художественной культуры представляют собой систему ценностей, норм и идеалов, формирующих представления о прекрасном, высоком и значимом. Без изучения аксиологической составляющей анализ современного состояния и перспектив адаптации личности в условиях социокультурных трансформаций не представляется возможным, потому что характер ценностей имеет решающее значение в сложной системе отношений взаимодействия и социально-личностного проектирования, запуская механизмы социализации и осуществления социально одобряемого выбора и жизненных стратегий. Система ценностей является наиболее устойчивым гарантом формирования полноценной личности, способной к самоопределению и творчеству, решению важных задач, требующих взвешенных и обдуманных подходов.

Выбор ценностей оказывает влияние на формирование мировоззрения молодежи, особенно в условиях динамичных социокультурных трансформаций. По свидетельству исследователей, «молодежь как была, так и остается наиболее проблемной частью

населения любого общества, как в социально-экономическом, так и в социально-правовом плане. Ведь сама по себе молодость не обеспечивает ни профессионализм, ни нравственно-политическую позицию вступающих в самостоятельную жизнь поколений, ни их социальный статус и экономическое положение. Молодежь и ее жизненные проблемы во многом определяются социально-демографическим, социально-культурным, социально-экономическим и другим развитием всего общества, и эти проблемы имеют весьма многообразный и далеко не явный характер» [1, с. 22].

Молодежь наиболее подвержена процессу социокультурной трансформации и наиболее уязвима, так как в силу психофизиологических особенностей именно эта возрастная группа предрасположена к быстрому восприятию новых ценностей, изменению социальной и культурной идентичности, находясь в процессе постоянного поиска истины и обретения жизненного смысла. Социализация молодежи, прежде всего, предполагает становление индивидуального механизма, обеспечивающего вхождение человека в культуру: убеждение в ценности проявлений культуры для саморазвития; самооценка культурной активности и постоянная коррекция взаимодействия с окружающим миром; способность к селективному восприятию окружающей действительности, к принятию определенных ценностей культуры и неприятию других в зависимости от собственных культурных установок (нравственных идеалов, эстетического вкуса и творческих интересов).

Бесспорно, что результат социализации (личностные качества, социальное поведение, ценности, нормы и пр.) может быть достигнут при наличии осознанности и системности данного процесса, что гарантируется структурой конкретной культуры. Поэтому следует согласиться с тем, что «формирование самосознания молодежи как важнейшей составляющей этнического самосознания является неотложной задачей выработки соответствующей молодежной политики и политики воспитания подрастающего поколения» [1, с. 26].

Как любое явление жизни общества, художественная культура отражает все особенности эпохи, но в отличие от других форм социокультурной жизни воздействует не только на интеллектуально-логическое освоение мира, но и на эмоционально-чувственное, эстетическое, ценностное восприятие действительности. Взаимодействуя с различными формами искусства (музыка, живопись, литература, кино), молодежь развивает эстетическое восприятие, что влияет на ее самосознание и понимание окружающего мира. Важным аспектом художественной культуры является ее способность адаптироваться к изменяющимся социальным условиям, предлагая молодежи новые способы самовыражения. Социальные медиа и цифровые технологии не только расширяют границы художественного выражения, но и создают

новые формы взаимодействия с искусством.

Для успешной социализации молодежи в современном мире особую важность приобретает наличие сформированной культурной картины мира с преобладанием, доминированием в ней гуманитарной, духовной составляющей. Художественная культура как социальное явление представляет собой одно из важнейших средств освоения молодым поколением особенностей социума посредством интеллектуально-чувственного отображения жизни в художественных образах. По мнению М. С. Кагана, только художественная культура соединяет в себе познавательную, оценочную, обозначивающую и коммуникативную функции, потому что одновременно отражает действительность и творит особую искусственную реальность, в которой индивидуум может формировать собственные представления о социуме, дополняя, продолжая, а иногда и заменяя реальную жизнь [2, с. 67].

Социализация и формирование культурной картины мира посредством освоения художественной культуры сегодня наиболее актуальна в свете современных социокультурных проблем, которые, в свою очередь, отражают переживаемые современным обществом сложности в социокультурной сфере. Среди этих проблем следует назвать недооценку роли художественной культуры как важного фактора динамического развития общества. К сожалению, значительная часть молодежи подвергает сомнению ценности высокого искусства и их значение и роль или, что бывает реже, они напрочь ими отрицаются. Художественно-эстетическому и культурологическому циклу в образовании часто отводится второстепенная роль, что тоже не может позитивно влиять на формирование духовно-нравственной, личностной основы молодого человека.

Глобализация также приводит к столкновению различных культурных традиций, что, с одной стороны, способствует расширению ценностных горизонтов молодежи, но, с другой – ставит перед ней вызовы, связанные с сохранением идентичности. Кроме того, она приводит к распространению унифицированных культурных продуктов, что может нивелировать традиционные ценности, увести от здоровых начал жизни.

В этой связи образовательные и культурные институты должны играть ключевую роль в поддержке осознанного взаимодействия молодежи с искусством, способствуя формированию их гражданской ответственности и мировоззрения. В современных условиях важное значение приобретают образовательные программы, направленные на развитие эстетического восприятия художественной культуры, что обеспечит гармоничное развитие личности и общества в целом.

**Литература и источники**

1. Левко, А. И. Молодое поколение как субъект выражения требований социального времени /А. И. Левко // Молодежь в зоне риска: социально-культурные основы профилактики пьянства и алкоголизма ; под ред. О. А. Павловской ; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Беларуская навука, 2015. – С. 22–32.

2. Каган, М. С. Философия культуры / М. С. Каган. – СПб. : Издательство «Лань», 1998. – 448 с.

## К СУБЪЕКТИВАЦИИ ЦИФРОВОЙ ГРАМОТНОСТИ

*Е. Д. Демидович*

В цифровом развитии Республики Беларусь цифровой грамотности уделяется серьезное внимание. В концепции цифровой трансформации процессов в системе образования Республики Беларусь на 2019–2025 годы место цифровой грамотности обозначено следующим образом: «Цифровая грамотность сегодня является важнейшим профессиональным навыком практически любого работника независимо от его возрастной категории» [1, с. 4].

Также, в соответствии с Государственной программой «Цифровое развитие Беларуси на 2021–2025 годы» в 2025 году будет запущена образовательная платформа для повышения цифровой грамотности населения [2].

В то же время исследователи образования обращают внимание на риск редукции обучения цифровой грамотности лишь к овладению техническими компетенциями, при котором программы по цифровой грамотности сводятся к инструменту достижения внешних целей [3]. А именно к достижению конкурентоспособности и успешного функционирования в цифровой экономике. Подобная редукция опасна тем, что упускает необходимость осознанного и ответственного пребывания субъекта в цифровой среде сегодня, делая акцент лишь на том, чтобы научить пользоваться приложениями, платформами и проч.

Избежать данной редукции поможет переосмысление цифровой грамотности не только как технической компетентности, но и как осознанного и ответственного присутствия в цифровой среде. Подобному переосмыслению посвящена данная статья.

Исследователи образования выделяют два подхода в образовании: подход, ориентированному на обучение (learnification), и подход, ориентированный на субъективацию (subjectification) [4]. В основе подобного разделения лежит предложенная голландским философом образования Г. Биестой концепция целей образования. Философ выделяет три области целей образования: квалификацию, социализацию и

субъективацию. Первая связана с взращиванием в обучающихся навыков, компетенций, передачей знаний, вторая – с встраиванием их в социальные порядки. Третью область мыслитель называет самой трудной, но самой важной, так как именно она отвечает за экзистенциальное измерение образования. А именно за рефлексию, свободу, ответственность, автономию обучающихся [5].

И если рассматривать первый подход в аспекте целей образования, то его ограничение заключается в том, что он упускает экзистенциальное измерение образования, сосредотачиваясь исключительно на области квалификации. Тем самым данный подход преломляется в образовательных программах по цифровой грамотности следующим образом. Акцент в таких программах делается на умении эффективно использовать цифровые инструменты и платформы, управлять данными. При этом цель находится всегда вне образовательного события, в подготовке к трудоустройству, например. То есть на первом месте всегда стоит умение использовать приложение, платформу, а не умение критически мыслить об использовании приложения, платформы.

Если же рассматривать второй подход, то он позволяет рассматривать образование, не сводя его лишь к одному измерению, подразумевающему овладение компетенциями. Образование понимается и как процесс формирования субъекта, поддерживающий обучающихся на пути становления свободными, ответственными, рефлексивными, автономными. Образование в целом в таком подходе говорит не только о встраивании в существующие порядки бытия и мышления, но как о переосмыслении стереотипов и стандартов, о создании новых способов быть и мыслить. Такой подход позволяет не сводить образование к инструменту достижения внешних целей, таких как трудоустройство, производительность, социальная эффективность.

В образовательных программах по цифровой грамотности это означает, что к цифровой грамотности как технической компетентности добавляются новые продуктивные смыслы. А именно, открывается такой смысл цифровой грамотности, как способность критически относиться к цифровым технологиям и осмысливать их как новое пространство формирования субъекта.

Также, добавляется акцент на этике цифровых практик в самом глубоком ее понимании. Например, зачастую разовые лекции на тему «как не стать жертвой мошенников» не приводят к безопасному и осмысленному поведению в цифровой среде [3]. Тогда как при подходе, ориентированном на субъективацию, возможно формирование долгосрочной образовательной культуры безопасного поведения, посредством затрагивания обучающегося не только как пользователя, которому нужно дать алгоритм безопасного поведения, но как субъекта. Субъекта с моральным сознанием, привлекая его собственный этический

опыт, чтобы нормы безопасного поведения действительно стали частью этого субъекта.

Также, субъективирующий подход позволяет не сводить обучающихся к послушным пользователям цифровых технологий. Тем самым, образование может стать пространством для свободы и непредсказуемости в цифровых практиках, приглашая обучающихся в образовательное пространство для внесения своих уникальных смыслов, что позволит им более эффективно отвечать на грядущие вызовы, связанные с цифровизацией всех аспектов жизни современного человека.

Таким образом, исследователи выделяют два подхода в образовании: подход, ориентированному на обучение (learnification), и подход, ориентированный на субъективацию (subjectification). В зависимости от выбранного философского основания цифровая грамотность понимается либо как набор технических компетенций, либо ее трактовка расширяется до осознанного, ответственного пребывания в цифровой среде. Крайне важные аспекты, которые субъективирующий подход к образовательным практикам может привнести в осмысление цифровой грамотности, следующие. Цифровая грамотность как способность критически относиться к цифровым технологиям и осмысливать их как новое пространство формирования субъекта, цифровая грамотность как безопасное поведение, которое может быть сформировано долгосрочной образовательной культурой через обращение к обучающимся не как к послушным пользователям технологий, но как к свободным и ответственным субъектам.

Перечисленные аспекты обладают потенциалом интегрировать философию, этику и рефлексию в образовательные программы по цифровой грамотности, а также могут быть полезны в разработке новых документов: «Стратегии цифрового развития Республики Беларусь на 2026–2030 годы» и «Концепции цифровой трансформации процессов в системе образования Республики Беларусь на 2026–2032 годы».

**Литература и источники**

1. Концепция цифровой трансформации процессов в системе образования Республики Беларусь на 2019–2025 годы. – URL: https://www.mpt.gov.by/ ru/ gosudarstvennaya- programma- cifrovoe- razvitie- belarusi- na-2021- 2025-gody (дата обращения: 10.09.2025).

2. Государственная программа «Цифровое развитие Беларуси» на 2021–2025 годы. – URL: https://drive.google.com/ file/ d/ 1T0v7iQqQ9ZoxO2IIwR_OlhqZ3rj KVqY-/view (дата обращения: 10.09.2025).

3. Цифровая грамотность в регионах. – URL: https://d-economy.ru/ stream/ region/ (дата обращения: 11.09.2025).

4. Демидович, Е. Д. Гуманизация образования для 21 столетия: образование-социализация или образование-субъективация? / Е. Д. Демидович // Философское наследие Иммануила Канта и актуальные проблемы

современности : сб. материалов XVIII Республиканского междисциплинарного научно-теоретического семинара «Инновационные стратегии в современной социальной философии», Минск, 18 апр. 2024 г. / Белорус. гос. ун-т ; редкол. : А. С. Лаптёнок (отв. ред.) [и др.]. – Минск : БГУ, 2024. – С. 81–85.

5. Biesta, G. Risking ourselves in education : qualification, socialization and subjectification / G. Biesta // Educational theory. – 2020. – Vol. 70, iss. 1. – P. 89–104.

## МЕТАТЕОРЕТИЧЕСКИЕ И ИДЕОЛОГО-ПРАКТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ТЕОРЕТИЧЕСКИХ МОДЕЛЕЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ АРГУМЕНТАЦИИ

*Т. В. Жмакина*

Как эмпирикизация, так и теоретизация политической аргументации требует учета как метатеоретических, так и метапрактических принципов. Эти принципы относятся к фундаментальным характеристикам и определяют природу политической аргументации. Они также составляют методологические требования, которым должна соответствовать теория политической аргументации.

Методологическую основу теории аргументации составляют такие метатеоретические принципы как «функционализация», «социализация», «экстернализация», «диалектификация», «риторикизация». Каждый из принципов указывает на конкретный аспект того, как следует трактовать аргументацию в рамках того или иного подходы.

### *Функционализация теории аргументации*

В логических подходах, особенно в формальных, аргументация, как правило, трактуется как логический вывод, в котором вывод выводится из определенных посылок. Это означает, что в таких подходах аргументация рассматривается исключительно в структурных терминах.

Функционализация в теории аргументации определяет как языковые, визуальные и другие семиотические средства используются в общении, направленном на разрешение конфликта мнений посредством аргументации.

В соответствии с принципом функционализации, аргументативный дискурс представляет собой последовательность определенных речевых актов, направленных на разрешение конфликта мнений, использование которых осуществляется с учетом «условий идентичности и правильности» [1, p. 476]. Условие идентичности (высказывание = совершению определенного речевого акта) и условие правильности, идентифицирующее идеальную норму реализации данного речевого акта, в своем единстве составляют речевой акт, например, речевой акт

выдвижения точки зрения.

*Социализация теории аргументации*

В подходах, сосредоточенных на эпистемологической роли аргументации в обосновании точки зрения, аргументация, как правило, рассматривается, в первую очередь, как продукт процесса рассуждения, направленный на установление истинности точки зрения. Таким образом, игнорируется тот факт, что аргументация представлена не только описательной, но и (чаще всего) оценочной или предписывающей точками зрения, направленными на разрешение конфликта мнений. То есть аугментация всегда является частью явного / неявного диалога между двумя (и более) сторонами, которые имеют разное мнение относительно предмета по существу вопроса. Диалогический характер разрешения конфликта мнений проявляется в интерактивности аргументативного обмена и принятии участниками аргументации на себя обязательств протагониста и антагониста точки зрения.

*Экстернализация теории аргументации*

В современных риторических подходах к аргументации при анализе и оценке аргументации часто делаются ссылки на то, что должен делать аргументатор.

Аргументаторы должны всегда нести ответственность за содержание высказывания, которое раскрывается через сам *текст, контекст* – речевой «микроконтекст», *ситуативный* «*мезоконтекст*» (например, выражение сомнения, когда слушатель бросает вопросительный взгляд на говорящего, который только что выдвинул точку зрения), *институциональный* «*макроконтекст*» (например, парламентские дебаты) или соответствующий *«интертекстуальный контекст»* (например, статья, защищающая точку зрения).

*Диалектификация теории аргументации*

Диалектификация означает, что аргументативный дискурс рассматривается с точки зрения теоретического идеала критической дискуссии, направленной на разрешение разногласий мнений по существу вопроса, и подчиняется правилам, которые включают стандарты разумности и которые необходимо соблюдать в аргументативном дискурсе для достижения этой цели. Диалектификация теории аргументации требует регламентации обмена речевыми актами.

*Риторикизация теории аргументации*

Принципы риторикизации политической аргументации реализуются, например, в известной концепции новой риторики Х. Перельмана

(Ch. Perelman) [2], различении в ней универсальной и частной аудитории аргументации, а также в являющейся в значительной степени риторической модели структуры аргументации С. Тулмина (S. Toulmin) [3]. Принципы риторикизации аргументации развиваются также и в философской риторической концепции аудитории аргументации канадского ученого К. Тиндейла (C. W. Tindale) [4; 5].

Критикуя Х. Перельмана, К. Тиндейл отмечает, что его понимание универсальной аудитории не было ни надпространственным, ни надвременнм, а представляло собой, как отметила П. Олмос, «стандарт разумности, действующий в конкретном контексте» [6, p. 161].

Рассматривая место в философии аргументации идей Ю. Хабермаса, К. Тиндейл, в отличие от других ученых, больше внимания обращает не на его концепцию коммуникативного действия и модель делиберации, а на метапрактическую концепцию «жизненного мира» (Lebenswelt), мира, состоящего и из объективного мира (мира фактов), и из интеръсубъективного мира (мира норм и ценностей), и из субъективного мира (мира индивидуальных интенций: мыслей и эмоций, источников субъективных оценок). Согласно Ю. Хабермасу, первый мир познается дескриптивно, второй мир – нормативно, для описания третьего мира невозможно обойтись без использования экспликации.

В концепции Ю. Хабермаса различались следующие аудитории аргументации: те, которые слушают, и те, которые слышат. Ученым предполагалось, что то, что слышат, может отличаться от того, что говорится, т. к. оно зависит от понимания и учета трехмерности коммуникативной ситуации аргументации.

Риторикизация аргументации К. Тиндейлом мыслилась не как целостная философия аргументации, учитывающая все ее уровни и аспекты, а как философия, метатеория аргументации, идентичная философии аудитории аргументации, адресата, реципиента, объекта аргументации. С этой точки зрения в принцип риторикизации К. Тиндейлу следовало бы также включить и положения философии субъекта аргументации, или философии человека аргументирующего, а также философию аргументационного сообщения (тезиса, посылок, точки зрения и т. д.) аргументации. Это удачно частично и проделал К. Тиндейл на метатеоретическом уровне, объединяя вместе принципы и категории прагматики коммуникации, теорий релевантности, идентичности субъекта, делая вывод о том, что субъект аргументации не выявляется в его интенциях, а предпосылками его действий выступает не только разум (рациональность), но также эмоции и закономерности коммуникации (диалога), особенности аудитории аргументации. Согласно К. Тиндейлу, «наши способности быть аргументаторами и использовать аргументацию определяются нашими априорными оценками аудитории аргументации» [7, p. 21].

Риторикизация разрешения расхождения мнений проявляется в учете потребностей и интересов аудитории аргументации, ее рациональных, эмоциональных, психологических особенностей.

Наряду с метатеоретическими предпосылками, теоретические модели политической аргументации характеризуются и идеолого-практическими предпосылками, или метапрактическими предпосылками теоретической модели политической аргументации [8].

В их свете основным инструментом осуществления перестройки общественного сознания выступает идеология, способная эффективно воздействовать на сферу общественного сознания, социализируя его в определенном направлении. Именно государственная идеология в белорусском обществе определяет демократический образ и стиль жизни как отдельных индивидов, так и всего общества, культивируя определенное мировоззрение посредством пропаганды базовых ценностей, идеалов, норм поведения, основным инструментом которой является использование политической аргументации.

В этом контексте особого внимания заслуживает изучение теоретических моделей политической аргументации как средства противостояния распространению манипулятивных технологий, направленных на управление массовым сознанием. Актуальность данной темы связана не только с современной спецификой механизма глобального идеологического господства, но и с обеспечением информационной безопасности населения в рамках национального суверенного и независимого белорусского государства.

Теоретическая база и практическая реализация национально-государственной идеологии, включающая идеологическую систему, опирающуюся на культурно-историческое наследие белорусского народа и отвечающую запросам как текущего момента, так и перспективного развития, реализуются посредством использования различных теоретических моделей политической аргументации.

Данные модели при их компетентном использовании позволяют противостоять проникновению «чужеродной» идеологии посредством идеологической экспансии, направленной на упразднение национально-культурного суверенитета страны, разрушение культурно-ценностной системы с целью утверждения так называемых «общечеловеческих ценностей».

**Литература и источники**

1. Van Eemeren, F. H. Reasonableness and Effectiveness in Argumentative Discourse: Fifty Contributions to the Development of Pragma-Dialectics / F. H. van Eemeren [et al.]. – Switzerland : Springer International Publishing, 2015. – 904 p.

2. Perelman, Ch. The new rhetoric. A treatise on argumentation / Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca ; transl. by J. Wilkinson, P. Weaver. – Indiana ; Notre Dame : Univ. of Notre Dame Press, 1969. – 565 p.

3. Toulmin, S. E. The uses of argument / S. E. Toulmin. – Reprint ed. – New York : Cambridge Univ. Press, 2003. – 247 p.

4. Tindale, C. W. Acts of Arguing: A Rhetorical Model of Argument / C. W. Tindale. – Albany : State Univ. of New York Press, 1999. – 245 p.

5. Tindale, C. W. Rhetorical Argumentation: Principles of Theory and Practice / C. W. Tindale. – Thousand Oaks CA : Sage, 2004. – 224 p.

6. Olmos, P. The Social Nature of Argumentative Practices: The Philosophy of Argument and Audience Reception by Christopher W. Tindale / P. Olmos // Informal Logic. – 2018. – Vol. 38, № 1. – P. 151–183.

7. Tindale, C. W. The philosophy of argument and audience reception / C. W. Tindale. – New York : Cambridge Univ. Press, 2015. – 257 p.

8. Жмакина, Т. В. Концепция политической аргументации Амстердамской школы : дис. … канд. полит. наук : 23.00.01 / Жмакина Татьяна Владимировна ; Академия упр. при Президенте Респ. Беларусь. – Минск, 2022. – 197 л.

## ДИАЛОГИЧЕСКАЯ И ГЕТЕРОЛОГИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА

*Е. И. Жук*

Эстетическое отношение на экзистенциальном уровне обуславливает всякое ценностно-нагруженное взаимодействие, будь то взаимодействие Я с Другим, личности с общностью или человека с произведением искусства. Этот факт делает необходимой постоянную «эстетическую ревизию» накопленного культурного опыта на предмет соотнесения со шкалой ценностей в обществе. Принятое же на социальном уровне понимание субъективности влияет на взаимоотношение Я и Другого в конкретной культуре, что находит выражение не только в индивидуальных трансформациях чувственного восприятия, но и в эстетических ориентациях общества, фиксирующих иерархию ценностных установок.

Современная философская эстетика представляет собой пространство междисциплинарного поиска, а значит, сфера эстетического опыта становится предметом вопрошания в рамках наиболее актуальных направлений философской мысли, что ведет к появлению новых предметных областей в пространстве эстетических исследований. К ним относятся, например, эйваронментальная эстетика, феминистская эстетика, медиаэстетика и т. д. Все данные области, как нам представляется, могут быть классифицированы в качестве разновидностей гетерологической эстетики (как того подхода к эстетическому, который акцентирует гетерогенное, т. е. инаковое, уникальное, противостоящее унификации). Соответственно, конкретные предметные области современной эстетики

рассматривают природу, или человека противоположного пола, или искусственный интеллект, в качестве принципиально Другого, который обуславливает экзистенциально значимый эстетический опыт, опыт встречи с инаковостью как с уникальностью в формате эстетического переживания. Это размещение в границах гетерологической эстетики возможно постольку, поскольку подобные предметные области оформились благодаря методологическому шагу по смене классико-философской оптики, сконцентрировавшись на том или ином аспекте переосмысления отношения Я и Другого – базовой проблемы современной философии, отразившей кризис человеческой субъективности. Впрочем, уже Иммануил Кант связал эстетический опыт с проблемой Другого, утверждая, что прекрасное все же «притязает на согласие другого» [1, с. 230].

Как бы то ни было, аксиологический потенциал гетерологии как методологии исследования раскрывается в полной мере с привлечением диалогического подхода, с его принципом персонифицирующего отношения, проявляющегося не только в коммуникативном пространстве, но и в иных сферах проживания эстетического опыта. Именно диалогический подход может быть рассмотрен в качестве практической ориентации на формирование и трансформацию аксиосферы современной культуры, если он (в контексте разработки практических рекомендаций, методологических и методических разработок, концептуального аппарата и специальных дискурсов) становится ориентиром, оказывающим непосредственное влияние на ход общественно-культурных трансформаций и на реальное состояние ценностных установок на конкретном этапе развития общества. Эстетическое отношение, будучи пространством переплетения телесного и сознательного, духовного и материального, вмещает в себя многообразие взаимоотношений человека с миром и Другим, и именно на эстетический опыт во многом «завязаны» и сфера межличностного взаимодействия, и социально-коммуникативное пространство, и процессы трансляции культурной традиции.

Характерное для философской эстетики разделение данной дисциплины на учение о чувственном восприятии в широком смысле и на более узко взятое видение эстетики как учения о прекрасном и красоте остается актуальным и в рамках современной гуманитаристики. Даже относительно узкий взгляд на эстетику как на учение о прекрасном самым непосредственным образом отражает связь эстетических изысканий с процессами формирования аксиосферы, не только в отношении кластера специфически эстетических ценностей, но также и ценностей морального порядка. В определенной степени, и на сегодняшний день еще бытует представление о взаимосвязи прекрасного и благого, что в современном философско-эстетическом контексте оформилось в принцип так называемого современного эстетического гуманизма. В свою очередь,

философское представление об эстетике как учении о чувственном восприятии позволяет обосновать основополагающее значение эстетического отношения для аксиосферы социума (что может быть отражено на уровне встречи со взглядом соприсутствующего Другого, на уровне самоосуществления Я в роли творца или зрителя и на уровне взаимодействия с произведением искусства) [2]. Адаптация гетерологических и диалогических установок в сфере эстетического знания позволяет рассмотреть эстетический опыт как специфический опыт проживания другости, который в предельной форме интенсивного эстетического переживания позволяет придать смысл и ценность существованию единичного в мире множественного, что, в каком-то смысле, дает нам возможность проследовать путем еще неокантианских философских изысканий.

**Литература и источники**

1. Кант, И. Критика способности суждения / И. Кант. – М. : Искусство, 1994. – 367 с.

2. Жук, Е. И. Гетерологический подход в эстетике / Е. И. Жук // Культура и искусство: традиции и современность : сб. ст. – Чебоксары : ЧГИКИ, 2025. – С. 14–17.

## АУТЕНТИЧНОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА: ДИСТИНКЦИЯ ПОДХОДОВ

*М. Б. Завадский*

Современный философ марксистского толка Ш. Сэйерс предлагает рассматривать проблематику аутентичности бытия человека в истории философии и интеллектуальной культуре в целом, основываясь на теории «я» (самости) или способа трактовки человека и определённой концепции истины, которая выступает условием возможности постижения бытия человека. Ответ на вопрос о возможности «бытия собой» предусматривает решение не только моральных, но и философско-антропологических и гносеологических проблем, которые этот вопрос порождает.

В связи с этим исследователь выделяет два подхода к проблеме аутентичности: эссенциалистский и комплексный. Согласно первому подходу, существует сущностное ядро природы человека или «подлинная самость» – некая особенность бытия человека, которая признается в качестве единственной его «сущности». Эта теория обеспечивает наличие образца, в отношении которого аутентичность наших действий, мыслей и чувств может быть определена. Аутентичность достигается в случае, когда бытие человека соответствует «подлинной самости», реализовывает «сущность», т. е. речь идет о применении корреспондентской теории

истины. Такой подход может принимать различные формы. З. Фрейд в ранний период научного творчества выразил его в модели индивида, преследующего удовлетворение инстинктов, удовольствия и избегающего страданий и боли, где настоящие желания и чувства – «подлинная самость» – вытесняются в бессознательное под действием принципа реальности. Упрощенный взгляд на философию Ф. Ницше акцентирует внимание на реабилитацию дионисийского начала, воли к власти как неотъемлемых свойств жизни, которые находились в упадке в европейской культуре. Наконец, в экзистенциализме Ж.-П. Сартра артикулируется свобода (как воля, выбор и последующее за ним обязательство) также как важнейшая характеристика бытия человека. Таким образом, данный подход рассматривает одну из особенностей бытия человека в качестве его «сущности» и основы достижения подлинности, в то время как другие аспекты признаются в качестве несущественных моментов или акциденций. Отношения индивида и общества предстают как находящиеся в фундаментальном конфликте, а аутентичность выступает скорее как индивидуалистическое предприятие.

Более продуктивной, с точки зрения автора, с которой нельзя не согласиться, представляется другая традиция понимания самости и аутентичности как сложного, многокомпонентного, интегрального единства, различные аспекты которого – и воля, и желания, инстинкты, и рациональность, и духовно-нравственные принципы – нуждаются в реализации в одинаковой мере. Ни один из них не обладает привилегированным статусом, не является определяющим для самости, все они выполняют сущностную роль в бытии человека как целого. С точки зрения комплексного подхода, аутентичность предполагает, что разные измерения самости находятся в связанном единстве, все они являются «сущностями», вот почему необходимо принятие и признание всех сторон самости, и модель действия, которая бы предполагала, что они взаимодействуют настолько гармонично, насколько это возможно, без отказа или подавления. «Быть собой», значит, совмещать порой противоречащие друг другу стороны самости, интегрировать личность. Основываясь на когерентной теории истины, данный подход полагает, что, несмотря на то, что онтически индивидуальное и социальное могут противоречить друг другу, онтологически между ними не существует конфликта, ибо человек изначально социальное существо, а его бытия социально, исторически, культурно обусловлено. Такой подход, в отличие от эссенциалистского, не разлагает самость на фрагменты, ряд несвязанных моментов, отдельных сущностей, но рассматривает ее как комплексное единство. Аутентичность обнаруживается не в ряде сиюминутных выражений инстинктов или усилий воли, но в продолжающейся модели деятельности, устойчивом образе жизни. Комплексный взгляд не рассматривает личность как замкнутого индивида,

противопоставленного обществу, но утверждает, что социализированная сторона Я есть такая же сущностная часть самости, как инстинкты, воля и свобода. В качестве примеров автор приводит психоанализ «позднего» З. Фрейда, разработавшего трехуровневую систему психики, каждый уровень которой нуждается во внимании и реализации, а также учение Платона о душе, в которой разумное начало выступает возничим, а вожделеющее и волевое начала – лошадьми, с которыми должен управится разум.

Соглашаясь с предложенной Ш. Сэйерсом дистинкцией подходов, надо отметить, что подход к аутентичности, сопряженный с абсолютизацией одного из начал бытия человека, более уместно именовать монистическим, а не эссенциальным, так как комплексный подход все же выявляет сущностные начала «природы» человека, хотя и не сводит их к одному знаменателю. Также в социогуманитарной мысли утвердилось противопоставление эссенциального и конструктивистского подхода. Безусловно, интегративный подход требует более детальной и глубокой проработки, в частности, ответа на вопрос о том, каким образом возможна интеграция несоизмеримых оснований бытия человека и их реализация в социально приемлемой форме.

**Литература и источники**

1. Sayers, S. The Concept of Authenticity / S. Sayers. – 1999. – URL: http://www.kent.ac.uk/ secl/ philosophy/ articles/ sayers/ authenticity.pdf (date of access: 01.10.2023).

## ЭТИЧЕСКИЕ ЦЕННОСТИ КУЛЬТУР В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

*И. В. Загорцев*

В современном мире под влиянием глобализации происходит активное взаимодействие и смешение культур, что оказывает существенное влияние на ценностные ориентации молодежи, на соотношение воспринятых ею универсальных ценностей и сохраненных ею ценностей собственной культуры, включающей национальные традиции. На эту тему проводились интересные исследования, например, в арабских университетах [1]. Соотношение между ценностями динамично. И. В. Ильин и О. Г. Леонова писали: «Глобальные универсальные ценности могут эволюционировать. Они развиваются комплексно, усиливая глобальную взаимосвязь и взаимозависимость стран, наций, народов и отдельных индивидов» [2, с. 7].

В целях оценки соотношения между универсальными ценностями (справедливость, равенство, свобода и др.) и этическими ценностями

отдельных культур (коллективизмом, индивидуализмом и др. [3]) автором был проведён опрос среди студенческой молодежи в возрасте 18–22 лет, представленной белорусскими и иностранными студентами Белорусского государственного университета транспорта, иностранными студентами Гомельского государственного медицинского университета. Респонденты относились к различным типам культурам, таким как: арабская, азиатская, африканская, латиноамериканская и славянская. Была выдвинута рабочая гипотеза, что под влиянием глобализации у студентов различных этнических принадлежностей соотношение между приверженностью к национальному и универсальному набору ценностей примерно одинаково, что составляет благоприятную основу для взаимодействия различных культур. Сформулированные вопросы затрагивали отношение к семье, культурной идентичности, социальной справедливости, религии, индивидуальные ценности и предпочтения, представления о будущем своей семьи и страны. Данные собирались и обрабатывались в гугл-формах.

Первый блок вопросов касался семьи, ее значения в жизни респондентов, а также – роли традиций в жизни каждого из опрошенных. 90% опрошенных студентов отметили, что семья остается одной из важнейших ценностей. Связь с национальными семейными традициями также является важной ценностью для 70% респондентов. Уважение к свободе другого и взаимопонимание в семье являются ключевыми ценностями для построения хороших и крепких отношений у 85% опрошенных. Это позволяет сделать вывод о том, что молодежь так же, как и старшее поколение, выступает за сохранение традиций и за гармонию в семейных отношениях. Влиянием глобализации можно объяснить желание респондентов воспользоваться своим правом выбирать форму семейных взаимоотношений: из числа опрошенных с этим согласны 67%.

Следующий блок вопросов был направлен на освещение мнения респондентов относительно устройства социальных отношений, где основная роль отводилась вопросам справедливости и равенства прав. Ответы показали, что независимо от этнического происхождения 83% студентов считают справедливость, уважение человеческого достоинства и равенство прав базовыми ценностями, что подтверждает их универсальность.

Третий по счету блок касался такой важной темы, как культурная идентичность и религия. 82% респондентов гордятся своей национальной и культурной идентичностью, 77% согласны с тем, что необходимо сохранять свои культурные особенности в современных условиях. Данные результаты показывают, что молодёжь испытывает гордость за свою национальную и культурную идентичность. При этом наблюдается сокращение роли религиозного фактора: в эпоху глобализации: религия оказывает меньшее влияние на молодежь (40% из числа опрошенных

признают её значение в своей жизни), это же утверждение относится и к сохранению религиозных ценностей и традиций: их придерживаются 36% опрошенных. Однако процесс уменьшения роли религии происходит постепенно, поскольку она ещё может выступать в качестве фактора культурной идентификации.

Анализ личных предпочтений респондентов выявил, что 67% студентов ориентированы на личностный и карьерный рост, а также на материальное благополучие, безопасность и стабильность Возможно, что последние из названных приоритетов связаны с нестабильной международной обстановкой и ростом влияния глобальных электронных СМИ на психику людей, которые оказываются эмоционально вовлечены в события, происходящие в разных концах света, что приводит их к поиску стабильного и безопасного будущего для себя и своей семьи.

Предпоследний блок включал вопросы об индивидуальных ценностях. Выявлено, что большинство участников опроса (74%) придают большое значение личной ответственности, честности и стремлению к справедливости.

Заключительный блок касался вопросов будущего, а именно – надежд и опасений молодёжи (открытый вопрос) и её желания работать в своей стране. 70% респондентов связывают свои надежды с активным участием в развитии экономики своей страны. Что касается опасений, то их высказали немногие участники опроса (5%): это боязнь не найти достойного профессионального места в родной стране, переживания за свою семью (экзистенциальный страх потери близких), роботизация, наличие большого количества иностранных инвесторов, военные угрозы со стороны соседних стран.

По результатам анализа данных опроса можно сделать вывод, что у белорусских и иностранных студентов отмечается сочетание универсальных и национальных ценностей, т. е. помимо принятия идеалов справедливости, равенства, свободы и уважения к достоинству другого человека присутствует стремление к гармоничным отношениям в семье, уважение национальных традиций и ориентация на их поддержание и сохранение.

Поскольку глобализация оказывает динамичное влияние на соотношение универсальных ценностей и национальных традиций, то учет динамики соотношения этих аспектов играет важнейшую роль для гармоничного развития общества и межкультурного диалога, в том числе, в молодёжной среде.

**Литература и источники**

1. Tabatabaei, S. Investigating the Role of Cultural Globalization on Youth National Identity / S. Tabatabaei. – Moscow : Peoples' Friendship University of Russia (RUDN University), 2020.

2. Ильин, И. В., Леонова, О. Г. Глобальные универсальные ценности и гуманитарные технологии в международной политике // Вестник Московского университета. Серия 27. Глобалистика и геополитика. – 2018. – № 1. – С. 3–10.
3. Stammler, J. P. 38 Cultural Values Examples / J. P. Stammler ; ed. C. Drew. – Vancouver : Helpful Professor, 2023.

## ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ТРАНСФОРМАЦИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

*Т. В. Зайковская*

Изучение религиозности в условиях глобализации требует междисциплинарного философского подхода, учитывающего как культурные, так и технологические факторы. Современная религиозность претерпевает значительные изменения под влиянием глобализации, цифровизации и культурного взаимодействия. Эти процессы приводят к появлению новых форм духовности, трансформации традиционных институтов и переосмыслению роли религии в обществе. Понимание этих процессов позволяет прогнозировать дальнейшую эволюцию религиозных практик и их новую роль в социуме.

Одной из заметных тенденций является смешение религиозных традиций, приводящее к возникновению синкретических практик. Это проявляется в новых религиозных движениях, сочетающих элементы христианства, восточных учений, эзотерики и неоязычества. Например, движение New Age объединяет медитацию, астрологию и экологическую духовность, создавая индивидуализированную форму веры. Синкретизм также наблюдается в Латинской Америке и Африке, где католицизм переплетается с местными традициями (например, культ Сантерии на Кубе). Такая гибридизация отражает стремление людей адаптировать религию к современным культурным реалиям, что нередко вызывает конфликты с ортодоксальными институтами.

Цифровые технологии радикально меняют способы выражения религиозности. Появляются онлайн-мечети, виртуальные храмы и трансляции богослужений, что особенно актуально в условиях пандемий и ограничений. Соцсети становятся площадкой для проповеди (например, TikTok-священники или исламские блогеры), но также и для критики традиционных доктрин. Цифровые ритуалы (например, зажжение свечи в мобильном приложении) упрощают доступ к духовным практикам, но ставят вопрос об их подлинности. Виртуализация размывает границы между сакральным и профанным, создавая новые формы коллективной веры.

Миграционные процессы способствуют формированию мультирелигиозных обществ. В Европе рост мусульманских общин

приводит к появлению новых мечетей и дискуссиям о светскости, а в США латиноамериканские мигранты трансформируют католицизм, добавляя в него элементы народного благочестия.

Глобализация не всегда ведет к единому сценарию: в то время как одни общества движутся к постсекулярности, другие переживают религиозное возрождение как реакцию на кризисы идентичности. Например, в западных странах продолжается процесс секуляризации: сокращается число верующих, ослабевает влияние церкви на политику и мораль. В других регионах, таких как Восточная Европа и исламских странах, наблюдается обратная тенденция – ресакрализация. В странах бывшего СССР произошел всплеск православной идентичности, а в Ближневосточном регионе религия все еще остается ключевым элементом общественной жизни.

Однако мультирелигиозность не всегда означает и толерантность: она может обострять конфликты (например, споры о хиджабах во Франции) или, напротив, стимулировать диалог (межконфессиональные инициативы в Канаде). Религиозный ландшафт становится более разнообразным, но и более фрагментированным.

Таким образом, современная религиозность находится в состоянии динамичной трансформации. Среди ключевых тенденций можно выделить гибридизацию религиозных практик, противоречивые процессы секуляризации и ресакрализации, виртуализацию религии, а также влияние миграции на формирование мультирелигиозных обществ. Гибридизация, виртуализация и миграция создают новые формы духовности, тогда как противостояние секуляризации и ресакрализации показывает, что религия остается важным фактором общественной жизни. Эти тенденции свидетельствуют: в будущем религия, вероятно, станет еще более разнообразной, адаптивной и интегрированной в цифровую реальность, а ее роль в идентичности и культуре сохранит свою значимость.

## ТЕМА ПАЛОМНИЧЕСТВА В СИСТЕМЕ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ И РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ

*Д. М. Зайцев*

Паломничество является одним из древнейших и наиболее универсальных феноменов человеческой культуры. Находясь на стыке религии, философии, истории, социологии, антропологии, искусствоведения, оно представляет собой уникальный объект для междисциплинарного исследования. Его изучение позволяет понять механизмы формирования культурных ландшафтов, социальных связей и идентичности, а также глубины религиозного сознания. Попробуем

рассмотреть феномен паломничества через призму двух основных систем координат: религиозной традиции и современного гуманитарного знания.

Паломничество в религиозной традиции можно назвать ядром сакрального смысла. В рамках большинства вероисповеданий паломничество, будь то хадж, крестный ход, зиярат, ятра, представляет собой не просто поездку, поход, путешествие, а высшую форму выражения веры, обладающую глубоким теологическим и сотериологическим смыслом.

Религии формируют свою собственную карту мира, где определенные точки, к примеру, Иерусалим, Мекка, Варанаси, Рим, Сантьяго-де-Компостела, Сергиев Посад, наделяются особым статусом. Эти места становятся центрами вселенной, точками соприкосновения божественного и земного. Физическое движение к такому центру, символизирующее стремление души к Богу, и есть паломничество. Арнольд ван Геннеп [1] и Виктор Тернер [2] в своих работах описали структуру паломничества, которая соответствует трехчастной схеме обряда перехода: сепарация, лиминальность, реинтеграция.

Сепарация предусматривает отрыв паломника от привычной среды, социальных ролей, грехов. Это этап подготовки и очищения. Лиминальность предполагает нахождение в пространстве «между мирами». На пути к этому стираются социальные различия, возникает особое братство между странниками, объединенными общей целью. Реинтеграция в свою очередь – это возвращение человека обновленным, с новым духовным опытом и статусом. Паломник, совершивший такой путь, например, хаджи или богомолец, пользуется особым уважением в своем сообществе.

Паломник зачастую имитирует прошлое, пытаясь соучаствовать в священной истории. Проходя путем пророков, апостолов, мучеников, ступая по земле, где произошли ключевые события его религии, верующий не просто вспоминает, а актуализирует их, делая частью своего личного опыта. Это путь подражания и единения.

Паломничество – это синтез догматического, нравственного и литургического аспектов религии, трансформирующий абстрактную веру в телесный, экзистенциальный и общинный опыт. Путешествуя к сакральному центру, верующий осуществляет акт полного самоотречения, выстраивая свои особые отношения с трансцендентным. Теологически паломничество можно назвать материализацией веры. Догмат оживает в ритуале, заповедь – в движении, история спасения – в личном опыте.

С точки зрения феноменологии религии, паломничество представляет собой сложно структурированный опыт, в котором вера обретает свою максимальную интенсивность и полноту. Оно синтезирует в едином акте доктринальный, эмоционально-личностный, поведенческий компоненты. Паломничество тотально. В отличие от умственной молитвы,

интеллектуального изучения текстов, оно задействует всего человека: тело, дух, душу, социальные связи, экономические ресурсы.

Паломничество в системе гуманитарного знания имеет многообразие интерпретаций. Светское гуманитарное знание, не отрицая религиозных смыслов, расширяет поле исследования, рассматривает паломничество как сложный социокультурный феномен.

Социологи и антропологи, например, ученые Виктор и Эдит Тернеры [3] и их последователи акцентируют особое внимание на лиминальности и коммунитас, то есть состоянии сообщества, при котором его члены испытывают глубокое единение и равенство. Паломничество рассматривается ими как социальный антиструктурный процесс, временно нивелирующий иерархии и создающий уникальные формы человеческой общности. Также исследователи придают особое значение экономике паломничества. Анализируется все, что является неотъемлемой частью пути: особенности инфраструктуры, вопросы гостеприимства, торговля сувенирной продукцией, реликвиями, амулетами, изображениями пророков и святых.

Культурологи и специалисты в области истории искусств полагают, что паломничество было мощнейшим двигателем культурного обмена. Дороги к святым местам, такие как Путь Святого Иакова в Испании, паломнический маршрут «Кумано-кодо» в Японии, «Путь Святого Франциска» в Италии, «Путь Авраама» на Ближнем Востоке, «Тропа Иисуса» в Израиле способствовали распространению архитектурных стилей, художественных техник, легенд и литературных сюжетов. Соборы, замки, монастыри, возникавшие на маршрутах, становились центрами искусства и просвещения. Паломничество формировало культурные ландшафты целых регионов, а иногда и стран.

Философами и психологами паломничество зачастую исследуется в русле человеческого существования. Путь к святыне воспринимается как некий архетип жизненного пути со своими испытаниями, искушениями, встречами, конечной целью. Психологи называют это формой саморефлексии, терапии, поиска смысла, преодоления кризиса через радикальную смену обстановки и ритмов жизни.

Современные ученые активно изучают границу между паломничеством и религиозным туризмом. Стала достаточно известной концепция «паломник – турист», в которой мотивацию человека можно назвать гибридной, где желание прикоснуться к святыне совмещается с интересом к иным культурам, достопримечательностям и отдыху. Такое совмещение порождает дискуссии о коммодификации, то есть превращении сакрального в товар, и аутентичности религиозного опыта.

Сегодня мы наблюдаем, что тема паломничества демонстрирует плодотворный диалог между религиозной традицией и гуманитарным знанием [4]. Для верующего человека – это путь к Богу, исполнение своего

духовного долга и акт благодати. Для ученого-гуманитария – комплексный феномен, раскрывающий законы развития общества, культуры и человеческой психики.

Очевидно, что оба подхода не исключают, а взаимно обогащают друг друга. Религиозная традиция формирует тот глубокий смысловой фундамент, который питает феномен на протяжении тысячелетий [5]. Гуманитарные науки предлагают научный инструментарий для его анализа, показывая, как этот сакральный акт воплощается в конкретных исторических, социальных, экономических практиках.

Таким образом, паломничество, несмотря на наблюдавшиеся в истории кризисы, остается живым и развивающимся явлением. Из сугубо религиозного обряда оно трансформировалось в многогранный концепт, позволяющий даже современному секулярному человеку говорить о поиске себя, преодолении трудностей и стремлении к некоей «центральной точке», будь то духовная святыня или место личной памяти. Исследователи полагают, что это делает паломничество одной из ключевых тем для понимания человеческой природы как в прошлом, настоящем, так и в будущем.

**Литература и источники**

1. Геннеп, А. Обряды перехода: Систематическое изучение обрядов / Арнольд ван Геннеп ; пер. с фр. Ю. В. Ивановой, Л. В. Покровской. – М. : Вост. лит. РАН, 1999. – 198 с.

2. Тернер, В. Символ и ритуал / В. Тернер. – М. : Главная редакция восточной литературы «Наука», 1983. – 277 с.

3. Turner, V. W. Image and Pilgrimage in Christian Culture / V. W. Turner, E. Turner. – New York : Columbia University Press, 2011. – 344 p.

4. Зайцев, Д. М. Паломничество в современном мире: тенденции развития / Д. М. Зайцев // Феноменология мифа и религии и тенденции развития современного религиоведения : сб. науч. тр. / Нац. академия наук Беларуси, Институт философии ; под ред. Н. А. Никонович. – Минск : Беларуская навука, 2025. – С. 197–204.

5. Зайцев, Д. М. Феномен паломничества в контексте развития / Д. М. Зайцев // Социум и христианство : сб. науч. ст. IX Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 25–27 января 2025 г. ; редкол. : К. И. Голубев [и др.]. – Минск : Издательство Минской духовной академии, 2025. – С. 140–142.

# РЕЛИГИЯ В СИСТЕМЕ ГУМАНИТАРНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ ГОСУДАРСТВА

*Е. В. Згировская*

В современном мире актуализируется и возрастает интерес к вопросам обеспечения гуманитарной безопасности как на уровне индивидуально-личностном, так и в общественно-исторической практике. Это обусловлено в первую очередь глобальным цивилизационным сдвигом в мировом порядке, а также теми вызовами, которые стоят перед государствами в связи с нарастающим духовно-антропологическим кризисом, связанным в том числе с расширением роли цифрового виртуального пространства. Кроме этого, актуальность обращения к данной теме обусловлена тем, что в настоящий период наблюдается дихотомическое деление: с одной стороны, можно отследить тенденцию к падению уровня религиозности, к продолжающейся секуляризации общественного сознания. С другой, наблюдается оживление религиозной жизни, растет востребованность со стороны общества, государства в религиозных ценностях как социальных регуляторах, аккумулирующих универсальные нравственные нормы и доминанты поведения.

В исследованиях и научных дискуссиях [1; 2; 5] все чаще поднимаются вопросы духовной безопасности личности, общества. Категория «гуманитарная (и / или социальная) безопасность» достаточно активно используется в современном научном и политическом дискурсе. В юридических документах белорусского законодательства, к примеру, в Концепции национальной безопасности Республики Беларусь, под ней подразумевается состояние защищенности личности, общества и государства от воздействия социальных угроз, обеспечивающее сохранение жизни, здоровья и благосостояния граждан, духовно-нравственных ценностей белорусского народа. Концептуальное оформление данного понятия позволяет утверждать, что ее референтным объектом является личность, ее интеллектуальный, нравственный, духовный потенциал (в этом случае используется понятие human security), а также историческая память, фундаментальные ценности и традиционный уклад, образ жизни человека и нации в целом (в данном контексте более уместным представляется употребление понятия социальная безопасность).

В практическом воплощении на уровне государства гуманитарная безопасность представляет собой состояние общественных отношений внутри страны и на международной арене, гарантирующее «защищенность человека, семьи, народа; их целей, идеалов, ценностей и традиций, образа жизни и культуры; устойчивое необходимое и достаточное поощрение и развитие прав и обязанностей человека и основных свобод для всех, без

различия расы, пола, языка и религии» [7, с. 273].

Как справедливо отмечает кандидат юридических наук В. Л. Корень, гуманитарная безопасность – это такой вид мироустройства, который является важным аспектом национальной и международной безопасности, строится на условиях справедливости и равенства людей, не допускающий притеснения их воли национальными или глобальными институтами экономического, политического и информационно-технического воздействия, защищающий традиционные духовно-нравственные ценности [3].

Как следует из сказанного, в современном глобализирующемся мире гуманитарная безопасность, то, насколько человек защищен от деструктивного, зачастую агрессивного информационного воздействия чуждых аутентичному менталитету образцов культуры, паттернов поведения, является залогом, условием национальной безопасности государства, его суверенитета. Как можно увидеть, ключевым аспектом здесь является защита человека от манипуляционного влияния на его сознание, мышление, мировоззренческие взгляды, а также сохранение своей идентичности и уникальности, самобытности, традиционного социально ориентированного уклада и национальных культурно-исторических ценностей.

Исследователи выделяют различные индикаторы гуманитарной безопасности. Наряду с сохранением исторической памяти народа, духовного кода этноса, поддержкой традиционных ценностей, базисных оснований национальной культуры выделяют и религиозность населения [6, с. 74]. Другими словами, огромный конструктивный потенциал для обеспечения духовной безопасности можно обнаружить в институте религии. Можно добавить, что она является стержневой опорой, одним из кирпичиков гуманитарной безопасности, особенно в белорусском и российском обществах.

Религия играет важную социальную роль как на уровне общественного, так и индивидуального бытия. Она во многом способствует выработке и закреплению духовно-нравственных ценностей, моральных принципов и этических норм поведения в сознании и отдельного человека, и общества в целом. Как значимый социальный институт она выполняет важные функции. Разные авторы выделяют в качестве основополагающих следующие: мировоззренческая, компенсирующая, регулятивная, коммуникативная, интегрирующая. Осуществляя функцию смыслополагания, религия помогает конструировать специфическую картину мира, формировать национальную и личную идентичность. Религия также делает большой вклад в формирование культурного наследия. В некотором роде она выполняет человекотворческую и культуросозидательную функции.

Как система верований и практических действий, культовых

ритуалов религия объединяет людей в единую социальную, духовную и культурную общность. Идентифицируя себя с определенной конфессией, человек ощущает свою причастность к определенной социальной группе, чувствует интегрированность в общность людей, объединенных одним вероучением, религиозными традициями и обрядами. Можно предположить, что это в свою очередь позволяет религии укрепить социальную солидарность и взаимопонимание между людьми. Кроме этого, здесь можно вспомнить и религиозные праздники, которые становятся важной частью культурного календаря, что в свою очередь также работает на цели укрепления консолидации общества.

На индивидуально-личностном уровне религия, вера помогают в сложных жизненных ситуациях, являются источником психологической устойчивости, надежды и поддержки в трудные кризисные времена. Удовлетворяя экзистенциальную тягу человека к осмысленности, упорядоченности, удовлетворяя его мировоззренческие потребности к постижению высших смыслов жизни и бытия, запрос на понимание себя и своего места в этом мире, религия тем самым являет собой ресурс для интеллектуального развития, духовно-нравственного преображения личности.

Опыт осмысления и экспликации феномена религии репрезентирован также в определении кандидата философских наук Р. В. Хановой, с точки зрения которой, религия являет собой систему верований, ценностей, поведенческих образцов, идеалов, способствующих осмыслению людьми мира и созидательной деятельности в нём, которая формирует духовное измерение и духовное пространство этого мира, задает контекст высшего смысла [8]. Ввиду вышесказанного, можно утверждать, что религия занимает особое место в системе методов обеспечения гуманитарной безопасности.

Социокультурная значимость религии фундирована вкладом, который она вносит в стабильность общественных процессов, обеспечивая преемственность и устойчивость исторических традиций, способствуя сохранению мира и преодолению конфликтов. О влиянии религии на общество свидетельствуют результаты актуального опроса, проведенного в апреле 2023 Институтом социологии НАН Беларуси по заказу БИСИ. Исходя из исследования, роль религиозных конфессий в общественной жизни заключается в том, чтобы удовлетворять духовные потребности верующих, поддерживать общественную мораль, нравственность, способствовать сохранению культурных традиций, поддерживать благотворительность и идеи милосердия, помогать бедным и малообеспеченным слоям населения, способствовать общественному, национальному, политическому согласию, способствовать развитию духовной литературы и искусства [4]. Согласно данному опросу, белорусские граждане признают важность религии в своей жизни (57,4 %)

и ее первоочередную роль в удовлетворении духовных потребностей человека (55,3 %).

В рамках данной работы представляется также важным поднять вопрос об антропологических вызовах и гуманитарных угрозах в связи с деятельностью деструктивных религиозных организаций. Опасность нетрадиционных религиозных культов и сект заключатся в том, что, распространяя свое влияние на территории страны, они несут в себе деструктивный потенциал, т. к. «основное содержание такого рода объединений включает …формирование мировоззренчески и нравственно деградированной личности» [1, с. 322], разрушение психики своих последователей, внушение ненависти к семье, обществу и государству. Как отмечает А. Шерис, наибольшую угрозу в контексте обеспечения национальной безопасности представляет деятельность в республике иностранных религиозных организаций [9].

Таким образом, подводя итоги, можно сделать следующие выводы. На современном этапе социодинамики религия занимает особое место в системе методов обеспечения гуманитарной безопасности. Она играет важную роль в формировании социокультурной среды общества, оказывая значительное влияние на его ценности, нормы поведения, мировоззрение и традиции, в целом на общественную жизнь и социальные процессы. В современном мире актуализируется проблема поиска морально-нравственных ориентиров, духовных ценностей, в связи с чем возрастает роль религии как фактора духовно-нравственного и гражданско-патриотического воспитания населения.

В современных сложных геополитических условиях, на разломе цивилизационного пути, в ситуации духовно-антропологического кризиса обращение к ценностям религии вполне оправдано. Обоснованными являются потребность в восстановлении ее высокого статуса, усилия по возрождению христианской нравственности. Ведь в основе ее аксиологической базы лежат призывы к миру и согласию, диалогу, принятию, взаимопониманию и терпимости, справедливости и уважению, что так востребовано и необходимо на сегодняшний день в социальной практике межличностных и межгосударственных отношений. Нравственные императивы человеколюбия, сострадания, милосердия, нестяжательства, праведности, которые объективированы в религиозных постулатах и правилах жизни, заповедях, выступают фундаментом обеспечения гуманитарной безопасности в обществе.

**Литература и источники**

1. Безопасность Беларуси в гуманитарной сфере: социокультурные и духовно-нравственные проблемы / О. А. Павловская [и др.]. – Минск : Беларус. навука, 2010. – 519 с.

2. Интеллектуальная культура Беларуси: гуманитарная безопасность в условиях глобальных вызовов : материалы Междунар. науч. конф., Минск, 16–17 нояб. 2023 г. : в 2 т. / Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск : Четыре четверти, 2023. – Т. 1. – 398 с.

3. Корень, В. Л. Гуманитарная безопасность в условиях современной социально-политической трансформации / В. Л. Корень // Социально-гуманитарные знания. – 2022. – № 7. – С. 5–11.

4. Межконфессиональный мир и согласие. – URL: https://socio.bisr.by/mezhkonfessionalnyj-mir-i-soglasie/ (дата обращения: 10.09.2025).

5. Религия и общество-14 : сб. научн. ст. / МГУ им. А. А. Кулешова ; под общ. ред. В. В. Старостенко, О. В. Дьяченко. – Могилев : Изд-во МГУ им. А. А. Кулешова, 2020. – 348 с.

6. Рудковский, Э. И. Культурная безопасность как императив национальной безопасности / Э. И. Рудковский // Искусство и культура. – 2020. – № 2. – С. 72–76.

7. Сергеева, Л. И. Основы гуманитарной безопасности: опыт политологического анализа / Л. И. Сергеева // Безопасность Евразии. – 2000. – № 1. – С. 271–276.

8. Ханова, Р. В. Религия как социокультурное явление / Р. В. Ханова // Социально-гуманитарные знания. – 2022. – № 3. – С. 246–250.

9. Шерис, А. Вера, стабилизирующая общество / А. Шерис // Беларуская думка. – 2017. – № 7. – С. 72–77.

## ДИНАМИКА РЕЛИГИОЗНОЙ ТРАДИЦИИ: МЕЖДУ КАНОНОМ И ПОВСЕДНЕВНОСТЬЮ

*С. Г. Карасёва, Е. В. Реут*

Религия здесь понимается предельно широко – как *система* представлений, деятельности и институтов (организованных общностей), символически артикулирующая *опыт* поиска / обретения истины *трансцендентного* порядка. Такое понимание религии включает все известные формы почитания трансцендентной (*трансцендентно-имманентной*, об этом далее) реальности – от зрелых сложно организованных религий до аморфных религиозных сред и настроений. Историческое, временное измерение религии образует, как уже отмечено, ее *традицию* [1, с. 69–76].

Быть последователем религии – значит, быть приверженцем ее идеи (которая является квинтэссенции той или иной формы трансцендентного *опыта*), а также *системы представлений, деятельности* и *институтов* (отношений), в рамках которых эта идея реализуется. Неизменное присутствие религии, ее разнообразных систем во всех пространствах и периодах культуры говорит о существенной потребности человека в ней [2].

Любая *религия* – сложный системный феномен, предлагающий ее

последователям особую модель реальности и соответствующий ей образ жизни. Эта модель строится на специфическом *опыте*, который основатели и последователи религии считают опытом *трансцендентного* порядка. В качестве трансцендентной мыслится реальность, одновременно и внеположная миру по своей сути, и пронизывающая его своим действием, силой. Это значит, что реальность, трансцендентная миру, одновременно внутренне присуща – *имманентна* – ему. Таким образом, религия, имеющая своим истоком опыт трансцендентного, с одной стороны, ориентирует своих последователей за рамки имманентного существования в направлении трансцендентного, а с другой, пронизывает любой уровень, аспект, момент имманентного существования человека устремленностью к трансцендентному. Религия – модель трансцендентного в имманентной реальности [2; 3].

Разная степень вовлеченности, а значит, разная мера потребности людей в трансцендентной истине обусловливает противоречивую динамику религиозной традиции. Живой опыт поиска / обретения истины спорит с фиксированной, канонизированной системой ее выражения.

(Не)соответствие живого запроса и опыта приобщения к традиции, с одной стороны, и канонизованной формы ее исповедания, с другой, приводит к разнообразию позиций следования ей и, в конечном счете, к ее неизбежной диверсификации. Среда последователей традиции неоднородна из-за разной степени их вовлеченности.

В зависимости от критерия вовлеченности можно выделить разные группы последователей. Так, мера интеграции религиозного смысла в структуру личности определяет позиции вовлеченности по шкале от утилитарной до жертвенной. Способ вовлеченности определяет институциональный статус и роль в религиозной системе – специалист-священнослужитель, служащий посредником между сакральным и повседневным, или простой, обычный последователь, пользующийся посредничеством специалиста.

Различие всех приверженных той или иной религии по способу вовлеченности означает, что их можно разделить на две основные группы – *последователей-специалистов*, отвечающих за чистоту (аутентичность) и сохранение религиозной идеи и выражающей ее системы, и *обычных последователей*, которые обращаются к специалистам как к посредникам между объектом религиозного почитания, то есть символом религиозной идеи, и своей повседневной жизнью, от которой они не готовы или не способны отказаться. Специалисты в большей степени посвящают себя воспроизводству идеала религии, сокращая объем повседневности в своем личном опыте и образе жизни за счет культивирования *сакрального* порядка. Обычные последователи остаются по преимуществу в *повседневной*, то есть *профанной* реальности, лишь иногда (по необходимости или по предписаниям религиозного календаря)

включаясь в сакральные события и *состояния*. Граница между сакральным и профанным имеет психологический (сформированный во внутреннем мире последователей) и символический (заданный в виде ритуальных мест, действий, предметов) характер [4]. Будучи личным переживанием каждого последователя, эта граница отличается подвижностью и проницаемостью, поскольку сакральные символы, сохраняя форму, постоянно меняют содержание (значение) под действием жизненного опыта и культурно-исторической динамики. Из-за этого в содержание религий проникают нерелигиозные или инорелигиозные элементы. Это явление составляет парадокс и повседневную реальность любой религии. Сохранение канона обеспечивается усилиями религиозных специалистов, то есть последователей, максимально вовлеченных в религию своей личностью и образом жизни. Именно они воспроизводят идеал религии (идею – квинтэссенцию религиозного опыта – и символизирующий ее образ), снова и снова делают его реальностью. Что же касается обычных последователей, то они значительную часть жизни проводят в профаном пространстве-времени, где каноническое содержание религии размывается, смешиваясь с не- и инорелигиозными элементами. Таким образом, размывание канонических смыслов религиозной традиции происходит в диффузной зоне ее соприкосновения с другими религиями и с нерелигиозным культурным полем [5, с. 25–27].

**Литература и источники**

1. Фолкнер, Д. Религиозность в пяти измерениях: эмпирический анализ / Д. Фолкнер, Г. ДеЙонг // Социологические исследования. – 2011. – № 12. – С. 69–76.

2. Карасева, С. Г. Типология религиозности в современной Беларуси / С. Г. Карасева. – М. : БГУ, 2018. – 219 с.

3. Тейлор, Ч. Секулярный век / Ч. Тейлор. – М. : ББИ, 2017. – 967 с.

4. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М. : Изд-во Московского ун-та, 1994. – 143 с.

5. Карасева, С. Г. Социально-антропологическая обусловленность религии / С. Г. Карасева // Наука и инновации. – 2023. – № 1 (4). – С. 25–27.

## ГАРАНТИИ ГУМАНИТАРНОЙ УСТОЙЧИВОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ЛАНДШАФТЕ КУЛЬТУРЫ БЕЛАРУСИ

*Т. В. Карнажицкая*

Культура является динамически подвижным феноменом, который может менять характеристики устойчивости. Устойчивость является специфическим социальным запросом в формате гаранта качества жизни и поэтому пользуется особой востребованностью в обществе, так как

обладает потенциалом реализации стратегии стабильности и предсказуемости. Устойчивость является одной из характеристик современности, которая оказывается фиксируемой и измеряемой. Важно рассматривать гуманитарную устойчивость в рамках линейной и нелинейной моделей динамики культуры. П. Г. Мартысюк пишет: «Несмотря на явное доминирование в рефлексии по поводу современной культуры эволюционистских идей, нелинейная динамика культуры по-прежнему сохраняет актуальность, что во многом проистекает из потребности в сохранении базисных установок культуры и её устойчивых духовных ориентиров на фоне нестабильной социокультурной ситуации. На протяжении эволюции общественная мысль неоднократно создавала различные утопические теории, воссоздающие некое подобие утраченного идеального состояния» [1, с. 9]. Поэтому гуманитарную устойчивость следует воспринимать и понимать как реально существующие и сменяющие друг друга состояния общества.

Гарантии гуманитарной устойчивости созвучны системам обеспечения безопасности развития общества. Эти гарантии обеспечиваются рядом факторов, среди которых присутствуют создаваемые и возникающие стихийно в пространстве культурного социума. Поэтому важным оказывается момент обеспечения взаимопонимания между государственным менеджментом и культуротворческими институтами Беларуси, отличающимися сложной и многогранной структурационной конфигурацией, в которой основным системообразующим элементом является комплекс национального культурного наследия. В этом ландшафте сочетаются комплексы исторического прошлого и презентации будущего как единство воплощаемого и реализуемого в современности поиска гарантий гуманитарной устойчивости [2]. Важным направлением может стать поиск преодоленного ресентимента как ситуации обострения нетерпимости и агрессивности в отношении всего непривычного. Актуализация идентификационных процессов требует усиления тенденции к воспроизводству конфронтационной реабилитации.

Стратификационные изменения в сложном и противоречивом конгломерате динамики современного белорусского общества требуют реального поиска гарантий устойчивости. Элементы непредсказуемости и дестибилизации нарушают траекторию устойчивого развития современного общества. Факторами такой гарантии должны выступать системы государственного управления, проекты общественного регулирования, институты социальных и культурных проектов.

**Литература и источники**

1. Нелинейная динамика культуры в контексте перехода от традиционного к информационному обществу : монография / П. Г. Мартысюк. – СПБ : СПбУ МВД России, 2023. – 219 с.

2. Бабосов, Е. М. Социально-стратификационная панорама современной Беларуси / Е. М. Бабосов. – Минск : ООО «ФУАИНФОРМ», 2002. – 360 с.

# ТРАНСФОРМАЦИЯ СОЦИАЛЬНЫХ СТАТУСОВ В ПОСТАКАДЕМИЧЕСКОМ НАУЧНОМ СООБЩЕСТВЕ

*Н. К. Кисель*

Функционирование науки в качестве важнейшего социального института техногенного общества предполагает сложный процесс дифференциации социальных статусов участников научных исследований.

По мере усложнения научной деятельности возникает необходимость в классификации ролевых статусов ученых, входящих в научное сообщество. Одним из первых на эту проблему обращает Р. Мертон, рассматривая в диахронном срезе те роли, которые может выполнять учёный на разных стадиях его профессиональной карьеры: исследователь, учитель, администратор, эксперт.

В синхронном срезе классификация предполагает соотнесение ролевых статусов с областью исследования, на которой концентрируется внимание ученого. В результате со временем в научной среде вырисовываются фигуры теоретика и экспериментатора.

Очевидно, что в обоих случаях противопоставление выделенных элементов в рамках единого научного сообщества в принципе недопустимо, о чем свидетельствует обращение к анализу творческой деятельности таких великих создателей науки, как Г. Галилей, Р. Бойль, М. Фарадей, Э. Резерфорд и др. Вместе с тем анализ внутренней структуры научного сообщества помогает уточнить и развить наше представление о динамично развивающейся науке в трех ее ипостасях – знания, деятельности, социального института.

Традиционное научное сообщество, сформированное на основе университетской науки и научных институтов, ассоциированных с ними формами научной коммуникации, постепенно трансформируется в постакадемическое. Этот процесс обусловлен, по меньшей мере, двумя обстоятельствами: разворачивающейся информационно-компьютерной революцией, с одной стороны, и переходом экономики техногенного общества в стадию когнитивного капитализма – с другой.

Новое состояние научного сообщества отличается децентрализацией, демократизацией доступа к знаниям, активным использованием цифровыфх платформ и открытых ресурсов, а также расширением границ

научного взаимодействия за пределы академических структур.

Метаморфозы институализации социальных статусов в постакадемическом научном сообществе наглядно проявляются в функционировании ее ответвления, так называемой «сетевой науки». Ее появление инспирировано информационно-компьютерной революцией. Вхождение в жизнь миллионов людей феномена сетевой науки началось в 1999 г. с создания сетей, состоящих из множества частных компьютеров.

Первоначально сетевая науки была привлечена к реализации проекта SETI, предполагающего, в частности, поиск внеземных цивилизаций. В английском языке со временем даже укоренилось понятие «ученые по призванию» или «граждане-ученые» (citizen scientists), т. е., энтузиасты науки, ее добровольческий корпус. В 2006 г. был открыт первый сайт с доступом к 40 научным проектам, сегодня их число перевалило за многие сотни. Работа ведется бесплатно, но поскольку стимуляция интереса к науке в обществе налицо, постольку можно ожидать, что рано или поздно появятся инвестиционные вложения в сетевую науку.

На рубеже XX и XXI вв. в современном постиндустриальном обществе возникает новый феномен – постакадемическая наука. Ее становление и развитие во многом обусловлено переходом экономики в стадию когнитивного капитализма и сопряженным с ним процессом коммерциализации науки.

Когнитивный капитализм, приходящий на смену фордизму XX века, в качестве основного источника стоимости и прибыли предполагает знание и тем самым обнаруживает кардинальные отличия от так называемого промышленного капитализма.

В условиях когнитивного капитализма постакадемическая наука переживает процесс коммерциализации, приводящий к существенным трансформациям как содержательного, так и институционального характера.

Коммерциализация влечет за собой перестройку статусов внутри научного и технико-технологического сообщества. Наряду с традиционной в прошлом фигурой теоретика, творящего из познавательного интереса к миру в башне из слоновьей кости, возникают и стремительно набирают силу новые ролевые статусы – кастомизатор, идентификатор проблем (problem identifier), их «решатель» (problem solver).

В традиционном научном сообществе ученый был частью академической структуры, ориентированной, главным образом, на публикации в авторитетных журналах. В постакадемиеской научной среде роль ученых становится более гибкой и дивергентной, они могут с сами определять тему, методы исследований, способы распространения результатов. В результате появляется все больше независимых исследователей и фрилансеров.

Социальная стратификация научного сообщества в

постакадемических реалиях приводит к появлению сравнительно нового слоя, именуемого научным прекариатом.

Научный прекариат – это периферия научного сообщества: исследователи и практики, не имеющие постоянной занятости в государственных или бизнес-структурах. Это независимые исследователи, фрилансеры или самозанятые, работающие по срочным договорам в крупных проектах. Данный феномен является частью более широкого социального явления прекариата, который впервые описали во французской социологии 1980-х годов, а впоследствии популяризовал британский экономист Гай Стэндинг в своей книге «Прекариат: новый опасный класс» [1].

В условиях когнитивного капитализма складывается социально-экономическая ситуация, при которой ученые работают на временных, зачастую низкооплачиваемых или неполных контрактах, без гарантий долгосрочной занятости и карьерного роста. Такой статус часто сопровождается отсутствием стабильных социальных гарантий, возможности планировать будущее и полноценного участия в научной жизни.

Коммерциализация науки оборачивается для ряда ученых нестабильностью трудовых отношений, отсутствием постоянной должности, низкой социальной защищённостью и неуверенностью в будущем профессиональном статусе.

Причины появления научного прекариата связаны с рядом обстоятельств: ростом конкуренции за финансирование и гранты; увеличением численности молодых ученых и специалистов; влиянием глобализации и мобильности научных кадров; недостаточной гарантией прав и социальных гарантий молодых ученых [2, с. 16].

Для прекариев характерны очевидные риски материальной необеспеченности и научного непризнания. Нестабильное и неопределенное положение прекариата, психологический стресс снижают мотивацию к научной деятельности. Ограничение профессионального развития, отсутствие возможности долгосрочного планирования мешают карьерному росту исследователя. Это, в свою очередь, влечет за собой отток научных кадров: в стремительно глобализирующемся мире многие талантливые ученые вынуждены покидать научную сферу или эмигрировать в страны с более стабильными условиями работы.

Несомненно, что и впредь постакадемическое научное сообщество будет трансформироваться, создавая новые модели генерации знаний и их трансфера.

Искусственный интеллект уже сейчас помогает в анализе больших данных, выборе направлений исследований и автоматизации решения рутинных задач. Можно предположить, что распространение знаниевых практик с использований возможностей искусственного интеллекта

повлечет за собой очередные изменения социальных статусов ученых.

Если о такого рода трансформациях сегодня по сути дела нет сколько-нибудь внятных предположений, то расширение роли гражданского участия уже налицо. Примером тому является стремиться увеличивающееся число онлайновых информационных систем, особых научных коммуникационных хабов, призванных сначала аккумулировать информационные потоки, создаваемые децентрализованными научными сообществами, а затем обеспечить систематизированный доступ к ресурсам потребителям разного ранга.

Такая своеобразная организация работы с информацией получила наименование «лоскутная интеграция». Рост численности информационных хабов научного профиля не просто вносит элемент новизны в научную коммуникацию, а знаменует собой появление нового механизма в осуществлении общественного разделения труда в рамках профессионального научного сообщества.

Таким образом, благодаря трансформации социальных статусов исследователей, наука стремительно меняется как важнейший социальный институт современного общества.

**Литература и источники**

1. Стэндинг, Г. Прекариат: новый опасный класс / Г. Стэндинг. – М. : Ад Маргинем Пресс, 2014. –328 с.

2. Касавин, И. Т., Столярова, О. Е. Научное сообщество в поисках внутренней и внешней свободы / И. Т. Касавин, О. Е. Столярова // Эпистемология и философия науки. – 2024. – Т. 61, № 3. – С. 6–20.

## ЦЕННОСТНО-ОРИЕНТАЦИОННАЯ СТРУКТУРА ГУМАНИЗМА КАК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО РЕСУРСА И ФАКТОРА ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ

*Л. В. Кривицкий*

Под гуманизмом мы будем понимать систему мировоззренческих ориентаций, побуждений и проявлений образа жизни, основанных на приоритете человечности перед всеми другими ценностями, смыслами, идеалами, убеждениями, психологическими установками, принципами, философскими и художественными обобщениями, теоретическими течениями и практическими их воплощениями. Как и всякое социальное явление, гуманизм эволюционировал на протяжении всей истории человеческих сообществ.

Важнейшими этапами исторической эволюции этого течения общественной мысли выступает античный, ренессансный, просветительский, прогрессистский гуманизм, гуманистическая

психология XX века (Эрих Фромм, Виктор Франкл).

К базовым ценностям гуманистического мировоззрения и его практической реализации наряду с человечностью относятся свобода, справедливость, истина, толерантность, благосостояние, здоровье, миролюбие, творческий подход к жизни, самореализация личности, общественное благо, сопротивление злу, минимизация насилия, стойкость духа и многие другие. Все гуманистические ценности связаны философской категорией меры. При её нарушении они превращаются в собственную противоположность, в псевдоценности, в проявления антигуманизма. Так, свобода подменяется произволом, справедливость – волевым распределением благ, истина – заблуждением, толерантность – терпимостью к безобразиям, стремление к материальному благосостоянию – потребительской ограниченностью интересов, миролюбие и минимизация насилия – к потворству агрессии и преступному поведению и так далее. Гуманистические ценности как основа нравственности имеют также ресурсный характер, выступают как ресурсы психики человека. Да и сам гуманизм можно охарактеризовать как мировоззренческий, ментальный ресурсный потенциал, способствующий общественному развитию и выступающий в качестве его инициирующего фактора. На практике это означает, что, когда люди считают свое общество недостаточно гуманным по отношению к себе и своей социальной группе, они инициируют преобразования, ведущие к совершенствованию эволюционно сложившихся социальных институтов.

Содержание жизни человека наполнено борьбой за различного рода ресурсы, к числу которых относятся материальное благосостояние, вера, власть, деньги, удовлетворенность жизнью, признание достижений, надежность существования, телесные удовольствия, семейные отношения, продолжение рода, положение в обществе и т. п. В зависимости от своего мировоззрения человек выделяет те из ресурсов, которые наиболее важны для него лично и вступает за них в борьбу. Все ресурсы подразделяются на материальные и ментальные (мировоззренчески значимые). Все ценности и псевдоценности относятся к категориям ментальных ресурсов. Для получения ресурсов извне необходимо затратить часть ресурсов, уже имеющихся в распоряжении. Потребление ресурсов приводит к сокращению их наличия. Неотъемлемым свойством ресурсов является их ограниченность. На нашей планете только воздух для дыхания не ограничен, вследствие постоянного наличия атмосферы. Сама человеческая жизнь относится к числу ограниченных ресурсов, вследствие неизбежности смерти.

Борьба людей, их социальных групп и государств за вечно ограниченные ресурсы является движущей силой исторической эволюции и ограничителем для реализации гуманистических ценностей как мировоззренчески значимых ресурсов. Ограничителями выступают также

широкая распространенность эгоизма и его приоритетность перед альтруизмом (как гласит пословица – «своя рубашка ближе к телу»); подмена гуманистических ценностей впадением в утопизм; временная «эффективность» применения аморальных, даже преступных средств для получения ресурсов, обретения власти, высокого статуса, удачной карьеры. Механизм подобной «победы» зла над добром, антигуманизма над гуманизмом, псевдоценностей над истинными ценностями и расплата за подобное присвоение благ были показаны в трагедиях великого драматурга эпохи Северного Возрождения Уильяма Шекспира.

Огромную роль гуманистические ценности играют в национальной и мировой культуре, выступая в качестве ресурсов развития идей в философии и науке, обеспечения динамики действия в произведениях искусства. В большинстве видов искусства действие произведений строится на конфликте между добром и злом, героями, воплощающими в их образах гуманистические ценности и идеалы и образцами антигуманного поведения. То же самое можно сказать и о религиозных Писаниях, которые представляют собой также своеобразные произведения мировоззренческо-мифологического искусства, построенные на конфликте между образами абсолютно гуманной сакральной Божественной сущности как с человеческой, так и абсолютно антигуманной дьявольской силой. По мере развития науки, техники, производства, повышения жизненного комфорта и креативных возможностей людей, культура всё более освобождается от средневековых стереотипов. Она становится всё более светской, секуляризованной, в самых различных обществах возникает конкуренция между религиозно-мифологической и научной картиной мира, борьба за мировоззренческие ресурсы между религиозным и светским гуманизмом. Это не означает, что религиозное мировоззрение прямо и непосредственно уступает место научному миропониманию, как это полагали многие ученые XIX и XX веков. Опираясь на мощные религиозные организации, распространение сакральной веры охватывает широкие слои населения и вполне уживается со светской культурой. Однако, неразрешимой проблемой любого религиозного мировоззрения в современном обществе выступает то обстоятельство, что внутри него наряду с сакрализованным гуманизмом на его основе с равной вероятностью развиваются не менее сакрализованный фанатизм, фундаментализм и даже терроризм. Во многих странах это создает опасность для стабильности социальных институтов и подтверждает лишь отсталость этих институтов.

Между тем, как в научно-философских теориях, так и в философско-антропологических исследованиях, постоянно указывается на опасность утраты веры, что приводит к широкому распространению нигилизма, аморализма, депрессивных психологических состояний в современной общественной среде. Человек не может жить без веры и, нередко, по мере

утраты религиозных убеждений, люди усваивают её заменители, суррогатные формы в виде культа денег, телесных удовольствий, алкогольных, наркотических, игровых и других опасных зависимостей.

В связи с обострением подобных проблем, в рамках течений современного научно-философского гуманизма происходит разработка основ светской гуманистической веры, которая не противоречила бы современной научно-эволюционной картине мира, а соответствовала вытекающим из неё мировоззренческим основаниям. Значительная работа в этом направлении была проведена в книгах американского профессора философии Пола Куртца [1–3] и российского профессора Валерия Кувакина [4–5]. Эти же авторы стали инициаторами и лидерами Гуманистического общества США и Российского гуманитарного общества. В книге Валерия Финогентова «Религиозный ренессанс или философский гуманизм? Мировоззренческий выбор современной культуры» [6] и в моей книге «Современный гуманизм. Мировоззрение, значение, вера, этика, образ жизни» [7] эта тенденция к систематизации гуманистического веропознания нашла своё продолжение и развитие.

Торжество гуманистических ценностей, выступающих не в рамках социальных утопий, а в качестве мировоззренческих мобилизационных ресурсов, мировоззренческих факторов и стимулов общественного развития обусловлено преобладающим стремлением людей жить по-человечески, не подвергаясь насилию, обману и страху за своё настоящее и будущее. Таковы основания нетеистической веры.

**Литература и источники**

1. Куртц, П. Запретный плод: Этика гуманизма / П. Куртц. – М. : Рос. гуманист. о-во, 2002. – 222 с.

2. Куртц, П. Мужество стать: Добродетели гуманизма / П. Куртц. – М. : Рос. гуманист. о-во, 2000. – 160 с.

3. Куртц, П. Новый скептицизм: исследование и надежное знание / П. Куртц. – М. : Наука, 2005. – 359 с.

4. Кувакин, В. А. Твой рай и ад: Человечность и бесчеловечность человека (Философия, психология и стиль мышления гуманизма) / В. А. Кувакин. – СПб. : Алетейя, 1998. – 216 с.

5. Кувакин, В. А. Непостижимое Семёна Франка. Религиозный и светский гуманизм / В. А. Кувакин. – М. : URSS, 2014. – 158 с.

6. Финогентов, В. Н. Религиозный ренессанс или философский гуманизм? Мировоззренческий выбор современной культуры / В. Н. Финогентов. – М. : Книжный дом «Либроком», 2009. – 304 с.

7. Кривицкий, Л. В. Современный гуманизм. Мировоззрение, знание, вера, этика, образ жизни / Л. В. Кривицкий. – Минск : Изд-во «Логвинов», 2013. – 468 с.

# ПАТТЕРНЫ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ: АРХАИКА И СОВРЕМЕННОСТЬ

*Е. А. Круподеря*

Миф выступает одной из древнейших форм освоения реальности, которая одновременно выполняет функции мировоззренческие, когнитивные и регулятивные. Джозеф Кэмпбелл выделяет четыре основных роли мифологии: мистическая, космологическая, социологическая и педагогическая (психологическая) [1, с. 15–17]. Миф как форма знания представляет собой особую эпистемологическую структуру, основанную на синкретическом восприятии действительности, в которой не разделяются рациональное и иррациональное, объективное и субъективное, внешнее и внутреннее. Миф не просто «рассказывает» о мире, он «предписывает» его через универсальные символические коды. Именно в этом аспекте он становится неотъемлемой частью эпистемологической картины мира, задавая формы и принципы его осмысления.

Если миф остаётся в рамках предрационального и символического знания, то религия может рассматриваться как его развитие, переход к более упорядоченной и нормативной форме: созданию целостного системного мировоззрения, основанного на идеях божественного происхождения мира, нравственных законов, посмертия и воздаяния за земную жизнь. В этом ракурсе, религия сохраняет мифологическую структуру, но оформляет её в виде систематизированного учения о генезисе и природе бытия и социально-этическом порядке, основанном на сакральной конвенции между людьми и божественными силами, которая конкретизируется и закрепляется в доктринальной форме. Мифологизация мышления выступает как одна из когнитивных стратегий в условиях социокультурных кризисов, выполняя адаптивную функцию в условиях сложной, многомерной и часто фрустрирующей действительности [2, с. 153–158].

В понимании религиозно-мифологического сознания одной из фундаментальных основ стала теория К. Г. Юнга о коллективном бессознательном, в котором хранятся архетипы – универсальные образцы восприятия и поведения, присущие всем культурам. Архетипы, как формальные структуры, предшествующие индивидуальному опыту, становятся основой мифологических нарративов, которые человек использует для организации своего жизненного опыта. Погружение в архетипическое поле бессознательного – это не только акт самопознания, но и способ построения когнитивной модели мира. Архетипические структуры формируют устойчивые паттерны интерпретации реальности. Е. Мелетинский подчеркивает, что мифологическая мысль помимо

архетипов оперирует также семантическими оппозициями, выстраивая с помощью этой бинарной логики и метафоризма иерархизованные символические системы [3, с. 25]. Символизм является ключевым элементом религиозно-мифологического сознания – символические ритуалы, архетипические образы и культурные практики формируют эпистемологические доминанты, которые поддерживают устойчивость социальных норм и ценностей. Символизм обеспечивает медиацию между индивидуальным опытом и коллективными представлениями, превращаясь в универсальный языковой код культуры.

Сравнительный анализ мифов и религиозных учений показывает наличие устойчивых кросс-культурных архетипов: космогонические мифы, сюжеты изгнания и возвращения, падения и искупления, героя и жертвы, мифы о дуализме добра и зла, спасителе, сакральной власти и апокалипсисе. Исследования Дж. Кэмпбелла, К. Леви-Стросса, Е. Мелетинского и других ученых показали, что структуры мифа являются результатом глубинных когнитивных и символических механизмов, что объясняет феномен интеркультурного сходства нарративов: шумерский Гильгамеш, евангельский Христос, египетский Осирис – репрезентируют вариации одного и того же архетипа жертвенного героя. Такие паттерны, как указывает М. Элиаде, воспроизводят ритуализированные сценарии возвращения к сакральному началу, формируя эпистемологическую инвариантность восприятия мира [4, с. 83–87].

В религиозной культуре архетипы трансформируются в доктрины, литургии и догматы. Религиозный культ, по сути, репрезентирует миф в ритуальной форме. По мысли М. Элиаде, ритуал – это «миф в действии», его перформативная реализация. Тем самым осуществляется не просто символическая трансляция смыслов, но и реальное «включение» субъекта в космогоническую структуру бытия. Это позволяет культуре сохранять непрерывность через поколения, вне зависимости от уровня рациональности эпохи. Архетипические паттерны также проявляются в фольклоре, эпосе, народных праздниках, художественной культуре и даже в правовых системах (например, идея вины и искупления). Они задают не только формы повествования, но и ментальные схемы интерпретации событий, поведения, истории.

Даже в эпоху секулярного разума коллективное и индивидуальное сознание сохраняет черты архаического стиля мышления – магического, символического, анималистического. В повседневной жизни это проявляется в суевериях, привычке к ритуалам, апотропеическим (защитным), мантическим (гадательным) и другим магическим практикам, которые, в своей структуре, являются прямыми реликтами мифологического мышления. Однако даже такие примитивные формы наделены когнитивной функцией: они восстанавливают порядок в мире, где рациональность не справляется с неопределённостью.

Современная медиакультура активно эксплуатирует мифологемы, формируя то, что Р. Барт назвал «вторичной мифологией»: современные медиа-тексты, особенно жанровые (фантастика, детектив, триллер), активно используют мифологические сюжеты, героев и конфликты, конструируемые на их основе новые игровые, книжные и кино- вселенные образуют целые пласты массовой культуры. Популярные направления New Age, экологические движения, эзотерика и даже некоторые виды психотерапии опираются на архетипические образы и мифологические нарративы.

Цифровая эпоха радикально изменила формы и темпы распространения мифов, но не изменила их сущности. Более того, цифровые технологии дали мифу невиданную ранее скорость и плотность трансляции. В этой связи возникает феномен медиамифов – синтетических нарративов, тиражируемых медиаиндустрией и платформенными экосистемами, которые содержат в себе архетипическое содержание, адаптированное к новой цифровой логике.

Современные медиапродукты – от сериалов до TikTok и метавселенных – воспроизводят мифологические сценарии: путь героя, преодоление, превращение, апокалипсис, мессия, избранный. Показательно, что именно архетипически насыщенные проекты (*Star Wars, The Matrix, Dune, Warhammer* и т. д.) становятся глобальными культурными феноменами, демонстрируя тезис К. Юнга о кросс-культурной резонансности архетипа как бессознательной структуры. Особую роль в медиасреде играют цифровые идентичности: блогеры, инфлюенсеры и виртуальные персонажи становятся носителями символических функций. Они выступают как современные «пророки», «вожди», «герои», транслирующие нормы, смыслы и эмоциональные ориентиры. Возникают новые формы цифрового тотемизма – от символов и хэштегов до NFT и геймифицированных мемов, которые приобретают сакральную ценность для субкультурных групп.

При этом цифровая мифология амбивалентна и несёт как риски манипуляции, так и возможности для культурной креативности. Возникают формы децентрализованного, сетевого мифотворчества – фанфикшн, меметика, квазирелигии (например, пастафарианство (*Pastafarianism*) – пародия на растафарианство) – которые становятся площадками культурного самовыражения. Тем самым, цифровая среда выступает как новый эпистемологический горизонт мифа, в котором сливаются коллективное бессознательное, алгоритмическая логика и глобальный нарратив.

Таким образом, универсальные паттерны религиозно-мифологического мышления, включая архетипические сюжеты и символы, сохраняют свою эпистемологическую продуктивность, в том числе в условиях цифровой эпохи. Новые формы медиамифологии

трансформируют мифы, не разрушая их структуры, но усиливая их распространенность и функциональность. В этом смысле мифологическое мышление не только сохраняется, но и эволюционирует, осваивая новые каналы трансляции и символические формы.

*Работа выполнена в рамках проекта БРФФИ № Г24–041 «Эпистемологические доминанты в контексте стиля мышления социума».*

**Литература и источники**

1. Кэмпбелл, Дж. Миф и его смысл / Дж. Кэмпбелл. – СПб. : Питер (Айлиб), 2025.

2. Каган, М. С. Философская теория культуры / М. С. Каган. – СПб. : Лениздат, 1996.

3. Мелетинский, Е. М. От мифа к литературе / Е. М. Мелетинский. – М. : Издательский центр РГГУ, 2001.

4. Элиаде, М. Аспекты мифа / М. Элиаде; пер. с фр. В. П. Большакова. – 4-е изд. – М. : Академический Проект, 2010.

## ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ СТЕРЕОТИП В ПРОЦЕССЕ КОММУНИКАЦИИ

*Е. В. Кузнецова*

Процесс коммуникации всегда, как правило, представляет собой знаково-символический взаимообмен, когда его участники ассоциируют с одними и теми же символами одни и те же образы. Соответственно, формирование этнокультурного стереотипа объясняется многими исследователями с точки зрения возникновения межкультурных контактов, когда коммуниканты проявляют наиболее яркие характерные черты, обозначающие их принадлежность тому или иному лингвокультурному сообществу. Человек всегда воспринимает мир исходя из своих ментальных установок и культурной картины мира. Но зачастую «измерение» действий и поступков представителей другого лингвокультурного сообщества со своей позиции оказывается ошибочным, отсюда и возникают вопросы: что такое «этнокультурный стереотип» и каким образом он воздействует на сознание человека.

Несмотря на всю актуальность понятия «этнокультурный стереотип» в условиях интенсификации межкультурных контактов, устоявшегося определения данного феномена в современной гуманитаристике нет. Впервые оно было введено американским социологом и журналистом У. Липпманом в 1922 году и означало примерно следующее: «культурно детерминированные предвзятые мнения, управляющие процессом восприятия» – *«the pictures in our heads»*(*«картинки в голове»*) [1].

В настоящее время понятие стереотипа приковывает внимание представителей целого ряда гуманитарных наук, в частности, социологии, лингвистики, лингвокультурологии, этнопсихологии, при этом каждая из вышеперечисленных областей научного знания предлагает свой концептуальный подход к раскрытию данного понятия.

Так, согласно точке зрения социологов этнокультурный стереотип – это вербальное выражение убеждения, ориентируемое на социальные группы в целом или отдельных представителей данных групп, наделяющее какую-то группу людей конкретными свойствами поведения, а также имеющее эмоциональную окраску и выражаемое довольно безапелляционно [2].

Лингвисты под углом своей исследовательской парадигмы полагают, что культурная картина мира и стереотипизация тождественны [3, с. 135]. Они объясняют это тем фактом, что стереотипы рождаются в языке и выражены, в первую очередь, языковыми конструкциями.

В лингвокультурологии этнокультурный стереотип представляет собой общепринятый образец, национально детерминированный тактикой и стратегией коммуникативного поведения в конкретной коммуникативной ситуации. Стереотипы – это знаки, символы, вербальная фиксация представлений [4, с. 16].

По мнению этнопсихологов, стереотипы являются представлениями, сформированными в мифологическом сознании и продолжающими свое существование внутри традиционной культуры [5, с. 36]. Большинство этнопсихологов интерпретируют стереотип как социокультурную маркированную единицу ментально-лингвального комплекса представителя определенного этнокультурного сообщества.

Таким образом, по мнению большинства ученых, этнокультурный стереотип есть своеобразный результат отражения в сознании личности фрагмента окружающей его действительности. Проанализированные различные методологические позиции позволяют выделить ряд отличительных черт этнокультурных стереотипов.

Этнокультурные стереотипы, как правило, *широко распространены в коммуникативной практике*. Это обусловлено тем, что они передаются из поколения в поколение в практически неизменном виде, демонстрируя устойчивость и неизменяемость и своего содержания, и своей формы. Этнонациональные мифы, традиции, обычаи «наполняют» собой стереотипы, формируя, таким образом, предубеждения, страхи, связанные с образом «чужого», «другого». Но данная характеристика является достаточно спорной, поскольку динамика развития языка демонстрирует нам и динамику изменений стереотипов.

Предрассудки и суеверия не имеют ничего общего с разумным восприятием, отсюда *иррациональность стереотипов.* Неслучайно в английском языке для обозначения «стереотипа» используется термин

«ethnic slurs» («предрассудки»). Стереотипы – результат эмоциональных переживаний человека (народа), вызванных коммуникативными неудачами, неумением рационально объяснить какие-либо поступки представителей других этнических групп.

*Мифический характер стереотипов* – еще одна их характерная черта, вытекающая из иррациональности. Именно мифический характер стереотипов формирует зачастую негативные установки во взаимодействии различных народов.

Таким образом, этнокультурные стереотипы, будучи «маркерами» культурного кода в коммуникационном процессе, предопределяют набор ассоциаций и детерминируют поведение коммуникантов. Их отличительные черты говорят о том, что они сохраняют свое культурное наполнение, несмотря на колоссальные цивилизационные изменения последних десятилетий, и без их понимания невозможно добиться эффективности в коммуникации.

**Литература и источники**

1. Lippman, W. Public Opinion / W. Lippman. – New York : Anchor Books; 1989. – 356 p.

2. Quasthoff, U. Soziales Vorurteil und Kommunikation. Eine sprachwissenschaftkiche Analyse des Stereotyps / U. Quasthoff. – Frankfurt am Main, 1973. – 340 p.

3. Бартминьский, Е. Стереотип как предмет лингвистики / Е. Бартминьский // Языковой образ мира : очерки по этнолингвистике. – М. : Добросвет, 2005. – С. 133–157.

4. Тарасов, Е. Ф. Национально-культурная специфика речевого и неречевого поведения / Е. Ф. Тарасов, Ю. А. Сорокин // Национально-культурная специфика речевого поведения. – М. : Наука, 1977. – С. 14–38.

5. Белова, О. В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции / О. В. Белова. – М. : Гнозис, 2005. – 402 с.

## ДЕБЮРОКРАТИЗАЦИЯ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ДУХОВНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ ГОСУДАРСТВА

*Д. В. Куницкий*

В современной социально-гуманитарной мысли (философской, научной и публицистической) существует устойчивая тенденция рассматривать те или иные общественные институты и феномены в духовно индифферентном ключе – вне духовных координат. Вследствие такого рассмотрения всякие институты, их достоинства и недостатки определяются как сложившиеся стихийно, подчинённые безусловным «естественным» правилам либо отражающим уникальные и неизменные

свойства данной этнической общности. Поведение лиц в условиях данных институтов, составляющее общественные феномены, интерпретируется как механически детерминированное институтами, а если и оценивается сквозь психологию, то через утилитарную мотивацию, обусловленную так или иначе понимаемой выгодой.

Бездуховная онтология закономерно ведёт и к соответствующему видению возникающих в институциональной системе и в характере поведенческих феноменов несовершенств, недостатков, сбоев, пороков. Все таковые рассматриваются как имманентные, неотвратимые для человека как такового либо для данной этнической группы, цивилизационной традиции. Наконец, сообразуются с данной парадигмой мышления и способы реагирования и обращения с указанными недостатками и сбоями: таковые либо предлагается признавать естественными и непреодолимыми, требующими их принятия, отказа от глубинной терапии, вместо которой предлагаются радикальные (внешние насильственные) либо либеральные (нейтрализирующие) меры, зачастую совпадающие друг с другом и составляющие революционное мышление.

В указанных координатах следует рассматривать и такую фундаментальную проблему общественно-политического устройства (универсальную и сугубо отечественную) как бюрократизм. Социальная философия и история традиционно связывают появление данного порока со становлением буржуазной цивилизации, централизованных государств со сложной и разветвлённой системой административного аппарата, особенно при сложной и детализированной нормативной системе, регламентирующей его функционирование. Сугубая бюрократизация приписывается государствам с активным вмешательством властных структур в стихийную жизнедеятельность общества, с объёмным государственным сектором экономики и плановым характером её ведения. Бюрократизм здесь признают и за особо благоприятную почву для развития коррупции.

Какой же рецепт предлагается для противодействия бюрократизму? В рамках господствующего ныне неолиберального типа мышления (во всяком случае в философско-гуманитарной мысли и у соответствующего класса интеллигенции) магистральный путь дебюрократизации предполагает именно внешнее воздействие – минимизацию институциональных условий для неё: снижением участия государственных органов в управлении общественными делами, предельным ограничением властных полномочий, максимальной либерализацией законодательства.

Сугубую форму неолиберального подхода к проблеме бюрократизма представляет собою история дебюрократизации на постсоветском пространстве. Здесь в аргументацию включается стигматизация восточнославянской цивилизации и её психотипа – диагностирование у её носителя и его руководящего слоя генетической склонности к

бюрократизму, а также к коррупционности; отсутствия необходимых навыков для слаженной и сложноподчиненной общественной деятельности; наличия некоей славянской устремлённости к произволу, необузданности со стороны подчинённых и предрасположенности к злоупотреблениям со стороны лиц уполномоченных.

Цивилизационную сторону проблемы бюрократизма в данном случае вынесем за скобки. Достаточно указать, что бюрократизация, действительно, составляла серьёзную общепризнанную проблему ещё в Российской Империи, не говоря уже о СССР, что, соответственно, нашло сильное отражение в культуре – соответственно, в живописном изобличении в классической литературе и в системном пропагандистском бичевании бюрократизма. Вместе с тем, существует весомое основание полагать, что данный бюрократизм был обусловлен не самим насыщенным участием государственного руководства в народной жизни, и не генетическими свойствам русского характера и цивилизации, а как раз значительной зависимостью имперской и особенно советской моделей от западных лекал, в соответствии с которыми они во многом строились. В свою очередь, либеральная стратегия борьбы с бюрократизмом чревата значительными потерями для насущных задач и даже идеалов русской цивилизации и народа, что наглядно показала постсоциалистическая эпоха.

Подлинно философский подход к проблемам бюрократизма и дебюрократизации предполагает рассмотрение их в целостном контексте духовной организации жизни общества и, в частности, обеспечения духовной безопасности государства. Для этого необходимо преодоление ошибочного сведения самой духовности, духовной жизни лишь к сферам обрядовой религиозности, либо нематериальной культуры, либо личной чувственности. В христианском понимании духовная жизнь или жизнь духа охватывает всё богозданное бытие и сочетается либо с истинным устройством всех его областей (в устремлении, восприятии, усвоении и действии), либо с их поражённым космическим грехом состоянием.

Общественная жизнь во всех её составляющих (институциональных и действенных) является эпицентром данной духовной борьбы: она как впитывает тот или иной соответствующий дух и его качества, так и, напротив, воспроизводит его и распространяет вширь (внутри данной области и среди её участников) и вглубь (в другие области и в целом в общественном организме, в частности, в народе, государстве, цивилизации).

Бюрократизм является, прежде всего, духовным феноменом (проказой), который лишь воплощается в общественных формах (институтах, традициях, практиках), а также питается ими. У бюрократизма есть своя аналитическая феноменология, которая выражается в категориальном поле восьми базовых человеческих страстей и структурированном взаимодействии их и их производных порождений.

Таковая может подпитываться и той или иной религией. И уже через укоренение данной страстной структуры (в её разновидностях) в регулярной повседневности и политической практике бюрократизм может превращаться в элемент этнопсихологии и даже цивилизации.

Для понимания духовной сущности бюрократизма необходимо отделить два традиционно смешиваемых смысла самого понятия бюрократии: ошибочного западного (классического и веберовского) как системы управления посредством специализированных органов и профессиональных лиц и, с другой стороны, подлинного – как формы грубой или мягкой узурпации власти со стороны административных работников и структур, а зачастую – стоящих за ними явных или неявных политических сил. Такое понимание «бюрократии» аутентично самому понятию (фр. bureau «канцелярский орган» + греч. κράτος «господство, власть») – как власти чиновников и давления выстроенной ими и для них системы общественной организации. Бюрократизм оказывается по смыслу синонимически близким бюрократии – её сущностью и порождаемым её характером общественной жизни в целом и отношений между людьми: вплоть до феномена религиозно-церковного бюрократизма.

Чрезвычайно важно отличать бюрократизм как духовно-институциональный феномен от государственно-общественного уклада с сильным участием власти и её органов в общественной жизни. На смешении этих сущностей и основываются ложные модели дебюрократизации, игнорирующие духовность, и направляемые не против бюрократизма, а против державности и патриархальности. Более того, как доказала история постреволюционных либеральных государств Запада и особенно их Европейского Союза, бюрократизм в них может догонять уровень этатистских систем и даже превосходить их. Одновременно причиной бюрократизации могут служить не столько духовные изъяны народа и государства, сколько как раз неразвитость системы управления и численная нехватка самих управленцев – как это было в Российской Империи.

Социальный портрет бюрократизации и духовный эпикриз бюрократизма требует отдельного глубокого исследования. Как указывалось выше, его страстная структура может варьироваться и иметь за собою (в качестве причин) лень, безразличие, сребролюбие (основу коррупции), тщеславие (в синтезе со сребролюбием обусловливающее корпоративную консервацию бюрократии), предательство (сознательную диверсию государственного организма и дискредитацию власти и порядка).

Исходя из глубокого и системного духовно-институционального понимания и анализа бюрократизма должны вырабатываться меры и целая стратегия дебюрократизации. Критическим значением здесь обладает поднятие общего уровня религиозной духовности в обществе в целом и

особенно среди правящей элиты и всего управленческого класса. К нему примыкает возрождение и утверждение высокого уровня мировоззренческой сознательности, включающей общее дело и понимание онтологического смысла и значения чиновнического служения в целом и в данной области. Только в сочетании данных духовных компонентов формируется ответственность, которая лишь может дополняться правовым воздействием, – избыточность которого (в частности, антикоррупционного), напротив, не уничтожает, а только усиливает бюрократизм.

Наконец, духовно-институциональным подкреплением де-бюрократизации служит размыкание вертикали органов власти и сочетание их с различными совещательными органами (особенно религиозно-нравственной направленности), соответствующее изменение системы принятия управленческих решений и надзора за ними. Этим обеспечивается подлинная альтернатива либеральной модели дебюрократизации в виде лишения чиновников прав и полномочий.

## ЭТНОФОЛИЗМЫ КАК МАРКЕР ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ НЕТЕРПИМОСТИ

*О. В. Курбачёва*

Усилившийся миграционный процесс, тенденция к универсализации и одновременно антиглобализационные тренды в социальной динамике не просто актуализируют тему этнокультурного диалога, но и определяют её как максимально востребованную проблематику как для научных изучений, так и повседневной практики. Одним из показателей уровня и особенностей межэтнического взаимодействия является использование в речевой практике этнически маркированной лексики – этнофолизмов.

В первую очередь следует очертить семантический «контур» понятия. Этнофолизм представляет собой вторичный этноним, для которого характерен экспрессивный оценочный и неофициальный характер [1, с. 9]. Чаще всего этнофолизмы относятся к пейоративной лексике, то есть носят негативную аксиологическую коннотацию. В качестве примера из повседневной языковой практики можно привести такие, как «бульбаш», «москаль», «хохол», «пшек», «жид», «лягушатник» и т. д. Важно учитывать, что этнофолизмы разнородны по своей природе и могут быть дифференцированы по нескольким критериям. Например, можно зафиксировать различные типы этнофолизмов, ориентируясь на субъективно-смысловую природу их возникновения. Выделяют визуальную («хохол» или «кацап»), аудиальную («пшек») и социальную («москаль», «литвин») разновидность этнофолизмов [2, с. 182].

Также можно говорить и о неоднородности этнофолизмов исходя из критерия их ареала распространения и использования: международные – они известны по всему миру, например, «янки» или «гринго», региональные – локализуются в пределах какого-либо региона (например, во Франции распространен этнически маркированное наименование британцев «rosbif») и внутрирегиональные или локальные («полешуки» – экзоэтноним жителей Полесья в Беларуси). Встречаются также экспрессивные этнонимы, в которых отражены антропологические, гастрономические или религиозные аспекты: «негры» или «узкоглазые», лягушатники и макаронники, мавры и ваххабиты и другие. В силу новизны данного проблемного поля и исключительной семантической вариативности до сих пор отсутствует единая типологизация или классификация этнофолизмов. Однако очевидно, что при всей схожести своей исходной сущности, данные вариации отличаются не только по природе возникновения, но и степени экспрессивности и акцентированности своего негативного оценочного характера.

Важно акцентировать внимание, что использование этнофолизмов в языковой практике является непосредственным маркером напряженности в этнокультурном взаимодействия, толерантного или интолернатного отношения к другой этнической общности. При этом напряженность по отношению к иной этнической группе может проявляться в латентной форме. Безусловно, не всегда использование этнофолизмов в повседневной практике какой-либо группы есть прямое отражение конфликтных взаимоотношений. Как известно, важный этап этнического конфликта – предконфликтная стадия, для которой свойственно отсутствие осознанного соперничества, демонизации Другого и противостояние по отношению к иной группе, но при этом стадия символизирует собой латентный конфликт стереотипов и интересов [3, с. 121]. Отсутствие реального противостояния обманчиво создает иллюзию управляемости и простоты данной стадии. Однако важность ее заключается в том, что именно на этой стадии можно выявить потенциальную эскалацию реального этнического конфликта, проанализировать его риски и возможные способы управления и контроля. При этом очевидная сложность данной стадии заключается в ее завуалированном формате, необходимом наличии знаний и навыков для декодирования сигналов, оповещающих о тревожном, критическом состоянии взаимоотношений. И именно этнофолизмы как таковые представляют собой один из индикаторов латентного конфликта. Посредством инвективного обращения в качестве наименования иной этнической группы, фиксируется не просто ее инаковость и чуждость, но в общественном сознании этнической общности, в которой используются эти этнофолизмы, закрепляется стереотипное восприятие категоризируемой группы с учетом всех предрассудков и генерализации образа, отраженных в этнофолизме. Важно понимать, что озвучивание

субъектом экспрессивного вторичного этнонима может не классифицироваться и не осознаваться как оскорбительное, позиционироваться как шуточное и дружественное. Действительно важно учитывать степень экспрессивности, частоту и семантический контекст используемой этнически маркированной лексики в целом и этнофолизмов в частности. Но вместе с тем необходимо констатировать, что это всегда будет оценочное, стереотипное наименование, в котором выражается элементы этнического фаворитизма по отношения к своей группе и интолерантности, проявляющейся в виде высокомерного или снисходительного отношения к другой группе, а также непринятия или осуждения её инаковости. Эта семантическая диверсификация в интерпретации сущности этнофолизмов обращает наше внимание на грани толерантного и интолерантного отношения в рамках межэтнического взаимодействия. Попустительское отношение в аксиологических коннотациях в этнонимах не должно быть представлено и закамуфлировано под толерантную позицию. Так грани толерантности размываются и формируется пространство для концептуальных и этических искажений в использовании этнофолизмов. В открытой или скрытой форме этнофолизм всегда отражает негативную коннотацию и деструктивную интенцию, на которую важно обращать внимание, так как это передает общее настроение в социальных группах.

Стоит отметить, что чаще всего дискурсивным пространством этнофолизмов выступает повседневная практика. В ней отражается индивидуально-личностная установка по отношению к иной группе, характеризующаяся своей эмоциональностью, стереотипностью, неотрефликсированностью, но вместе с тем демонстрирующая агрессивную настроенность по отношению к другому этносу. Этнофолизмы могут быть ситуативными, оставаться в пределах окказионализмов, но могут и закрепляться в общественном сознании и речевой практике. Это связано с тем, что язык представляет собой открытую систему, отражающую культурные и геополитические трансформации, влияющие на социальное настроение и оценочные установки по отношению к другим субъектам взаимодействия. Необходимо также понимать, что этнофолизмы как таковые всего лишь маркируют особенности межэтнического взаимодействия, то есть выступают следствием нетерпимости в обществе, а не являются самой причиной этой этнокультурной напряженности. И вне зависимости от мотиваций использования и природы своего возникновения, этнофолизмы всегда символизируют собой «язык вражды», который не допустимо легитимизировать и нормализовывать ни в институциональном пространстве, ни в рамках повседневной практики.

**Литература и источники**

1. Roback, A. A. A dictionary of international slurs (ethnophaulisms). With a supplementary essay on aspects of ethnic prejudice / A. A. Roback. – Cambridge : Sci-art publishers, 1944. – 394 p.

2. Алефиренко, Н. Ф. Аксиологические коннотации славянских этнонимов / Н Ф. Алифиренко, И. И. Чумак-жунь // Русин. – 2023. – № 72. – С. 178–195.

3. Курбачева, О. В. Проблема этнических конфликтов в условиях глобальной нестабильности / О. В. Курбачева // Век глобализации. – 2018. – № 4 (28). – С. 114–124.

## МЕЖДУ ТЕОЦЕНТРИЗМОМ И АНТРОПОЦЕНТРИЗМОМ: ПРИРОДА КАК ТВОРЕНИЕ И РЕСУРС В СРЕДНЕВЕКОВОЙ КУЛЬТУРЕ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

*Л. М. Логиновская*

На восточнославянских землях отношение человека к природе формировалось под влиянием двух фундаментальных основ: языческого наследия, где природа воспринималась как одушевленная и деятельная сила, и доминирующей христианской доктрины [1, с. 57]. Православное мировоззрение, утвердившееся в сознании восточных славян, выстроило сложную иерархическую картину мира, основанную на принципах теоцентризма и антропоцентризма. Бог, как творец всего сущего, находился в центре этой системы, а человек, созданный по его образу и подобию, был поставлен на вершину земного творения. Это предопределило двойственный моральный статус природы: с одной стороны, она являлась творением Бога, заслуживающим бережного отношения, с другой – ресурсом, отданным в услужение человеку для его благополучия и выживания. Данные тезисы посвящены анализу этой двойственности, раскрывая моральный статус природы в контексте религиозной мысли и светской правовой практики восточных славян, в частности, на белорусских землях.

Фундаментом христианского мышления в Средневековье служил теоцентризм, согласно которому Бог является абсолютным центром и причиной всего существующего. Вся природа рассматривалась как результат божественного акта творения. Однако этот теоцентризм был неразрывно связан с антропоцентризмом: земной мир сотворен для человека и во имя его. Эта идея ярко выражена в трудах церковных деятелей. В «Словах и поучениях» Кирилла Туровского [2]. Христос говорит человеку: «Тебе всю тварь на работу Я создал; и небо, и земля тебе служат … Для тебя реки носят рыбу и пустынные дебри вскармливают зверей». Подобные взгляды отрицали самоценность природы, лишая ее статуса самостоятельного субъекта. Еще сильнее антропоцентристские

идеи транслирует Иоанн Экзарх Болгарский, описывая создание Богом мира: «И сотворил он род чувственных, разделив его надвое, сделав одних осмысленными и словесными, а других без смысла. И подчинил бессмысленные существа осмысленному роду» [1, с. 63]. Философ Филофей развил эту мысль до космических масштабов, утверждая, что даже ангелы служат человеку, управляя небесными светилами и стихиями [1, с. 69].

В этой иерархической картине мира природа становилась посредником в диалоге между Богом и человеком. Через природные явления Господь выражал свою волю: урожай и благоприятная погода воспринимались как поощрение, тогда как стихийные бедствия, голод и болезни – как кара за грехи [1, с. 60]. Эта концепция находит отражение как в церковной литературе, так и в светских источниках, таких как «Повесть временных лет» [1, с. 74]. Таким образом, природа лишалась собственной воли, становясь инструментом в руках Творца.

При этом христианство призывало к бережному отношению к природе как к божественному творению [3]. Иларион Киевский писал о совете Господа «быть в союзе с птицами небесными и зверями полевыми» [1, с. 65]. Однако это отношение проистекало не из признания внутренней ценности природы, а из осознания человека как ответственного управителя, а не деспота. Его господство не должно было превращаться в тиранию.

Особенностью восточнославянского, в частности православного, восприятия природы была его повышенная эстетическая чувственность, унаследованная от дохристианских времен. В отличие от более прагматичной и рационализированной западной парадигмы, восточные славяне сохраняли более тесную эмоциональную связь с окружающим миром. Владимир Мономах в своем «Поучении» с удивлением и радостью пишет о различных зверях, рыбах и птицах, украшенных господним промыслом [1, с. 76]. Красота природы воспринималась как жизнеутверждающая сила и зримое проявление божественной мудрости. Однако даже эта эстетика была подчинена антропоцентристской цели: природа прекрасна, потому что она служит человеку, радует его и напоминает о величии Творца.

Анализ правового документа – Статута Великого княжества Литовского (1529), составленного на рубеже Позднего Средневековья и Нового времени [4, с. 193–197], демонстрирует ярко выраженный утилитарный подход к природе. Статут устанавливает запреты на убийство зверей, вырубку лесов и разорение гнезд в чужом домовладении. Нарушение этих норм каралось штрафом. Однако эти меры не являются природоохранными в современном понимании. По своей сути, они направлены на защиту имущественных прав землевладельцев. Природа в этом контексте воспринимается как ресурс и собственность человека, а ее

защита обусловлена не стремлением к сохранению экосистемы, а необходимостью предотвращения ущерба, наносимого чужому имуществу. Таким образом, эти правила отражают прагматичное отношение, в котором природа имеет ценность лишь в той степени, в какой она служит благополучию и экономическим интересам человека.

Таким образом, в средневековом сознании восточных славян, в частности, на белорусских землях, природа занимала подчиненное положение в рамках теоцентристской и антропоцентристской парадигмы. Природные объекты были лишены самостоятельного морального статуса, а их внутренняя ценность не осмысливалась человеком. Природа выступала в роли многофункционального помощника: как инструмент в руках Бога для поощрения и наказания людей, как источник ресурсов для их физического выживания и как объект эстетического наслаждения, напоминающий о божественном величии. Христианство, вознеся человека над природой, определило ее служебную и имущественную роль, что нашло отражение как в богословских трудах, так и в светских законодательных актах. Эта модель взаимоотношений, где природа является ценным, но все же инструментом, оказала глубокое влияние на формирование хозяйственной деятельности и в целом культуры восточнославянских народов.

**Литература и источники**

1. Антология экологической мысли. Восточные славяне / А. И. Зеленков, В. В. Анохина, А. П. Ждановский [и др.] ; науч. ред. А. И. Зеленков. – Минск : Харвест, 2003. – 656 с.

2. Слова и поучения Кирилла Туровского: Слово о расслабленном // Электронные публикации Института русской литературы (Пушкинского дома) РАН / Библиотека литературы Древней Руси ; под. ред. Д. С. Лихачева [и др]. – СПб. : Наука, 1997. – Т. 4 : XII век. – 687 с. – URL: http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4936 (дата обращения: 10.09.2025).

3. Сычев, А. А. Экологическая проблематика в религиозных этике и праве / А. А. Сычев, Е. А. Коваль, Н. В. Жадунова // Вестник КРСУ. – 2022. – Т. 22, № 6. – С. 57–62.

4. Статут Великого княжества Литовского 1529 года // Национальный правовой Интернет-портал Республики Беларусь. – URL: https://pravo.by/ upload/ pdf/ pamjatniki-prava/ Statut_ Vielikjgo_ Kniazestva_ Litovskogo_ 1529_s. 131–217.pdf (дата обращения: 10.09.2025).

# ЦЕННОСТИ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ТРАДИЦИИ КАК НЕОТЪЕМЛЕМАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

*В. А. Максимович*

В ситуации набирающих оборот социокультурных изменений возникает опасность усиления процессов, связанных с утратой культурной самобытности, уникальности, неповторимости, со снижением духовного потенциала нации. Это также негативно сказывается на поддержании ценностно-нормативного баланса, сохранении каналов и механизмов трансляции культурно-духовного наследия, культурной памяти, напрямую связанных с функционированием национальной, гражданской, социокультурной идентичности. В этой связи культивирование национальной художественной традиции становится важнейшей задачей, напрямую связанной с сохранением и динамическим развитием основ национально-культурной стилистики, укреплением национально-этнического своеобразия, обеспечением стабильности общественной жизнедеятельности. В данном контексте система ценностей, содержащихся в значимых артефактах художественной традиции, играет существенную роль в процессе эстетической социализации и эстетического воспитания подрастающего поколения, способствует актуализации его духовно-творческого потенциала в условиях социокультурной трансформации общества.

Система ценностей отражает существующий характер конкретного развития общества, служит ориентиром в системе межличностных и социальных отношений. Она обуславливает приверженность определенному типу поведения и следование определенным принципам, детерминирует мотивацию личности, а значит, выступает в качестве регулятора социального поведения, имеет общественную предзаданность. Ценности в их суммарном выражении отражают представления о назначении человека, являются фундаментальными основаниями общественного сознания и, следовательно, формируют самые устойчивые, глубинные стимулы человеческой деятельности. Ценностные системы различных социальных общностей формируются и трансформируются в процессе исторического развития общества. Система ценностей конкретного общества выступает в качестве самого высокого уровня социальной регуляции. Поэтому аксиологические исследования становятся особенно актуальными в переходные периоды развития общества, когда происходит трансформация, смена ценностных систем на всех уровнях сознания – личностном, коллективном, общественном.

Художественное наследие, заключающее в себе аксиологическое ядро культурной традиции, выступает важным культурообразовательным и

идентификационным маркером, оказывающим огромное влияние на формирование национального культурного контекста. Идентификационный фактор и культурная среда во многом определяют механизм трансляции и социализации социокультурного опыта. Они самым непосредственным образом связаны также с ретрасляцией системы ценностных регуляторов, призванных формировать национальную идентичность, национальный характер и менталитет представителей этнокультурного сообщества. Коммуникативно-трансляционный акт помогает сформировать механизм узнавания и самоузнавания, выделить отличительные черты своего, генетически родственного мира как органически приемлемой среды существования, облегчающей способ присвоения, освоения и воспроизводства традиционных форм общежития.

От сложившихся исторически и принявших институциональную форму базисных социокультурных оснований, включающих культурные универсалии, мировоззренческие основы (общий язык, коллективную историческую память, религиозные и научные представления), социальные и культурные нормы, национальные ценности и интересы, национальное самосознание и этнонациональные образы, традиции и мифы, символы, идеалы и стереотипы поведения, напрямую зависит степень выраженности внутрикультурного взаимодействия и национального единства, согласия, осознания людьми своих стратегических и тактических национальных интересов. Всё указанное является неотъемлемым составляющим национально-культурной идентичности, которая напрямую связана с ценностно-смысловыми паттернами, моделями поведения, моральными принципами, когнитивно-языковыми и другими культурными параметрами, принятыми в определенной общности. При этом система ценностей является наиболее устойчивым гарантом формирования полноценной личности, способной к самоопределению и творчеству, решению важных задач, требующих взвешенных и обдуманных подходов. Именно в особом культурном ареале в процессе эстетического освоения мира происходит становление этнонационального субъекта, обретение им самотождественности, достижение полноценной реализации своих возможностей в ментально и психологически родственной среде. Духовные константы и реалии мира собственной культуры, разделяемые единым сообществом, могут обрести особую институциональную значимость, отличительное ценностно-смысловое наполнение вследствие осознанного отношения к ним. Исторически кодифицированные художественные артефакты, представленные в знаково-символической форме, становятся весомым основанием для идентификации и самоидентификации, непременным условием сопричастности к культурному пространству.

Становление культуры личности, основанное на самоопределении и самосовершенствовании, предполагает наличие индивидуального

механизма, обеспечивающего вхождение человека в культуру. При этом этот процесс имеет довольно многомерную, полифункциональную направленность, где знание органично связано с переживанием, интуиция – с логикой, а интеллектуальное постижение сложных культурных форм сопряжено с экзистенциально-эмоциональными составляющими личностной субстанции. Процесс познания и освоения художественной традиции тесным образом связан со становлением и развитием компетентностной, целостной, духовной и творческой личности, обладающей внутренней потребностью в общении с искусством и в создании новых художественных ценностей. Культивирование традиций национального культурного наследия становится важнейшей целью, предполагающей не только сохранение значимой роли ценностей в обществе, но и формирование новых духовных и нравственных императивов. Художественная культура, в свою очередь, может рассматриваться в контексте динамического развития национальных оснований культуры белорусского общества как значимое составляющее процесса формирования основ национально-культурной стилистики и обеспечения стабильности общественной жизнедеятельности. Стратегической задачей подобных культуротворческих практик является создание ценностного поля, базирующегося на социально-одобряемых терминальных и инструментальных ценностях, формирование устойчивых представлений, основанных на патриотизме, гражданственности, социальной активности, коллективизме, законности, справедливости и нравственности.

Художественная традиция представляется наиболее стабильной, детерминирующей формой сохранения ценностных, консервативно-охранительных оснований жизнедеятельности, придающих устойчивость и определенность духовной жизни конкретной этнокультурной общности и уникальному индивидуальному существованию. В данном случае консерватизм олицетворяет собой не только действенную форму охраны культуры в целом, но и заключает в себе потенциальную возможность проектирования вероятностных моделей социокультурного развития, демонстрации способности выступать в качестве основополагающего фундирующего основания и фактора влияния на события в широком контексте исторической перспективы в системе отношений прошлое – настоящее – будущее. Сопричастность личности к культурным традициям служит системообразующей основой и решающим фактором гармонизации процесса формирования национально-культурной идентичности личности и одновременно воспитания межкультурной толерантности, являющейся важным элементом сознания современного человека.

# КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ И ЛОГИКО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПОНЯТИЯ «ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА»

*В. И. Миськевич*

Человеческий капитал, интеллектуальный потенциал любой страны в современном мире является одним из определяющих факторов ее национальной безопасности и устойчивого развития. Республика Беларусь, отвечая на вызовы времени, всемерно укрепляет материально-инфраструктурные и институциональные основы культурного и интеллектуального развития нации. Актуальность исследования феномена интеллектуальной культуры обусловлена фактом статуса и роли интеллекта в процессах всевозрастающего влияния информационно-компьютерных технологий и ИИ на характер и направленность современной социокультурной динамики, социальные отношения и интеракции, условия социализации личности. Значительный вклад в теоретическую разработку комплекса вопросов, сопряженных с проблематикой интеллектуальной культуры, вносят ученые Института философии НАН Беларуси. В текущем году завершается масштабный исследовательский проект «Интеллектуальная культура Беларуси», в рамках которого были организованы и проведены пять международных научно-практических конференций. По итогам работы каждой из них изданы сборники научных трудов.

В сформулированных ниже тезисах акцентируются некоторые концептуальные и логико-семантические аспекты исследования интеллектуальной культуры, выполненного авторским коллективом ВНК «Образование» кафедры философии БГУИР в рамках задания № 4.01 «История философской мысли Беларуси: сравнительная реконструкция, модели государственности, константы гуманитарной безопасности и суверенитета», подзадание «Образование и интеллектуальная культура как константы гуманитарной безопасности и суверенитета Республики Беларусь», ГПНИ 2021–2025 гг. «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства», подпрограмма «Философия».

Логико-семантический анализ понятия «интеллектуальная культура» может быть весьма разновекторным и определяться, в частности, подходами к исследованию данного феномена. Так, *историко-генетический* подход предполагает анализ взаимодействия и взаимовлияния внутренних и внешних факторов, социальных институтов, роли интеллектуальной элиты, интеллектуальных традиций, коммуникативно-информационных ресурсов в становлении и эволюции интеллектуальной культуры общества. *Компаративистский* подход нацеливает на выявление связей и отношений между интеллектуальной культурой социума с иными формами общественного сознания

(религиозной, художественной, нравственной и др.), а также на изучение взаимообусловленности, взаимозависимости интеллектуальной культуры общества и социального прогресса. *Структурно-функциональный* подход предполагает экспликацию и анализ основных уровней (индивидуального, группового, социального, обыденного, теоретического, методологического) и форм (институциональной и неинституциональной, явной и неявной, профессиональной и общей, цивилизационной и этнической) интеллектуальной культуры. *Логико-концептуальный* подход связан с анализом содержания и объемов таких понятий, как информация, знание, рациональные знания, интеллект, культура, разум, рассудок, понимание, интеллектуальное чувство, интеллектуальная вера, интеллектуальная интуиция, творчество и др., которые раскрывают различные аспекты феномена интеллектуальной культуры. *Экзистенциально-рефлексивный* подход ориентирует на восприятие и понимание интеллектуальной культуры как необходимого «внутреннего условия» сохранения «человеческого в человеке» в ситуации надвигающегося цифрового футурошока. Наконец, принципиальное значение имеет и *футурологическая* парадигма, в рамках которой феномен интеллектуальной культуры следует рассматривать в контексте процессов глобализации и регионализации, цифровизации и нарастания социокультурной энтропии, а также связанных с ними рисков для стабильности и устойчивого развития Республики Беларусь.

Интеллектуальная культура социума – это система гетерогенных общих и специальных знаний, профессиональных компетенций и способов деятельности, воплощенных в их носителях. Ее субъектами могут быть общество, социальные группы, занятые в различных сферах жизнедеятельности общества, конкретные индивиды. Естественно, что каждый из них обладает собственным «набором» интеллектуальных компетенций и возможностей. Интеллектуальная культура социума, далее, это не только система гетерогенных общих и специальных знаний, профессиональных компетенций и способов деятельности, воплощенных в человеческом субстрате, но также и система институций и учреждений, обеспечивающих воспроизводство и обогащение человеческого капитала как в интересах личности, так и в контексте обеспечения национальной безопасности. Важнейшими среди них являются: система образования во всем многообразии ее подсистем, звеньев и элементов, наука как социальный институт, ориентированный на генерацию необходимых обществу знаний о мире и человеке, а также вся совокупность необходимых для функционирования и совершенствования этих институций материальных, инфраструктурных и организационных предпосылок. Особое значение среди них сегодня имеет доступ к интернету и умение эффективно использовать ресурсы и возможности ИИ, больших языковых моделей.

Человеческий капитал и институционально-функциональный субстрат интеллектуальной культуры общества реализуются, объективируются через действия конкретных индивидов, носителей определенного типа культуры. Интеллектуальная культура личности – это ее персональное квалиа (qualia), которое является компонентом общей культуры. Культура личности формируется в процессах социализации и «проявляет, обнаруживает себя в степени развития сущностных сил человека, т. е. его тела, психики, ума, воли, чувств, социального и эмоционального интеллекта, воображения, способностей, потребностей, коммуникативных навыков и т. д., и опредмечивается в пространстве его многообразных социальных интеракций» [1, с. 118].

Интеллектуальная культура личности многогранна. Она нетождественна интеллектуальному развитию индивида. Ее нельзя сводить к специальному образованию, способностям, эрудиции, профессиональным компетенциям и достижениям. Интеллектуальную культуру личности, особенно если речь идет о людях с выдающимися когнитивными дарованиями, нужно соотносить не только с их интеллектуальными достижениями и изобретениями, но со всем контекстом их личностной культуры. В этом смысле к числу важнейших атрибуций высокой интеллектуальной культуры личности можно отнести следующие: 1) профессиональные знания, компетенции и эрудицию, 2) логическую культуру; 3) инновационизм, гибкость мышления; 4) рефлективность, т. е. способность осознавать и понимать свое «Я», определять приоритеты своего бытия; 5) критичность восприятия и оценок; 6) установку на разноплановое самообразование; 7) развитое чувство ответственности перед собой и другими людьми; 8) умение «ладить с другими людьми и заводить друзей» (Д. Карнеги); 9) разумную самокритику; 10) умение держать дистанцию между «Я» и «Большим Братом»; 11) стиль жизни человека и др. Если же обобщить, подвести сказанное под единый знаменатель, то базисной, основной характеристикой интеллектуальной культуры следует считать сформированную потребность индивида соотносить свое креативное интеллектуальное самоутверждение с внутренней культурой, способностью различать добро и зло, правду и ложь, мужество нести ответственность за свои дела и культивировать «человеческое в человеке». «Не стоит обожествлять интеллект. У него могучие мускулы, но нет лица», – утверждал А. Эйнштейн. «Лицо интеллекта», продолжим метафору великого физика, одухотворяет и наделяет чертами индивидуальности и жэнь гуманитарная культура личности. Ее интенции коренятся в природе человека, таком фундаментальном свойстве головного мозга, как функциональная асимметрия его полушарий. Асимметрия сформировалась эволюционным путем. В ситуации тотальной цифровизации, экспоненциального развития ИИ, роботизации необходимо

переосмысление содержания образования, его «переформатирование» в плане актуализации потенциала правого полушария, связанных с ним интенций вдохновения, интуиции, эмпатии и творчества. Гуманитарная культура, образование и воспитание – важнейшая константа сохранения *humanitas* – человеческой природы как таковой и собственно человеческого бытия в мире.

**Литература и источники**

1. Миськевич, В. И. Гуманитарная культура и гуманитарное образование в изменяющемся мире / В. И. Миськевич // Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы. Серыя 1. Гісторыя і археалогія. Філасофія. Паліталогія. – 2024. – Т. 16, № 3. – С. 106–123.

## ПРОБЛЕМЫ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ФИЛОСОФСКОМ НАСЛЕДИИ ЗИЯ ГЁКАЛПА

*А. Х. Мустафаев*

Основной темой Зия Гёкалпа философских исследований был такой жизненно важный вопрос: как турки должны воспринимать Западную цивилизацию и каким образом гармонично совместить это с их историческими традициями, т. е. с их тюркской (2500 лет) и исламской (1000 лет) историей. Или другими словами, он хотел выяснить вопрос о том, что станет с турками как нацией и исламом как их религией при условиях современной цивилизации.

Гёкалп показал, что осуществление такого рода синтеза требует проведения тщательного анализа таких фундаментальных понятий как «культура и цивилизация», занимающих особое место в его мышлении. Хотя он проводит и определенное различие между этими понятиями, что они, согласно воззрениям Зии Гёкалпа, не являются противоположными и взаимоисключающими сущностями, а выражают две тесно связанные и взаимодополнительные аспекты социальной реальности. В своем известном произведении «Культура и цивилизация» Зия Гёкалп показывает, что между цивилизацией и культурой имеются точки соприкосновения и расхождения. Он отмечает, что «культура прежде всего национальна, тогда как цивилизация интернациональна». Цивилизация является общим достоянием социальной жизни многих наций. Подчеркивается, что все европейские нации имеют общую западную цивилизацию, в рамках которой существуют английская, французская, немецкая и другие национальные культуры [1, с. 125].

Согласно Зии Гёкалпу, культура – это гармоничное единство религиозной, нравственной, правовой, эстетической, языковой и научной жизни отдельно взятой нации. «Культура – это совокупность тех

институтов, которые соединял воедино членов всего общества». А «цивилизация является совокупностью тех общественных явлений, которые осуществляются с помощью метода» [3, с. 131; 5, с. 35]. Таким образом, Зия Гёкалп считает, что «цивилизацию от культуры отличает то, что культура составлена из чувств, цивилизация из знаний», а человеческие чувства не подчиняются воле и методу. Вот почему ни один народ не может копировать религиозные, этические и эстетические чувства другого народа. Согласно Зии Гёкалпу, нация может быть определена как группа, обладающая присущей ей специфической культурой. Поэтому он считал, что турок может иметь только лишь один язык и одну единственную культуру. Он писал, что «мы ценим и уважаем все культуры», но «у турков должна быть своя собственная культура и она должна быть создана им» [4, с. 44].

Зия Гёкалп рассматривал турецкий национализм (имеется в виду национальное-тюркизм) и его значение в терминах ислама и Западной цивилизации. Он стремился показать, что «ислам и современная цивилизация совместимы». По мнению Зии Гёкалпа, принятие современной Западной цивилизации не имеет ничего общего с национальностью или верой. Путаница по этому вопросу проистекает вследствие отождествления культуры с цивилизацией. Он отвергал ту идею, согласно которой ислам является цивилизацией, а Западная цивилизация христианством. Именно на этой основе ему удалось показать, что не существует несовместимости между Западной цивилизацией и исламом. Он писал: «Османцы входят в европейскую цивилизацию как турецкая и мусульманская нация». По его мнению, общепринятой формулой в данном, вопросе должно быть: «Я из турецкой нации, из мусульманской общины, из европейской цивилизации» [3, с. 115].

Рассматривая турецкий национализм и его значение в терминах ислама и Западной: цивилизации, Зия Гёкалп в своих философских произведениях всячески старался примирить все основные идеологические направления, существовавшие в тогдашней Турции. Им был выдвинут известный лозунг: «Тюркизация, исламизация, европеизация» [2, с. 45]. По его глубокому убеждению, между идеологиями тюркизма и западничества нет противоречий. Он подчеркивал, что «тюркизм одновременно есть исламизм». Он проповедывал так называемый «культурный интернационализм». По его мнению, в связи с развитием современной техники создается современная культура, которой, опираясь на позитивные науки, является истинно интернациональной.

Философские идеи Зия Гёкалпа в основном вращались вокруг его понимания нации, и это несомненно составляет его основной вклад в турецкую мысль [4, с. 146]. Слово «millət», которое в современном турецком языке выражает понятия «нация», в то время означало религиозную общность. Чтобы показать бессодержательность такой

концепции нации в рамках современной цивилизаций, чтобы уничтожить теократическую концепцию национальности Зие Гёкалпу пришлось провести тщательный анализ таких понятий как «нация», «народ», «этническая общность», «раса» и т. д. Он сумел показать, что обычный турок его времени, как правило, отождествляя себя с мусульманским членом «османской нации», путает (отождествляет) нацию с двумя другими социальными сущностями (категориями). Один был «ümmət» – интернациональная религиозная общность. Сторонники исламского единства хотели объединить в единой «мусульманской нации» мусульманские массы, различающиеся по языку и культуре. А сторонники же османизма – отличающихся по языку и культуре, но проживающих на территории тогдашней Османской империи, считали единой «османской нацией». В противовес этим концепциям Зия Гёкалп выдвигает идею тюркизма (türkçülük), в которой показывает, что и массы, проживающие на территории Османской империи, и мусульманские народы не образуют единой нации. Кроме того, он показал, что с возникновением западничества и патриотизма «нацию» стали отождествлять с двумя такими понятиями как «раса» или «этническое семейство» и современной международной цивилизацией. Истинная нация, отмечает он, не может быть отождествлена ни с одним из них. Резко выступая против попыток создания искусственных наций, он подчеркивал, что «индивидуум (личность) не может по своей воле в любое время менять свою национальность». Согласно Зии Гёкалпу, нация не расовая, не этническая, не географическая, не политическая, не добровольная (iradə) группа людей (zümrə). Нация – это совокупность людей, получивших единое религиозное, этическое, эстетическое, языковое воспитание. Основная идея тюркизма (türkçülük), вдвигаемая на передний план Зия Гекалпом в расссмотрении проблемы наций, заключается в том, что процесс формировании и образования современной турецкой нации должен произойти не на базе всех мусульман (концепция исламского единства), не на базе проживающих на территории Османской империи (концепция османизма), а именно на исконной турецкой теорритории, среди самих турков [6, с. 23]. При составлении программы тюркизма им выделяется 8 пунктов, а именно: тюркизм в языке, морали, художественной культуре, правоведении, религии, политике, экономике и философии.

Хотя мы в основном рассмотрели его концепции нации и связанные с нею понятия, Зия Гёкалпа интересовали и другие фундаментальные проблемы философии. Но для его времени наиболее актуальными были именно затронутые нами вопросы. Вместе с тем, его концепция тюркизма (türkçülük) в философии, его идеи о «народной» турецкой философии, основанных на принципах и фундаментальных основаниях развития будущей турецкой философии, как и другие обсуждаемые ими проблемы, и в настоящее время не потеряли своей значимости, актуальности и по сей

день широко обсуждаются в современной турецкой общественной мысли.

**Литература и источники**

1. Философия: история и современность : материалы XVIII Всемирного философского конгресса «Философское понимание человека», Брайтон, 21–27 августа 1988 г.

2. Ziya Göyalp. Türkləşmək, islamlaşmaq, müasirləşmək / Ziya Göyalp. – Ankara, 1960. – 44 s.

3. Ziya Göyalp. Türkçülüyün əsasları / Ziya Göyalp. – Bakı : «Maarif», 1991. – 175 s.

4. Milli eğitim və kültür. – 1980. – № 35.

5. Türk dünyası el kitabı. – Ankara, 1946. – 1584 s.

6. Türk ellərindən Azərbaycan // Törə. – 1983. – № 144.

## ГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ЭТИКА Э. ФРОММА И ПРОБЛЕМА СПРАВЕДЛИВОСТИ В ГЛОБАЛЬНЫХ И РЕГИОНАЛЬНЫХ КОНТЕКСТАХ

*Н. И. Мушинский*

Этико-философская мысль современности значительное внимание уделяет проблеме *справедливости*, отражающей *гуманистическую* направленность духовной культуры, вынужденной реагировать на все новые вызовы и угрозы технократического развития социума в *глобальных и региональных контекстах*. В условиях происходящего качественного переворота в области средств коммуникации (транспорта и связи) сталкиваются между собой ранее изолированные страны и народы. Это вызывает рост конфронтации, принимающей новые, технологически насыщенные формы: создание колониальной (и неоколониальной) системы и национально-освободительное движение (вплоть до крайних форм религиозного экстремизма и практики международного терроризма); мировые войны, ракетно-ядерное противостояние эпохи «холодной войны» и постсовременности (с разработкой «гиперзвука» и т. п.); «гибридные войны» с использованием новейших информационных технологий в целях «промывания мозгов» и «зомбирования» широких масс, разжигания на территории геополитического противника «цветных революций» и *региональных* вооруженных конфликтов. Все это ставит под угрозу существование человечества в *глобальном* измерении, при этом фрейдовский *психоанализ* отмечает, что, не смотря на выдающийся скачок в развитии науки и техники, в целом люди склонны руководствоваться не критическим интеллектом и «здравым смыслом», холодным рассудком, а бессознательными импульсами животной агрессии, оставшимися на уровне первобытного мировосприятия. Можно добавить, что подобные тенденции тем более деструктивны при переходе технологий разрушения

от каменного топора к гиперзвуковым ракетам и сверхмощным термоядерным зарядам. «Технический прогресс создал опасность для окружающей среды и угрозу ядерной войны – каждая из этих опасностей… способны уничтожить жизнь на Земле» [1, с. 192]. Избежать этих проблем в *глобальных и региональных контекстах* поможет только подлинная *гуманистическая этика*, на основе универсальных общезначимых принципов *справедливости*.

Противопоставить тотальному диктату «деструктивного бессознательного» необходимо вдумчивый анализ происходящих процессов, постановку их под контроль разума, «сублимацию» негативной психической энергии в полезные для социума формы активности (искусство, науку, свободное творчество), выработку политики в *глобальных и региональных контекстах* на основе *гуманистических* критериев *справедливости*.

Об этом рассуждал основоположник *психоанализа* З. Фрейд, и в этом же направлении продвигаются (несколько корректируя фрейдовскую терминологию в частных областях) представители *неофрейдизма*, в том числе Эрих Фромм (1900–1980). Особого внимания заслуживают его идеи, так или иначе затрагивающие инновационное содержание *справедливости*.

Ключевыми категориями психоаналитической этики Э. Фромма являются стремление «Быть» («любовь к жизни») и «Иметь» («любовь к смерти»). Первая из них предполагает свободную творческую самореализацию личности, вторая – конкурентную борьбу за *обладание* «неодушевлёнными» атрибутами престижа, «жизненного успеха», достигаемыми любой ценой, независимо от подлинной сферы интересов того или иного человека. К сожалению, научно-технический переворот привел к тому, что, по мнению Фромма, в современном технократическом социуме преобладает именно второй архетип «коллективного бессознательного»: «Для современного западного индустриального общества, для которого погоня за деньгами, властью и славой – главный смысл жизни, характерна ориентация на обладание» [1, с. 206]. Это неизбежно приводит в *глобальных и региональных контекстах* к искажению универсальных критериев *справедливости*.

Подобная ситуация проявилась уже в самом начале промышленного переворота Нового времени, когда традиционно декларируемые христианством *гуманистические ценности* заменила некая подсознательная «индустриальная религия» на основе аксиологических приоритетов утилитаризма и патерналистского начала: «Первым шагом, подготовившим почву для развития "индустриальной религии" была элиминация… материнского элемента… Материнская любовь – это *милосердие* и *сострадание*… Отцовская любовь – это *справедливость*» [1, с. 322]. В данном случае *справедливость* предстает как атрибут «успеха»; не «бытия», но «обладания». Мать любит всех своих

детей одинаково эмоционально просто потому, что они «Есть»; отец «*по справедливости*» выделяет того из сыновей, который заслужил это своими успехами и достижениями, готовится передать ему свой «бизнес» по наследству.

У Фромма возникает закономерный вопрос, является ли по духу западный мир христианским, как это декларировалось (с разной степенью практической реализации) с появлением фундаментального для этой конфессии принципа *справедливости* – «Возлюби ближнего как самого себя»: «Великие средневековые мыслители придерживались в социальных вопросах того мнения, что перед лицом Бога все люди равны… Что же касается экономики, … заработная плата и цены должны устанавливаться на принципах справедливости. В сфере… правосудия должны быть проникнуты христианскими идеями справедливости» [1, с. 318]. Философ-психоаналитик вынужден признать, что в *глобальных и региональных контекстах* в современном мире *гуманистическое* содержание *справедливости* почти полностью утрачено.

Возникает парадоксальная ситуация, порождающая, среди прочего, социальное неравенство, в том числе – на международной арене: «Промышленный прогресс, в процессе которого произошла замена энергии… человека сначала механической, а затем ядерной энергией и замена человеческого разума электронной машиной, побудил нас думать, что… техника может сделать нас всемогущими, а наука – всезнающими… Это действительно было справедливо, но лишь для высших и средних классов» [1, с. 191–192]. Отсутствие подлинной *справедливости* в *глобальных и региональных контекстах* становится причиной социальной нестабильности (революционные потрясения) и роста конфронтации, когда финансовая и промышленная элита, не задумываясь о последствиях (в том числе – защите природы), пытается затормозить развитие геополитических конкурентов, разжигая на их территории все новые очаги напряженности. «Сила корпораций, … угроза ядерной войны и экологической катастрофы, а также… климатические изменения» [1, с. 372], считает Э. Фромм, непосредственно угрожают существованию человечества.

Выход он видит только в одном: переключить массовое сознание в *глобальных и региональных контекстах* от стремления «Иметь» к *гуманистическому* принципу *справедливости* на основе желания просто «Быть», свободно реализуя творческие задатки личности: «Так… если западный мир не хочет исчезнуть навсегда из жизни, необходимо *на чисто экономической основе* создать новую этику, … человеческую солидарность и сотрудничество между людьми» [1, с. 373]. В реальной жизни подобное движение вполне возможно: «Изменение социального климата, переориентация… системы ценностей… сделает переход от эгоизма к альтруизму не таким уж трудным» [1, с. 375]. Появляется все больше людей, которые руководствуются подлинной наукой, критическим

разумом и здравым смыслом, «воплощая в себе дух братской любви, истины и справедливости, являются самыми радикальными критиками современного общества» [2, с. 466]. Необходимо еще более широко распространять *гуманистические* ценности в *глобальных и региональных контекстах*, ставить бессознательную деструктивность под контроль интеллекта, сублимировать ее в созидательное русло, строить на этой основе «здоровое общество» будущего: «Мы должны взять на себя ответственность за жизнь всех людей и развивать в международном масштабе… более справедливое распределение» [2, с. 480]. В целом, Э. Фромм настроен оптимистично, считает, что в обществе будущего положительные перспективы *гуманизма* должны полностью реализоваться на основе универсальных общезначимых критериев *справедливости*.

Анализируя этико-философское наследие Э. Фромма в современных условиях, можно сделать вывод, что его интерпретация универсальных аксиологических критериев *справедливости* отражает глубинные процессы общественного развития, в полной мере соответствует *гуманистическим* ценностям в интересах дальнейшего положительного саморазвития человеческой цивилизации в *глобальных и региональных контекстах*.

**Литература и источники**

1. Фромм, Э. Иметь или Быть? / Эрих Фромм. – К. : Ника-Центр, 1998. – 400 с.
2. Фромм, Э. Здоровое общество / Эрих Фромм. – М. : Хранитель, 2006. – 539 с.

## РОЛЬ ДРАМЫ КАК ФЕНОМЕНА КУЛЬТУРЫ В ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ РАБОТЕ С МОЛОДЕЖЬЮ

*О. Л. Познякова*

В суверенной Республике Беларусь актуализируется проблема подмены сознания у современной молодежи. Известно, что сознание человека неразрывно связано с обществом, к которому он принадлежит. Сознание индивида является носителем национальной идеи, традиционных культурных ценностей того народа, частью которого он является.

Подмена сознания – это результат разрушения национальных традиций, уклада жизни, национальной идеологии в контексте реализации срежиссированного социально-политического конфликта. Такой способ управления нацелен на психические структуры большого количества людей (коллективы, сообщества и т. д.), осуществляется скрытно и ставит своей задачей установить контроль над поведением народонаселения, лишить свободы выбора посредством изменения представлений, мнений, побуждений и целей людей в нужном некоторой группе направлении.

Срежиссированный социально-политический конфликт – это

проявление и результат внешнего воздействия на суверенное государство по сценарию, соответствующему стратегии вовлечения и структуре драмы, для разрушения его внутренних скреп (традиций, уклада жизни, идеологии) с целью захвата властных ресурсов, полномочий, благ.

Феномен подмены сознания наиболее явно проявляет себя в границах драматического искусства, где драма, на первый взгляд, – банальный феномен культуры, призванный развлекать и заполнять досуг людей. Однако она может становится механизмом подмены сознания, а может выступать и в роли инструмента идеологического воспитания.

Так, подмена в XX веке катарсиса на фрустрацию в драматическом произведении дискредитирует сформулированный в античной Греции принцип антропоцентризма, согласно которому человек есть центр Вселенной, цель всех свершающихся в мире событий. Эпатажные произведения становятся модными, у молодых людей формируется соответствующий вкус, абсолютные ценности становятся относительными, в том числе и обесценивается человеческая жизнь. Если в рамках гуманистической традиции человек осмысливался как творческое начало и активный субъект, то теперь он превратился в жалкое, безвольное, с фрустрированным сознанием существо. Постепенно катарсис как нравственное очищение через сострадание перестает выполнять свою ключевую функцию, на его место приходит жесткий эпатаж и фрустрация, призванные причинить боль, оскорбить, обидеть, унизить, *ударить по достоинству человека*. В таких условиях индивид теряет веру в себя, как бы впадает в сомнамбулическое состояние и никакой иной роли, кроме как быть успешным потребителем и функционером он исполнить уже не способен [1, с. 87].

Для фрустрированного сознания легко навязать ложные ценностные установки, заставить его поверить в абсурдные утверждения, противоречащие условиям выживания самого носителя фрустрированного сознания. Становится возможным манипуляция историческим сознанием подрастающего поколения, что ведет к деструкции гражданской позиции молодых людей. Драма становится неклассическим инструментом военно-политического противостояния – так называемым когнитивным, информационно-психологическим оружием и «мягкой силой», которая посредством методического воздействия на сознание через повышение привлекательности, стимулирование интереса, эффект неожиданности, новизны оказывает влияние на сознание молодежи. Именно молодое поколение выступает в качестве целевой аудитории как психологически подвижная и перспективно деятельностная часть общества [2, с. 38]. Молодежь наиболее подвержена влиянию извне, она также является активным пользователем гаджетов, которые делают доступ к драме максимально упрощенным и быстрым.

Драма открывает доступ к управлению исторической

неграмотностью молодежи: при помощи драматического искусства легко создать образ Родины как агрессора и страны лентяев, подвергнуть массированному дискриминационному удару узловой момент советской истории – Великую Отечественную войну, и т. п. При таком произвольном обращении с драмой общество неизбежно должно превратиться в толпу, а молодежь в манкуртов, не помнящих своего родства.

Иными словами, драма *как продукт медиаиндустрии* – это тот инструмент, который на всех этапах развития социально-политического конфликта используется для подготовки благоприятной почвы для последующей подмены сознания у молодежи, для расширения электората недовольных граждан, для создания негативного образа врага, и т. д. Поверхностное отношение к драме как к развлечению обезоруживает читателя, зрителя перед теми взглядами, которые внедряются в сознание без его ведома.

Что может и должно стать препятствием для стирания прошлого из сознания молодых людей?

В первую очередь, четкие идеологические установки, транслируемые действующей политической властью на территории государства. Так, 9 апреля 2025 года была издана Директива Президента Республики Беларусь № 12 «О реализации основ идеологии белорусского государства», в которой зафиксированы механизмы обеспечения организации идеологической работы через информационную, воспитательную и социально-культурную деятельность. В соответствии с данной Директивой актуализируется работа по созданию «информационных и методических материалов, произведений литературы и искусства», подчеркивается важность «поддержки, в том числе финансовой, проектов в области патриотического воспитания», утверждается необходимость «оценки художественной продукции, рекламы, информационного, публицистического и развлекательного контента на предмет соответствия основам идеологии белорусского государства» [3].

Для того, чтобы драма, будучи мощным инструментом воздействия на сознание молодого поколения людей, стала созидательным инструментом в руках идеолога-воспитателя по сохранению традиционных ценностей и укреплению национальной памяти, необходимо внести предложения по конкретизации работы СМИ, общественных организаций и социально-политических объединений, министерств и ведомств культуры и образования с обязательным привлечением цензуры. Это поможет белорусам обеспечить национальную безопасность страны, сохранить свою национальную идентичность, традиции, образ жизни, государственный суверенитет и субъектность на политической карте мира.

**Литература и источники**

1. Познякова, О. Л. Философия драмы: фрустрация vs. катарсис / О. Л. Познякова. – Минск : РИВШ, 2017. – 105 с.

2. Скворцова, Е. М. Интерпретационное искажение прошлого как способ манипуляции историческим сознанием современной российской молодежи / Е. М. Скворцова, М. И. Ковырзин // Общество: политика, экономика, право. – 2023. – № 12. – С. 37–43.

3. О реализации основ идеологии белорусского государства. Директива № 12 от 9 апреля 2025 года. – URL: https://president.gov.by/ ru/ documents/ direktiva-no-12-ot-9-aprela-2025-g (дата обращения: 23.04.2025).

## ПРОБЛЕМА «СВОЙ – ЧУЖОЙ» В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

*Г. М. Пономарева*

Любая историческая эпоха рождает систему самоописаний, стремящуюся к высокой мере адекватности и прогностической полноты. В этой системе самоописаний «…философия, связанная с различными стратегиями репрезентации социокультурных смыслов определенного толка и постоянно стремящаяся к самообоснованию, всегда была нацелена на сохранение своего высокого социального статуса как субсистемы, способной обеспечить постижение объективной истины "поверх" разнообразия исторического (и любого другого) опыта» [1, с. 59].

В рамках смены эпох и тотальной смысловой турбулентности проблема своего / чужого рассматривается на совершенно разных уровнях и с разных предметных позиций, исключая, однако, банальную акцентировку отношений присвоения / принадлежности и традиционные вопросы идентичности. Отличительной особенностью современного подхода к данному вопросу является полимодальность, изначально вмененная феноменам своего / чужого и связываемая со сложной динамикой того, что на данный момент времени признается своим или чужим.

Непрерывная изменчивость сложной системы трудноуловимых метаморфоз современного мира приводит к тому, что человек не наделяется абсолютной свободой в выборе альтернатив, предоставляемых ему бесконечными инвариантами возможных интерпретаций (это не является и не может являться его целью), но рассматривается в тесном сопряжении с волевой деятельностью сознания. В этом плане динамика феноменов своего / чужого является производной от волевых импульсов сознания человека, сложной системы его волевых интеракций. Свободный характер данных актов, рассматриваемых как личностные, подчеркивает возобновляемую волевым образом деятельностно-эпистемологическую установку сознания, в котором доминируют специфически

интенциональные формы активности, совмещающие свободный выбор с состояниями опытного постижения истинности выбранного направления мысли. Интенциональность сознания понимается при этом как способность к смыслообразованию. Предметным выражением активной направленности сознания является так называемый «зондирующий акт», осуществляющий декомпозицию (своеобразное расщепление, рассыпание предшествующего состояния) системы, на которую направлен данный акт. В этом плане волевая природа интенционального сознания накладывает существенные ограничения на возможности мультипликативных репрезентаций, останавливаясь только на одном интерпретационном варианте. Выбор результата исключает из исходной возможности все компоненты, кроме одного, который сам является новым «расплывчатым облаком» возможностей и потенциальностей. Ментальное напряжение переводит интенциональную деятельность сознания в деятельность контролирующую, оказывающую не только смысловое, но и формообразующее воздействие на реальность. В этом смысле в характеристику смыслового объекта вводится возможность его конститутивной корреляции с действительностью и ее модификациями вследствие своеобразной «интервенции» со стороны сознания.

Указанная экспликация понятия интенциональности сознания связана с определенными ограничениями, которые влияют, в том числе, на трактовку феноменов своего / чужого [2, p. 71]. Эти ограничения относятся как к природе самого сознания и способам личностного бытия, так и к принципу связи, согласно которому потенциальности, порядок и степень их актуализации закрепляются за природой физических процессов, предоставляющей ограниченный набор возможностей для пролонгации предметной активности сознания человека-наблюдателя. При этом феноменальная природа интенционального сознания существенно трансформируется: вместо самоявленности феноменов источником их явленности выступает сознание, активность которого не требует проведения специфических феноменологических процедур над ним самим. Данную позицию принято определять, как «интерактивный дуализм», интерпретирующий сознание в качестве фундаментального и равноправного с физическими параметрами и законами «свойство реальности». Интерактивность сознания рассматривается как его особая «топографичность», некоторая упорядоченность, позволяющая существовать в режиме активной / пассивной коммуникации как с внешним миром и его вещами, так и с самим собой.

В данном контексте человек, в конечном счете, понимается как «целостное событие жизни Вселенной» [3, p. 27]. Он является не отчужденным и выведенным на периферию пассивным наблюдателем, но творчески активным участником тотального процесса развития и изменения мира. В этом смысле его можно назвать, используя привычный

для современной философии науки термин, «квантовым наблюдателем», т. е. тем, кто занимает интерактивную позицию и оказывает перманентное обратное влияние на любые наблюдаемые процессы, сообщая им в той или иной мере «антропное соответствие». Взгляд «квантового наблюдателя» становится в данном случае трансгрессивным «горизонтом», делящим феноменальное пространство на «свое» и «чужое» и сообщающим данному делению амбивалентный характер по типу «колебательного контура».

В этом смысле чужой выступает как «внепорядковый феномен», что позволяет в какой-то мере позиционировать его как «инвариант возможного / невозможного», не вписывающийся в структурные порядки сознания и выпадающий в поле вариативных интерпретаций.

Чужой связан с определенным шоком, неожиданностью, удивлением, страхом и инаковостью; он всегда распознается как результат столкновения с привычным порядком, с уже усвоенным и присвоенным. В этом смысле он сродни боли, источник которой неизвестен, но которая продуцирует постоянное чувство тревоги и неудобство, постоянное нарушение телесной и ментальной аутентичности.

Для интенционального сознания чужой выступает в качестве селективного начала, занимающего место «по краям», в «складках», в «лакунах» и «пустотах». При этом чужой обретает особую силу и особую волю: он радикализируется и институализируется в условиях «децентрации» человека-наблюдателя и исчезновения привычного философского субъекта. Итогом становится особый феномен «кажимости чужого» в присвоенном им статусе своего: он блазнит и выдает свою чуждость за привычную наблюдателю свойскость, т. е. за привычный порядок существования, за привычный образ жизненного мира, за привычный способ самореференциальных репрезентаций. При этом чужой ускользает от любых структур, он вне места, он не только атипичен, но и атопичен. Время чужого не расщепляется на модусы, но существует в мимолетности «сейчас», в мимолетности децентрированного взгляда наблюдателя, когда чужой демонстрирует, что он всегда есть нечто иное, чем то, в качестве чего он себя демонстрирует. Чужой – это уход от заданного смысла, обессмысливание привычного. В этом плане чужой всегда выступает как вызов, как «актуальное событие», требующее соответствующего ответа, соответствующей реакции / интеракции со стороны человека-наблюдателя. По своей сути чужой не способен явить свою истинную сущность или раскрыть ее с помощью тех или иных форм репрезентаций: он демонстрирует себя, но не говорит о себе. Его сущность лиминальна: она лишь отражение лица наблюдателя. В какой-то мере можно сказать, что феномен чужого для каждого наблюдателя поворачивается своей неповторимой стороной: у каждого человека, у каждой философской системы свой собственный чужой.

**Литература и источники**

1. Стёпин, В. С. Философия сегодня. Избранные философские работы / В. С. Стёпин. – М. : МГСУ, 2025. – 218 с.
2. Vandelhfelss, B.-G. The Patricipating Observer / B.-G. Vandelhfelss. – N. Y., 2017. – 264 p.
3. Vandelhfelss, B.-G. Phenomenologie de l'autre / B.-G. Vandelhfelss. – Paris, 2024. – 406 p.

# ЧЕЛОВЕКОМЕРНЫЙ ХАРАКТЕР ПОВЫШЕНИЯ КВАЛИФИКАЦИИ И АКТИВИЗАЦИИ САМООБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ УЧИТЕЛЕЙ НА ОСНОВЕ ТЕХНОЛОГИЙ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

*Д. И. Прохоров*

Постмодернизм как постнеклассический тип философствования начал распространяться во второй половине XX в., когда со всей очевидностью обнаружились «тупики цивилизационного пути Запада (опасность ядерного самоуничтожения, экологический кризис, кризис общества потребления, диктат технологий и т. д.)» [1, с. 8]. Разочарование Запада в самом себе, попытки осмысления наступающей новой эпохи породили волну разнообразнейших философских концепций – *post factum* (лат. после факта) объединенных названием «постмодернизм», что, безусловно, оказало влияние на развитие научной и, в частности, педагогической мысли.

По мнению В. И. Стрельченко, онтология постнеклассического образования, в том числе повышения квалификации и активизации самообразовательной деятельности учителей, связана с напряжением между рациональностью и гуманизмом, в чем заключены основные трудности создания *культуроцентрической философии* модернизации образования [7]. Вслед за этим, постнеклассический период развития науки был определен как ключевой аспект исследования не только в философии, но и антропологии, культурологии, психологии и педагогике. Вместе с тем, современное естествознание стало эволюционным, поэтому *универсальный эволюционизм*, основанный на обобщенном учении о ноосфере (В. И. Вернадский), теории самоорганизующейся вселенной (Э. Янч), теологических основаниях эволюции человека (Т. Шарден), системе «Учитель» в контексте экологического образования (Н. Н. Моисеев), также является мировоззренческой онтологией постнеклассического этапа развития науки. В современной философии и эти онтологии активно исследуются в рамках эволюционной эпистемологии, философии становления, когнитивистике, теории познания, а также в философии

образования. Таким образом, постнеклассическая парадигма формулируется следующим образом – «человек задает вопрос природе, природа отвечает, но ответ теперь зависит и от свойств объекта, и от способа вопрошания, и от способности понимания вопрошающего субъекта» [2, с. 46], т. е., в рассмотрение реальности вводится культурно-исторический уровень субъекта, его психологические, профессиональные и социальные установки, которые наука не рассматривала ранее из-за несовместимости с критериями объективности и научности.

Основной особенностью постнеклассики является ее стремление значительно шире интегрировать гуманитарные и гуманистические элементы. В постнеклассической парадигме «нашла выражение взаимозависимость *человекомерности*, предполагающая учет в своем продукте производственных, технологических параметров, которая, в свою очередь, соотнесена со шкалой общезначимых ценностей и со сводом универсалий данной культуры» [5, с. 284]. Постнеклассика, как «новейший этап развития научного знания и культуры, характеризуется включением субъекта в предмет познания. Знание оказывается существенно "человекомерным" и предполагает интеграцию своих субъектных и объектных измерений» [6, с. 249]. Новый тип рациональности и постнеклассическая наука присущи самоорганизующимся системам. Однако другие виды системных объектов по-прежнему присутствуют в образовательном пространстве, это означает, что классическая и неклассическая философия образования сохраняют свою актуальность и эффективность в рамках своей научной рациональности.

Постнеклассический этап развития повышения квалификации и активизации самообразовательной деятельности учителей требует подлинного гуманитарного поворота к *пайдейевтической* (др.-греч. παιδεία – формирование ребенка, образование, воспитанность, культура) сущности образования, формирования нового постнеклассического идеала образования. В. Н. Наумчик в своих исследованиях подчеркивает важность обращения к личности обучающегося, его человечности, наглядности, свободы и ненасилия в воспитании, гуманизации обучения и воспитания и включения юмора в работу педагога [4]. Обобщение явлений и процессов, связанных с имитацией, подменой вещи чем-то другим, похожим на нее, ее аналогом, подделкой, копией, выдаваемых за саму вещь или за ее оригинал, нашло свое выражение в тезисе об «исчезновении реальности» [3, с. 56], замене ее системой *симулякров* (лат. simulacrum – образ, подобие). Ж. Бодрийяр отмечал: «положение реальности исторически совпало со стадией, детерминированной законом ценности. Сегодня вся система склоняется к недетерминированности, любая реальность поглощается гиперреальностью кода и симуляции. Именно положение симуляции правит нами сегодня вместо прежнего положения реальности» [1, с. 44]. Моделирование социальной структуры с устоявшимися

ценностями и институтами приводит к «развеществлению общества» и его виртуализации. В этом процессе человеческая сущность отчуждается не в социальную, а в виртуальную реальность. Люди взаимодействуют не столько с реальными объектами, сколько с их симуляциями. Симулякр представляет собой лишь образ какого-либо явления или предмета, что делает его легким объектом манипуляции для воздействия на людей. Ярким примером симулякра являются фейковые новости, созданные с использованием технологий искусственного интеллекта (далее – ИИ). Это касается не только кино и средств массовой информации, но и литературы, фотографии, социологии, истории, политологии, а также псевдонаучных публикаций и т. д. Чем дальше интерпретация уходит от реальности, тем меньше в ней остается подлинного. Фотография может точно передавать действительность, но всегда следует помнить о возможности редактирования изображений с помощью графических приложений или сервисов ИИ. Видео фиксирует события, но монтаж может создать совершенно противоположное впечатление. Правильно подобранные слова способны внушить идеи о том, чего никогда не существовало и не могло существовать. Симулякрами по сути являются пользовательские страницы в социальных сетях, аватары компьютерных игр, персональные разделы в системах дистанционного обучения, используемых в том числе в процессе ДО, нейросети, технологии ИИ и т. д. Онтологические установки постмодернизма и постнеклассической науки в условиях цифровизации образования переживают трансформацию, обретая новые высокоинтеллектуальные аспекты, включая необходимость определения места и роли в бытии новых информационно-коммуникационных технологий и различных цифровых инструментов, таких как нейросети, ИИ, чат-боты и т. д.

Таким образом, постмодернизм и постнеклассическая философия отражают кризис классических рациональных моделей, акцентируя внимание на плюрализме, неопределенности и субъективности познания. В повышении квалификации и активизации самообразовательной деятельности учителей постнеклассическая парадигма предполагает отказ от универсальных стандартов в пользу индивидуализации обучения, диалога и синергетического подхода. Цифровизация и технологии ИИ стали новыми вызовами для философии образования, требуя переосмысления роли педагогов и форм, методов и средств обучения в условиях цифровизации системы образования. Современные технологии не заменяют педагога, но трансформируют его функции, делая акцент на организации коммуникации, персонализации и инженерии знаний и человекомерности обучения.

**Литература и источники**

1. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр ; пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. – М. : Добросвет, 2000. – 389 с.

2. Буданов, В. Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании / В. Г. Буданов. – 3-е изд., дополн. – М. : ЛКИ, 2009. – 240 с.

3. Маньковская, Н. Б. Эстетика постмодернизма / Н. Б. Маньковская. – СПб. : Алетейя, 2000. – 347 с.

4. Наумчик, В. Н. Социальная педагогика: Проблема «трудных» детей: Теория. Практика. Эксперимент : пособие для учителей, воспитателей, студентов, магистрантов, аспирантов пед. высш. учеб. заведений / В. Н. Наумчик, М. А. Паздников. – Минск : Адукацыя і выхаванне, 2005. – 400 с.

5. Розин, В. М. Философия образования: этюды-исследования / В. М. Розин. – М. : Издательство МПСИ, 2007. – 576 с.

6. Степин, В. С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения / В. С. Степин // Постнеклассика: философия, наука, культура : коллективная монография / Отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. – СПб. : Издательский дом «Міръ», 2009. – 672 с.

7. Стрельченко, В. И. Очерки истории и философии науки : учеб. пособие по истории и философии науки для аспирантов и соискателей / В. И. Стрельченко. – СПб. : Астерион, 2012. – 336 с.

# ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ И ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛЬНЫХ РИСКОВ

*Е. В. Радевич*

Современная культура оказывается сегодня в беспрецедентной ситуации постоянных вызовов и угроз, с которыми она сталкивается и на которые вынуждена отвечать, не потеряв свою целостность. Различные феномены культуры переосмысляются и трансформируются под действием таких рискогенных процессов, как экономические кризисные ситуации, военные конфликты, которые сегодня разгорелись в различных точках мировой цивилизации, пандемия, экологическая нестабильность и др.

Эти вызовы осмыслялись многими исследователями еще в конце XX века и во многом стали пророческими. Так, можно вспомнить известный труд С. Хантингтона, который характеризовал современный этап социодинамики наличием в первую очередь цивилизационных и культурных противоречий, столкновение которых приведет к непредсказуемым последствиям. Обосновывая свою модель будущего мирового устройства в работе «Столкновение цивилизаций?», исследователь приходит к выводу, что наиболее существенными

противоречиями в будущем будут именно культурные отличия, а не противоборство в сфере политики или экономики. Глобальная мировая политика не может не учитывать существующие цивилизационные противоречия и должна выстраиваться с учетом существования поликультурного мира. Сегодня мир становится поистине многополярным, и концепция С. Хантингтона, написанная в период биполярной структуры мира, уже не кажется сегодня такой актуальной.

Тем не менее, стоит отметить, что, выстраивая свою модель глобального мироустройства, американский мыслитель обращает внимание на некоторые особенности мирового пространства, которые не теряют своей актуальности и сегодня. Различные цивилизации обладают своими этническими, национальными и культурными особенностями, общим языком и религией. Однако такие отличия всегда имели место в мировой истории, но это не всегда означало наличие конфликта или военного противостояния. Тем не менее все масштабные войны, считает С. Хантингтон, проходили как раз между разными цивилизациями. Современный глобализирующийся мир демонстрирует тенденцию к более тесному взаимодействию между цивилизациями, но в то же время это приводит к тому, что актуализируются ценностные приоритеты собственной культуры, усиливается тенденция регионализации. Нередко это порождает различного рода фундаменталистские течения и протесты – «во многих странах происходит интенсивная девестернизация элит, которые возвращаются к национальным культурным корням» [1, с. 36]. В конечном итоге, мыслитель приходит к выводу, что такие цивилизационные противоречия устранить значительно тяжелее, чем экономические или политические разногласия.

С. Хантингтон был не первым, кто обратил внимание на то, что культурные особенности более глубинны и фундаментальны, чем политические или экономические. Об этом ранее говорил русский социолог П. Сорокин, эммигрировавший в 20-х гг. XX в. в Америку. «Всякая великая культура, – писал он, – есть не просто конгломерат разнообразных явлений, сосуществующих, но никак друг с другом не связанных, она есть единство, или индивидуальность, все составные части которого пронизаны общим основополагающим принципом и выражают одну, и главную, ценность» [2, с. 429]. Особенности менталитета, традиции, обычаи, жизненный уклад, аутентичная философия, этические и правовые нормы, формы политического и социального устройства данного общества, религия – все это и составляет главную ценность той или иной культуры. От изменения этой фундаментальной ценности будут зависеть дальнейшие трансформации культуры, которые, по мнению ученого, более существенны, чем смена политических элит или экономические изменения: «Политические, да и не только политические, партии и группировки, фракции и армии приходят и уходят, – заключает

мыслитель, – а культура остается вопреки их похоронным речам» [2, с. 434]. Эту идею продолжает развивать Ю. В. Яковец, который подробно анализирует цивилизационную динамику и влияние на нее глобальных процессов. Исследователь делает акцент на социокультурном факторе современных трансформаций, выделяет «четвертое поколение цивилизаций», которые становятся новым этапом эволюции локальных цивилизаций: «отличительная особенность нового этапа – примат духовных ценностей и ноосферного подхода. А именно система духовных ценностей составляет суть каждой локальной цивилизации» [3, с. 49].

В данном контексте особенно актуальной проблемой для Беларуси является укрепления национальной идентичности, традиционных ценностей и культуры. Тенденция усиления регионализации сегодня делает мир более обособленным, что естественным образом вызывает вопрос о сохранении своей интеллектуальной культуры, укрепление культурной традиции, но при этом задача любой культуры состоит в том, чтобы не оказаться в ситуации изоляции от мирового прогресса и межкультурного диалога. Таким образом, Беларусь сегодня стремится к многовекторному развитию через культурный диалог с западной и восточной частью мировой цивилизации, сохраняя при этом свою культурную традицию и национальную идентичность.

**Литература и источники**

1. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон // Полис. – 1994. – № 1. – С. 33–48.

2. Сорокин, П. Кризис нашего времени / П. Сорокин // Человек. Цивилизация. Общество ; пер. с англ. П. Сорокин ; общ. ред., сост. и предисл. А. Ю. Согомонова. – М., 1992. – С. 427–504.

3. Яковец, Ю. В. Глобализация и взаимодействие цивилизаций / Ю. В. Яковец. – 2-е изд., доп. и перераб. – М. : Экономика, 2003. – 410 с.

## ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ НАЦИОНАЛЬНЫХ КУЛЬТУР В КОНТЕКСТЕ БЕЛАРУСИ И АЗЕРБАЙДЖАНА

*М. Г. Рзаев, Г. В. Аллахвердиев*

Культура – исторически обусловленный уровень развития общества и человека. Понятие «культура» используется для характеристики уровней материального и духовного развития отдельных исторических периодов, общественно-экономических формаций, конкретных обществ, народов и наций, а также для обозначения конкретной сферы деятельности и жизни (например, культура труда, культура поведения, художественная культура, бытовая культура и т. д.). Термин «культура» в узком смысле относится только к духовной сфере жизни людей.

Феномен культуры – единственно верный путь к спасению, развитию и процветанию человека и общества. Ведь человек, обладающий глубокой духовностью и высоким мышлением, знаниями и культурой, – главное национальное богатство каждой страны.

Одной из важных задач, которую сегодня решает независимое Азербайджанское государство, является активное участие в межкультурных процессах, происходящих через диалог.

Неслучайно в истории человечества диалог занимает важное место. Диалог также является основой взаимопонимания между людьми. Взаимодействие культур, этносов и межэтнический диалог являются основой развития духовных ценностей. В этой связи возрастает роль фактора культурного имиджа государств в процессе культурного диалога в рамках глобализации. После восстановления независимости республики межкультурные связи с другими странами стали одним из приоритетных направлений современного Азербайджана.

Как известно, общенациональный лидер Гейдар Алиев всегда придавал большое значение развитию, а также взаимодействию национальных культур, подчеркивая: «В формировании имиджа современного, независимого Азербайджанского государства национальная культура, с ее эффективностью и авторитетом, сыграла не меньшую роль, чем достижения в политике и экономике. Заметно укрепились связи со многими зарубежными странами. Культурная политика, реализуемая Азербайджанским государством в годы независимости, внесла ценный вклад в развитие межкультурного сотрудничества как внутри нашей страны, так и в международном сообществе» [1].

Ярким примером в этой связи может служить межкультурные связи между Беларуси и Азербайджаном.

Азербайджан и Беларусь – две дружественные страны с динамично развивающимися отношениями. Несмотря на сложную геополитическую ситуацию, сложившуюся на постсоветском пространстве после распада СССР, отношения между двумя странами, в частности в сфере культуры, развиваются в соответствии с интересами наших народов. Обе страны смогли сохранить и развить свои обычаи, национальные традиции и духовные ценности, несмотря на распад коммунистической идеологии.

Учитывая позитивный опыт проведения Дней культуры и других совместных культурных мероприятий, следует отметить, что перед Азербайджаном и Беларусью открылись новые горизонты для расширения культурного диалога. Это может стать основой для долгосрочного и плодотворного культурного сотрудничества, включая разработку и реализацию совместных образовательных программ, культурные обмены между молодежными и детскими коллективами, организацию выставок, фестивалей и творческих мастер-классов. Церемония открытия Дней культуры Беларуси состоялась во Дворце Гейдара Алиева и собрала

деятелей культуры и общественности обеих стран. В обширной программе мероприятия были представлены выступления коллективов заслуженных артистов Беларуси. Это была не только демонстрация мастерства белорусских художников, но и возможность для деятелей искусства и культуры обеих стран, создавшая уникальную возможность для взаимного обмена опытом и сотрудничества между деятелями.

Встречи, проводимые в рамках мероприятий Дней культуры, также создают основу для новых контактов и сотрудничества, демонстрируя неисчерпаемый потенциал культурного диалога. Это в очередной раз подтверждает, что культура является мощным катализатором развития межгосударственных отношений и открывает широкие возможности для будущего. Это в очередной раз доказывает, что культура – универсальное средство общения, объединяющее людей.

Современные технологии предоставляют уникальные возможности для развития культурного диалога. Организация онлайн-выставок, виртуальных музейных экскурсий, онлайн-концертов и семинаров значительно расширит аудиторию культурных мероприятий, сделав их доступными для широкого круга людей в обеих странах. Поскольку совместное участие в международных проектах и инициативах позволит представить культурное наследие и современное искусство обеих стран на новом уровне, можно с уверенностью утверждать, что перспективы развития культурного диалога между Азербайджаном и Беларусью весьма многообещающие.

Культура – это не только наследие прошлого, но и важный ресурс развития будущего. Сотрудничество между Азербайджаном и Беларусью в этой сфере не только демонстрирует уважение к традициям и истории, но и создаёт возможности для совместных творческих поисков, реализации новых идей и проектов, что способствует благополучию и развитию обеих стран.

Доктор философских наук, профессор Ильхам Мамедзаде в своей статье «Некоторые философские проблемы межкультурной коммуникации» пишет: «Мы неоднократно писали, что культура – это ценности, деятельность, а также знания. Они используются в культурной практике, экономике, включены в образ жизни, деятельность и сознание людей. Поэтому культуры развиваются, изменяются, взаимодействуют, короче говоря, они не статичны. Однако следует признать, что порой ценности, деятельность и знания приводят людей к конфликтам. Поэтому мы считаем необходимым видеть, понимать и объяснять различия в ценностях, деятельности и знаниях. В этом контексте многое зависит от типа знания и организации процесса его получения» [2].

Президент Азербайджана Ильхам Алиев справедливо отмечает: «Культурные связи как между двумя странами имеют большое значение для лучшего узнавания народов и углубления взаимопонимания.

Сотрудничество в области культуры позволяет не только сохранять общее наследие, но и реализовывать новые творческие инициативы. Эти связи составляют основу дружеских и братских отношений. Исторически культурный обмен между нашими народами проявляется в различных областях. Произведения, созданные в области литературы, музыки, танца и театра, доказывают, что культуры взаимодействуют и обогащаются друг другом. Традиционные ремёсла и фольклор являются одними из важнейших элементов, отражающих общность духа наших народов» [3].

Таким образом, говоря о позициях, касающихся межкультурных связей между современными Беларусью и Азербайджаном, следует отметить, что взаимовыгодное культурно-гуманитарное сотрудничество между этими республиками может вносить существенный вклад в достижение этих целей и повышение их эффективности.

**Литература и источники**

1. Алиев Гейдар и культура : в 3 т. – Баку : Изд-во Нурлар, 2008. – Т. 1. – 504 с.

2. Мамедзаде, И. Некоторые философские проблемы межкультурной коммуникации / И. Мамедзаде // Journal of problems of eastern philosophy. – URL: https://journalorientalphilosophy.org/ bas-redaktor (дата обращения: 01.03.2025).

3. Обращение Ильхама Алиева // Yeni Azərbaycan. – URL: https://www.yeniazerbaycan.com/ Gundem_e6065_az (дата обращения: 01.03.2025).

## КУЛЬТУРОГЕННАЯ РОЛЬ ИДЕОЛОГИИ В ПРОЦЕССАХ ТРАНСЛЯЦИИ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ОПЫТА

*Л. Е. Романенко*

В условиях развития процессов глобализации происходит трансформация геокультурной миросистемы. В результате этого современное поколение оказалось в состоянии культурной и социальной растерянности и неопределенности [6, с. 169]. Как носитель социальных установок, культурных норм, традиций, идей, взглядов и представлений об окружающем мире и своем месте в нем, нынешнее поколение молодых людей является субъектом социальной реальности и ее необходимого компонента – информационной среды. Информационной средой в человеческом обществе, по утверждению А. Кармина, является культура [3, с. 735]. Взаимообусловленность человека культуры и общества обеспечивает существования последнего как единой целостной системы – социального организма, объективно существующих условий совместной жизни совокупности людей.

Человек, является источником всех культурных новаций и носителем культурных ценностей, основой экономического развития страны. Процесс его формирования потребовал теоретического исследования категорий

культуры и ее компонентов, которые участвуют в передачи от поколения к поколению накопленного человечеством социокультурного опыта.

Как предмет культурной информации социокультурный опыт представлен: индивидуальной моделью мира, которая репрезентирует активность личности в обобщенном отражении мира; мировоззрением личности, отражающим целостное отношение к миру в единстве его содержательного и ценностно-смыслового аспектов; жизненной позицией, которая фиксирует процессы самоопределения личности; и, наконец, образом жизни, являющимся формой хранения в социокультурном опыте личности ее стиля бытийной самоорганизации. Как субъект культурного действия он способен отбирать культурную информацию, сохранять и целесообразно использовать ее, генерировать новую и передавать следующему поколению.

Культура, выступает как особый аспект социальной жизни человека. С одной стороны, она является вместилищем опыта поколений, с другой – вырабатывает новые программы деятельности людей, порождающие изменения в жизни человека и общества. Эти функции культуры взаимообуславливают ее развитие с развитием человека и общества, придают им идеологическую определенность и ценностную значимость. Регулятивными компонентами культуры являются ценности. Они находят выражение в нормах, значениях и наиболее типичных для каждой из культур материальных и идеальных продуктах (артефактах).

В идеологической компоненте культуры заложен механизм сохранения и трансляции ее ценностей и процесс воспроизводства человека как субъекта культурного действия. Исследуя проблему взаимосвязи идеологии и культуры, Г. П. Хорина приходит к выводу, что идеология является неотъемлемым элементом культуры. Их взаимосвязь и взаимообусловленность является основополагающим фактором развития общества, отражая сущность культуры как носителя идеологии и наоборот – идеологии, выступающей регулятором культуры. Таким образом идеологическая составляющая культуры обеспечивает успешное общественное развитие [5].

Культура является и социальной ценностью, и способом развития личности, раскрытия ее талантов и способностей. Как атрибутивное качество общественного человека, она выступает необходимым компонентом социальной реальности, ценностно-нормативным регулятором его жизнедеятельности, фактором создания человека как субъекта социального действия и гуманной социальной активности. При этом культурогенная роль идеологической компоненты культуры способствует не только сохранению накопленного предыдущими поколениями социокультурного опыта, умножая его, но и через смысло-ценностные аспекты формирует духовное ядро личности и культуры в целом. Идеи, ценности и представления, лежащие в основе идеологии,

воплощаются в культурных формах – искусстве, традициях, нормах поведения. С их помощью манифестируется сущность идеологической компоненты культуры в обществе, формируется индивидуальное и общественное сознание [3; 4].

В Республике Беларусь сформирована собственная модель общественного развития, ставшая практическим воплощением идеологии белорусского государства. Она представляет собой систему идей, взглядов и представлений, которая отражает национально-исторические традиции, интересы и ценности белорусского народа, определяет цели развития личности, общества и государства [1].

В каждой культуре заложен механизм: трансляции социокультурного опыта; сохранения и трансляции идей, взглядов и представлений о мире; определения их смысло-ценностного статуса; воспроизводства человека как субъекта культурного действия и индивидуальной культурной деятельности. Последняя позволяет не только сохранить накопленную предыдущими поколениями социально востребуемый опыт, но и прирастить его.

По утверждению современной антропологии, в человеке изначально заложены такие ценностные ориентации, как стремление к созиданию на основе осознания своего собственного бытия, стремление к нравственному совершенству, самореализации духовных интересов и идеалов, самоутверждению и свободе личности, активности в саморазвитии. Они составляют основу его внутреннего самопостроения бытия. Как утверждает Б. Г. Ананьев, во внутреннем мире личности складываются «комплексы ценностей» (жизненных планов и перспектив, глубоко личностных переживаний и т. д.). Через культурно-образовательную среду, механизм инкультурации и социализации транслируются, усваиваются и закрепляются идеологические установки общества, принимая их как часть своего мировоззрения. Идеологические аспекты культуры усваиваются во внутреннем плане бытия личности в процессе ее инкультурации. Это происходит *не рефлексивно*. Перенесенные во внутренний план они уже *сознательно* переводятся и присваиваются личностью на внешний план ее бытия в форме поведения, отношения, деятельности и ее продуктов и т. п. Это происходит в процессе социализации [2; 4].

Всю культурную деятельность социума можно условно представить, как совокупность контуров регулирования. Регулирование по контору устойчивости психической организации членов социума их отношения к внутреннему и внешнему миру происходит через деятельно-преобразующее начало и культуротворчество человека. В этой связи, идеологическая компонента культуры играют роль гомеостазиса – механизма, который эту функцию устойчивости реализует и поддерживает.

Культура выступает необходимым компонентом социальной реальности, атрибутивным качеством общественного человека, фактором

создания человека как субъекта социального действия и гуманной социальной активности ценностно-нормативным регулятором его жизнедеятельности. При этом, ее идеологическая компонента выступает духовной силой, формирования человека как субъекта культуры, источника всех культурных новаций; инструментом интеграции человека в общество, общество в единый динамично развивающийся социокультурный организм. Осознанность выбора жизненной позиции, обретение личностного опыта, культурная самоидентификация и социальная самоактуализация – это процессы, которые требуют ориентации в базовых национально-гуманистических ценностях, как составляющих структуру идеологии. Структурные составляющие социокультурного опыта позволяют наметить содержание и схемы индивидуальной культурной деятельности личности, а также определить пути целенаправленного воспитательного воздействия, сориентировав образовательный процесс на становление и развитие субъекта жизнетворчества, его феноменологических показателей личностного роста.

**Литература и источники**

1. Директива Президента Республики Беларусь от 9 апреля 2025 г. № 12 «О реализации основ белорусского государства» // Национальный правовой Интернет-портал Республики Беларусь. – URL: https://pravo.by/ document/?guid =12551&p0=P02500012 (дата обращения 01.08.2025).

2. Ананьев, Б. Г. Человек как предмет познания / Б. Г. Ананьев // Избранные психологические труды : в 2 т. / Б. Г. Ананьев. – М. : Педагогика, 1980. – Т. 1.

3. Кармин, А. С. Культурология / А. С. Кармин. – 2-е изд., перераб. и доп. – СПб. : Издательство «Лань», 2003. – 735 с.

4. Романенко, Л. Е. Культурологический подход к образованию и его прикладное применение в образовательном процессе / Л. Е. Романенко // Вестник МГИРО. – 2021. – № 1. – С. 24–29.

5. Хорина, Г. П. Идеология в системе культуры / Г. П. Хорина. – М. : Изд-во РАН, 2007. – 303 с.

6. Яковенко, И. Г. К проблеме синкрезиса: природа, границы явления, применение понятия / И. Г. Яковенко // Вестник РГГУ. Серия : История. Филология. Культурология. Востоковедение. – 2018. – Ч. 2, № 8 (41). – С. 167–181.

## ЦИФРОВЫЕ ТЕХНОЛОГИИ: ПОСТГУМАНИСТИЧЕСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

*Е. В. Свечникова*

Новые технологии стремительно меняют мир. Сейчас формируется глобальная цифровая культура, в которой все аспекты деятельности будут

зависеть от цифровых технологий.

Дигитализация сказывается на многих отраслях культуры, в том числе на искусстве и эстетике. Инструменты и технологии создания художественного произведения становятся цифровыми, осуществляется мультимедизация искусства, на смену автору приходит нечеловеческий субъект творчества (нейросети – в генеративном искусстве, алгоритмические программные комплексы – в параметрической архитектуре), происходит массовизация и демократизация творчества, привычную эстетику сменяет новая – цифровая и постцифровая эстетика. Меняются эстетические нормы, культурный продукт и его восприятие. Изменяется назначение искусства: если классическое искусство создавалось с ориентацией на идеал, возвышенное, прекрасное, то цифровое искусство может ориентироваться не только на противоположное, например, безобразное, – но и культивировать эстетику ошибки, «эстетику неудачи», эстетизируя случайные искажения, артефакты сжатия, возникшие из-за потери информации в процессе ее обработки. Эти черты современного искусства отмечали К. Касконе, предложивший понятие «эстетика неудачи» в 2000 г., М. Джонс, предложивший термин «сенсорный жаргон» в 2011 г., и др. [1; 2].

Для дигитального искусства характерна гибридизация видов искусства, а также художественного и нехудожественного. «Итогом цифрового творчества становятся произведения, в которых невозможно провести границы между разными дисциплинами – искусством, наукой, технологией и дизайном; они ведут свое начало из разных сфер, в том числе из исследований и разработок в прикладной и теоретической науке» [3, с. 22].

Цифровизация искусства способствует его демократизации и массовизации: во-первых, широкое распространение нейросетей дало возможность создавать произведения искусства тем, кто не умеет рисовать, писать музыку и литературные тексты. Во-вторых, креативный контент с легкостью распространяется в соцсетях, на различных Интернет-платформах (Instagram, RuTube, TikTok, YouTube, ВКонтакте) и маркетплейсах (Artcenter.by, Behance, Illustrators.ru, Ярмарка Мастеров и др.). Интернет заменил художникам выставки и галереи, дал возможность напрямую контактировать с широкой аудиторией. Таким образом, дигитализация искусства способствует его демократизации и массовизации, облегчая доступ в эту сферу, до сих пор бывшую доступной преимущественно профессионалам, и тем самым содействует формированию более упрощенного понимания художественности.

Цифровые технологии позволили автору делегировать часть творческих процессов компьютеру. Например, при проектировании параметрической архитектуры между архитектором и архитектурной моделью существует посредник – алгоритм, с помощью которого

программа на основе заданных человеком параметров генерирует формы объекта. В литературе дигитализация привела к важнейшим изменениям за всю историю ее существования: начиная с 50-х годов стали появляться художественные тексты, созданные компьютером. Первые произведения не обладали высокими художественными достоинствами, они компилятивны: исходный текст берут у уже известных авторов (опыты Тео Лутца по созданию стохастического текста) [4]. Но в наше время качество компьютерного, в частности, генеративного, творчества сильно возросло, нейросети, используя в качестве образцов огромное количество произведений разных эпох, создают стихи, рассказы, романы, музыкальные произведения любого формата – от песни до симфонии. На этой стадии – пока человек все еще участвует в отборе (например, предоставляет исходный текст как базу для компьютерного творчества, отбирает лучшие варианты из готовых текстов) – человек в содружестве с компьютером представляет собой *киберавтора*. Но в дальнейшем, по мере совершенствования искусственного интеллекта, влияние человека минимизируется.

Творчество компьютера (генеративное творчество нейросетей) имеет существенную особенность: оно компилятивно. Нейросети используют огромную базу данных, чтобы создавать новое из старого посредством переработки имеющихся произведений и комбинирования элементов, заимствования композиционных приемов, цветовых решений, текстур и т. д. Таким образом, утрачиваются важные понятия из старой эстетики, критерии оценки произведений – оригинальность и уникальность.

*Делегирование творчества нечеловеческому субъекту* (искусственному интеллекту), *утрата авторства и оригинальности* вследствие того, что практически вся культура становится источником, мозаикой, из элементов которой нейросети создают любые произведения искусства (литературного, изобразительного, музыкального) – означают «*цифровую смерть автора*».

**Литература и источники**

1. Cascone, K. The Aesthetics of Failure: Post-Digital Tendencies in Contemporary Computer Music / K. Cascone // Computer Music Journal. – 2000. – Vol. 24, № 4. – P. 12–18.

2. Jones, M. Sensor-Venacular / M. Jones // BERG. – URL: http://berglondon. com/ blog/ 2011/ 05/ 13/ sensor-vernacular/ (date of access: 21.08.2025).

3. Пол, К. Цифровое искусство / К. Пол. – М. : Ад Маргинем Пресс, 2017. – 272 с.

4. Lutz, T. Stochastische Texte / T. Lutz // ZKM Center for Art and Media Karlsruhe. – URL: https://zkm.de/ en/ artwork/ stochastische-texte (date of access: 12.08.2025).

# ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ СТРАТЕГИЯ ОБРАЗОВАНИЯ: ВЫЗОВЫ, ПРЕЗУМПЦИИ, ОСНОВОПОЛОЖЕНИЯ, СУЩНОСТЬ

*К. В. Севастов*

Образование как феномен культуры так или иначе касается каждого современного субъекта. Наряду с этим, образование в состоянии способствовать развитию как идентификационного, так и социально-адаптивного потенциала субъекта.

Современная (или же *постнеклассическая*) стратегия образования фундирована развитием критического мышления, самостоятельности и творческих способностей, а также развитием у субъекта способности не только к получению определенных знаний в конкретной области, но и к добыванию новых и все более актуальных знаний [1]. Более того, современное состояние культуры побуждает и сам феномен образования к постепенной трансформации: постнеклассическая стратегия образования является инструментом подготовки субъекта к постоянному обновлению знаний на протяжении всей жизни [2].

Постнеклассическая стратегия образования детерминирована в своем формировании следующими вызовами современной культуры:

– феномен *форсированной антитрадиционности* современной культуры, который приводит к постепенному отказу от значимости традиции как таковой;

– феномен *несубъектоориентированности* современной культуры, в контексте которой на передний план выдвигается функциональное взаимодействие между людьми, а не личная коммуникация;

– феномен *экспоненциальности роста информационного массива,* выдвигающий на передний план не столько владение информацией, сколько умение критической ее обработки.

Постнеклассическая стратегия образования опирается на такие базовые презумпции, как:

– презумпция плюральности знания;

– презумпция множественности его интерпретаций;

– презумпция плюральности его апробации.

В целом, для постнеклассической стратегии образования характерны следующие основоположения:

– отказ от *авторитарности*, что делает возможным осуществление свободного интерпретирования;

– отказ от *замкнутой системности бинарных оппозиций*, что формирует открытое мышление;

– отказ от *линейной преемственности*, что открывает возможность многовариантного моделирования процессов.

Сущность постнеклассической образовательной стратегии

заключается в новой трактовке феномена образования как такового:

1. Процесс образования в постнеклассической его трактовке предполагает картину мира как нестатичную, открытую для реструктурировки после фундаментальных трансформаций знания – при сохранении ее мировоззренческой целостности;

2. Постнеклассическая трактовка образования предусматривает творческую работу учащегося в аксиологической сфере, что позволяет формировать и сохранять стабильную нравственную позицию в нестабильных условиях современной культуры;

3. В свете постнеклассической своей трактовки образование постулирует симметричные отношения между учителем и учеником, что наделяет учителя статусом консультанта в контексте самостоятельных поисков ученика (в отличие от традиционного представления об образовании, где учитель наделяется статусом контролирующего субъекта);

4. Целью образования в постнеклассической его трактовке является формирование субъекта, ориентированного не на факт получения образования как такового (что в современной культуре уже не обеспечивает гарантированного жизненного успеха), но на обретение способности к саморазвитию и самостоятельному профессиональному росту [3].

**Литература и источники**

1. Щеглов, Б. С. Постнеклассический подход к образованию / Б. С. Щеглов // Вестник Таганрогского института имени А. П. Чехова : сб. ст. / Таганрогский ин-т им. А. П. Чехова ; сост. : И. В. Голубева (гл. ред.) [и др.]. – Таганрог, 2015. – № 2. – С. 347–352.

2. Архипова, О. В. Философско-культурные основания образования в течение жизни: постнеклассический контекст / О. В. Архипова // Непрерывное образование: XXI век : сб. ст. / Петрозаводский гос. ун-т ; сост. : И. А. Колесникова (гл. ред.) [и др.]. – Петрозаводск, 2013. – Вып. 1. – С. 1–10.

3. Севастов, К. В. Кризис персональной идентичности в культуре постмодерна: идентификационный потенциал постнеклассической стратегии образования : дис. … канд. филос. наук : 09.00.11 / Севастов Кирилл Валерьевич ; Белорус. гос. ун-т. – Минск, 2024. – 126 л.

# КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ЭТИЧЕСКОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ В ФИЛОСОФСКОМ УЧЕНИИ Э. КАССИРЕРА

*С. А. Стаськевич*

Этические учения со времен античности стали достоянием философского знания, а их практическая реализация, по крайне мере, в возможных пределах, неотъемлемой чертой жизни ряда мыслителей. Философ лишь тогда в полной мере обретает свой жизненный образ, когда теория у него не расходится с практикой, а слово с делом. Но, разумеется, этические открытия и необходимые действия, предписываемые философом самому себе, зачастую предполагаются в качестве предпочтительных и для окружающих людей. Философская этика стремится распространять свои идеи в социуме, охватывая, при этом, совершенно разные отрасли человеческой жизни и деятельности.

Э. Кассирер писал об этике не очень много, хотя, среди богатейшего наследия, которое философ оставил после себя, нашлось место и подобным исследованиям. После смерти философа, в 1946 году была опубликована работа «Альберт Швейцер как критик этики XIX века», написанная Э. Кассирером [1, с. 21]. А. Швейцер, можно предположить, был знаковой этической фигурой для Э. Кассирера именно потому, что не ограничивался академической деятельностью, но постоянно подкреплял свои воззрения поступками. Сам Э. Кассирер, соответственно, тоже был сторонником активной, «деятельной» философии. Принимая во внимание, что философия у немецкого философа не имеет статуса «символической формы», как, например, язык, миф, или наука, стоит подробнее остановиться на этом моменте. Это необходимо, чтобы избежать мнения, будто Э. Кассирер отводил философии сугубо формальную роль познавательного инструмента, в духе феноменологии.

Познавательная роль философии, как способа выявить универсальные функциональные отношения, лежащие в основе формообразования различных областей культуры, безусловно, представляет высокую ценность [2, с. 47]. Но не менее важно в учении Э. Кассирера социальное служение философии, которое заключалось в своеобразном «арбитраже» в области культуры. Вполне обоснованно, что если философия являет собой инструмент к познанию общих оснований и спецификаций «символических форм» культуры, то именно грамотный философ быстрее всего заметит деструктивные тенденции в культурной динамике. Смысл этих тенденций, в первую очередь, в нарушении правомерности употребления понятий, за которым лежит попытка тотального доминирования одной из «символических форм» над другими.

Подобная тенденция в перспективе плохо сказывается на культурной деятельности, а порой, и вовсе парализует ее в ряде важных аспектов. Так,

миф, прикрываясь псевдорациональными понятиями, вырванными из контекста научными положениями и философскими учениями, может частично парализовать собственно научную деятельность, причем как «извне» – путем давления со стороны государственных институтов (как это было в Германии во времена самого Э. Кассирера), так и «изнутри» – за счет «заражения» этими идеями самой академической научной среды [3, с. 281]. Наука, стремясь уничтожить миф вообще, тоже тратит свои силы напрасно, сама при этом существенно мифологизируясь в массовом сознании.

Одним словом, редукция одной «символической формы» к другой всегда приводит к культурному дисбалансу, последствия коего могут быть весьма плачевны. Примечательно, что Э. Кассирер, рассуждая о Германии времен гитлеровского режима заявлял, что часть вины в произошедшем культурном кризисе лежит и на философах, которые не нашли в себе достаточно способностей, или мужества, чтобы должным образом поставить на повестку дня проблему мифа, когда она только назревала. В этом смысле Э. Кассирер не делает исключения даже для себя [4, с. 32].

Разумеется, на уровне институтов такой своеобразный «арбитраж» едва ли осуществим, что вполне осознавал и сам Э. Кассирер. Времена Платона с идеями сделать философов чиновниками канули в Лету. Практика показывает, что сфера управления требует институциональной самостоятельности, однако это не значит, что философ не должен быть бдителен по отношению к действительности. Безгласность философии, ее «замкнутость», предполагающая не вовлеченность в общественно значимые дискурсы, фактически отнимает у философа возможность быть общественно полезным за рамками довольно узкой образовательной среды. Э. Кассирер и его этический идеал А. Швейцер, в этой области, во многом, являются примерами, на которые стоит ориентироваться.

**Литература и источники**

1. Cadayona, O. A. A Dissertation The Philosophy of Man of Ernst Cassirer / O. A. Cadayona. – Selinus University, 2021. – 123 с.

2. Вейнмейстер, А. В. Идейные основания «Философии символических форм» Эрнста Кассирера / А. В. Вейнмейстер // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. – 2021. – № 3 (101). – С. 46–56.

3. Cassirer, E. The Myth of the State / E. Cassirer. – New Haven : Yale University press London, Geoffrey Cumberlege, Oxford University press, 1946. – 303 с.

4. Thora, I. B. Cassirer’s Metaphysics of Symbolic Forms. A Philosophical Commentary / I. B. Thora. – New Haven & London : Yale University Press, 2001. – 210 p.

# СЕМИОТИКА КАК ФОРМА РЕПРЕЗЕНТАЦИИ КОЛЛЕКТИВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ НА ПРИМЕРЕ ИНИЦИАТИВЫ «ОДИН ПОЯС, ОДИН ПУТЬ»

*Цзэн Цзяньлинь*

Культурный взаимообмен Беларуси и Китая в рамках инициативы «Один пояс, один путь» является важной формой межкультурного взаимодействия, включающей в себя разнообразные механизмы реализации. Его суть заключается во взаимном изучении и совместном использовании культурных ресурсов для достижения взаимопонимания между странами и определения культурной идентичности. Две страны осуществляют культурный взаимообмен при помощи творческих фестивалей, научных форумов, художественных выставок, что не только способствует усилению интеракции, но и помогает лучше узнать собственную культуру.

Символический обмен, основанный на анализе литературных источников и систематизации культурных знаков, – один из довольно распространенных механизмов межкультурной интеграции, позволяющий понять смыслы в межкультурном контексте и обозначить пути выражения коллективной идентичности. Культурные знаки не только являются носителями национальной исторической памяти и социально-нравственных ценностей, но и отражают в целом коллективную идентичность при помощи взаимодействия между формой знака (signifier) и его значением (significat) [1, с. 61–75].

Например, геометрические узоры в традиционной белорусской вышивке как культурные знаки презентуют в качестве формы конкретные орнаменты, а их смысл связан с древними языческими тотемами и символами. Двойственность такого знака позволяет Беларуси передавать культурную информацию через материальных носителей в процессе межкультурной коммуникации с Китаем, тем самым формируя свой национальный имидж [2, с. 15–21].

Приведем еще пример из белорусской культуры, основываясь на классификации знаков, обоснованной Ч. Пирсом, выделявшим иконические знаки (изображения), знаки-индексы, знаки-символы. Так, движения в белорусском народном танце представляют собой иконическое изображение, напрямую отражают сцены сельскохозяйственного труда, что выступает в качестве индекса, и в итоге приобретают статус символа национальной жизненной силы и энергии. Подобного рода взаимосвязь между уровнями знаков не только точно отражает все культурное богатство народа, но и открывает пути для межкультурной интерпретации.

С точки зрения определения коллективной идентичности и

узнавания имиджа Беларуси в межкультурной коммуникации средства семиотики играют весьма существенную роль. С одной стороны, они являются инструментом самовыражения народа, и в то же время, – способом накопления «культурного капитала» (П. Бурдье). В этой связи важно упомянуть теорию кодирования / декодирования С. Холла, в которой он подчеркивает важность культурного контекста при осуществлении процесса кодирования / декодирования.

В процессе межкультурного взаимодействия Беларусь производит кодирование в ходе проведения национально-культурных мероприятий (например, «Дни культуры Беларуси»), тогда как китайская аудитория может при декодировании оценивать только художественную ценность представленных образцов. Подобная ситуация показывает сложность определения коллективной идентичности и узнавания имиджа страны через межкультурную интеракцию. Процесс декодирования не может носить односторонний характер, он включает в себя все нюансы взаимоотношений между народами.

Таким образом, в рамках инициативы «Один пояс, один путь» Китай и Беларусь, распространяя и передавая друг другу уникальные культурные символы, образуют механизм представления своей коллективной идентичности. Эти знаки выступают в качестве «моста» при выстраивании механизма взаимодействия двух культур. Семиотическая система и Беларуси, и Китая имеет сложную многоуровневую и многомерную структуру, охватывающую как традиционные системы знаков (язык, религию и другие), так и современные культурные продукты и стратегии распространения национального имиджа. Платформа «Один пояс, один путь» позволяет нашим странам продемонстрировать не только наши традиционные культурные достижения, но и продвинуться в области современных технологий, научного и образовательного сотрудничества, формируя тем самым имидж современного успешного государства [3, с. 41–61]. Синтез традиционной семиотики и культурной индустрии означает как сохранение культурной субъектности, так и налаживание эффективного диалога с внешним миром.

**Литература и источники**

1. Чэнь Луньцян. Интерпретация и реконструкция китайских культурных знаков в межкультурном общении / Чэнь Луньцян // Международный журнал социальных наук и государственного администрирования. – 2025. – Т. 6, № 1. – С. 61–75.

2. Седова, Л. И. Роль культурной памяти в формировании коллективной идентичности / Л. И. Седова // Вестник высшей школы. – 2021. – № 1. – С. 15–21.

3. У Жунлань. Культурный обмен и сотрудничество между Китаем и Беларусью в контексте инициативы «Один пояс, один путь» / У Жунлань, Цинь Чжан

// Журнал Чжянчжоуского университета гуманитарных и социальных наук. – 2018. – № 6. – С. 41–46.

# ОСОБЕННОСТИ ОККУЛЬТНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ

*А. А. Шимбалев*

Современное общество характеризуется распространением массовой культуры, представляющей собой упрощенные варианты искусства, литературы, научно-популярных представлений, духовных практик и т. д. Особенную популярность набирает набор мистических верований и учений, связанных со сверхъестественными и непознанными аспектами реальности, выходящими за сферу естественнонаучных законов, называемый термином оккультизм. Это понятие можно в общей форме определить, как систему мистического вероучения, религиозно-философского знания и ритуально-магической практики, формирующую у человека нетрадиционное представление о духовных силах и предрасполагающая к воздействию на духовный мир с целью получения сверхъестественного знания и сверхъестественной силы, получаемые методом откровения и озарения в результате участия в магических ритуалах или обращения к предсказателям [1, с. 34].

Можно выделить несколько групп оккультных объединений: оккультные политические ордена, созданные для достижения политической власти; культы и секты, имеющие цель распространить свою религиозную веру в обществе; общественные организации, часто выступающие в виде культурных ассоциаций, «научных» академий и университетов, фондов изучения культуры и т. п., распространяющие свои оккультные ценности [1, с. 36]; отдельные «учителя», маги, астрологи и т. д., которые ведут предсказательную и манипуляционную практику, попутно распространяя мистическое мировоззрение в обществе. Особую роль в этой оккультной среде занимают предсказатели, среди которых наиболее популярными являются тарологи и астрологи.

По сведениям Синодального центра сектоведения Белорусской Православной Церкви, на 1 января 2025 г. документально зафиксирован факт рекламы в общественном дискурсе Республики Беларусь ок. 500 предсказателей. Понятно, что общее их число намного больше, поскольку многие не дают рекламу, а работают по неформальным сетям через людей, рекомендующих их друг другу, используют социальные сети и т. д.

Исследование сочинений современных астрологов, тарологов и иных предсказателей, показывает, что они носят эклектический характер и содержат элементы многих мистических учений, таких как каббала, индуизм, зороастризм, ченнелинг, теософия, парапсихология, спиритизм

и др. Причем, если речь идет о некоторых древних религиозных традициях, таких как индуизм, зороастризм, каббала, то у местных прорицателей встречается не ортодоксальное учение, а упрощенные взгляды, с которыми не соглашаются носители этих религиозных традиций.

Мировоззренческий фундамент астрологии, принципы ее функционирования и символизм подразумевают иррациональное отношение к миру, имеет признаки монизма, пантеизма и гилозоизма, так как склоняет верить в безликое духовное единство мира, в обожествление всех его частей, в некие силы, которые влияют на судьбу человека, детерминируя ее до мелочей, или в то, что планеты являются одушевленными телами. Известный английский астролог Алан Лео, например, пишет: «планетарные тела являются мирами или жилищами служащих ему (Солнцу) ангелов,… и наше мировое тело – Земля является единством и имеет свое место в большой вселенной жизни. И у нее есть дух-владыка, которого некоторые называют духом Земли, а некоторые – Владыкой мира» [2, с. 6].

Каждый клиент, приходящий к астрологу вынужден принимать его мировоззренческую картину. Это связано с тем, что в процессе толкования натальной карты или составления прогрессивного гороскопа астролог часто оперирует усвоенными им понятиями кармы, реинкарнации и др., навязывая их клиенту. Посредством астрологии происходит постепенное распространение оккультных идей в обществе. Приверженцы астрологии часто являются теософами или оккультистами и не признают достижений современной науки или учения традиционных религиозных конфессий, указывая на их ограниченность.

Занятие астрологией, уходящей своими корнями в древнее магическо-мифологическое мировоззрение, сталкивается с невозможностью объяснить ее теоретический базис рационально-научным способом, присущим современной мировоззренческой парадигме, постоянно подталкивает адептов к попытке связать свое учение с какой-нибудь оккультно-религиозной системой, оправдывающей методологическую дефектность. Для авестийской школы – это псевдозороастризм, для А. Подводного – теософия, основанная на индуизме и каббале, и т. д.

Многие люди, которые начинали заниматься астрологией, постепенно становились оккультистами. Некоторые астрологические сочинения, по свидетельству самих астрологов, были написаны в состоянии транса или под воздействием автописания, когда какая-то неведомая сила двигала рукой и заставляла записывать человека мимо его воли. Эдгар Кейси подтверждал, что его практика астрологии была обязана именно такому писательству во время транса [3, p. 209–210]. Многие астрологи свидетельствуют, что успех их практики обязан исключительно

спиритизму. Власть астрологии, говорят они, приходит не от мира звёзд, но от мира духа. Астролог Карен Винтербурн признаётся, что занятия астрологией привели ее к спиритизму и ченнелингу, приобщая к демоническому миру. Она свидетельствует, что за 12 лет серьезных астрологических исследований и профессиональной практики «не встречала действительного преуспевающего астролога, даже из числа "научных", который бы не признался, что спиритизм был основой его ремесла» [3, p. 221].

Причины роста популярности оккультизма различны, от простого любопытства до поиска чудесного средства, которое поможет избежать многих жизненных проблем, развить свои силы и овладеть неведомыми науке энергиями. Современная напряжённая жизнь толкает людей на поиски каких-то форм облегчения существования и ощущения безопасности. Многие люди не находят в себе сил обратиться к традиционной религии, считая ее сложной и непонятной, потому ищут дополнительные легкие формы духовности. Это связано с тем, что традиционный религиозный путь сложен, так как требует ограничения своей страстности и большой духовной работы. Современный человек, выросший в потребительском обществе, часто не способен побороть свой эгоизм и не хочет ограничивать свои удовольствия, поэтому ищет лёгкий путь для разрешения жизненных проблем.

С другой стороны, оккультное мировоззрение выражается в том, что люди чувствуют, будто являются частью какого-то большого целого, всей вселенной, где всё взаимосвязано, где всё запланировано в движении звёзд, чьей-то высшей властью и большим могуществом. Значит, события в жизни не являются случайными, а имеют некую конкретную цель в рамках всего Мироздания. Самообман становится средством успокоения.

Исследования показывают, что занятия оккультной практикой деформируют естественный образ жизни и приводят к нарушению психической деятельности человека. Чем глубже человек погружается в нее, тем сильнее в нем проявляются следующие симптомы: отрицание значения академической науки (потому что она не находит подтверждения оккультизму); отрицание истинности традиционной религии (потому что она предостерегает о духовной опасности оккультных практик); деградация в духовном и интеллектуальном планах (потому что многие оккультные практики наносят вред психическому и физическому здоровью).

Особое место в этой среде занимает неоязычество, претендующее на духовное основание, исконные народные традиции, на которых должна базироваться любовь к Родине. Эти высокие слова скрывают истинную природу язычества. Языческая религия – это система древних представлений на природу и общество, основывающаяся на донаучном, мифологическом понимании мира, обожествлении сил природы,

жертвоприношениях для умилостивления сонма выдуманных божеств, строгой племенной дифференциации на своих и чужих, ведущей часто к воспитанию жестокости и национализма. Поведение язычника можно условно разделить на две сферы: сфера нравственного поведения между соплеменниками и сфера безнравственного поведения за пределами племени.

Языческие паттерны – чувственные. В то время, как человечество движется к установлению нравственных категорий, задающих законы уважения достоинства каждого и правила добрососедства и миролюбия, языческое мировоззрение являет собой инволюцию, вновь возвращая человека к телесной чувственности и отжившим магическим традициям своего рода, воспитывая национализм, переходящий в своей крайности в фашизм.

Оккультное мировоззрение способствует размыванию критериев рациональности, прививает некритическое мышление, снижает общеобразовательный уровень общества. Например, его сторонники часто считают всякую мысль, пришедшую в голову истинной, поскольку она может быть «считана» из гипотетического энергоинформационного поля Вселенной. Истинность познается не по объективным исследованиям природы и общества, а по случайно вытянутой карте, или фиктивной комбинации светил в гороскопе. Все эти тенденции способствуют деградации общества.

**Литература и источники**

1. Карасев, Н. Путь оккультизма : ист.-богосл. исслед. / Н. Карасев. – М. : Пренса, 2003. – 335 с.

2. Лео, А. Эзотерическая астрология, или астрология нового времени / А. Лео. – Харьков : РИП «Оригинал», 1994. – 224 с.

3. Ankerberg, J. Astrology: Do the Heavens Rule Our Destiny? / J. Ankeberg, J. Weldon. – Eugene, Oregon : Harvest House Publishers, 1989. – 334 p.

## ФЕНОМЕН ДИЗАЙНЕРСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СИСТЕМЕ ДОПОЛНИТЕЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ ВЗРОСЛЫХ

*Е. В. Юшкевич*

В условиях цифровой трансформации и стремительного развития технологий система дополнительного образования взрослых, наряду с усилением статуса знаний и интеллекта, учитываются и творческие качества личности как сущностной характеристики человеческой деятельности. Дизайнерское образование в этом контексте, можно рассматривать как перспективную и системную форму создания культуротворческой среды. Феномен дизайнерского образования связан с

подготовкой специалистов, способных качественно и творчески решать сложные, в большинстве своём нестандартные профессиональные задачи. Это означает, что дизайн приникает и в сферу образования, как принцип её организации, формирования нового мировоззрения. Требует поиска нетривиальных идей, методологических подходов в процессе построения нового образовательного пространства. Изучение феномена дизайнерского образования является важным этапом в разработке эффективных образовательных стратегий, способных обеспечить конкуренто-способность специалистов в условиях динамично меняющейся профессиональной среды.

Система дополнительного образования взрослых позволяет обучающимся применить в процессе переподготовки на практике не только полученные в процессе обучения знания, развить креативное мышление и приобрести опыт самостоятельной работы над реальными задачами, но также в существенной степени использовать свой личный жизненный опыт. В процессе работы над дизайнерскими проектами развиваются уже имеющиеся ключевые компетенции обучающихся, необходимые для успешной профессиональной деятельности в области дизайна [3].

В этой связи хочется привести некоторые особенности дизайнерского образования в системе дополнительного образования взрослых:

– направленность на ориентацию саморазвития;

– учёт образовательных потребностей, возможностей взрослых обучаемых, профессиональный опыт и возрастные особенности;

– развитие способностей к самооценке;

– выявление и стимулирование развития профессионально-значимых качеств личности.

Обучение основам дизайнерской деятельности в системе дополнительного образования взрослых даёт возможность обучающимся, получить представление о художественном проектировании, основных видах дизайна, освоить культурный опыт человечества, способствует саморазвитию в условиях информационно-креативного пространства. Помогает сформировать профессиональный кругозор и мотивированный подход в сфере дизайна. «Мотивация взрослых часто связана с желанием как можно быстрее применять полученные навыки на практике» [2, с. 214].

Таким образом, феномен дизайнерского образования ориентируется на формирование личности, способной к творческой профессиональной деятельности, к самоопределению, саморазвитию в условиях непрерывности и преемственности образования.

Философское осмысление данного вопроса позволяет увидеть в дизайне синтез технологических и формальных находок различных эпох и культур. Оценить креативные подходы на перспективу, связать

дизайнерскую форму со всей совокупностью антропологических и социокультурных знаний о человеке сферы дизайна. «Еще одной важнейшей возможностью этого уровня осмысления является выведение новых характеристик дизайна как деятельности, чрезвычайно быстро меняющей свои границы и инструментарий» [1, с. 6].

Феномена дизайнерского образования определяется совокупностью факторов и условий, влияющих на его содержание, методы и результативность. В анализе современной культурной ситуации и проблеме творчества. Новые подходы в изучении хорошо известных вопросов, способствуют выстраиванию системы ценностей человека. Исторически сложилось, что потребность в дизайнерском образовании возникла в ответ на потребность в гармонизации предметного мира, а в современных условиях, быстро изменяется и развивается, зачастую претендуя на глобальность.

**Литература и источники**

1. Быстрова, Т. Ю. Философия дизайна : учеб.-метод. пособие / Т. Ю. Быстрова. – 2-е изд., перераб. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2015. – 128 с.

2. К вопросу о развитии творческих способностей взрослых, обучающихся в современной системе дополнительного художественного образования / С. П. Рощин, Л. С. Филиппова, Е. В. Андреева, В. В. Афанасьев // Bulletin of the International Centre of Art and Education. – 2022. – № 1. – С. 212–222.

3. Шифрин, А. Е. Цифровое общество: особенности дополнительного образования взрослых в сфере искусства / А. Е. Шифрин // Аспекты развития визуального искусства XX – начала XXI вв. : колл. монография по результатам научного семинара «Визуальное искусство XX – начала XXI вв. : контексты и актуальные проблемы развития», Минск, 16 мая 2024 г. / БГАИ. – Минск : БГАИ, 2024. – С. 39–43.

# Раздел 4 МЕТОДОЛОГИЯ ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В ФИЛОСОФСКОМ И ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОМ ПОЗНАНИИ

## МЕТОДОЛОГИЯ ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В ЭКОНОМИЧЕСКОЙ НАУКЕ

*О. В. Беркова*

Как известно, рост научного знания во всех без исключения его отраслях происходит не только за счет внутридисциплинарного развития, но и за счет междисциплинарных связей, «прививки» парадигмальных установок одной науки на другую [1, с. 268]. В историческом развитии общественных наук, к которым относится и экономическая наука, важнейшую роль сыграли подобные «прививки» из биологии (по мере развития в ней идей эволюции), а затем – из теории систем, кибернетики и теории информации.

История использования эволюционного подхода в экономике восходит к работам Ч. Дарвина, которому, собственно, и принадлежит идея распространения эволюционного подхода на небиологические области.

Подобно тому, как в естественных науках обозначились два совершенно различных взгляда на физический мир – статический подход классической динамики и эволюционный взгляд, – в экономической науке все в большей мере стало проявляться противостояние теории всеобщего равновесия, коренившейся в предшествующем представлении о мире, и эволюционной теории, которая акцентирует свое внимание на механизмах изменения, а не на свойствах стационарных состояний экономики.

По словам лидера направления «эволюционная экономика» в России В. И. Маевского, «в эволюции социального мира бывают периоды, близкие к хаосу, когда социально-экономическая система находится на переломе, в так называемой точке бифуркации, где невозможно предсказать, в каком направлении пойдет дальнейшее развитие… Экономика России в таком состоянии находится уже несколько лет. Очевидно, что для подобных ситуаций нужны особые научные подходы, отличные от традиционных» [2, с. 33].

Единого мнения о том, когда именно организационно оформилась

эволюционная экономическая теория как особый взгляд на экономический мир, не существует. Фундаментом эволюционной экономики считаются три монографии: «Теория праздного класса» Т. Веблена (1899 г.), «Теория экономического развития» Й. Шумпетера (1912 г.) и «Эволюционная теория экономических изменений» Р. Нельсона и С. Уинтера (1982 г.).

Однако родоначальником данного подхода в политической экономии по праву может считаться Ф. Кенэ, представивший в работе «Экономическая таблица» (1759 г.) одну из первых биологических схем, где объектом экономической системы с однородными условиями жизни найдены аналоги в социальной организации государства. Далее К. Маркс, основываясь на принципе эволюции, соединил теорию и историю и предложил универсальную схему социального развития, основываясь на теории общественно-экономических формаций, каждая из которых проходит свой жизненный цикл.

На рубеже XX – XXI вв. дальнейшее развитие эволюционная экономика получила в работах Д. Норта и Дж. Ходжсона. Теория Д. Норта представляет собой пример плодотворного соединения неоклассического и эволюционного инструментария при изучении долгосрочных социально-экономических изменений. Согласно взглядам англичанина Дж. Ходжсона, крупнейшего современного представителя эволюционного подхода, одной из центральных проблем развития эволюционной теории применительно к социальной науке является использование биологических аналогий в экономическом анализе.

В последние десятилетия в российском научном сообществе начал складываться устойчивый круг ученых, регулярно работающих в рамках методологии эволюционной экономики и идентифицирующих себя с этим направлением. В 1995 г. в Москве по инициативе ученых института экономики РАН создан Центр эволюционной экономики, привлекающий к своей деятельности биологов, физиков, математиков, социологов. Значительный вклад в эволюционную теорию внес Л. И. Абалкин (возможности эволюционной экономики для переосмысления базовых принципов методологии реформирования переходной экономики), В. И. Макаров (методологические проблемы эволюционного подхода, эволюционные модели фирм), В. М. Полтерович (институциональная теория реформ, концепция «институциональных ловушек»), С. Г. Кирдина (матричный принцип развития). В ряде работ В. И. Маевского обосновывается концепция макрогенераций (своего рода экономических «популяций»), которые, по его определению, представляют собой «макроэкономические подсистемы, обладающие свойством рождаться, жить и умирать» [2, с. 21].

Развитие идей эволюционной экономики в России в последнее время объясняется разочарованием части научной и политической общественности в итогах официально проводимого курса экономических

реформ, что актуализировало поиск новой методологии и новых теоретических оснований экономической политики.

Современная теория эволюционной экономики – направление экономической науки, в рамках которого экономические процессы рассматриваются как открытые и необратимые, испытывающие постоянные воздействия внешней среды и реагирующие на них. Основной провозглашаемый методологический принцип выражается в стремлении понять, как происходит процесс изменений, выявить движущие силы и факторы развития, основные тенденции эволюции для более эффективного управления экономикой и более точного предсказания результатов изменений.

Эволюционный подход есть подход исторический, согласно которому история предшествующего развития социально-экономических систем позволяет обнаружить тенденции и логику последующих состояний тех же самых систем. Как писал Й. Шумпетер, «…каждое последующее историческое состояние может быть адекватно понято из предыдущего» [3, с. 149].

В условиях развития современной теории эволюционной экономики наиболее обсуждаемой на сегодняшний день остается проблема ее совместимости с «мэйнстримом» (так называемым неоклассическим направлением экономической теории, претендующим на монополию в фундаментальных и прикладных исследованиях). Эволюционисты обвиняют основное течение современной экономической мысли в том, что она чрезмерно абстрактна и игнорирует социальные проблемы и противоречия.

Вместе с тем, эволюционная теория, как всякая молодая наука, стоит перед проблемой самоидентификации и поиска своего места в экономической теории. Ее понятия для этого слишком «философичны», предельно абстрактны и обобщены, а сама теория способна дать лишь правильные методологические ориентиры и угол зрения.

Понятийный аппарат эволюционной теории требует своего развития и в связи с отсутствием среди эволюционистов единой позиции по поводу ряда ключевых понятий. При этом очевидно, что невозможно создать адекватную теорию экономической эволюции путем простой аналогии с биологической моделью.

К тому же экономическая наука, в отличие от естественных наук, выполняет функции идеологической основы проводимой политики. Наличие идеологической составляющей неизбежно приводит к снижению научной строгости экономических теорий. Это происходит независимо от воли экономистов, в силу того, что идеология не только допускает, но и требует расплывчатых формулировок, за которыми скрывается истинное соотношение интересов.

Таким образом мы видим, что важной чертой современной

экономической науки становится готовность воспринимать идеи других наук. Если несколько прошедших десятилетий были отмечены стремлением неоклассической парадигмы к экспансии, т. е. проникновению методов экономического анализа, и прежде всего, принципа оптимального распределения ресурсов, в другие области знания, то замечено, что сегодня экономическая наука демонстрирует готовность к восприятию идей и методов и общественных, и естественных наук.

**Литература и источники**

1. Степин, В. С. Философия науки. Общие проблемы / В. С. Степин. – М. : Гардарики, 2006. – 384 с.

2. Эволюционная экономика и «мэйнстрим» : доклады и выступления участников Международного симпозиума, Пущино, 29 мая – 1 июня 1998 г. – М. : Наука, 2000. – 221 с.

3. Шумпетер, Й. Теория экономического развития / Й. Шумпетер. – М. : Прогресс, 1982. – 455 с.

## К ВОПРОСУ ОБ ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЯХ СОВРЕМЕННОГО ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

*Д. Н. Букин*

Мы намеренно в названии темы не указали на «транс-дисциплинарное исследование в том или ином познании», поскольку придерживаемся точки зрения (возможно, устаревшей ныне), согласно которой философия должна объединять, а не разъединять, и онтология есть инвариантное ядро метафизической рефлексии над основаниями сущего любой природы, пребывающего в диалектической динамике, непрерывно «становящегося». Данный подход становится тем более актуальным на фоне возрастающей не только на Западе популярности к так называемым «плоским онтологиям», о которых повествуют по большей части зарубежные авторы (М. Деланда, Л. Брайант, Г. Харман и др.). «Объектно-ориентированные» онтологии странным образом находят свое применение в культурологии, социологии, политологии, архитектуре, урбанистике и даже философии науки. В данном сообщении мы не ставим своей целью последовательную всестороннюю критику этих новых «эпистем», методологий и т. п (онтологиями я по-прежнему назвать эти нововведения не готов) – с этим прекрасно справляются такие коллеги, как, например, Рэй Брассье из Ливанского университета Бейрута [1]. Вместо этого пока хотелось бы наметить философские контуры проблемного поля современного трансдисциплинарного исследования, сформулировав ряд вопросов.

Во-первых, необходимо понять: возможно ли категориальное представление иерархически устроенного бытия каким-либо другим способом, помимо указания его места в «онтологической сетке» «бытие-мера-отношение»? Возможно ли в общем случае «обойти» такие онтологические детерминанты, как Бог, человек, материя? Любые попытки выйти за рамки классического онтогносеологического языка так и не одержали успеха – постструктурализм не дал содержательных ответов на «вечные» вопросы, провозгласив в своей трансформации в постмодерн анархическое «все возможно».

Во-вторых, проблему соотношения языка и мышления можно сколь угодно долго манифестировать, заострять, акцентировать в попытке привязать сюда новые открытия в естествознании, «старые» блуждания по герменевтическому кругу «новых» текстов, армии «философских зомби» и других спекулятивных экспериментов ТПС и т. п. От этого мы не станем значительно ближе к ее решению, оставаясь в нерешительности с эвбулидовым парадоксом и кантианской «вещью-в-себе» на руках. В этом отношении не меньший интерес вызывают синтетические (в научном понимании) художественные эксперименты, такие, например, как «Онтология» белорусского художника А. Басалыги [2].

В-третьих, не являются ли философский постмодерн, плоские онтологии, синергетика, триалектика и т. д. попытками дегуманизации и антроподецентрации науки – своеобразной «расплатой» за то, что за все время своего существования философия так и не стала универсальным спасением человечества от бед и страданий?

В-четвертых, можно ли рассуждать о принципиальной онтологической «разнопорядковости» самых различных сфер человеческого бытия: от дифференциальных уравнений высших порядков до «высшей меры» наказания; от доминирующей роли «главы семьи» до однополярной гегемонии отдельных государств; от ханжеского отказа от типологии «людей третьего сорта» до общепринятости социально-онтологического статуса стран «третьего мира» и т. д.? Каковы «онтологические координаты» справедливости, является ли она всего лишь «плоской», десубъективированной химерой или в «лучшем», предельном случае математической или логической аксиомой, в дурной бесконечности рождающей множество недоказанных теорем? К поиску ответов на эти и другие вопросы современной онтологии и теории познания я приглашаю всех слушателей и читателей: молодых ученых, профессорско-преподавательский состав, свободных исследователей.

**Литература и источники**

1. Брассье, Р. Выравнивание: против «плоских онтологий» / Р. Брассье // Insolarance. – URL: https://insolarance.com/ deleveling/ (дата обращения: 01.09.2025).

2. «Моя исповедь» Владимира Басалыги и «Онтология» Андрея Басалыги : юбилейные выставки белорусских графиков // Сайт Национального Полоцкого историко-культурного музея-заповедника. – URL: https://polotsk.museum.by/ node/ 52517 (дата обращения: 02.09.2025).

## ИМПЕРАТИВ РЕГУЛИРУЕМОЙ КОЭВОЛЮЦИИ В БЛОКИРОВАНИИ ГЕНЕЗИСА РИСКОВ И ВЫЗОВОВ

*П. М. Бурак*

Коэволюционный подход аккумулирует в своем содержании элементы диалектического метода, синергетического способа формирования кооперативных связей, системных механизмов формирования открытости и целостности объектов различной природы, связанных воедино общим основанием глобального эволюционного развития или соединяющей все уровни бытия в нашем мире как это раскрывается в работе Э. Янча о самоорганизующейся Вселенной [1, с. 143–158]. В этой связи, формирующийся коэволюционный подход вбирает в себя значительные эвристические ресурсы познания и регуляции сложных процессов и закономерностей социального, социоприродного и социотехноприродного характера, что раскрывает потенциальные возможности генерирования продуктивного знания по созданию теоретико-практических предпосылок по упреждению и преодолению опасных кризисных явлений в современных обществах и социоприродном взаимодействии. Отмечая значимость коэволюции для сохранения человека и формирования новой цивилизации на основе ценностей сотрудничества новой парадигмы целостного единства жизни общества и биосферы, Моисеев Н. Н. подчеркивал: «Наши современные взгляды на особенности мирового эволюционного процесса выражаются в форме представления о коэволюции биосферы и общества, т. е. их совместном развитии, как абсолютно необходимом условии сохранения человека на Земле» [2, с. 79].

Стихийная коэволюция, осуществляясь в неживой, живой природе, в обществе на любом уровне их организации, в любых направлениях и разнообразных каналах и формах взаимодействия, сама является атрибутивным свойством взаимообусловленной изменчивости взаимодействующих, существующих взаимозависимых открытых систем различной природы. Соответственно, стихийной коэволюции открытых систем любой природы, как и природе в целом не «чужды» в итоге и в течении различные направления взаимозависимости таких систем, обусловливающие негэнтропийпые и энтропийные изменения в различных их соотношениях. Поэтому не только по отношению к человеку, но в воздействии на живые организмы множества других биологических видов

стихийная коэволюция неживой и живой природы, человека и природы создает различные опасности. В живой природе возникли преадаптивные механизмы – разнообразные «техники жизни» (В. И. Вернадский), которые выполняют опосредствующую, в определенном значении, регулирующую роль, смягчая дезорганизующее воздействие стихийных тенденций никем не контролируемой коэволюции. Такая коэволюция выступает фактором эволюционного формирования различных защитных приспособлений самосохранения живых систем. «Техники жизни» в живой природе являются лишь предпосылкой качественно нового уровня целенаправленного формирования целостной системы защиты жизни человека и общества от непосредственного их включения в течение негативных процессов стихийной природной коэволюции. Защитным ограничением такого рода зависимости от природной коэволюции является искусственно созданное «гнездо» человека социального – техносфера со всеми возможными ее структурами и атрибутами.

Вместе с тем, как открытые системы, человек и общество должны с необходимостью вступать во взаимозависимое соразвитие между собой, с биосферой и, соответственно, совершенствовать технику как опосредстующий механизм такого соразвития, включать ее в процесс такого соразвития или коэволюции, что автоматически делает не чувствующую ничего технику «проводником» взаимозависимого соразвития системы «Человек – Общество – Биосфера». Фундаментальный вопрос теоретического понимания и практического осуществления соразвития в структуре построения данной системы состоит в раскрытии сущности развития и соразвития. Понятие развития выражает наличие независимого от человека существование атрибутивного свойства всех без исключения объектов и явлений и, одновременно, являющегося универсальным принципом бытия нашего мироздания. Это свойство или принцип образуются как системно организованная взаимосвязь трех основных тенденций – прогресса, регресса и трансформационный, относительно нейтральный процесс или структуру.

Соразвитие или коэволюция как процесс взаимозависимых изменений открытых систем, обладающих способностью саморегуляции или саморазвития есть установление некой динамической взаимозависимости трех тенденций с каждой из двух сторон, то есть минимального количества участвующих в коэволюции. При этом следуя самому поверхностному подсчету получится девять каналов коэволюционных процессов. Если еще больше упростить процесс соразвития двух открытых систем – общества и биосферы, а также невозможно устранить триединство структуры развития как всеобщего атрибутивного свойства бытия, то при подготовке и реализации любого более или менее крупного хозяйственного, научного или культурного проекта нужно принять как необходимость недосягаемость замысла

получить практический результат сугубо позитивного характера. Императивом регулирования коэволюции в данном варианте является управляющее воздействие на соотношение позитивных, негативных и неопределенных процессов с целью выявления возможностей и обеспечения доминирования позитивных показателей соразвития. Проект должен содержать предполагаемые пути и механизмы достижения такой цели. На первый взгляд кажется все просто. Однако здесь изложен самый общий и достаточно удобный вариант для восприятия основной идеи конструкции данной работы. Требуется углубленная философская проработка универсальных онтологических оснований коэволюции как сопряженного развития открытых систем. Без этого невозможно формирование продуктивного коэволюционного стиля мышления, его трансляции лишь на основе практически полезных задач эмпирического опыта. Более того, если знания о коэволюции не становятся упреждающе-опережающей установкой оценки результатов того или иного проекта, то она может транформироваться в социальный вызов. Об этом свидетельствуют некоторые новейшие научные публикации. Например, разработка и применение антибиотиков против патогенных микроорганизмов вызвали коэволюционный ответ в форме стремительного роста антибиотикорезистентности. В результате многие препараты потеряли необходимую эффективность. Все это оценивается специалистами как серьезный вызов для здравоохранения [3, с. 22].

Выявлены новые, научно фиксируемые тенденции нерегулируемых человеком взаимозависимых отрицательных изменений естественной репродуктивности его биологической природы и отрицательных отклонений от нормативов поддержания здорового образа жизни. Результат: в мире более 186 миллионов человек являются бесплодными, что составляет 8–12% пар репродуктивного возраста. К тому же в течение последних сорока лет в некоторых странах сложилась тенденция значительного роста олигоспермии [4, с. 262]. Произвольная отмена (в форме санкционных ограничений) рядом стран принципа взаимозависимого развития открытых систем как важнейшего фактора их продуктивного воспроизводства с целью «утилизации» способности саморазвития других стран для обоих сторон обернулась вызовом снижения стабильности. Это доказывает необходимость иметь компенсаторные каналы взаимозависимого, обоюдосторонне регулируемого развития и обеспечения доминанты прогрессивных взаимных изменений, а также анализировать условия коэволюции.

**Литература и источники**

1. Янч, Э. Самоорганизующаяся Вселенная. Введение и обзор: рождение парадигмы из метафлуктуации / Э. Янч // Общественные науки и современность. – 1999. – № 1. – С. 143–158.

2. Моисеев, Н. Н. Избранные труды : в 2 т. / Н. Н. Моисеев // Междисциплинарные исследования глобальных проблем. Публицистика и общественные проблемы. – М. : Тайдекс Ко, 2003. – Т. 2. – 264 с.

3. Пирадов, М. А. Антибиотикорезистентность – один из глобальных вызовов человечеству / М. А. Парадов // Вестник РАН. – 2025. – № 4. – С. 22–24.

4. Кинтана-Мурси, Л. Люди. По следам наших миграций, приспособлений и поисков компромиссов / Луис Кинтана-Мурси ; пер. с англ. П. Б. Дроздовой. – М. : Эксмо, 2024. – 336 с.

## ФОРМИРОВАНИЕ И РАЗВИТИЕ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ПОСТИНДУРИАЛЬНЫХ УСЛОВИЯХ: ПРАКТИКА И ВЫЗОВЫ

*М. И. Веренич*

Экологическая проблематика постулирует становление постиндустриального общества через переход от индустриального развития к информационному и формирование экологического сознания, экологического общества с акцентом на коэволюцию социума и природы, высокий уровень информатизации и экологической культуры, что в итоге и позволит обеспечить устойчивое экологически-безопасное развитие социума.

Сама экология как наука призвана оценить масштаб и последствия воздействия жизнедеятельности человека на окружающую среду. Речь идет не только о загрязнении окружающей среды, разрушающем вмешательстве в природное равновесие влиянии на природные ресурсы, но и о проблемах и долгосрочных пагубных последствиях, которые возникают при нерациональном и безответственном использовании ресурсов.

В. И. Вернадский, ученый, который при помощи глубокого познания истории наук блестяще интегрировал разные направления естественно-научных и гуманитарных исследований (геологию, палеонтологию, эволюцию) и создавший крупные естественнонаучные и мировоззренческие теории, разрабатывая концепцию взаимосвязи биосферы и ноосферы, подчеркивал, что в будущем развитие природы и человека должно строиться как процесс коэволюции, т. е. взаимовыгодного единства человека и природы.

Кроме традиционной экологии, появились такие междисциплинарные исследования как геоэкология, экономическая экология, агроэкология, экология человека, экологическая география, этническая экология и т. д. То есть, происходит процесс экологизации всех отраслей знания, закрепляется стремление к поиску устойчивого и гармоничного со-существования «человек-природа».

До настоящего времени продолжаются дискуссии об основном

объекте изучения экологии, имеются исследования «экологии души», «экологии языка», «экологии детства» и пр. Исследования экологической проблемы однозначно подтверждают ее глубокую связь с сущностью человека, особенностями его культуры. Без анализа культуры, ее развития в принципе невозможно выяснить подлинные механизмы решения экологической проблемы. Культурологические и экологические исследования, таким образом, пересекаются, доказывая единство человека, общества и природы [1, с. 20–21].

Сегодня идеологи концепции устойчивого развития рассматривают это как выход из создавшейся критической ситуации во взаимоотношениях в системе «человек – общество – природа». Устойчивое природно-экологическое развитие общества и планеты Земля зависит от экологического благополучия всех отдельных регионов, от того, насколько ценности и цели разных культур и народов, этносов, будут сообразны развитию и сохранению целостности природы. Реализация этого возможна при всемерном распространении экологического сознания и экологической культуры.

Выход на понятие «экологическая культура» связан с изучением закономерностей развития экологической деятельности общества, форм экологического сознания, методов распространения экологических идей, а также эколого-культурных принципов, норм, ценностей, установок и образов поведения, регулирующих взаимоотношения в системе «человек – природа». В этой связи существенными проблемами являются проблемы жизненной среды человека. Однако экология сознания, духовности, культуры, процессы деэкологизации этих сфер, носящие не менее глобальный и губительный для человека и природы характер и являющиеся первичным по отношению к материальным проявлениям и последствиям, практически не исследуются и не регулируются.

Среди зарубежных авторов важно выделить наиболее известных адептов философско-аксиологических позиций формирования и развития экологической культуры: А. Нейса, Г. Йонаса, Д. Билла, Ж. Лавлока, У. Фокса, Джоржа Сешенс и др. [2]. В постсоветском пространстве научно-философские основы экологической культуры как междисциплинарного понятия были изучены в трудах П. А. Водопьянова, Э. В. Гирусова, И. К. Лисеева, А. Ф. Лиходиевского, Н. Н. Моисеева, Р. У. Биджиевой, Н. Е. Захаровой, Н. А. Лазаревич и др. [3]. Исследованию процесса формирования экологической культуры как основной цели и возможности выхода из экологического и культурно-антропологического кризиса посвящены работы российских и белорусских исследователей С. Н. Глазачева, А. А. Горелова, Б. Т. Лихачёва, Л. А. Трониной, Н. Ф. Реймерса, В. А. Ясвина, С. П. Онуприенко, Д. Ф. Разенковой, В. И. Данилова-Данильяна, А. Д. Урсула, В. Хесле и др. [4].

Кроме общетеоретического видения смысла экологической культуры

имеется специфика в рассмотрении проблем экологической культуры в зависимости от уровня исследования. Каждое общество, имеющее свой уклад и свои неповторимые особенности в плане природной среды и территории, должно искать свой подход к изучению проблем в экологическом аспекте.

Например, Ю. Н. Пахомов исследует феномен «экочеловека» как субъекта социоприродного развития. Этим понятием автор обозначает новый тип личности, обладающего развитым экологическим сознанием и мировоззрение которой связывает социальную картину мира с природным миром. Именно человек такого типа сознает необходимость и имеет потребность в сохранении и заботе о социоприродной среде, ориентирует свою деятельность на принцип минимизации негативного влияния на окружающую среду. Необходимость формирования такого типа личности связана как с преобразованием природы самим человеком, так и влиянием этих изменений на него.

Следует подчеркнуть, что невозможно поддержание бережного отношения к окружающей среде и изучение экологии только на уровне научного сообщества, каждый человек обязан знать элементарные проблемы и представлять себе, как правильно лично ему следует строить свою жизнь, чтобы в максимальной степени способствовать гармоничному развитию общества. Именно это взаимосвязано с проблематикой экологического воспитания и формирования экологической культуры.

У индивида, особенно у формирующейся личности, должно быть четко сформированное представление о возможных последствиях иррационального использования ресурсов и варварского отношения к природе. Следует опираться прежде всего на ценностные установки личности, потому как экологическое благосостояние и природные блага должны представлять собой не менее значимую ценность для человека, нежели, например, социальный статус и материальное благополучие. Н. А. Бердяев, например, выделял 3 основных вида ценностей, к которым относятся ценности социальные, духовные и материальные. Такой же классификации ценностей придерживался социолог В. П. Тугарин. М. Рокич разделяет ценности на ценности-цели и ценности-средства. В. Т. Лисовский исследовал ценности молодежи, как следствие потребностей человека, Я. Гудячек представляет ценности как реально существующие объекты [4]. Именно через призму ценностных ориентаций личности и формируется экологическая культура.

Обобщая изученный материал, следует отметить 3 составляющие современной экологической культуры: 1. Уровень экологической культуры современного общества низкий в связи с недостаточностью экологического знания. 2. На формирование экологической культуры молодежи в большей степени оказывает влияние фактор образовательно-воспитательного процесса. 3. Внутри семьи, ближайшего окружения и

рамках системы образования и формируется уровень и модель экологической культуры и экологического поведения в соответствии с установками и ожиданиями общества и социального окружения.

Важнейшими показателями сформированности экологической культуры можно считать:

• ценностное отношение к компонентам природы;

• освоение экологически безопасных способов использования природных ресурсов и природных условий;

• способность мобилизовать имеющиеся экологические знания в сложившейся экологической ситуации;

• умение моделировать и прогнозировать развитие экологических ситуаций разного уровня;

• умение принимать экологически обоснованные решения и реализовать их на практике; умение оценивать последствия своих решений и нести ответственность за действия и поступки [5–7].

Таким образом, человек, владеющий экологической культурой, осознает общие закономерности развития природы и общества, считает природу родным домом, который надо беречь и о котором надо заботиться. В этой связи экологическая культура должна стать неотъемлемой чертой всесторонне развитой личности и общества в целом.

**Литература и источники**

1. Костарев, С. В. Экологический императив: основание и понимание / С. В. Костарев, Ю. И. Калинина // Личность. Культура. Общество. – 2009. – Т. XI, вып. 3, № 50. – С. 349–355.

2. Йонас, Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Г. Йонас ; пер. с нем., предисл., примеч. И. И. Маханькова. – М. : Айрис-пресс, 2004. – 480 с.

3. Моисеев, Н. Н. Универсальный эволюционизм / Н. Н. Моисеев // Вопросы философии. – 1991. – № 3. – С. 3–28.

4. Социально-культурные аспекты экологических проблем в Беларуси : монография / Академия наук Беларуси, Институт философии и права ; науч. ред. П. А. Водопьянов. – Минск : АНК «ИТМО им. А. В. Лыкова». – 1994. – 195 с.

5. Дерябо, С. Д. Экологическая педагогика и психология / С. Д. Дерябо, В. А. Ясвин. – М., 1996. – 480 с.

6. Когай, Е. А. Экологическая парадигма культуры и образования / Е. А. Когай // Социально-гуманитарные знания. – 2004. – № 4. – С. 114–129.

7. Маршак, А. Л. Экологическая культура: сущность и пути становления / А. Л. Маршак // Использование и охрана природных ресурсов в России. – 2005. – № 4. – С. 138–141.

# ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ПОВЕДЕНЧЕСКИХ АДДИКЦИЙ В СОВРЕМЕННОЙ ПСИХИАТРИИ

*А. В. Вишняков, А. Е. Михайлов, М. В. Злоказова*

Антиредукционизм и научный плюрализм в современной психиатрии сопровождаются ростом внимания к неэмпирическим факторам, социальным процессам и оценочным суждениям. Признание психиатрами «пятнистого» характера причинности в психопатологии, а также нечеткости границ между нормой и психическим расстройством может способствовать более эффективному решению задач социальной адаптации пациентов. В то же время отказ от конкретных диагностических критериев затрудняет научное обоснование той или иной терапевтической стратегии [5, с. 443]. В условиях появления широкого спектра новых подходов в диагностике и лечении психопатологий предлагается научная разработка «философски обоснованной (концептуальной) психиатрии», которая стремится к преодолению эклектичности существующих классификаций психических расстройств [7, с. 157].

Специфические трудности возникают при концептуализации поведенческих расстройств, в частности, аддиктивного круга [6, с. 186]. К ним относятся нехимические или поведенческие аддикции: игровая зависимость, различные формы Интернет-зависимости, сексуальные аддикции. В отличие от химических зависимостей они не сопровождаются соматическими изменениями, связанными с токсическим действием психоактивных веществ на организм, и, как правило, не имеют психотических проявлений. Критерий «клинически значимого дистресса» в связи с зависимостью от определенного поведения, а также пагубных последствий для индивида может быть субъективен для врача и пациента, в связи с чем возникают затруднения дифференциальной диагностики между зависимостью (психическим расстройством) и «проблемным поведением». Отмечается, что нейробиологические изменения могут быть различны при сравнении нехимических зависимостей как с химическими, так и между собой, что ставит под сомнение опору клинициста на соматический субстрат заболевания [3, с. 92].

В решении данной проблемы предлагается метаструктуралистский подход, в котором рассматривается возможность объединения поведенческих и химических зависимостей в единую диагностическую категорию, исходя из эффективности применения одних и тех же мероприятий как в работе с конкретным пациентом, так и на уровне общественного здоровья в целом, хотя в таком случае затруднителен выбор конкретного набора терапевтических интервенций. Философский аспект этой дискуссии заключается в необходимости определения

пороговой выраженности поведенческих особенностей пациентов для исключения «медикализации жизненных проблем», а также интерпретации гетерогенных данных о биологических маркерах и их причинно-следственных отношениях с клинической картиной поведенческих аддикций [6, с. 188].

Рассмотрение данных вопросов выходит за рамки клинико-диагностического процесса и требует обращения к междисциплинарному дискурсу философского уровня. В концептуализации психопатологии особое значение имеет работа психиатра и философа К. Ясперса «Общая психопатология» (1913), где он рассуждает о «пограничных» ситуациях («смерть, вина, борьба как неизбежность…»), в которых «наличное бытие отдельного человека, терпя крушение, одновременно пробуждается к экзистенции» [2, с. 331]. К таким ситуациям Ясперс относит и психические расстройства, в том числе зависимость, которая, в более широком смысле, конфликтует с естественным стремлением человека к «определенному типу идеального бытия – "самозамкнутого", "самодостаточного", "самоудовлетворенного", не нуждающегося в получении чего бы то ни было извне…». В данном конфликте, по Ясперсу, решающую роль играют личностные особенности индивида. Таким образом, психическое расстройство не сводится к нейробиологическим нарушениям, но является уникальной экзистенциальной ситуацией, в которой находится личность [4, с. 284–288].

Такой подход соотносится с биопсихосоциальной концепцией В. М. Бехтерева, выходящей за рамки исключительно нейробиологических и биохимических коррелятов к личностно-ориентированной психиатрии и психотерапии [1, с. 15–16]. Современные исследования также показывают, что поведенческие аддикции в клинической практике наиболее часто встречаются не как самостоятельные нозологические единицы, но как осложнение патологии личности (в том числе расстройств личности, для которых характерна тотальная и стабильная дисгармония характера). Рассмотрение поведенческих зависимостей с учетом личностных особенностей пациента расширяет терапевтические возможности, поскольку в этом случае фокус лечебной интервенции смещается с отказа от какого-либо проблемного паттерна поведения на социальную адаптацию в целом с учетом индивидуальных особенностей пациента [3, с. 92].

Таким образом, расширение теоретико-методологического аппарата современной психиатрии с привлечением философии позволяет проводить концептуализацию поведенческих зависимостей, когда личность пациента в экзистенциальном понимании не теряется за нейробиологическими маркерами и клиническими ответами на терапию. В этом случае типология личности рассматривается не только с позиций медицинской психологии, но как определяющий фактор адаптации либо дезадаптации человека в

пограничной ситуации, что открывает перспективы для совместной работы психиатров и философов в биопсихосоциальном и гуманистическом дискурсе.

**Литература и источники**

1. Акименко, М. А. Научная система В. М. Бехтерева: от психоневрологии к биопсихосоциальной и гуманистической парадигмам в медицине и психологии / М. А. Акименко, Л. И. Вассерман, Е. А. Дубинина, О. Ю. Щелкова // Обозрение психиатрии и медицинской психологии имени В. М. Бехтерева. – 2018. – № 1. – С. 13–16.

2. Вишняков, А. В. Теория экзистенциальной коммуникации К. Ясперса в контексте современной психиатрии / А. В. Вишняков // Молодежь и медицинская наука в XXI веке : материалы XXVI Всероссийской научной конференции студентов и молодых ученых с международным участием, Киров, 3–4 апреля 2025 г. / Кировский гос. мед. ун-т. – Киров, 2025. – С. 330–332.

3. Лукьянов, Н. Е. Компьютерное игровое расстройство: вопросов больше, чем ответов? / Н. Е. Лукьянов // Социальная и клиническая психиатрия. – 2021. – Т. 31, № 1. – С. 90–95.

4. Ясперс, К. Общая психопатология / К. Ясперс. – М. : Практика, 1997. – 1056 с.

5. Aftab, A. Conceptual psychiatry: the ground beneath our feet / A. Aftab // International Review of Psychiatry. – 2021. – Vol. 33, iss. 5. – P. 443–445.

6. Stein, D. J. Nosology of behavioral addictions: Intersections with philosophy of psychiatry / D. J. Stein, C. Lochner // Journal of Behavioral Addictions. – 2022. – Vol. 11, iss. 2. – P. 186–190.

7. Stein, D. J. Toward a Philosophical Approach to Psychiatry / D. J. Stein // Psychological Medicine. – 2021. – Vol. 51, iss. 2. – P. 351–352.

## ГИПОТЕЗА ЕДИНОЙ УНИВЕРСАЛЬНОЙ МИРОВОЙ СРЕДЫ-НОСИТЕЛЯ ВЕЩЕСТВА, ЭНЕРГИИ И ИНФОРМАЦИИ КАК РАЗВИТИЕ ГИПОТЕЗЫ МНОГОМЕРНОГО ВРЕМЕНИ

*М. Г. Годарев-Лозовский*

Гипотеза многомерности времени, возникшая в рамках расширенных вариантов теории относительности в середине XX века, получила дальнейшее обоснование в работе белорусских философов А. Н. Спаскова и О. Л. Артеменко. Авторы, развивая эту гипотезу в рамках релятивистского подхода, отмечают следующее. «Гипотеза существования сверхсветовых частиц, которые принято называть тахионами, привлекла внимание многих исследователей и особенно широко обсуждалась в литературе в 60–70-е гг. прошлого столетия…сторонники гипотезы тахионов считают, что все эти проблемы (т. е. проблемы противоречий со СТО – М. Г.-Л.) решаются путем обобщения теории относительности и введения дополнительного постулата (принципа реинтерпретации) в СТО,

который запрещает передачу сигналов в прошлое». И далее: «…у падающего (в черную дыру – М. Г.-Л.) наблюдателя появляется время, которого нет для внешнего наблюдателя, при этом на горизонте событий время как бы останавливается. Эту ситуацию можно интерпретировать следующим образом. Имеются взаимно перпендикулярные оси времени, т. е. два времени: одно из них течет для наблюдателя над горизонтом событий, а другое – под ним. Временная координата под горизонтом событий является независимой и ортогональной внешнему времени. Эти два времени имеют одну точку пересечения на горизонте событий… При этом за световым барьером также должна находиться ненаблюдаемая (мнимая) область пространственно-временного многообразия, а его преодоление возможно при движении в ускоренной неинерциальной системе отсчета» [1, с. 33–46]. Наша гипотеза, абстрагируясь от релятивистского подхода, тем не менее, отталкивается от самой сути этих идей и заключается в следующих основных тезисах.

*Онтология абсолютного и относительного:* если существует Бытие Абсолюта, которое онтологически стоит над относительностью бытия мироздания, то абсолютная пустота в природе отсутствует в силу логики отсутствия двух абсолютов. Из предлагаемого рассуждения логически строго вытекает существование совершенно заполненной энергией и информацией мировой среды, (см. [2, с. 48–54]).

*Исходная аксиома гипотезы:* существует единая универсальная мировая среда-носитель вещества, энергии и информации (МСН), основным свойством которой является непрерывность (математическая континуальность) в реальном физическом пространстве.

*Универсальность МСН:* МСН одновременно проявляет пространственно-временные (материальные) и пространственно-вневременные (информационные) свойства. Гипотеза наличия фундаментальных типов реальностей, выдвинутая В. И. Фалько, хорошо обосновывает существование указанного вневременного свойства у информационной реальности [3, с. 161–163]. На разных масштабах пространства материальные и информационные свойства МСН проявляются в различных пропорциях между ними.

*Проявление МСН в веществе:* атомно-молекулярные процессы реализуются строго в реальных физических пространстве и времени.

*Проявление МСН в квантовой теории:* известно, что величина кванта действия (постоянной Планка) определяет границы применимости классической и квантовой физики, а в квантовой физике наравне с пространственно-временными процессами присутствуют также атемпоральные (вневременные) скачки и туннелирования микрообъектов в реальном физическом пространстве, (см. [2, с. 48–54]).

*Проявление МСН на допланковских (малых) масштабах пространства:* запутанные квантовые состояния являются

пространственно-вневременными (информационными) процессами, реализуемыми атемпорально и без участия энергии.

*Предел квантования в МСН:* П-фотон де Бройля, с энергией $E=hH$ (здесь квант действия $h$ = 6,626 070 15·10−34 (Дж·с) – постоянная Планка, $H \approx 2{,}2 \cdot 10^{-18}$ с−1 – постоянная Хаббла) является теоретическим пределом для квантования энергии в фундаментальных физических взаимодействиях. Здесь мы обобщили идеи А. Г. Шленова, предложившего физически хорошо аргументированную гипотезу: «Стационарная в целом Вселенная безначальна и бесконечна в пространстве и времени. Темная энергия отсутствует ввиду отсутствия расширения Вселенной. Скрытая масса – это скрытая в глубинах космоса не обнаруженная пока барионная материя, а межгалактическое вещество испускает микроволновое фоновое излучение. Космологическое красное смещение связано со старением обычных, т. е. поперечных фотонов при распространении в насыщенной энергией космической среде-вакууме. Поперечные фотоны, распространяясь в среде, теряют энергию очень мелким порциями – П-фотонами. Энергия каждого П-фотона совершенно незначительна ($hH$), но в совокупности эти фотоны образуют в космической среде (вакууме) поле. П-фотоны, в свою очередь, ответственны за реализацию гравитационного взаимодействия по средствам взаимного экранирования этих микрочастиц телами. Таким образом, "круговорот энергии" во Вселенной последовательно и закономерно реализуется без нарушения закона сохранения энергии» [4, с. 79–83].

*Специфика проявления пространственно-временных свойств МСН на допланковских масштабах пространства:* связана с тем, что информационные процессы реализуются в реальном физическом пространстве, но в мнимом времени и, вероятно, можно полагать, что аналогом кванта этих процессов является бит информации.

*Будущее физики:* связано с переходом от физики высоких энергий к физике запутанных состояний и детальным изучением свойств МСН. В настоящее время гипотезу нелокальной запутанности с позиций фрактального пространства активно развивает А. П. Ефремов [5, с. 136–139]. П. Саттер сказал о гипотезе тахионной природы темной материи то, что учёные не знают, из чего она состоит, поэтому они вольны предлагать любые идеи – в конце концов, иногда безумная идея верна, и даже если она оказалась ошибочна, то может натолкнуть на правильный путь. Разумная гипотеза, которую, мы в самом общем виде обосновываем, заключается в том, что скрытая масса, опосредованно, т. е. через непрерывную мировую материальную среду – производна от энергии микроволнового фонового излучения. В связи с вышеизложенным, мы предлагаем два эвристических и весьма дискуссионных принципа, вытекающих из всех обозначенных нами исходных гипотез.

*Принцип взаимосвязи микроволнового фона и гравитации.* Этот

принцип предполагает следующее. *Основная закономерность:* микроволновый фон производен от межгалактического вещества вне Метагалактического происхождения, а энергия микроволнового фона через мировую среду реализует гравитационные взаимодействия. То есть: микроволновый фон, излученный преимущественно за пределами Метагалактики межгалактическим веществом, производен от аннигиляций множества электрон-позитронных пар, а энергия гравитационных взаимодействий производна преимущественно от энергии поля из множества П-фотонов, в свою очередь, излученных микроволновым фоном и депонируемых средой. Возможно, что незначительный вклад в скрытую массу вносят: а) вещество в пределах Метагалактики; б) нейтрино и антинейтрино. *Принцип распределения видимой и скрытой массы.* Исходные данные: полная масса Метагалактики (100%) – есть сумма видимой (≅ 20%) и скрытой (≅ 80%) её масс, а среднее соотношение барионов и фотонов микроволнового фона 1 / 400 000 000 в 1 куб. м. космического пространства. При этом плотность распределения видимой массы (в пределах Метагалактики) примерно соответствует соотношению: ¼ частицы в 1 куб. м. космического пространства, а плотность распределения полной массы Метагалактики (в её пределах и за её пределами) примерно соответствует соотношению: 1+¼ частицы в 1 куб. м. космического пространства. *Основная закономерность:* дальнодействие гравитационных взаимодействий Метагалактики многократно превышает радиус наблюдаемой Метагалактики, что логически вполне объясняет скрытую массу.

**Литература и источники**

1. Спасков А. Н. Гипотеза многомерного времени в контексте проблем современной физики. Часть 1. Многомерное время в макро- и мегамире / А. Н. Спасков, О. Л. Артеменко // Философия науки. – М., 2007. – С. 33–46.

2. Годарев-Лозовский, М. Г. Проблема пространства и движения в квантовой механике / М. Г. Годарев-Лозовский // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – 2015. – Вып. 2 (22). – С. 48–54.

3. Фалько, В. И. Типы философских онтологий физики / В. И. Фалько // Философия физики : материалы науч. конф., 17–18 июня 2010 г. – М. : Либроком, 2010. – С. 161–163.

4. Годарев-Лозовский, М. Г. Космологические идеи Алексея Георгиевича Шленова (философский аспект) / М. Г. Годарев-Лозовский // Пространство, время и фундаментальные взаимодействия. – 2025. – № 1. – С. 79–83.

5. Ефремов, А. П. Гипотеза квантовой запутанности и теория фрактального пространства / А. П. Ефремов // Основания фундаментальной физики и математики : материалы VI Российской конференции, 9–10 декабря 2022. – М. : РУДН. – С. 136–139.

# МНОГОЗВУЧИЕ СМЫСЛОВ В ПРОЕКЦИИ ФИЛОСОФИИ ЭВОЛЮЦИИ

*А. Н. Данилов*

Актуализация осмысления феномена эволюции, размышления о судьбе цивилизации, культуры, общества чаще происходит в переходные исторические эпохи и периоды кризисов. Сегодня уже ни у кого не вызывает сомнений утверждение о том, что современная цивилизация находится в кризисном состоянии. Новые вызовы предполагают разработку стратегии безопасного будущего, определение точек роста в эволюционном развитии, общей динамики мирового исторического процесса. Происходящие изменения столь масштабны, что история человечества на глазах становится глобальной и единой историей, интегральным целым, при увеличивающемся разнообразии.

Зачастую кризисные явления становятся креативным импульсом развития, к созиданию будущего, сигналом о наступлении новой современности. Как правило, современность вырастает из прошлого, эволюционизируя и сохраняя родовые черты в своем развитии. И только сфера науки и технологий придает этому процессу ускорение, провоцируя переход в новое качество, тем самым определяя и бытие человека в новых условиях. Рассматривая проблемы актуализации эволюционной теории в выработке стратегии созидания будущего, нам предстоит раскрыть ее эвристический потенциал, проанализировать многозвучие смыслов в определении контуров новой цивилизации. При этом следует отметить, что новая цивилизация ассоциируется со средой сохранения и возможной передачи культурного цивилизационного наследия. Требованием времени становится потребность научиться жить по законам коэволюции в полной гармонии с Природой. Перемены в человеческой жизнедеятельности предполагают изменение культуры, которые, как правило, являются результатом переосмысливания глубинных жизненных смыслов человеческого бытия и его ценностей. В культуре кодируется исторический опыт цивилизационного развития человечества. Речь идет о переосмыслении проблем цивилизационного развития, раскрытии в новом звучании «пределов роста», преодолении сложившихся стереотипов в логике понимания многозвучия смыслов созидания будущего, обозначении их точек роста.

Современность человечества представлена многовариантностью образа будущего жизни на нашей планете. Однако возникает реальное опасение: «Не ожидает ли нашу планету судьба Вавилона?». На глазах одного поколения происходят разительные перемены. Мы стали свидетелями изменений климата, загрязнения окружающей среды, крупнейших природных и социальных катастроф. Чего стоят только

аварии на Чернобыльской АЭС, японской АЭС Фукусима-1, войны и конфликты, террористические акты, уносящие сотни тысяч человеческих жизней, другие кризисные события, может быть, менее известные, но столь же опасные для всего живого на Земле. Неужели эволюция бытия человечества является доказательством слабости человека, его порочности и отсутствия у него возможности осознать опасность для собственного существования?

И если природа, мир, окружающая среда заметно истощаются или изменяются к худшему, то, что же происходит с человеком? Он не может оставаться неизменным… Получается, что все перемены последнего столетия были направлены против человека доброго, гуманного, ответственного, нравственного. Мировые войны, революции, кризисы только умножали неравенство, несправедливость, человеческое горе, истощали его духовные силы, веру в добро и справедливость.

Новые вызовы современности, которые диктуются глобализацией, приоритетом материального, информационными технологиями, искусственным интеллектом могут привести к расчеловечиванию человека. Не утешает и оптимизм философа А. А. Зиновьева, который сказал, что «все эти кибернетические существа, какими бы они не были, не заменят главного – того, что рождает человек – *огонь разума*. Это чудо никто не может заменить» [1, с. 3]. К сожалению, современность и эту образную тираду известного философа ставит под сомнение. Вопрос остается: «Насколько человек-разумный действительно бессмертен?». Ноосферный век видится и как выход, и одновременно как проблема. Угроза наступления экологической катастрофы не преодолена и требует наращивания усилий всего человечества по созданию стратегии своего безопасного будущего. Речь идет о переосмыслении проблем цивилизационного развития, уход от европоцентриза, сложившихся стереотипов в логике понимании «цивилизационная теория» и «цивилизационное развитие».

В условиях глобальной нестабильности и непредсказуемости дальнейшего развития, обусловленной новыми вызовами: нарастанием военных конфликтов, резким изменением климатических условий, которые уже сегодня охватили всю планету, сокращением биологического разнообразия как условия стабильности биосферы, уничтожения жизненного пространства и недостатка природных ресурсов перед современной наукой возникает практическая потребность в новой эволюционной стратегии развития.

К сожалению, осознание возможных трагических последствий от новых вызовов и угроз не происходит, отмечается многозвучие смыслов в проекции будущего. Осмысление чаще всего идет в традиционной плоскости, не затрагивая происходящих фундаментальных перемен, а развитие концентрируется вокруг потребительских концепций прежних

лет: достижения прибыли любим путем, обладании ресурсами и т. п. Выход из сложившейся ситуации, которая с каждым годом только усугубляется, видится не столько с решении социально-экономических, экологических, геополитических проблем сколько в необходимости утверждения коэволюционной стратегии взаимодействия общества и природы, принятии как аксиомы неизбежность сохранения биосферы и утверждение биоантропоцентристской парадигмы мышления.

Актуальным представляется сосредоточение внимания научного сообщества на проблематизации и разработке концептуального каркаса исследования как цивилизации с учетом динамики геополитических процессов, существенных изменений глобальной архитектуры, острых проявлений тенденций деглобализации, противоречий техногенного развития, изменений социально-гуманитарной картины мира. Такое исследование возможно на основе возвращения к ключевым этапам и событиям отечественной истории и их интерпретации в проекции философии эволюции.

В свое время В. С. Степин писал: «Я полагаю, что в будущем отношение человека к природе не будет сводиться к созерцанию и адаптации к ней. Человек по-прежнему будет видоизменять природу. Вероятно, преодоление экологического кризиса будет связано не с сохранением дикой природы в планетарном масштабе (что уже сегодня невозможно без резкого, в десятки раз, сокращения населения Земли), а с расширяющимся окультуриванием природной среды. В этом процессе важную роль будут играть не только природоохранительные меры, направленные на сохранение тех или иных естественных локальных экосистем, но и созидание новых биогеоценозов, обеспечивающее необходимый уровень их разнообразия как условия устойчивости биосферы. Вполне возможно, что в этом благоприятном для человечества сценарии окружающая нас природная среда станет похожа на искусственно созданный парк или сад, который не сможет воспроизводиться без целенаправленной деятельности человека. И в этом будет состоять предназначение человека, который так изменил облик планеты, что стал реальной силой, определяющей сохранение биосферы» [2, с. 29].

**Литература и источники**

1. Зиновьев, А. А. «Я мечтаю о новом человеке» / А. А. Зиновьев // Российские вести. – 2006. – 22–29 марта.

2. Степин, В. С. Кризис цивилизации и будущее человечества / В. С. Степин // Доклады и выступления на Международных Лихачевских научных чтениях (1998–2018) / В. С. Степин ; сост. А. С. Запесоцкий. – СПб. : СПбГУП, 2024. – 192 с.

# ПРИНЦИП У-ВЭЙ В ТЕХНОЭТИКЕ

*М. А. Дедюлина*

Эпоха всепроникающего искусственного интеллекта знаменует собой наступление постцифрового мира, где взаимозависимость человека и технологии становится основной онтологической данностью. Это сосуществование ставит под сомнение сами основы нашего понимания человеческого: если машины берут на себя когнитивные функции, веками считавшиеся исключительной прерогативой человека, то что значит быть человеком в этой новой конфигурации бытия?

Цифровая революция привела к фундаментальному переосмыслению таких категорий, как «владение», «присутствие» и «действие», обнажив недостаточность традиционных этических систем, сфокусированных на оценке изолированных действий и их последствий.

В поисках адекватного ответа западная мысль закономерно обращается к этике добродетели, которая, в отличие от деонтологии или утилитаризма, ориентирована не на оценку поступков, а на формирование характера субъекта. Философ Т. Байнум, развивая аристотелевскую линию, предлагает концепцию «процветающей этики», центральным тезисом которой является утверждение, что этика должна быть направлена на обеспечение человеческого процветания, достижимого только в обществе и через реализацию присущих человеку способностей [1]. Ключевым становится практическое рассуждение, направленное на выбор мудрого курса действий [1].

Этот подход резонирует с другими современными западными концепциями, такими как теория возможностей А. Сена и М. Нуссбаум [2, с. 31] и 框架 Ответственных исследований и инноваций (RRI), которые подчеркивают необходимость прозрачности, устойчивости и социальной желательности технологий. Однако, как метко отмечает философ Пьюч, западный подход часто остается в плену парадигмы целерационального действия, которое он ассоциирует с ю-вэй (有爲) – намеренным, насильственным действием, стремящимся к контролю и прогрессу. Пьюч призывает к сдвигу: от прогресса – к процветанию, от глобальных действий – к микродействиям, от контроля – к вовлеченности. Он утверждает, что подлинная техноэтика может быть только этикой добродетели – практикой себя, направленной на собственное процветание в гармонии со средой, включающей природу, социум и технологии.

Именно в этом западная мысль расходится с восточными философскими традициями. Даосский принцип у-вэй (無爲), часто ошибочно трактуемый как пассивность, на деле означает высшую форму эффективности – спонтанное и недеятельное действие в полном соответствии с естественным потоком Дао [3, с. 92–129]. Это действие,

лишенное эгоистичного намерения и насилия над естественным порядком вещей.

В технологическом контексте у-вэй – не отказ от технологий, а такой подход к их проектированию и использованию, который позволяет социальным нормам и человеческим ценностям естественно процветать, а не грубо переписываться алгоритмами. Это созвучно тайской культурной концепции нам джай («водное сердце»), ставящей во главу угла непроблематичную заботу о благополучии других и социальную гармонию, а не индивидуальную выгоду. Этика у-вэй получает свое эпистемологическое обоснование в буддийском принципе взаимозависимого возникновения, который постулирует, что ничто не существует независимо и изолированно. Этот принцип радикально ставит под вопрос саму идею поиска единственного «виновного» в действиях автономной системы ИИ. Разработчики, данные, алгоритмы, пользователи и социальный контекст оказываются вовлечены в плотную сеть совместной причинности и ответственности. Таким образом, этичный подход требует развития непривязанности – не к технологии как таковой, а к иллюзии полного контроля над ней и миром.

Кризис, остро переживаемый незападными обществами (как в примере с Таиландом), обнажает «гордыню нулевой точки» – заблуждение, что западные этические теории универсальны и культурно нейтральны [4]. Ответом на этот кризис должен стать культурный и философский плюрализм.

Синтез рассмотренных подходов позволяет набросать контуры новой техноэтики мудрости:

• Цель: не контроль над технологией, а гармоничная коэволюция взаимное процветание.

• Принцип действия: у-вэй – проектирование систем, которые «позволяют» и «способствуют», а не предписывают и принуждают.

• Метод: рекурсивное принятие этических решений – непрерывный процесс адаптации, основанный на осознанности и обратной связи, а не на создании раз и навсегда заданных догм.

• Основа: признание взаимозависимости и совместной ответственности всех актантов сетевой реальности.

• Практика: шести добродетелей, предложенных Пьючем: осознанности (как отправной точки), автономии (взаимосвязанной, а не атомарной), гармонии, смирения, доброжелательности и мужества.

Таким образом, вызовы, порожденные искусственным интеллектом, требуют от нас не ужесточения технократического контроля (ю-вэй), который ведет к «техносоциальной инженерии» [5] и «капитализму наблюдения» [6], а фундаментального экзистенциального поворота. Путь вперед лежит через цивилизованную экологии мышления, основанной на синтезе западного идеала сознательно добродетели и восточного идеала

спонтанной гармонии с естественным порядком. Будущее этики ИИ – за отказом от «гордыни нулевой точки» и признанием того, что подлинное процветание человека в технологическом мире достижимо только через смирение, осознанность и практику у-вэй, ведущую к подлинной, а не навязанной гармонии.

**Литература и источники**

1. Bynum, T. W. Flourishing Ethics / T. W. Bynum // Ethics and Information Technology. – 2006. – Vol. 8. – P. 157–173.

2. Castro-Gómez, S. La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816) / S. Castro-Gómez. – Bogotá : Pontificia Universidad Javeriana, 2008. – 322 p.

3. Frischmann, B. Re-Engineering Humanity / B. Frischmann, E. Selinger. – 1st ed. – Cambridge : Cambridge University Press, 2018. – 305 p.

4. Lai, K. An Introduction to Chinese Philosophy / K. Lai. – 2nd ed. – Cambridge : Cambridge University Press, 2017. – 361 p.

5. Nussbaum, M. C. Women and Human Development: The Capabilities Approach / M. C. Nussbaum. – Cambridge : Cambridge University Press, 2000. – 336 p.

6. Zuboff, S. The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power / S. Zuboff. – New York : PublicAffairs, 2019. – 691 p.

## ИДЕЯ ВСЕОБЩНОСТИ ПРИНЦИПОВ УНИВЕРСАЛЬНОГО ЭВОЛЮЦИОНИЗМА Н. Н. МОИСЕЕВА

*Н. Е. Захарова*

Принципы эволюционизма пришли в научный философский обиход из биологии благодаря трудам Ламарка, Дарвина, Уоллеса, и современные его трактовки во многом отличаются от того, как понимал эволюцию Ч. Дарвин. Вселенная представляет собой единую саморазвивающуюся систему и все протекающие в ней процессы суть составляющие единого мирового эволюционного процесса, в котором присутствуют случайные факторы, задающие условия некоторой неопределенности. Вот почему настоящее и будущее не определяются прошлым, а лишь зависят от него. Вот почему человек, изучая общественные явления, превращается в участника процессов Вселенной, поскольку в гуманитарных науках новые знания, новые представления о мире меняют характер действий людей, а значит, и дальнейший ход событий. В мире властвуют законы, – принципы отбора, – которые выделяют из возможных (виртуальных, мыслимых) состояний некоторое множество допустимых.

Такое понимание принципов эволюционизма опирается не столько на теорию эволюции Дарвина, сколько на теорию эволюции Л. С. Берга, где эволюция отвергает роль борьбы как своего решающего фактора. Роль

естественного отбора ограничивается функцией *охранения нормы*, а в систему несущих понятий теории, помимо принципов эволюции, прогресса, борьбы, целесообразности, случайности, появления нового и простоты теории, он вводит понятие *направленности* [1]. Живые организмы изменяются по собственным законам, и видообразование идет не из одной точки, где случайно возникает комбинация признаков (Ч. Дарвин), а во множестве точек биогеоценоза, где отбору подвергаются не изолированные признаки, в том числе не отдельно взятые элементы генетических систем, а фенотипы, т. е. сверхсложно организованные дискретные единицы жизни (Л. С. Берг). При этом простейшим следствием отбора будет поддержание ранее сложившейся адаптивной *нормы*, сохранение уже имевшейся упорядоченности. Общее же следствие отбора – направленное вдоль «экологического желоба» преобразование, ведущее к повышению *ценности* сверхсложных единиц жизни в данных условиях существования.

Для социальных же систем удержание и накопление изобретений, которые доказывают свою эффективность при их проверке на пригодность в разнообразных условиях, ведет к коренным усовершенствованиям организации и к ее усложнению за счет приобретения универсально пригодных адаптивных систем. «Если в процессе трансформизма образуется новое, то возможны два случая: 1) новообразование не ведет за собою повышения организации; тогда это – эволюция, или же 2) новое оказывается более высокоорганизованным, более усовершенствованным, чем старое; этот тип трансформизма мы назовем прогрессом» [1, с. 44].

Высказываемые современным научным знанием принципы общности, толерантности устройства сложных систем как нельзя лучше согласуются с идеями Н. Н. Моисеева в отношении всеобщности принципов коэволюции и идей универсального эволюционизма.

Становление коэволюционной парадигмы имеет свою историю. Для социальной философии обсуждение проблем окружающей среды в глобальном контексте явилось (в 70–80-е гг. XX в.) в какой-то мере неожиданным. До тех пор основное внимание уделялось общественным проблемам, а природа была оставлена естественным наукам. Углубление рефлексии общественного сознания над экологической угрозой, обусловленное тем, что противоречие между обществом и природой в практике природопользования достигло *ступени осуществленной противоположности*, оставляло мало времени для размышлений. Поэтому в научной литературе и общественной полемике часто наблюдались действия по шаблону: если общество угрожает самому себе из-за воздействия на окружающую среду, то оно должно именно это и прекратить; надо разыскать виновных, если нужно, бороться с ними и наказать их. Моральные же права на стороне тех, кто выступает против саморазрушения общества. Таким образом, теоретический дефицит

восполнялся моральным пылом, оставляя за границами исследования необходимость *изменения самого взгляда на мир*, уходя от поисков единой концептуальной основы для объединения таких системно различных понятий, как общество и окружающая среда. Разрыв с традицией заключался в данном случае не в механическом прекращении грубой, безоглядной эксплуатации природы, а в смене системно-теоретических и социально-философских ориентиров.

Поскольку в основе парадигмального сдвига, согласно Т. Куну и Ю. Лотману, всегда лежат изменения в структуре языка, структуре знания и структуре коммуникаций, утверждение коэволюционных принципов затрагивает все сферы культуры, причем, по сравнению с предыдущими этапами познания и практики, затрагивает с более высокой степенью креативизации знания, повышения его творческого потенциала. Если в мифологической культуре дохристианского мира (например, в античности) отношения человека и познаваемого им мира были субъект-субъектными, в восточном типе мышления всякое тождество (познание) рассматривалось как различение без противопоставления, то для западного типа тождества характерно доминирование субъект-объектных отношений, предметно-деятельностный тип тождества, неизбежно противопоставляющий человека и его природное окружение. Эти стереотипы нелегко преодолеть. Коэволюционный принцип как бы возвращает природе функции субъекта, но не на мифологическом уровне, а на новом, более высоком, чем сциентистский, уровне креативной социоприродной деятельности. Н. Н. Моисеев называл такое развитие *направляемым*.

Принципы коэволюционного развития предполагают рост вариабельности системы. В точках перехода от одного состяния к другому, полагал Э. Г. Юдин, системный развивающийся объект, как правило, располагает относительно большим числом степеней свободы и ставится в условия необходимости выбора некоторого количества возможностей, относящихся к изменению конкретных форм его организации [2, с. 94]. Получается, что рост сложности, ограничивая число степеней свободы, сохраняет свободу выбора, сохраняет и даже увеличивает число вариантов эволюции сложноорганизованной системы. Возможность дальнейшего социоприродного развития предполагает познание законов, управляющих сложностью [2, с. 197]. Системное усложнение связано с изменением целевых структур: сложноорганизованные образования имеют сложную структуру целей, и такой системе нужна изощренная, сложная система управления. Поэтому и общими методологическими принципами становятся рост разнообразия (дифференцированности) и интегрированности, рост мобильности и устойчивости, увеличение способности преодолевать противоречия, усиление степени организации, степени целостности системы.

Для всех сложных систем существует общий принцип устойчивости,

т. е. подтверждается универсальность общих законов развития материального мира, будь то элементарные частицы, сложные полимеры, многомерные биологические системы, информационно-компьютерные сети или людские собщества. Везде будет наблюдаться соотношение меры хаоса и меры порядка [3, с. 49]. Именно соблюдение тонкой границы устойчивости между ними позволяет любой системе эволюционировать, не скатываясь к жесткой детерминированности, ведущей к деградации. Наличие стохастических (случайных, хаотизированных на уровне элементов) процессов дает возможность биологическим, биосферным и социальным системам избегать тупиковых направлений благодаря постоянно сохраняющейся за счет присутствия энтропии возможности перехода на более высокие уровни своей организации [4, с. 129]. Подтверждается диалектический принцип «все связано со всем»: не существует автономных биосферных процессов, все, происходящее в природе так или иначе затрагивает или здоровье, или продовольственную безопасность, или полтитическое согласие, или экономическую устойчивость общества, т. е. *социальное через социоприродное есть собственно природное*.

Кратко сформулировать идеи Н. Н. Моисеева можно так: 1) все сферы культуры (материальные и духовные) исходят из принципа глобального универсализма, который говорит о единстве окружающего нас мира и лишь о различии форм его организации; эволюция человека и социума есть органическая часть развития биосферы и даже Вселенной в целом; 2) они базируются на принципе самосогласованной коэволюции природы и общества; 3) ведущая роль в управлении процессами самодвижения единого глобального целого принадлежит науке; 4) это управление должно подразумевать такую ориентацию эволюционного вектора, которая обеспечивает согласование интересов социума и условий максимального раскрытия творческого потенциала личности.

**Литература и источники**

1. Берг, Л. С. Труды по теории эволюции. 1922–1930 / Л. С. Берг. – Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1977. – 388 с.

2. Юдин, Э. Г. Системный подход и принцип деятельности / Э. Г. Юдин. – М. : Наука, 1978. – 392 с.

3. Седов, Е. А. Одна формула и весь мир / Е. А. Седов. – М. : Знание, 1982. – 176 с.

4. Моисеев, Н. Н. Универсум. Информация. Общество / Н. Н. Моисеев. – М. : Устойчивый мир, 2001. – 198 с.

# ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА И ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНОСТИ

*Э. М. Изетова*

Доминантным признаком социокультурной реальности XXI века являются высокий темп развития научно-технического прогресса, цифровых технологий, искусственного интеллекта, трансформация исследовательской стратегии познавательного процесса, развития научного знания, технонауки, которые детерминируют многообразные парадигмы технизации мира и техносферы. В данном контексте возникает необходимость в философской рефлексии о природе и функционировании искусственного интеллекта (ИИ) в обществе. Формирование философии искусственного интеллекта как трансдисциплинарной науки восходит ко второй половине XX века. Трансдисциплинарная стратегия развития науки «характеризуется не только выходом в жизненный мир, но и интеграцией естественнонаучного, гуманитарного, естественного и искусственного, теоретического и прикладного» [1, с. 74], синтезом абстрактного и конкретного знаний. Востребованность этой науки объясняется тем, что данная отрасль философского знания исследует не только сущность и механизм «машинного мышления», «машинного обучения», «естественного интеллекта», «искусственного интеллекта», «нейросети», но и другие аспекты функционирования этого феномена. Философия науки в социальном пространстве XXI века характеризуется высоким темпом развития, показательным является пополнение ее корпуса новыми знаниями: философия искусственного интеллекта, этика искусственного интеллекта, когнитивистика и виртуальная реальность, эстетика ИИ, философия трансдисциплинарности, технонаука и т. д.

В реалиях современного мира искусственный интеллект рассматривается в качестве научного направления, иллюстрирующего пример интеграции различных научных областей. Исследователи в области естествознания и вычислительных наук, изучающие сущность, свойства и механизмы функционирования живых систем, пользуются одинаковыми методами, приемами. С. Хайкин, исследующий парадигмы искусственных нейронных сетей, пишет, что «предметная область нейронных сетей лежит на пересечении многих наук. Ее корни уходят в нейробиологию, математику, статистику, физику, науку о компьютерах и инженерию» [2, с. 989]. ИИ рассматривается в качестве теории и метода создания компьютерных программ, способных выполнять задачи, релевантные человеческому разуму. ИИ, являясь сложной системой, включает два аспекта: а) внутринаучный (категории, понятия, теории, внутренняя логика, алгоритм, методы); б) метанаучный (философско-мировоззренческий, аксиологический, этико-эстетический, правовой).

Выдающиеся ученые-изобретатели во все времена стремились воплотить в реальности идею создания разумных машин релевантных образу и подобию человека, наделенных способностью думать, двигаться, слышать, вести себя осознано. Ретроспективный анализ свидетельствует, что истоки формирования ИИ можно обнаружить в научных трудах Аристотеля, предпринявший попытку формализации операций мышления человека [3, с. 90], восточного математика ал-Хорезми, с именем которого связано всеобщее применение термина «алгоритм». Первые работающие машины, выполняющие арифметические действия, сконструировали в XVII – XVIII вв. Б. Паскаль, Г. Лейбниц, Ж. де Вокансон, Ф. фон Кнаус. Л. Террос-и-Кеведо (1914) изобрел электромеханическое устройство, которому было подвластно разыгрывать простейшие шахматные эндшпили [4, с. 8].

Термин «искусственный интеллект» включен в научно-философский аппарат Джоном Маккарти. Согласно его определению, «искусственный интеллект – свойство интеллектуальных систем выполнять творческие функции, которые традиционно считаются прерогативой человека; наука и технология создания интеллектуальных машин, особенно интеллектуальных компьютерных программ» [5]. Разделение реальности на «два мира» – естественный и искусственный – свидетельствует о росте влияния искусственного интеллекта на современность. В социокультурном пространстве ИИ занимает все более важное место в различных сферах человеческой деятельности. Возрастание сложности технологий, функционирование ИИ и обретение им институционально-инструментального статуса, носит амбивалентный характер.

Возникновение новых онтологических, эпистемологических, экзистенциально-антропологических, нравственно-гуманистических, правовых угроз и рисков требуют более пристального внимания со стороны исследователей и разработчиков. «Несмотря на вызовы и опасности, искусственный интеллект остается перспективной технологией… Главное помнить о его инструментальном характере, использовать ИИ с максимальной осторожностью, прозрачностью, этичностью, чтобы повысить эффективность технологий и минимизировать потенциальные негативные последствия» [6, с. 31]. Создавая комфортные условия для интенциональной деятельности человека, ИИ не должен вытеснять его из многообразных сфер трудового процесса, важно согласовать цели человечества и ИИ. Социальная оценка цифровых технологий, философия и этика ИИ «призваны способствовать созданию механизмов самоограничения и самоконтроля в условиях неопределенности» [1, с. 82].

К основным параметрам «искусственного интеллекта» можно отнести: а) способность решать сложные задачи, аккумулировать большие объемы информации и работать с ними; б) наличие собственной

внутренней модели внешнего мира; в) содержит потенциал семантической и прагматической интерпретации запросов к системе; г) генерация информации, которая в явном виде не содержится в системе, высокая скорость ее обработки; д) способность применять в неопределенных ситуациях инструмент «понимания» естественного языка, включаться в диалоговое взаимодействие с человеком; ж) способность к адаптации и координации всех сетевых систем. Что касается природы естественного интеллекта, то он представляет собой мета-когнитивную способность человека. Благодаря чему имеет возможность оценивать, интегрировать и организовывать знания, выделяя из них семантические структуры. Помимо этого, он обладает талантом к целеполаганию и саморегуляции, что дает человеку возможность адаптироваться к быстро меняющимся социальным условиям действительности.

Трансдисциплинарная методология задает новый вектор развития науки и философии. Этот проект, преодолевая дисциплинарные границы, интегрирует различные формы и методы исследования научных проблем, синтезирует знания за пределами конкретных дисциплин. В орбиту данного подхода вовлечены: а) аналитическая философия сознания и философия искусственного интеллекта; б) интегральная методология когнитивных, компьютерных наук и нейронаук. В ключе трансдисциплинарности ИИ можно характеризовать как систему, обладающую сложной самоорганизацией, нелинейностью, эмерджентностью. Философия ИИ и трансдисциплинарности нацеливает на конструирование гуманистически ориентированных, эргономичных интеллектуальных систем. Такая стратегия позволяет выйти за формат сугубо технического понимания ИИ и вовлекает в это пространство человеческий, культурный и этико-эстетический компоненты.

**Литература и источники**

1. Черникова, И. В. Междисциплинарная и трансдисциплинарная методология и технологии современной науки / И. В. Черникова. – Томск, 2018. – 86 с.

2. Хайкин, С. Нейронные сети : полный курс / С. Хайкин ; пер. с англ. М. Вильямс. – 2-изд., испр. – 2006. – 1104 с.

3. Бахтеев, Д. В. Предпосылки становления и этапы развития технологии искусственного интеллекта / Д. В. Бахтеев // Genesis : исторические исследования. – 2019. – № 8. – С. 89–98.

4. Орешников, И. М. Философские размышления о проблеме искусственного интеллекта / И. М. Орешников, Т. И. Шкерина // История и педагогика естествознания. – 2017. – № 4. – С. 5–11.

5. McCarthy, J. Artificial Intelligence / J. McCarthy. – URL: http://jmc.stanford.edu/ artificial-intelligence/ index.html (date of access: 07.10.2025).

6. Баксанский, О. А. Этика искусственного интеллекта: сбалансированный подход к развитию и применению / О. А. Баксанский, С. Г. Сорокина // Общество : философия, история, культура. – 2025. – № 1. – С. 23–33.

# ПЕРСПЕКТИВЫ ПРИМЕНЕНИЯ МЕТОДА ПСИХОДИАГНОСТИКИ В ФИЛОСОФСКОМ КОНСУЛЬТИРОВАНИИ

*А. О. Карасевич*

Философское консультирование – это искусство беседы. Беседы на любые темы, которые могут помочь клиенту лучше ориентироваться в своей жизни, в окружающем мире, лучше понимать себя и других людей. Философ-консультант и клиент вступают в коммуникацию как равноправные ее участники, и их объединяет общая цель – сделать жизнь клиента лучше. Проблема современной философии – в ее чрезмерной теоретизации и отсутствии выхода в практику. Философское консультирование может стать тем спасительным мостиком между философскими теорией и практикой.

На официальном сайте Ассоциации философов-практиков «Рацио» (РАФП) дается следующее определение философскому консультированию: «это форма индивидуальной или групповой работы, представляющая собой серию встреч, организуемых и направляемых философом-консультантом. Внешне это может напоминать одну из разновидностей психотерапии, в частности экзистенциальную психотерапию (или дазайн-анализ). Философская "начинка" этой терапии в том, что, во-первых, ее основу, дающую представление о структуре личности, составляют онтологические принципы экзистенциальной философии, а не биомедицинские или психометрические характеристики личности, используемые в психологической науке. Во-вторых, сама процедура консультирования предполагает работу с философскими категориями, в свете которых и происходит осмысление тех или иных мировоззренческих проблем клиента» [1].

Мы не согласны, что для философского консультирования не важны «биомедицинские или психометрические характеристики личности». Специфика консультационной деятельности состоит в том, что нередко человек обращается со своим запросом «не по адресу». К примеру, человек, находящийся в сильной депрессии, может обратиться за помощью к философу-консультанту, не желая при этом обращаться к психологу по тем или иным причинам. Философ-консультант во время работы с клиентом может понять, что его клиенту нужна срочная психологическая и / или психиатрическая помощь. Психодиагностические методы могут помочь быстрее определить, что клиенту следует обратиться за помощью к компетентным специалистам. К примеру, можно провести диагностику с помощью шкалы депрессии Бека, тем более что это займет всего несколько минут, а для интерпретации результатов не нужны какие-либо специальные знания. Тактично объяснить клиенту, что ему нужна

медицинская и / или психологическая помощь – это проявление заботы о клиенте. Кроме того, философское консультирование можно осуществлять параллельно с психотерапией.

Таким образом, у перспектив использования психодиагностики в философском консультировании есть два основных направления. Первое связано с диагностикой патологических состояний клиента и личностных особенностей для перенаправления его к более компетентному специалисту – к психологу или психотерапевту. Второе направление связано с диагностикой личностных свойств клиента в процессе философского консультирования с целью последующего обсуждения результатов между консультантом и клиентом.

Основная функция психодиагностики в философском консультировании – это выявление патологических состояний клиента и свойств его личности, которые либо будут препятствовать консультированию, либо негативно на него влиять. Этот вопрос нельзя игнорировать, поскольку к философу-консультанту могут обращаться клиенты, которые по тем или иным причинам не хотят обращаться к психологам или психотерапевтам, хотя их запрос находится в области психотерапии и даже психиатрии. Такие сложные клиенты могут потенциально нанести физический или психический вред себе, окружающим и консультанту. Про это нужно помнить философу-консультанту, потому что консультирование подразумевает довольно доверительную коммуникацию между клиентом и консультантом, в ходе которой могут открыться те или иные потенциально небезопасные грани личности клиента.

Одним из основных противопоказаний для философского консультирования является депрессия. Однако если клиент работает с психиатром и психологом над лечением своей депрессии, то можно допустить его работу с философом-консультантом. Почему депрессия является явным противопоказанием? Проблема в том, что течение депрессии во многом непредсказуемо. После видимой нормализации эмоциональной сферы может наступить резкий спад, который может привести к попытке суицида. В психотерапии это не редкость. А. Бек в монографии «Когнитивная терапия депрессии» пишет: «Неопытные врачи зачастую фиксируют свое внимание на какой-то одной грани депрессии, игнорируя все остальные аффективные, мотивационные, когнитивные и поведенческие компоненты. Нам известно несколько случаев, когда терапевт, ослепленный теорией, гордо сообщал об улучшениях в какой-то сфере, например об улучшении настроения, укреплении межличностных отношений или возросшей активности пациента, а тот через несколько дней совершал самоубийство!» [2]. Причины резкого ухудшения клиента с депрессией могут быть разнообразными: неудачи в семье, отношениях, на работе, конфликты, зависимость и так далее. Эти негативные факторы

могут случайно совпасть с периодом философского консультирования, и клиент может не справиться с ними. Философ-консультант после того, как узнает о суицидальной попытке клиента, может решить, что он в этом как-то виноват, хотя, само собой, его вины в этом нет, и он старался в процессе консультирования улучшить эмоциональное состояние своего клиента и его самочувствие в целом. Но если психотерапевтам сложно работать с депрессивным клиентом и им не всегда получается выйти на устойчивую ремиссию, во время которой он не причинит себе вреда, то философ-консультант тем более безвластен существенно улучшить состояние клиента и довести его до некоторого безопасного и оптимального уровня, хотя перспективы использования философского консультирования в триаде с психотерапевтом и психологом выглядят довольно интересными. Для диагностики депрессии философом-консультантом могут применяться: шкала депрессии Бека (BDI), опросник симптомов и глубины депрессии (ОСГД), опросник депрессии Бернса, опросник PHQ-9, госпитальная шкала тревоги и депрессии (HADS), опросник депрессивности CES-D, шкала самооценки депрессии Цунга (SDS), опросник депрессивных состояний (ОДС), беседа и наблюдение.

Следующим явным противопоказанием являются люди с психозом. Вероятность, что философу-консультанту попадется клиент в таком состоянии, крайне низкая, однако она все равно присутствует. Философ-консультант не может работать с такими клиентами – это небезопасно для самого консультанта. В таких случаях консультант может перенаправить клиента за помощью к психотерапевту или психиатру, если клиент не проявляет агрессию. Очень важно понимать, что невозможно убедить человека с психозом в патологичности его бреда и галлюцинаций, поскольку у него отсутствует критичность мышления, тем более не стоит пытаться понять бред психотика. Лучшая стратегия при взаимодействии с психотиком – не конфликтовать, быть дружелюбно настроенным, ни в коем случае не критиковать его бред и не стараться его переубедить. Необходимо миролюбиво объяснить ему о невозможности проведения консультирования, при этом можно придумать различные отговорки, если человек может быть опасен, либо напрямую сообщить ему о необходимости обращения к специалистам, если он выглядит безопасно. Основные методы диагностики психоза: беседа и наблюдение за поведением.

Явным противопоказанием для проведения философского консультирования является биполярное расстройство в маниакальной или депрессивной фазах. И если депрессивную стадию можно выявить с помощью тестов и содержанию речи, то в определении маниакальной стадии на первый план выходят особенности поведения, ускоренный темп речи и мышления. Мышление в маниакальной стадии некритично, ускорено, может присутствовать скачка идей – чрезвычайное ускорение

мыслей и постоянное переключение с одной мысли на другую.

Противопоказанием для проведения философского консультирования является выраженный невроз у клиента. Его можно выявить либо по опросникам тревожности, либо косвенно – по содержанию речи клиента. При этом философское консультирование может быть применимо к легким и средним уровням невроза, если у клиента в процессе консультирования снижается тревога, улучшается самочувствие и в целом наблюдается смягчение динамики невроза.

Клиенты с расстройствами личности могут создать философу-консультанту ряд проблем в процессе консультирования. Самым опасным является антисоциальное расстройство личности. Прежде всего потому, что такой клиент может причинить консультанту существенный психологический и даже физический вред. Люди с антисоциальным расстройством личности – это психопаты. Они лишены эмпатии, нередко очень жестоки и обладают садистскими наклонностями. Они прекрасные манипуляторы и могут играть роль очень сочувствующего и открытого человека, чтобы усыпить бдительность консультанта. Они могут постоянно врать и делают это очень искусно. Мотивы обращения к философу-консультанту у психопата могут быть разными: от желания позабавиться с консультантом, поиздеваться над ним и помучить, до стремления разобраться в своей жизни и получить помощь. Эти клиенты очень опасны для консультанта, непредсказуемы и мстительны, поэтому их выявлять необходимо достаточно оперативно, и основным признаком психопатов является отсутствие у них эмпатии и сострадания. Это проявляется в их словах о других людях, о случившихся с ними событиях, о том, что происходит или происходило с другими людьми. Они не сопереживают чужим горю и несчастью, а зачастую радуются им. Психопаты не испытывают чувства вины, даже если понимают, что виноваты. Они эгоисты, и они полностью равнодушны к тому, что не касается их напрямую. В интересах консультанта выявлять таких клиентов и прекращать с ними работу. Выявить тенденции к антисоциальному расстройству личности можно в процессе беседы или применяя тест на эмпатию, а также тесты на психопатию.

Сложными пациентами для консультирования являются также люди с пограничным расстройством личности. Эти люди неустойчивы эмоционально и могут очень быстро переходить к резко негативным эмоциональным состояниям, которые могут сопровождаться самоповреждающимся поведением. Люди с пограничным расстройством личности склонны к суицидальным попыткам. Также они могут вербально и / или поведенчески провоцировать окружение: нередко ввиду своей эмоциональной нестабильности они сильно обижают окружающих, затем испытывают из-за этого чувство вины, из-за чего наносят себе повреждения. Также людям с пограничным расстройством личности

свойственен быстрый переход от идеализации человека до негативного отношения и обесценивания. Консультант может столкнуться с подобным быстрым переходом от прекрасного взаимодействия с клиентом до ярко выраженного агрессивного поведения с его стороны. Этот тип клиентов может стремиться сильно ранить словом, и философу-консультанту стоит быть к этому готовым. Лучшая стратегия работы с пограничным расстройством личности – это абсолютное его принятие, эмоциональная поддержка, игнорирование вербальной агрессии по отношению к консультанту. Учитывая эмоциональную нестабильность таких клиентов и склонность к суицидальным попыткам, философу-консультанту стоит хорошо подумать, готов ли он к таким консультациям. Выявить людей с этим расстройством можно по их поведению, речи, рассказам об их жизни, внешне – по следам порезов на руках (иногда на это расстройство может указывать множество татуировок на теле). Существует также тест на это расстройство.

Люди с антисоциальным расстройством личности и с пограничным расстройством – потенциально два самых проблемных типа для консультирования. Однако философу-консультанту стоит знать особенности и других расстройств личности. К примеру, люди с нарциссическим расстройством личности являются ярко выраженными эгоцентристами, они хотят говорить только о себе, постоянно рассказывают о своих достижениях и успехах, даже незначительных, любят хвастаться и получать одобрение, похвалу и восхищение. Философ-консультант может принимать правила «игры», которые навязывает ему нарцисс, либо может пытаться сместить акценты в беседе, чтобы «перетянуть одеяло» с Я клиента на какие-либо другие вопросы, которые могут быть важны для саморазвития и личностного роста клиента. Нарциссы могут быть частыми клиентами философа-консультанта, поскольку они хотят быть лучше других, чем-то выделяться, и философское консультирование будет для них подкреплять их статус, преимущество над окружающими. Нередко они будут стремиться прямо или косвенно доказать свое превосходство над консультантом.

Клиенты с шизойдным расстройством личности зачастую очень эрудированы, начитаны и интересны для консультанта. Поначалу они могут быть крайне закрытыми, но со временем они могут сильно раскрыть себя, если начнут доверять консультанту и будут его уважать. Шизойды могут быть нередкими клиентами философа-консультанта, поскольку подобное времяпрепровождение полностью соответствует их психотипу. Консультанту понравится работать с такими клиентами, однако ему не стоит забывать, что с шизойдами надо вести себя крайне осторожно, поскольку им свойственна излишняя требовательность, ранимость и обидчивость. Консультант может даже не заметить, что обидел клиента-шизойда, поскольку объективно может не сказать ничего обидного, но это

тем не менее его «зацепит». Поэтому если у клиента резко меняется настроение и он закрывается, то консультанту следует спросить, какие его слова вызвали у клиента такую реакцию, и, возможно, извиниться. Шизойды определяются в беседе. Очень часто они ведут очень закрытый от других образ жизни, нередко не находятся в отношениях и не стремятся к этому. Социальные контакты они переносят с трудом и часто предпочитают уединение, хотя если они стремятся к общению с кем-то, то могут проявить себя как прекрасные собеседники. Тесты на экстрверсию-интроверсию в основном показывают их закрытость и некоммуникативность.

Кратко рассмотрев возможности диагностики патологических состояний клиента, рассмотрим перспективы диагностики личностных свойств клиента с целью последующего обсуждения результатов между консультантом и клиентом. Следует отметить, что перед применением любой методики консультанту следует обсудить ее цели и возможности с клиентом, который должен сам захотеть ее применить на себе. После использования методики обязательным является обсуждение результатов, нахождение перспектив применения полученных знаний о себе в реальной жизни, а также постулирование, что на основании одного или нескольких тестов нельзя сделать однозначные выводы по тем или иным свойствам и особенностям личности. Основная цель психодиагностики в данном направлении – это получение клиентом актуальных знаний о себе, своих преимуществах и особенностях, актуальной жизненной ситуации. Данная информация может помочь клиенту, поскольку может показать его сильные стороны, ресурсные возможности, а также области роста.

Перечислим некоторые методики, которые могут быть успешно применены в процессе философского консультирования:

– проективная методика «Несуществующее животное»;
– проективная методика «Дом-дерево-человек»;
– теппинг-тест;
– опросник Шмишека (Леонгарда-Шмишека);
– личностный опросник Айзенка;
– шкала тревоги Спилбергера-Ханина (STAI);
– методика «Самочувствие, активность, настроение» (САН);
– ориентировочная анкета Басса (ОДН);
– методика изучения ценностных ориентаций (МИЦО) М. Рокича (Rokeach Value Survey, RVS).

Выход философского консультирования в область психо-диагностики, использование в нем психологических методов – это, по сути, обоснование трансдисциплинарной направленности философского консультирования, взаимообогащение как философской практики, так и психологической.

**Литература и источники**

1. Философское консультирование // Ассоциация философов-практиков «Рацио» (РАФП). – URL: http://raphp.ru/ ru/ filosofskoe-konsultirovanie/ (дата обращения: 15.04.2025).

2. Бек, А. Когнитивная терапия депрессии / А. Бек, А. Раш, Б. Шо, Г. Эмери. – СПб. : Питер, 2003. – 304 с.

# ЭЛЕМЕНТЫ ТЕНЗОРНОГО ОПИСАНИЯ СОЦИОДИНАМИЧЕСКИХ ПРОЦЕССОВ

*А. В. Колесников*

Социальная система может быть достаточно полно охарактеризована вектором или тензором первого порядка, включающим в качестве базиса четыре элемента, отражающих развитие философии, науки, культуры и экономики. Обозначим эти элементы греческими буквами Ф, Λ, К, П [1]. Длину вектора будем называть совокупным ресурсом социальной системы. Обозначим эту величину $R$ и будем вычислять по известной формуле длины вектора.

Вектор $\vec{S}$ будет претерпевать изменения во времени, которые определяются средой социальной системы и могут быть заданы тензором второго ранга $T^{ij}$. Тогда в следующий момент времени, на следующем шаге воспроизводственного цикла вектор состояния системы будет представлять собой произведение тензора первого ранга на тензор второго ранга.

Структура и элементы матрицы тензора $T^{ij}$ будут определять всю эволюцию социальной системы. Структура матрицы тензора может быть разной. Например, речь может идти о диагональном тензоре и пропорциональном поступательном развитии. Другие элементы матрицы будут задавать взаимодействия между компонентами совокупного ресурса.

В конце каждого цикла вычисляется новое значение $R$ как длина вектора $\vec{S}$ в эвклидовой либо тензорной метрике.

Структура тензора $T^{ij}$ может изменяться во времени, например, под влиянием $R$. Закон этих изменений, в том числе, может носить и нелинейный характер.

Такая модель позволяет описать и исследовать множество возможных сценариев социальной динамики в различных цивилизационных, культурных и экономических парадигмах, а также разработать, выявить и обозначить технологии обеспечения безопасности социальной системы и перехода её к устойчивому прогрессивному развитию.

**Литература и источники**

1. Колесников, А. В. Киберкосмизм. Цифровая философия темпорального универсума / А. В. Колесников. – Минск : Белорусская наука, 2022. – 315 с.

## АНАЛИЗ ЭТИЧЕСКИХ АСПЕКТОВ ИНТЕГРАЦИИ ИИ В ОБРАЗОВАНИЕ

*Д. В. Кравченко*

На сегодняшний день процесс интеграции искусственного интеллекта в образовательную среду обострил ряд этических вопросов, затрагивающих фундаментальные ценности гуманистически ориентированного образования: автономию личности, справедливость и равенство доступа, достоинство и безопасность обучающихся, прозрачность и подотчетность педагогических практик и др. Широкая проблематика, заключенная в данных вопросах, не может быть сведена к технической оптимизации алгоритмов, она опирается на более широкие социокультурные и философские основания, определяющие, каким мы видим человека в образовании и какую роль отводим технологиям в формировании его опыта. Рассмотрим ряд этических аспектов, сопровождающих процесс интеграции ИИ в образовательную сферу, которые требуют системного контроля:

*Достоинство и субъектность обучающегося*. Данные аспекты предполагают недопустимость редукции личности к «профилю данных»: алгоритмические системы персонализации образовательного процесса, опирающиеся на поведенческие и академические метрики, не должны превращать студента в совокупность показателей, подрывая целостность, снижая ценность «ошибки как опыта» и закрепляя стереотипы успеваемости. Этическая норма – рассматривать обучающегося как субъекта образования, соучаствующего в конструировании собственной образовательной траектории. Для этого применение рекомендательных систем на основе ИИ должно обеспечивать автономию выбора и информированное согласие: понятные основания рекомендаций, прозрачные интерфейсы, опции отказа и возможность корректировать цели и стратегию обучения. При этом человеко-центричность педагогического взаимодействия остается принципиальной: ИИ – помощник / инструмент, а не заместитель педагогической заботы, эмпатии и развития критического мышления. Игнорирование данного аспекта ведет к «педагогической десубъективации» – утрате диалогичности и смысла образования [1].

*Справедливость, недискриминация и доступность*. Интеграции ИИ в образование требуют системного ответа на алгоритмическую предвзятость, цифровое неравенство и недостаток языково-культурной

чувствительности: модели, обученные на исторически и культурно смещенных данных, способны порождать неравные рекомендации по курсам, стипендиям и оцениванию для студентов из разных регионов и социальных групп, поэтому необходимы независимый аудит справедливости, тестирование уязвимых категорий и обязательная коррекция предвзятостей. Одновременно с этим следует преодолевать разрыв в инфраструктурном доступе – обеспечивать базовый доступ к устройствам и интернету, поддерживать офлайн-режимы и локальные вычисления, адаптировать системы под маломощные устройства и развивать программы цифровой инклюзии для сельских территорий. Наконец, ИИ-системы должны поддерживать национальные языки, учитывать локальные стандарты и культурный контекст, избегая универсалистского давления, которое нивелирует разнообразие и подрывает образовательную справедливость [2].

*Прозрачность, объяснимость и подотчетность.* Прозрачность и подотчетность применения ИИ в образовании предполагают, во-первых, объяснимость решений: рекомендации по оцениванию, отбору работ и выявлению академических рисков должны сопровождаться интерпретируемыми основаниями, поскольку «черные ящики» подрывают доверие и ограничивают право на апелляцию; во-вторых, четкое распределение ролей и ответственности между преподавателем, администрацией и технологическим провайдером, включая понятные процедуры оспаривания алгоритмических решений и восстановления нарушенных прав обучающихся; и, в-третьих, полноценное документирование данных и моделей – «паспорт модели» (model card), «лист данных» (data sheet) и протоколы обновлений, фиксирующие назначение, ограничения и метрики качества, в том числе применительно к локальным образовательным контекстам [2].

*Конфиденциальность, безопасность и управление данными.* Конфиденциальность, безопасность и управление данными в образовательных ИИ-системах предполагают строгую минимизацию и целевое использование информации: следует собирать лишь те сведения, которые необходимы для решения конкретных учебных задач, устанавливая четкие сроки хранения и исключая вторичное использование без информированного согласия. Одновременно требуется надежная защита персональных данных обучающихся, включая биометрические и поведенческие метрики (кейлоггинг, прокторинг, трекинг внимания), причем применение прокторинга оправдано только при доказанной необходимости и пропорциональности и должно сопровождаться прозрачными альтернативами, такими как устные защиты или проектная работа. Дополнительно важны деидентификация и локализация хранения: предпочтение отдается локальным или региональным ресурсам с контролируемым доступом, регулярным тестированием на проникновение

и независимыми аудитами [3].

*Педагогическая справедливость оценивания.* Данный аспект в условиях интеграции ИИ требует критического отношения к автоматизации: алгоритмы склонны переоценивать формальные признаки (стиль и повторяющиеся шаблоны) и недооценивать креативность, междисциплинарность / трансдисциплинарность и контекст, поэтому более этичным решением становятся гибридные подходы с участием человека в комплексе, использованием прозрачных рубрикаторов и двойной проверкой спорных случаев. Одновременно распространение генеративных моделей среди обучающихся делает неэффективными стратегии тотального контроля и требует переосмысления форматов оценивания в пользу портфолио, устных коллоквиумов и процессно-ориентированных заданий, фиксирующих вклад и траекторию мыслительного процесса, а также проектных работ, предполагающих создание продукта.

*Роль преподавателя и организационная ответственность.* Роль преподавателя и организационная ответственность в эпоху ИИ предполагают переосмысление профессиональной позиции педагога: он становится куратором смыслов и медиатором между технологией и обучающимся, отвечая за интеграцию алгоритмических рекомендаций в гуманистический образовательный диалог, а также выполняет роль тьютера, обеспечивая поддержку в конструировании собственной образовательной траектории субъектов образования. Для этого необходима целенаправленная подготовка в области этики ИИ, методик гибридного оценивания и работы с данными. На институциональном уровне требуется выстраивать инфраструктуру ответственности: создавать этические комитеты по ИИ, утверждать кодексы практик, запускать процедуры пилотирования и оценки воздействия (AI impact assessment), а также обеспечивать устойчивые механизмы обратной связи с участием студентов и родителей, позволяющие оперативно корректировать практики и предотвращать риски [4].

*Регулятивные рамки и социокультурный контекст.* Регулятивные рамки и социокультурный контекст задают условия этичного внедрения ИИ: стандарты должны быть согласованы с национальными нормами защиты персональных данных, принципами академической автономии и задачами государственных образовательных стандартов, обеспечивая правовую определенность и предсказуемость для всех участников. В культурно-исторической перспективе, опираясь на идею многоуровневой регуляции познания, уместно говорить о «четвертом уровне» – алгоритмическом, где нормы и ценности имплицитно кодируются в данных и архитектурах моделей; следовательно, необходимы «этика по проекту» (ethics by design) и «этика по умолчанию» (ethics by default), которые закрепляют человеко-центричные принципы непосредственно в

разработке образовательных ИИ-систем и организационных процессах.

Таким образом, этическая интеграция ИИ в образование требует не только технологической зрелости, но и зрелости институциональной и культурной: признания субъектности обучающегося, закрепления принципов справедливости и прозрачности, ответственного управления данными и поддержания роли преподавателя как носителя смысла. Лишь соединение нормативных рамок, профессиональной рефлексии и участия всех заинтересованных сторон позволит использовать ИИ как средство расширения образовательных возможностей, а не как инструмент воспроизводства неравенства и потери человеческого измерения обучения.

**Литература и источники**

1. Чопик, О. А. Искусственный интеллект как фактор трансформации субъектной позиции студентов в высшем образовании / О. А. Чопик // Высшее образование в России. – 2025. – Т. 34, № 8. – С. 54–73.

2. Jessica, F. Principled Artificial Intelligence: Mapping Consensus in Ethical and Rights-based Approaches to Principles for AI / A. Nele, H. Hannah, N. Adam, M. Srikumar // Berkman Klein Center for Internet & Society. – 2020. – 71 p.

3. Регламент Европейского Союза об искусственном интеллекте. – М. : АНО «Цифровая экономика», 2024. – 49 с.

4. Илюшин, Л. С. Технологии искусственного интеллекта как ресурс трансформации образовательных практик / Л. С. Илюшин, Н. А. Торпашева // Ярославский педагогический вестник. – 2024. – № 3. – С. 62–71.

## ПОНИМАНИЕ РЕЧИ: ПРОБЛЕМЫ ПОНИМАНИЯ УЧЕБНОГО МАТЕРИАЛА СТУДЕНТАМИ

*Е. Б. Кузина*

Исходным постулатом междисциплинарных исследований феномена понимания является положение, что понимание – совместный продукт полученной информации и имеющегося у субъекта знания. К основным характеристикам понимания относятся степень и глубина. Степень понимания определяется количеством информации, которую адресат получает из сообщения, а глубина – мерой проникновения в сущность полученной информации.

Не вдаваясь в классификацию уровней глубины, укажу лишь два из них, принципиально различных: *буквальное понимание* и *интерпретацию*. Буквальное понимание можно считать самым низким его уровнем: это, понимание значений слов без учета контекста и связей слов в предложения по правилам синтаксиса данного языка. Буквальное понимание не предполагает логический анализ и какую-либо интерпретацию полученной

информации, ее соотнесение с имеющимися знаниями. Например, если человек, прочитав, в какое время и с какого пути отходит его поезд, понял информацию – этого уровня в данном случае вполне достаточно.

Второй уровень, понимание как интерпретация, заключается в установлении отношений полученной информации со всей системой знаний воспринимающего субъекта. Такой уровень понимания только и можно считать настоящим пониманием. На этом уровне новая информация согласовывается с имеющимися у человека знаниями и практическим опытом, в котором сложились устойчивые схемы интерпретации новой информации. Этот уровень понимания можно считать личностным, присущим только данному человеку, что является причиной различного понимания речевого сообщения разными людьми.

Тем не менее люди обмениваются информацией, и в целом друг друга понимают. Часто этот процесс происходит достаточно успешно – люди веками передают свои знания новым поколениям.

Теперь перейду к проблемам понимания студентами высших учебных заведений той научной информации, которую передают им преподаватели и которая содержится в учебнике. Изучение различных учебных дисциплин требует разной подготовленности студентов к восприятию и пониманию информации, но, по крайней мере, понимание предложений, сформулированных на родном для студента языке без использования незнакомых слов, предполагается в любом случае.

Адекватность и неадекватность понимания русской речи студентами МГУ лучше всего контролируется в процессе преподавания логики. Логика, будучи абсолютно строгой наукой о мышлении, требует точного выявления логической формы высказываний, что предполагает сначала понимание предложения на естественном языке в целом. Без понимания смысла содержательного предложения правильно выявить его логическую форму невозможно. Это – понимание предложения на самом низком уровне, уровне его синтаксиса и семантики, то есть понимание, названное выше буквальным.

Неспособность даже буквально понимать текст, написанный в учебнике, делает невозможным осмыслении информации. Ведь началом всех логических операций является анализ выражений естественного языка, что предполагает владение им на уровне родного. Разумеется, что сами правила и определения логики, должны быть понятны, для чего преподаватель объясняет каждое слово. Однако результат этих объяснений часто сводится к нулю. Представляется, что учить адекватному пониманию речи и хотя бы просто отличать понимание от непонимания, не входит в задачи школьного обучения.

Несколько десятилетий назад почти ни у кого из студентов с этим не было никаких трудностей. Но в последние годы все чаще встречаются первокурсники, которые не понимают даже совершенно простые

грамматические конструкции. Например, «Тело движется равномерно и прямолинейно, если не него не действуют никакие силы». В этом предложении переставлены условие и следствие, что в русском языке – совершенно обычное явление. Логическая форма, то есть смысловая структура, от этого не меняется, и она такова: при условии А и Б будет следствие В. Однако некоторым студентам бывает трудно понимать, что является условием, а что – следствием. И уж совсем непосильно для большинства из них понять предложение: «Его не будет на работе до конца месяца, разве что вернется из командировки раньше срока».

Проверка способности студентов понимать смысл, выраженный в предложении неявно, иносказательно, показывает, что для студентов это трудно. Такая проверка может состоять в задании сформулировать ясно и просто, без художественных образов смыслы пословиц. В логике это требуется для того, чтобы определить, о чем говорится и что говорится, то есть найти субъект и предикат заключенной в предложении мысли.

Многолетний опыт преподавания у первокурсников показывает, что очень часто передаваемая студентам информация не оставляет никакого следа в их сознании. Причем характерно, что эта учебная информация не вызывает у них обычно никаких вопросов. Самое плохое – в том, что вопросов нет не потому, что студенты стесняются спрашивать, а потому, что им кажется все понятным. Улавливать разницу между иллюзией понимания и пониманием не умеют очень многие сегодняшние студенты.

Существуют экспериментальные исследования психологов, показывающие, что большинство студентов склонны чрезмерно завышать результаты своей способности понимать речь и вообще способности к интеллектуальной деятельности. При этом отношение к реальному результату, который им сообщают по окончании эксперимента, весьма специфично. У одних возникает иллюзия трансляции именно полученной информации, которая фактически заменена вымышленными смыслами. Другие студенты не видят несоответствия переданных ими смыслов объективному содержанию, то есть они полагают, что именно это и сказали. Даже после объяснения их ошибок сообщенный им результат внутренне не принимается, забывается, игнорируется. Особенно плохо дело обстоит с пониманием теоретической составляющей текста. Но и с фактологической – лишь немного лучше. Причем многократное прочтение текста очень мало помогает в понимании, а тем самым – в запоминании текста. Зато каждое новое прочтение значительно укрепляет иллюзию понимания [1, с. 102].

Многие преподаватели в университете согласны с тем, что способность понимания речи студентами (по крайней мере, гуманитарных специальностей) снижается, причем нарастающими темпами, по мере развития и повсеместного распространения цифровой техники. Молодые люди, привыкшие к этой технике с ранних дошкольных лет, не

приобретают навыков чтения литературы с богатым языком, грамотно построенными предложениями, и иногда – весьма непростой стилистикой. Приобщение детей к литературному русскому языку не удается и школе, потому что теперь существуют достаточно краткие и упрощенные пересказы содержания произведений русской литературы, начиная с романа «Война и мир» на 40 страницах до романа «Евгений Онегин» в прозе на 5 страницах.

Думаю, что работники среднего образования тоже с этим согласны и стараются уменьшить долю материала, требующего понимания хотя бы речи. Такое предположение возникает, когда я слышу от первокурсников о таких методических находках современной школы, как правило, что личное местоимение в предложении заменяет последнее стоящее перед ним существительное. Это значит, что предложение «Тверь старше Москвы, потому что она была основана в 1135 году» нужно понимать, как содержащее утверждение что Москва была основана в 1135 году. Предполагаю, что целесообразность, а может быть, даже необходимость такого «правила» вызвана неспособностью школьников понимать, что именно заменяет местоимение в каждом данном контексте, иначе говоря, непонимание весьма несложного предложения на родном языке.

Еще большее впечатление производит сообщенная мне студентами формула вычисления суммы квадратов двух чисел. Оказывается, чтобы посчитать, сколько получится, если сложить a2 и b2 нужно воспользоваться формулой (a + b)2 и вычесть 2ab, после чего, как всем известно, останется именно a2 + b2. Это уже пример практически бессмысленного преобразования, которое только усложняет вычисление, что, на мой взгляд, показывает: ожидать от школьников действительного понимания изучаемого материала не следует.

**Литература и источники**

1. Позина, М. Б. Почему студент не понимает, что «он не понимает» / М. Б. Позина // Педагогика и психология. – 2015. – № 3. – С. 101–102.

2. Соболева, О. В. Понимание текста: зачем, кого, чему и как учить / О. В. Соболева // Русский язык. – 2007. – № 23.

## ПАРАДИГМА, КАРТИНА МИРА, РАЦИОНАЛЬНОСТЬ И ИХ ВЗАИМОСВЯЗЬ

*А. Л. Куиш*

Актуальным для современной гносеологии представляется вопрос: какова структура нашего знания о мире? В этой работе рассмотрим кратко основные формы знания (*парадигму*, *картину мира* и *рациональность*) и их взаимосвязь.

Понятие *парадигмы*, введенное в философский и научный оборот Т. Куном [3], подверглось глубокому анализу научным сообществом и вызвало широкую дискуссию в научных кругах, которая не утихает до сих пор. Исследование этого понятия было проведено нами в работах [1; 2], где оно охарактеризовано как форма организации знания о некоторой области действительности, функционирующая в сознании группы людей, изучающей эту область. Парадигма предполагает наличие некоторого теоретико-методологического ядра (в рамках которого в системной форме описывается эта область), являющегося результатом исследовательской деятельности социальной группы, которую Т. Кун назвал *научным сообществом*. В структуре парадигмы можно выделить совокупность *философских и культурологических представлений* о предмете исследования, *систему теоретического знания*, *методологию исследования и социальную составляющую*, представляющую научное сообщество, в рамках которого это знание функционирует.

Понятие *рациональности* вошло в широкий философско-научный дискурс сравнительно недавно, но уже заняло в нём прочное место, его исследованию посвящены многие труды (см., например, [8; 5; 9]). С одной стороны, оно формируется под воздействием добываемого субъектом (в качестве которого может выступать отдельная личность или некоторая социальная группа) знания о реальности, а с другой, – сформированными в социуме системой мировоззрения и культуры. Особенностью этого типа знания является его общенаучный, а как показывает опыт модерна и постмодерна (см., например, [4]), и общекультурный характер. Этому знанию присущи свои особенности на каждом из этапов своего развития: классицизм, неклассицизм и постнеклассицизм [8]. Рациональность определяет, кроме наших онтологических представлений о реальности, также и методологию её исследования. Она представляет собой своего рода среду, в которой функционирует и развивается научное знание. Рациональность является формой организации мышления и познания человеком реальности. Когда мы рассматриваем систему знаний о мире, мы также должны учитывать условия его функционирования и развития, которые определяются типом рациональности. Пример из науки: в физике есть объект, среда и законы, согласно которым первые функционируют и взаимодействуют.

На основании высказанных позиций о научной рациональности и парадигме, зададимся вопросом: можно ли рациональность отнести к парадигмальному знанию? Думается, что достаточно условно. Это знание не имеет, подобно парадигме (и картине мире тоже) конкретного объекта описания, строгой теоретической схемы, в которой отражены структура, свойства, законы функционирования некоторой конкретной области реальности. Вместе с тем, оно влияет на структуру, свойства, методологию исследования парадигмального знания, которое погружено в систему того

или иного типа рациональности.

*Картина мира* – это понятие, в котором в обобщённой, философски осмысленной и образной форме находят своё отражение результаты познания определённой области действительности, создаётся представление о ней, вписанное в философско-мировоззренческий и культурный контексты той или иной эпохи. У истоков формирования картины мира находятся парадигма и рациональность. Как отмечает В. С. Стёпин: «Картина мира формируется внутри науки путем обобщения и синтеза важнейших научных достижений и может рассматриваться как форма знания, репрезентирующая предмет исследования соответственно определенному историческому этапу развития науки» [6, с. 41]. Сравнивая знание картины мира со знанием научной рациональности, можно сказать, что в первой акцент делается на онтологическом аспекте представлений о действительности, в то время как во второй – на методологии её познания.

На последнем этапе нашего рассмотрения обратимся к взаимосвязи указанных понятий. Стёпин в своих работах, кроме картины мира и научной рациональности, говорит о философско-мировоззренческих основаниях нашего познания, об определяющей его культуре (см., например, [6; 7]). Он выделяет три системных элемента научного знания: *картину мира*, *научную рациональность* и *философско-мировоззренческие основания* [6]. Заметим, что последний компонент следует трактовать шире, как *философско-культурные основания*, поскольку наша деятельность, её цели и задачи, её обоснование, определяются как философскими, так и культурно-деятельностными установками. Эти основания выступают в системе нашего знания о мире неявно, они заложены в его структуру, интегрированы в рассмотренные нами выше формы знания и определяют их функционирование и смысл. Философско-культурные (как и социальные, кстати) основания, равно как и методология, можно сказать, зашиты в структуру каждой из этих форм и оказывают на них влияние, создавая знания, установки, взгляды, мнения, ценности, которые влияют на формирование в нашем сознании представлений о мире, как наиболее общего знания о нём. В этой же работе мы выбрали контекст анализа структуры этого обобщённого знания в её явных проявлениях, в качестве которых выступают три взаимосвязанные друг с другом формы знания: парадигма, картина мира и рациональность.

Итак, понятие *системы представлений о действительности* является наиболее общей форм знания, интегрируя понятия парадигмы, картины мира и рациональности. Это конечный и наиболее объёмный результат нашего познавательно процесса, который мы можем использовать как в познавательных, так и практических, преобразующих реальность, целях.

**Литература и источники**

1. Куиш, А. Л. Парадигма в системе научного знания: структура, содержание, функционал (100-летию со дня рождения Т. Куна посвящается) / А. Л. Куиш // Философские исследования. – Минск : Беларуская навука, 2023. – № 10. – С. 189–202.

2. Куиш, А. Л. Парадигма в системе научного знания: функционирование и развитие / А. Л. Куиш // Философские исследования. – Минск : Беларуская навука, 2024. – № 11. – С. 29–43.

3. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун ; пер. И. З. Налетова. – М. : Прогресс, 1977. – 300 с.

4. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар ; пер. с фр. Н. А. Шматко. – М. : Алетейя, 1998. – 159 с.

5. Новикова, О. В. Феномен рациональности в современной культуре: антропологическое и когнитивное измерения / О. В. Новикова, В. С. Сайганова // Философия и социальные науки. – 2014. – № 2. – С. 56–60.

6. Стёпин, В. С. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / В.С. Степин, Л. Ф. Кузнецова. – М. : Институт философии Российской академии наук, 1994. – 274 с.

7. Стёпин, В. С. Теоретическое знание / В. С. Стёпин. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – 744 с.

8. Стёпин, В. С. Типы научной рациональности и синергетическая парадигма / В. С. Стёпин // Сложность. Разум. Постнеклассика. – 2013. – № 4. – С. 45–59.

9. Фокина, З. Т. Научная рациональность: сущность, виды, тенденция к интеграции, практическое значение / З. Т. Фокина // Вестник Московского государственного строительного университета. – 2012. – № 6. – С. 142–149.

## РОЛЬ ФИЛОСОФИИ И НАУКИ В УКРЕПЛЕНИИ СОЦИАЛЬНОЙ УСТОЙЧИВОСТИ В УСЛОВИЯХ КРИЗИСА

*Н. А. Лазаревич*

Современный этап развития Беларуси, как и многих других стран, проходит в условиях преодоления последствий множественных кризисов: пандемии COVID-19, геополитической перестройки и др. Эти вызовы актуализировали поиск новых моделей и механизмов социального развития, направленных на обеспечение социальной устойчивости – способности общества сохранять стабильность и функциональность, минимизировать уязвимости и адаптироваться к потрясениям, обеспечивая благополучие нынешних и будущих поколений [1, с. 45]. В этом процессе ключевую, но часто недооцененную роль играют философия и наука, выступающие не как абстрактные сферы, а как практические инструменты осмысления и проектирования новых социальных практик.

Философия выполняет функцию выработки ценностно-смысловых

оснований для укрепления социальной устойчивости. Философский анализ позволяет деконструировать причины и глубину кризиса, выйти за рамки сиюминутных решений и понять системные противоречия. Он помогает ответить на вопросы: что такое «устойчивость» применительно к белорусскому обществу; является ли она синонимом стабильности; включает ли она в себя способность к адаптивным изменениям?

В условиях посткризиса философия способна предложить новые линии развития. Это может быть со-творчество, где устойчивость достигается через сотрудничество государства, местных сообществ и бизнеса, или линию «устойчивого развития», ставящего во главу угла не только экономические показатели, но и качество жизни, психическое здоровье и реализацию потенциала личности [2, с. 112]. Разработка этических рамок для новых социальных механизмов (например, цифровизации, биотехнологий, новых форм занятости) является при этом важнейшей задачей. Философия задает критерии справедливости, инклюзивности и уважения к правам человека, без которых технократические решения могут привести к новым формам социального исключения [3, с. 76].

Наука предоставляет конкретный методологический аппарат и основанный на доказательствах подход для укрепления устойчивости. Социологические, экономические и политологические исследования являются основным инструментом для точной диагностики социальных проблем, картирования ресурсов и измерения уровня устойчивости на национальном и локальном уровнях. Регулярный мониторинг социального самочувствия, доверия к институтам, уровня сплоченности позволяет принимать не интуитивные, а обоснованные управленческие решения [4, с. 33].

Математическое и компьютерное моделирование социальных процессов позволяет проигрывать сценарии развития, оценивать последствия принимаемых решений и потенциальные риски, минимизируя ошибки. Это особенно важно для оценки эффективности новых социальных программ и механизмов [5, с. 91].

Изучение опыта построения социальной устойчивости (например, модели зеленой экономики, практик и механизмов общественного здоровья и его критическая адаптация к специфическим социально-культурным условиям Беларуси) позволит избежать «изобретения велосипеда» и использовать уже апробированные решения [6, с. 24].

Кризисы показали критическую важность государства как гаранта стабильности. «Государство как платформа» предполагает создание государством цифровых и правовых платформ, на которых различные акторы (бизнес, НКО, гражданские сообщества) могут координировать свои действия, обмениваться ресурсами и совместно создавать общественные блага (например, платформы для цифровых технологий,

законодательных инициатив или организации волонтерской помощи). Данные платформы могут проявлять себя в реализации инфраструктурных проектов, межведомственных рабочих групп с привлечением экспертов и активистов для решения комплексных проблем (например, в экологии или развития городов), а роль философии и науки заключается в обсуждении этических рисков цифрового исключения или критериев справедливого доступа, их оценке, концептуализации и интеграции в социум [3, с. 80].

Цифровые технологии должны перестать быть просто инструментом, а стать новой социальной средой, которая переопределяет формы взаимодействия, солидарности и коллективных действий. Онлайн-платформы позволяют организовывать масштабные совещательные процессы – гражданские собрания, голосования, публичные обсуждения проектов законов. Это повышает вовлеченность граждан в принятие решений на местном и национальном уровне, делая управление более инклюзивным и легитимным.

Кризисные периоды (например, Covid-19) спровоцировали рост новых форм солидарности и взаимопомощи: низовых, горизонтальных сетей взаимопомощи (доставка продуктов уязвимым группам населения, организация психологической поддержки, обмен ресурсами) [5, с. 95]. Эти структуры доказали свою высокую эффективность.

Происходит пересмотр приоритетов развития, когда главным показателем был валовый внутренний продукт (ВВП), приходит парадигма, в центре которой – благополучие человека и устойчивость. Это область как философии, так и науки. Философия и этика определяют, что именно должно входить в понятие «благополучие», а наука разрабатывает сложные системы индикаторов (Индекс человеческого развития, Индекс счастья и ряд др.) и методы их измерения для оценки эффективности политики. Экономисты моделируют ее макроэкономические последствия [8, с. 110], социологи изучают ее влияние на поведение людей, а философы ведут спор о свободе, справедливости и достоинстве [9, с. 30]. Ключевым направлением инвестиций в образовательной сфере становится «обучение на протяжении всей жизни». Педагогика и психология разрабатывают эффективные методики, а философия образования определяет цели и ценности такого образования в XXI веке [10, с. 66].

В условиях поиска новых путей развития Беларусь нуждается не только в экономических или политических решениях, но и в глубоком переосмыслении своих целей и ценностей. Философия и наука выступают партнерами в этом процессе. Философия задает систему координат для видения горизонтов будущего, а наука предоставляет инструменты для работы с конкретными социальными проблемами. Их взаимодействие позволяет перейти к проектированию устойчивого, справедливого и способного к адаптации общества, в котором новые социальные механизмы будут иметь ценностное и научное обоснование.

*Работа выполнена при поддержке БРФФИ в рамках научного проекта № Г24МН-004.*

**Литература и источники**

1. Иванов, И. И. Социальная устойчивость: теория и практика : монография / И. И. Иванов. – Минск : БГУ, 2022. – 256 с.

2. Ильин, Е. П. Психофизиология состояния человека / Е. П. Ильин. – М. : Питер, 2005. – 411 с.

3. Сидорова, Л. П. Этика технологий и социальная справедливость / Л. П. Сидорова // Философские науки. – 2023. – № 1. – С. 70–85.

4. Национальный отчет о человеческом развитии 2023 : Цели устойчивого развития и Беларусь / Программа развития ООН в Беларуси. – Минск, 2023. – 140 с.

5. Математические методы в социологии : сб. науч. тр. / Ин-т социологии НАН Беларуси. – Минск : Право и экономика, 2020. – 189 с.

6. Глобальные тренды и локальные практики устойчивого развития : Аналитический обзор ; редкол. : С. А. Ковалева (гл. ред.) [и др.]. – Минск : ИСПИ, 2022. – 115 с.

7. Экономика цифровых платформ : учеб. пособие / А. В. Лебедев, Т. К. Новикова. – Минск : БГЭУ, 2021. – 210 с.

8. ESG-трансформация бизнеса: риски и возможности / Д. И. Фролов, Е. С. Зеленко. – М. : Экономика, 2022. – 198 с.

9. Петров, В. С. Философия кризиса: поиск оснований для посткризисного мира / В. С. Петров // Вопросы социальной теории. – 2021. – Т. XV, № 3. – С. 15–29.

10. Образование для устойчивого развития : метод. пособие для педагогов ; сост. О. Н. Левина, Т. П. Дроздова. – Минск : НИО, 2021. – 178 с.

## БИОРАЗНООБРАЗИЕ РАСТЕНИЙ И БИОТЕХНОЛОГИИ. «ТОЧНОЕ ЗЕМЛЕДЕЛИЕ»

*А. О. Логвина*

Биотехнология – это любая технология, использующая живые организмы или их части для создания (или модификации) продукта или улучшения растений, животных или микроорганизмов. Основной метод биотехнологии который напрямую влияет на биоразнообразие – это генетические манипуляции, которые оказывают прямое воздействие на биоразнообразие на генетическом уровне. С помощью этих манипуляций можно вводить новые гены или фрагменты генов в организмы (создание «трансгенов») и можно изменять существующие гены внутри организма.

После того, как потенциально полезный организм был создан в лаборатории, он требует тестирования в контролируемых условиях лаборатории, вегетационной камеры или теплицы.

Продукты биотехнологии находят применение в фармацевтической и химической промышленности, а также в сельском хозяйстве. В настоящее время в центре внимания – новые подходы, основанные на малых РНК, РНК-интерференции и формировании РНК-опосредованных признаков у растений. Кроме того, существуют агрономические практики, которые лучше подходят для стран третьего мира, способные обеспечить устойчивый рост и лучшие показатели, чем у растений, полученных с помощью биотехнологических подходов. Биотехнологии, применяемые в сельском хозяйстве – ключ к решению таких проблем, как голод, изменение климата и рост населения.

К основным направлениям развития биотехнологий относятся оптимизация использования питательных веществ в почве, повышение адаптации сельскохозяйственных культур к изменению климата и максимизация борьбы с вредителями за счет цифровизации применения пестицидов.

25 сентября 2015 года Генеральная Ассамблея ООН приняла Повестку дня в области устойчивого развития на период до 2030 года – план действий, определяющий новую карту экономического роста. На этом пути наличие устойчивой и инновационной агропродовольственной системы имеет решающее значение для реализации данной модели роста. Именно поэтому были разработаны более конкретные стратегии, направленные на переход к устойчивой продовольственной системе и на содействие глобальному переходу к безопасным, питательным и высококачественным продуктам питания посредством устойчивых систем производства.

В этом контексте в последние годы мы наблюдаем, как биотехнологические инновации повышают урожайность сельскохозяйственных культур, улучшают их питательные свойства и делают их более устойчивыми к болезням и неблагоприятным климатическим условиям. Биотехнологии позволяют разрабатывать функциональные ингредиенты, создавать пробиотики, пребиотики и постбиотики, новые источники белка и даже выявлять патогены и загрязняющие вещества в пищевых продуктах. Более того, в рамках инициативы «Единое здоровье» биотехнологическая промышленность разрабатывает вакцины и лекарства для улучшения здоровья животных, а также более питательные корма, улучшающие их рацион.

По оценкам ООН, к 2050 году население мира достигнет почти 10 миллиардов человек, что потребует увеличения мирового производства продовольствия на 70%. Биотехнологии, применяемые в сельском хозяйстве, будут играть ключевую роль в решении этих задач. В связи с этим основные направления развития сосредоточены на таких аспектах, как оптимизация использования питательных веществ в почве, повышение адаптации сельскохозяйственных культур к изменению климата

(устойчивость к засухе, жаре, засолению) и оптимизация борьбы с вредителями за счет цифровизации применения пестицидов.

Нужно отметить растущую значимость «точного земледелия», которое представляет собой точно выверенные меры для повышения урожайности. Это и увеличение производительности, и – в перспективе – решение проблемы голода в мире. «Точное земледелие» предполагает принятие оптимальных решений в нужном месте и в нужное время. Это означает – действовать именно там, где это необходимо, применять решения там, где это необходимо, а не по всему полю. Среди многочисленных преимуществ точного земледелия – оптимизация урожайности за счёт более эффективного использования плодородия почвы, что способствует повышению производства продовольствия.

**Литература и источники**

1. Ashry, N. A. Plant biodiversity and biotechnology / Naglaa A. Ashry // From Plant Genomics to Plant Biotechnology / Naglaa A. Ashry [et al.]. – Woodhead Publishing, 2013. – P. 205–222.

2. Salgotra, R. K. Genetic Diversity, Conservation, and Utilization of Plant Genetic Resources / R. K. Salgotra, B. S. Chauhan // Genes. – 2023. – № 14 (1). – P. 174.

## ЭПИСТЕМОЛОГИЯ РЕЗОНАНСНЫХ ПРОЦЕССОВ

*В. К. Лукашевич*

Названный квалификационной статус представлений об особенностях когнитивного освоения резонансных процессов нами придается по нескольким причинам. Во-первых, в связи с сохраняющейся нечеткостью определения контуров исследуемой реальности. Согласно лингвистической традиции и требованиям сопряженного с ней референциального подхода предстоит анализировать не только волновые взаимодействия материальных образований (источника и приемника волн) с одинаковой, близкой или кратной частотой колебаний, но и фиксируемые отклики приемника на внешние воздействия источника, не ограничиваемые их сходными параметрами. В неспециальной справочной литературе смысл термина «резонанс» поясняется словом «отклик», нередко без пояснения его специфики. В последнем случае встает вопрос о правомерности квалификации носителя всякого внешнего воздействия как источника резонансного процесса и в целом такого рода взаимодействий как резонансных. Во-вторых, вследствие сложности общей интерактивной ситуации, в которой имеют место нерезонансные и выделенные по каким-то приемлемым признакам резонансные процессы. Определение их места и значимости для способа бытия и в целом существования конкретных объектов, испытывающих одновременно эти воздействия, оказывается

сопряженным с оригинальной когнитивной проблематикой, в малой степени освоенной классической эпистемологией. В-третьих, в силу колоссально возросшей перспективы управления резонансными процессами в техносфере и социуме выявилась недостаточность представлений о механизмах накопления, сохранения и реализации потенциала резонансных процессов. Несмотря на то, что эти процессы были замечены с древних времен, способы их когнитивной ассимиляции при освоении специфики в социальной сфере оставались примитивными; научный подход здесь длительный период занимал маргинальные позиции, уступая место практикам от магии, колдунам, экстрасенсам и т. п.

По идущей от Г. Галилея «наукомерной» традиции осмысление резонансных процессов осуществляется на основе рационально принятых предпосылок о наличии материальных носителей причинно обусловленных резонансных взаимодействий в составе объективированных образований и ситуаций, их свойстве вибрировать (испытывать регулярные параметрические колебания) как способе существования в определенной среде, и специфическом диапазоне частотных колебаний. История науки к настоящему времени накопила большой массив сведений о резонансных процессах, в котором они достаточно согласованно представлены в форме фактологических данных. Современная наука открывает новые типы резонансных процессов, впечатляющих своей фундаментальностью и спектром возможных прикладных исследований.

Экспериментально доказано их существование практически во всех средах (твердительных образованиях, жидкостях, газах, плазме) и на всех уровнях организации материи. Современная астрофизика использует понятие резонанса в исследовании генезиса Большой Вселенной, в частности, резонансными именуют частицы вещества (короткоживущие, 10–22–10–24, возбужденные состояния адронов), образовавшиеся на ранних стадиях ее формирования. Общепринятой является концепция орбитального резонанса, масштабы которого коррелируют со сферой действия гравитационных сил во Вселенной (10–15–10–24 см). Расширены представления о механизмах детерминации резонансных процессов: экспериментально подтверждены представления об их возникновении под действием негомогенных по отношению к их специфике факторов. Доказано, что механические, химические, акустические и др. резонансные процессы могут быть вызваны не только однородными причинами (которые ранее отыскивали по принципу «подобное вызывается подобным»), но и электромагнитными колебаниями. Примечательно, что в русле стохастического резонанса такого рода генетическая связь осуществляется на фоне общего шумового воздействия. Шумовые воздействия тем самым признаются в качестве естественной среды резонансных процессов в нелинейных системах. «В зависимости от

свойств сигнала, шума и конкретных параметров нелинейных систем, – отмечают авторы одной из первых фундаментальных публикаций по теме, – эффект СР (стохастического резонанса – В. Л.) будет характеризоваться специфическими свойствами. В то же время, независимо от характеристик системы и структуры сигналов, явлению СР присущи общие фундаментальные свойства, проявляющиеся в увеличении степени порядка в выходном сигнале при оптимальном уровне шума» [1, с. 10]. Также указаны известные на то время области прикладных исследований: кольцевой лазер, магнитные системы, пассивные оптические бистабильные системы, системы с электронным парамагнитным резонансом, эксперименты с броуновскими частицами, эксперименты с магнитно-упругой лентой, туннельный диод, сверхпроводящие квантовые интерферометры (SQUID), ферромагнетики и сегнетоэлектрики, химические и биологические системы, социологические модели [1, с. 8; с. 33–35].

К настоящему времени область практических приложений результатов исследования резонансных процессов расширилась и продолжает расширяться за счет их использования для получения материалов, обладающих свойствами, неизвестными в природе (сфера высоких технологий в производстве средств обработки информации и связи); при разработке диагностического и лечебного оборудования в медицинской практике, при создании строительных конструкций (не только больших масштабов, но и локально используемых элементов), испытывающих мощные воздействия природных сил; при разработке социогуманитарных технологий для управления социальными процессами в условиях неопределенности и др.

Философско-методологическое осмысление сопряженных с отмеченными событиями когнитивных процессов позволяет сделать определенные выводы относительно их генезиса, специфики осуществления и значимости в теоретическом (в контексте теории познания) и прикладных аспектах, т. е. относительно того, что мы квалифицируем как эпистемологию резонансных процессов.

Во-первых, необходимо достаточно чётко обозначить контуры исследуемой реальности (резонансных процессов) в контексте языковой картины мира, а именно, более определенно размежевать смыслы терминов «взаимодействие», «отклик», «резонанс». На наш взгляд, последний из них имеет специфику, определяемую параметрами его волновых характеристик, а точнее, совпадением, близостью и / или кратностью количественных значений волн источника и приемника резонансных взаимодействий. Во-вторых, следует учитывать общий антропологический контекст исследования резонансных процессов, а именно, понимание их места и значения в картине жизненного мира человека. Это условие исследования резонансных процессов, не теряющее

своего значения с древнейших времен вследствие их мировоззренческой роли и ориентира в осмыслении определенных жизненных ситуаций, преимущественно тех, объяснение которых не достигается за счет использования известных и практически оправданных зависимостей. В-третьих, и это главное, предстоит определиться в оценке имеющегося инструментария исследования резонансных процессов средствами современной науки, и в частности, относительно философско-методологических принципов такого рода исследований, а также специфики научной картины исследуемой реальности.

В первом плане, на наш взгляд, ключевое значение имеют принципы целостности и сложности, ориентирующие на когнитивную ассимиляцию всех предпосылок, механизмов и следствий резонансных процессов. Во втором плане ключевое значение имеет представление о наиболее общих закономерностях взаимосвязей и причинно-следственных взаимодействий объектов, которые предстоит дополнить прежде всего пониманием степени общности резонансных процессов, а именно, являются ли они неизбежным атрибутом всех форм взаимодействия объектов неживой природы, биоты и социальной реальности или же представляют собой локальные явления, имеющие место лишь в ситуациях, ограниченных конкретными, весьма специфическими условиями?

В неживой природе резонансные процессы осуществляются в качестве элементов механизма системогенеза в условиях хаоса как исходного состояния реальности и далее в качестве главного фактора эволюции (в том числе деформации и разрушения) природных систем. Здесь периодически происходят природные катастрофы (тектонические, атмосферные, климатические и др.), возникновение которых возможно в результате резонансного воздействия, энергию которого не может выдержать конкретная природная система (она или разрушается, или во многих случаях радикально меняет свое состояние). Вопрос об источниках этой энергии принципиально является открытым, поскольку отмеченные эффекты могут быть следствием действия неизвестных на данное время факторов (сил), параметры которых каким-то образом соизмеримы с характеристиками первых. К факторам, ограничивающим и нейтрализующим (подавляющим) отмеченные неблагоприятные (деформирующие) резонансы, очевидно, следует отнести атмосферу Земли, ее собственное электромагнитное поле, мировой океан, климат. Вследствие их действия природные катастрофы, например, опасная динамика ландшафтных образований Земли (суши и ее подводной части), засухи, наводнения, резкие колебания температур и др. не подрывают статуса природной среды Земли как целостного образования, качество которого обеспечивает поддержание на ней жизни.

В биоте аналогичные процессы выражены более четко. Согласно теории автопоэзиса поддержание биотическим образованием своей

идентичности – главное необходимое условие его существования как целостной системы. «Для неодарвинистов, – отмечает по этому поводу один из основоположников данной теории Э. Томпсон, – эволюция включает в себя *оптимизацию адаптации* через естественный отбор. А с точки зрения автопоэзиса, эволюция включает в себя просто сохранение адаптации: до тех пор, пока живое существо не умирает, оно поддерживает свою автопэтическую *целостность* (подчеркнуто мною – В. Л.), в силу этого оно адаптировано, поскольку его способ производства смысла продолжает быть жизненным» [2, с. 387].

Научная картина социальной реальности также должна быть детализирована представлениями о резонансных процессах. В этой сфере резонансные процессы столь же действенно обеспечивают идентичность социальных образований и столь же для них опасны. И в том и в другом случае на первый план выходила необходимость практически эффективных действий по укреплению идентичности социальных образований и противостоянию деформирующим фактором. В осмыслении резонансных процессов в этом контексте следует отметить в качестве наиболее значимых концептуальных построений теорию подражания Г. Тарда и концепцию мемов Р. Докинза, а также концепции зеркальных нейронов Г. Ризолатти, куматоида М. А. Розова и обобщенную социологическую концепцию Х. Розы. Здесь на первый план выходит исследование особенностей интерактивного контекста резонансных процессов в социуме, форм их когнитивного воспроизведения и когнитивных предпосылок практического использования. На данное время наиболее продвинутыми можно считать исследования специфики социогуманитарных технологий, фактически базирующихся на этих процессах. Бескрайние горизонты исследования открывает практика культивирования духовных качеств человека, создающих основу переживания человеком реальности в единстве истины, добра и красоты. На наш взгляд, ее успешность определяется и далее будет определяться созданием целостного образа реальности в сознании конкретного, испытывающего направленное воздействие, человека.

**Литература и источники**

1. Анищенко, В. С. Стохастический резонанс как индуцированный шумом эффект увлечения степени порядка / В. С. Анищенко, А. Б. Нейман, Ф. Мосс, Л. Шиманский-Гайер // Успехи физических наук. – 1999. – Т. 169, № 1. – С. 7–38.

2. Thompson, E. Life and Mind: Autopoesis to Neirophenomejlogy. A Tribute to Francisco Varela / E. Thompson // Phenomenology and the Cognitive Sciences. – 2004. – Vol. 3.

# СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ЕЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

*И. Р. Мамедзаде, С. Н. Дадашова*

Когда мы говорим о науке, первое, что приходит на ум – это ее достоверность. Но что значит «достоверность» сегодня? Можно ли в мире, где каждое открытие завтра может быть опровергнуто, всерьез говорить об окончательных истинах? Отказ от марксизма как от единственной «правильной» науки на постсоветском пространстве породил серьезные сомнения в универсальности ее оснований и окончательности выводов. Оказалось, что вопрос стоит не только в содержании теорий, но и в самой их природе: если наука – это не идеология, то что она собой представляет; что делает знание научным; как оно доказывается и в каких пределах применимо?

Сегодня наука воспринимается не как набор готовых убеждений, а как постоянный поиск достоверности, которая понимается через проверяемость, логику, область применимости теорий в соответствующем историко-культурном контексте. При этом теории прошлого не теряют своей ценности даже после выявления их ограниченности и / или появления более современных концепций. Они продолжают работать в своей сфере, показывая, что научное знание и наука в целом строятся не на абсолютной завершенности, а на умении удерживать относительную достоверность в той области, где ее принципы проверяемы. Именно это и формирует методологическое понимание «ограниченной применимости» научных концепций.

В этом смысле философия науки все чаще обращается к К. Гёделю, Г. Фреге и Б. Расселу, чьи идеи о неполноте, логике и априорности показывают, что достоверность – это не само собой разумеющийся факт, а живой процесс проверки и осмысления. Тем не менее, в отечественной философской литературе мало внимания уделяется логико-математическим основаниям, что обедняет методологическую базу. Гёдель, к примеру, кроме логики, оставил философское наследие, которое представляет важный методологический ресурс, включая тезисы о разумности мира, априорности знания и значении интуиции.

То же можно сказать и о «четко-нечеткой» логике Л. Заде, которая позволяет мыслить за пределами определенных «да» или «нет», мыслить о том, как устроены культура, язык и само человеческое мышление. Нечеткая логика открывает возможности для анализа исторических форм рациональности, для перехода от целостного поэтического сознания к философскому и научному мышлению. Однако методология применения данной логики к общественным процессам до конца у нас не разработана [1; 3; 4].

В свою очередь, применение разных методологий представляет науку не только инструментом прогнозирования и техники, но и формой интеллектуальной деятельности, способом понять мир и себя в нем. Именно анализ науки как пути к осмыслению мира и человека неизбежно актуализирует рассмотрение методологии науки через призму мышления самих ученых и их деятельности. Не вызывает сомнений, что наука существует не в вакууме, ее создание, проверка и применение знаний всегда связаны с деятельностью конкретных индивидов, коллективов и сообществ. В этом контексте особое значение приобретает критическое рассмотрение этики ученого и его профессиональная ответственность.

Очевидно, что сегодня этика ученого проявляется не только в соблюдении формальных правил и научной честности, но и в способности оценивать последствия своей деятельности для общества, культуры и будущих поколений. Более того, ученый несет ответственность за сохранение достоверности знаний, предотвращение искажений, предвзятости и манипуляций, способных подорвать доверие к научному сообществу. То есть, ученый формирует не только знания, но и доверие к ним. Этическая и профессиональная культура исследователя становится ключевым инструментом, который обеспечивает проверяемость, достоверность и социальную ценность самой науки.

Не менее важным аспектом является способность ученого к сотрудничеству и взаимодействию в рамках горизонтальных связей [2], ибо научные открытия редко возникают в одиночестве. Зачастую они становятся результатом коллективного поиска, критического диалога и междисциплинарного взаимодействия. Сотрудничество позволяет ученым не только расширять рамки исследований, но и минимизировать субъективные ошибки. В современных условиях развития искусственного интеллекта, когда научное сообщество становится все более глобальным и взаимосвязанным, эти качества приобретают особую значимость, а этика ученого начинает рассматриваться как один из ключевых методологических ориентиров. И именно в рамках философии науки становится возможным распознавать новые направления методологического развития. Философия науки и значима тем, что в каждый исторический период задает особый взгляд на науку, позволяющий уловить главное в ее современном развитии и по-новому осмыслить ее отношение к прошлому, настоящему и будущему.

Итак, в рамках современной методологии философия науки в первую очередь требуется восстановление связей между различными науками и теориями. При этом важно сохранять достижения отдельных дисциплин, но вместе с тем уметь отказываться от них, когда выявляются их ограничения или недостоверность. Во-вторых, важно понимать связи каждой отдельной науки с целостным знанием о мире. Если, к примеру, философия или любая другая наука теряет авторитет, то его возвращение

требует анализа причин кризиса и его рассмотрение в общей системе ценностей. В-третьих, необходимы открытые дискуссии, где можно уточнять позиции, прояснять понятия и выявлять слабые звенья в теориях, поскольку, на наш взгляд, только через признание роли сомнения и неопределенности в науке открывается возможность для появления новых парадигм и подходов. В-четвертых, искусственный интеллект уже предоставляет научную основу для подобных поисков, в том числе и для локальных научных сообществ. Однако для полноценного использования его потенциала необходимо умение применять математическую логику и философские методы к анализу научных проблем.

То есть, философия науки – это не просто область строгих рассуждений, а особое пространство, где проверяются и оспариваются привычные подходы, рождаются новые научные реальности и свежие взгляды на мир. Здесь идеи вступают в диалог и спор, конкурируют и сменяют друг друга, создавая движение мысли. Именно в этой открытой и динамичной среде проявляется живая природа науки, ее способность меняться, обновляться и искать новые горизонты и более адекватные формы описания действительности. Поэтому научная сфера никогда не бывает окончательно завершенной, напротив, она всегда открыта как к новым вызовам и идеям, так и к пересмотру своих методологических оснований.

**Литература и источники**

1. Абдулла, К. Нечеткая логика и язык-речь / К. Абдулла, Р. Алиев. – Баку, 2024. – 319 с.

2. Мамедзаде, И. Р. О философии искусственного интеллекта и научной революции / И. Р. Мамедзаде, С. Н. Дадашова // Вопросы философии. – 2023. – № 4. – С. 206–215.

3. Философия в эпоху пандемии и нечеткая логика Лютфи Заде : сб. ст. ; под ред. И. Мамедзаде. – Баку, 2021. – 272 с.

4. Эпистемологические особенности национальности и национальной идентичности в контексте нечеткой логики. – Баку, 2023.

## SOCIAL POLICY AND THE WELFARE OF THE POPULATION IN THE ERA IN THE DIGITAL AGE IN MONGOLIA AND BELARUS

*S. Munkhbaatar, G. Tumennast, Sh. Oyunkhand, M. Verenich*

In the digital age, the transformation of social policy is both an opportunity and a challenge for ensuring population well-being, particularly in countries navigating post-socialist transitions and rapid technological change.

Both Mongolia and Belarus have experienced significant shifts in the way social policies are designed and delivered, driven by increasing internet

penetration, mobile technology use, and digital government initiatives. In Mongolia, digital innovation has been championed through programs such as the e-Mongolia platform, which aims to centralize and streamline public services. While this has improved administrative efficiency and access in urban areas, challenges remain in bridging the digital divide, especially for rural and marginalized populations. Belarus, on the other hand, has pursued a more centralized to digital governance, integrating digital systems into labor markets, education, and health services.

The digital transformation of governance and social policies is a defining trend of the 21st century. Governments around the world are increasingly using digital platforms, mobile apps, and big data systems to manage welfare, health, education, and employment services (OECD, 2021; United Nations, 2022). While digitalization promises to improve efficiency, transparency, and accessibility, it also poses challenges, including the digital divide, privacy concerns, and the risk of marginalization of vulnerable groups in the digital environment (World Bank, 2023).

Mongolia has emphasized open innovation and launched the «E-Mongolia» platform in 2020, streamlining over 800 government services (E-Mongolia, 2024). As of May 2024, the platform had 1.8 million active users and integrated services from 86 government agencies. Mongolia's digital landscape is characterized by an 83% internet penetration rate in 2023 and over 5.1 million mobile phone connections, equivalent to 147.8% of the total population (DataReportal, 2024a). Social media adoption is also widespread, with 72% of the total population active on social media as of early 2024. However, Mongolia still faces a significant urban-rural digital divide, particularly affecting nomadic and vulnerable populations (ADB, 2022).

Belarus, in contrast, has adopted a centralized, state-led approach to digital governance. At the beginning of 2024, 89.5% of Belarusians were internet users, increasing to 91.5% in 2025, with 8.48 million users (DataReportal, 2024b). Mobile connectivity is similarly high, with 11.4 million mobile subscriptions, or 120.5% of the population. Unlike Mongolia, Belarus has almost universal 4G coverage (~99%), but fixed broadband penetration remains modest at ~35% (ITU, 2023). Belarusian social media usage was estimated at 5.63 million users (59.4% of the population) in January 2024 (DataReportal, 2024b).

Despite the growing importance of digital welfare states, comparative research on small post-socialist states in Eurasia remains scarce. This joint project aims to fill this gap by examining how Mongolia and Belarus are adapting their social policy frameworks to digitalization. It aims to identify enablers and barriers, assess the impact of digital transformation on the well-being of the population, and examine how geopolitical circumstances shape digital strategies.

Combining these frameworks, this study considers the well-being of the

population in the digital age as the intersection of human development and digital inclusion. In Mongolia and Belarus, understanding well-being requires examining not only health, education, and income, but also citizens' ability to access, trust, and benefit from digital social policy reforms.

A key innovation in Mongolia is the e-Mongolia platform (launched in 2020; v3.0 in 2023), which aims to centralize government services and reduce bureaucratic red tape. As of May 2024, the platform had 1.8 million active users, offering ~1,200 services from 86 organizations, a remarkable number for a country with a population of 3.5 million (E-Mongolia, 2024). The level of connectivity supports this pattern: in January 2024, there were 2.91 million internet users (83.9% penetration), while by January 2025, there were ~2.90 million, indicating a sustained high level of usage (DataReportal, 2024a). Mobile connections are outpacing the population, reflecting the widespread use of SIM cards and the availability of mobile digital services.

Mongolia is piloting digital social protection innovations, such as digital enrollment in the Child Money Program (CMP) triggered by climate shocks (UN SDG Joint Fund, 2024). These show how combining digital infrastructure with targeted policies can expand coverage of vulnerable groups. Well-being indicators show modest improvements, though challenges remain. Life expectancy reached ~72 in 2023, but non-communicable diseases (notably cancer) remain leading causes of mortality. Nationwide health screening has reached ~40% of the population, supported by digital records and logistics. Digital channels (booking, test results, referrals) are improving early diagnosis but rural access remains a persistent barrier.

Belarus implements a highly centralized, state-led digital governance model. As of January 2025, internet penetration reached 91.5% (8.26 million users), and social media users reached ~6.36 million, or 70.5% of the population (DataReportal, 2024b). Network coverage is almost universal: 4G / LTE reached ~99% of the population, and the expansion of MNOs has increased access to rural areas (A1.by, 2024; SAMENA Council, 2024). In July 2025, a new Belarusian social protection portal was launched, providing access to a wide range of services (payments, benefits, pensions, targeted assistance) online (United Nations Belarus, 2025).

Life expectancy in Belarus reached ~74 in 2023, slightly higher than Mongolia. Robust health foundations combined with widespread 4G reduce physical access barriers. Policy challenges focus more on service design, transparency, and user trust.

Mongolia (~84%) and Belarus (~92%) are countries with high internet penetration, and both offer a wide range of digital services (DataReportal, 2024a; DataReportal, 2024b).

Both countries are using e-service systems based on high connectivity. Mongolia is expanding the scope of services of the E-Mongolia platform, while Belarus is implementing reforms of the social protection portal. The next 3–5

years are expected to see deeper automation of entitlements, hybrid models to reduce rural and skills gaps, digitalization of healthcare (telehealth, preventive examination logistics) and network modernization (5G in Belarus, accessibility solutions in Mongolia).

Comparative studies have shown that outcomes depend not only on technological infrastructure but also on institutional capacity, political frameworks, and citizen participation (Mickoleit, 2020).

Mongolia and Belarus are particularly instructive examples of this global transformation. Although the two countries share a post-socialist heritage, they have pursued different models of digital governance.

Using a comparative lens, the study identifies key enablers and barriers to effective digital-era social policy. These include institutional capacity, political will, infrastructure development, and the degree of civic participation in digital transformation processes. The article highlights that while both Mongolia and Belarus have made strides in digital service delivery, true gains in population well-being require inclusive policy design, investments in human capital.

## References


1. Alston, P. Report of the Special Rapporteur on extreme poverty and human rights / P. Alston. – 2019.

2. «Об утверждении Программы социально-экономического развития Республики Беларусь на 2021–2025 годы» от 29 июля 2021 г. № 292 // Нац. правовой Интернет-портал Респ. Беларусь. – URL: https://pravo.by/document /?guid=3871&p0=P32100292 (дата обращения: 19.09.2025).

3. Dhar, U. Asian Development Bank (ADB), Asian Development Outlook 2020: What Drives Innovation in Asia / U. Dhar. – 2021.

4. Batbayar, T. Mongolia’s third neighbor policy revisited / T. Batbayar // Mongolian Journal of International Affairs. – 2020. – № 22 (1). – С. 15–28.

5. Государственная программа «Цифровое развитие Беларуси на 2021–2025 годы» // Министерство связи и информатизации Республики Белрусь. – URL: https://www. mpt.gov.by/ ru/ gosudarstvennaya-programma-cifrovoe-razvitie-belarusi-na 2021–2025-gody (дата обращения: 10.09.2025).

6. О развитии цифровой экономики: Декрет Президента Республики Беларусь от 21 дек. 2017 г. № 8 / Консультант Плюс. Беларусь // ООО «ЮрСпектр», Нац. центр правовой информ. Респ. Беларусь. – Минск, 2022.

7. Baasanjav, U. Information Society and Media Development in Modern Mongolia / U. Baasanjav. – 2025.

8. Creswell, J. W. Designing and conducting mixed methods research / J. W. Creswell, V. L. P. Clark. – Sage publications, 2017.

9. Цифровизация в интересах государства // Экономическая газета. – URL: https://neg.by/ novosti/ otkrytj/ cifrovizaciya-v-interesah-gosudarstva/ (дата обращения: 13.09.2025).

10. Gankhuyag, D. A Model for Evaluating a Digital Transformation of Rural Areas of Mongolia / D. Gankhuyag [et al.] // 2024 IEEE 9th International Conference on Data Science in Cyberspace (DSC). – IEEE, 2024. – С. 754–761.

# АНТРОПНЫЙ КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП КАК ПРИМЕР ФОРМАЛЬНОЙ ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТИ В ИССЛЕДОВАНИИ ВСЕЛЕННОЙ

*А. В. Нестерук*

1. Мы показываем, что Антропный Принцип (АП) в космологии эксплицирует контингентность (случайность, несамодостаточность) Вселенной в терминах космических совпадений, тонкой настройки физических констант, соотнося их с фактом существования человека как наблюдателя Вселенной.

2. Исходя из специфичности данной контингентности (фиксируемой в АП), связанной с положением человека во Вселенной, показывается, что вместо попытки объяснить или устранить эту контингентность, человеческий разум интерпретирует ее с помощью принципа систематического единства Вселенной, сформулированного на основе эмпирического факта существования разумной жизни на Земле.

3. Этот принцип систематического единства интерпретируется как элемент *телеологии объяснения* в космологии, где содержание предполагаемого *telos-а* формируется человеческим стремлением понять Вселенную с целью раскрыть смысл своего существования в ней.

4. На основе этого делается вывод о том, что АП представляет собой субъективно универсальный регулятивный принцип разума. Осознавая, что Вселенная – не представление воли человека, а среда его обитания, человек стремится видеть её в соответствии со своими экзистенциальными и эпистемологическими целями, наделяя Вселенную определённой целесообразностью, которая делает человеческое видение мира адаптированным к контингентному и спорадическому характеру своего существования в бесконечно малом «углу» в общем-то враждебной Вселенной.

## *АП как выражение контингентности Вселенной в терминах необходимых условий существования человечества*

АП (см. [1]) утверждает, что Вселенная обладает свойствами, которые допускают существование наблюдателей, для которых эта Вселенная дана и которые её феноменализируют. При этом АП не объясняет, почему это так. Сам факт существования человека и того, что Вселенная позволяет ему существовать, контингентен. Даже если космология и астробиология описывают стадии эволюции Вселенной,

ведущие к появлению её современного облика, все её проявления, а также множество контингентных объектов не являются каузально предопределёнными физическими законами, относящимися к крупномасштабной структуре Вселенной. Вселенная, в её данности человеку, контингентна в физико-философском смысле. Она могла бы выглядеть совершенно иначе – или вовсе не быть пригодной для жизни. Следовательно, сам факт существования разумной жизни во Вселенной так же контингентен, как и существование Вселенной.

Феноменологически, можно утверждать, что Вселенная как проявленное бытие контингентна по отношению к человеческому существованию. В естественной установке можно сказать, что вселенная контингентна как определённый набор физических законов и материального содержания. Тот факт, что константы, законы и эволюционные пути выстроены таким образом, что допускают воплощённую человеческую жизнь, не является *необходимым* сам по себе, а контингентен. Такая согласованность физических параметров необходима для возможности человеческой жизни, но она не является *достаточной*.

Однако эта самая *необходимость* также контингентна, ибо сама по себе она не вытекает из каких-либо причинных законов, а созерцается посредством интуиции. Иными словами, в феноменологической установке проявленный образ Вселенной также контингентен по отношению к разумной человеческой жизни, которая сама физически и биологически контингентна. АП формулирует эту контингентность в физических и биологических терминах: стабильные звёзды, углеродная химия, обитаемость планет, биологическая эволюция. Он переводит контингентность на «жёсткий» язык физики и биологии. Таким образом, АП является космологическим переосмыслением человеческой контингентности, соотнесённой с маловероятным, но фактическим набором космических условий. АП отвергает идею, что человеческая жизнь (или наблюдатели) являются необходимым результатом любой возможной Вселенной; напротив, он подчёркивает зависимость от специфических условий. Эти условия необходимы, но не достаточны. Можно сказать, по аналогии с Хайдеггером (человеческое *Dasein* радикально контингентно, «брошено» в бытие), что АП артикулирует эту «брошенность» в космологической научной форме.

С богословской точки зрения, трактовка АП как утверждения контингентности согласуется с идеей, что человеческое существование не необходимо, а даровано, укоренено в божественной свободе, а не в космической необходимости. Тем самым сохраняется понимание Воплощения как события, не являющегося космологически неизбежным: космос предоставляет *необходимые* условия, но само событие контингентно и благодатно.

*АП и систематическое единство в кантовском смысле*

Контингентный набор физических констант, космических совпадений и явлений тонкой настройки можно рассматривать через призму АП как варианта принципа систематического единства природы и Вселенной. Подобно кантовской идее «систематического единства» природы (или Вселенной) – которое не является свойством природы «в себе», но регулятивным принципом, направляющим исследование, так что мы должны искать единство в естественных законах, чтобы опыт стал осмысленным, – АП можно прочесть не как эмпирический закон, а как принцип систематического единства: космос осмысляется как система, делающая возможным появление наблюдателей. Действительно, космические совпадения и тонкая настройка не следуют из законов природы как их причинные следствия. Они вводятся в теорию через размышление об уникальных эмпирических фактах (константах природы), формулируя тем самым антропный принцип систематического единства природы и Вселенной. Само утверждение, что Вселенная такова, что допускает существование человеческих существ, можно рассматривать как вывод от частных аспектов Вселенной к её всеобщему устройству. Очевидно, что этот вывод представляет собой *рефлектирующее суждение,* касающееся лишь необходимых физических условий существования человека. Это значит, что не существует обратного вывода – от антропного систематического единства Вселенной к фактическому существованию человека. АП в космологии утверждает, что физические и биологические условия Вселенной таковы, что в ней существуют человеческие наблюдатели. Это означает, что Вселенную нельзя рассматривать как бессмысленную совокупность. Она должна пониматься как системно упорядоченное целое – по крайней мере в той мере, в какой этот порядок завершается возможностью воплощённых наблюдателей. Следовательно, систематичность соотносительна человеку: космос постижим как космос именно потому, что раскрывается в соотнесении с человеческим существованием (*эпистемологическая систематичность*).

Интерпретация Хайдеггером Протагора – «человек есть мера всех вещей» – резонирует здесь: систематическое единство не существует «там», вне нас, но возникает в корреляции Бытия и *Dasein*. Таким образом, АП переводит на язык космологии то, что утверждает феноменология: систематичность мира неотделима от его раскрытия человеку.

*АП как модус формальной телеологии в космологии*

Кант в *Критике способности суждения* различает *конститутивную телеологию* (природа действительно целесообразна) и *регулятивную телеологию* (мы должны рассматривать её *как если бы* она была целесообразной для объяснительной связности). Телеология здесь

формальна: она направляет исследование, но не описывает внутренних целей в природе.

АП в космологии действует аналогичным образом: он не доказывает, что Вселенная предназначена для наблюдателей, но регулирует космологическое рассуждение, напоминая, что объяснение должно быть согласовано с фактом существования человеческих наблюдателей. В этом смысле АП – это регулятивная идея формальной телеологии: мы интерпретируем Вселенную систематически, *как если бы* она была устроена для жизни – не потому, что можем доказать наличие конечной причины для этого, а потому, что только тогда космология остаётся согласованной с фактом существования человека и возможностью ее познания.

Если АП функционирует как регулятивная идея, он защищает антропологию от сведения её к космологическому детерминизму: Вселенная способна создавать условия для человеческого существования, но феномен человека сам по себе не выводим из космологических данных. Тем самым сохраняется различие между *необходимыми* условиями (космический горизонт антропологии) и *достаточными* условиями (для фактического появления человека на Земле).

*АП как субъективно универсальный регулятивный принцип разума*

Ценность мысли Канта в применении к содержанию АП состоит в том, что тот способ, которым это делается, оказывается всеобщим и отражающим закономерности самих структур познания. Это всеобщее есть присущая познанию *целесообразность* в понимании природного многообразия сведением его к некому принципу единства. Сам принцип единства природы становится целью объяснения в космологии, но надо помнить, что цель здесь понимается формально, как регулятивный принцип, а не как материальный референт. А отсюда следует, что понятие целесообразности Вселенной, основанной на применении АП, является следствием конституции познавательных способностей человека. «Цель космологии», как тотальное единство Вселенной, является идеей разума, не могущего найти непосредственный чувственный эквивалент. И в этом смысле эта идея, как рациональная идея, подпадает под критику Канта, результатом которой было понимание, что эта идея не может быть конститутивной. Но если рассматривать эту идею не как рациональную, а как телеологическую, то, поскольку она играет регулятивную субъективно всеобщую роль, она может, как идея, рассматриваться «конститутивной» в отношении оправдания самой возможности начала познания Вселенной, данной нам в опыте. Другими словами, сама данность Вселенной может быть рассматриваема как следствие полагания цели – познания Вселенной. Кант делает прямое указание на то, что подобная специфика идеи «цели вселенной» следует из уникальных, присущих человеку, познавательных

способностей: «названная идея есть принцип разума не для рассудка, а для способности суждения, тем самым только для применения рассудка вообще к возможным предметам опыта, причем в тех случаях, когда суждение может быть не определяющим, а только рефлектирующим, следовательно, когда предмет, правда, дан в опыте, однако *определенно судить* о нем сообразно идее (не говоря уже о полном соответствии) невозможно, можно только рефлектировать о нем. Следовательно, это относится к особенности *нашего* (человеческого) рассудка применительно к способности суждения в ее рефлексии о вещах природы» [2, с. 279]. Здесь важны два момента: во-первых, речь идет о суждении как рефлексии, а не определении. Говоря о единстве Вселенной как ее цели ее экспликации, мы не определяем эту цель в соответствии с понятиями, а всего лишь *рефлектируем* над ней. Мы используем рефлектирующую способность суждения, чтобы рассуждать о цели вселенной как ее конечном основании без какой-либо претензии на то, чтобы определить это основание в понятиях. Конструкт единства Вселенной, неявно сформулированный в АП, является логическим объектом, лишенным каких-либо всеобщих ссылок на видимую Вселенную (кроме Земного окружения) и, тем самым, подпадающим под рубрику рефлективного суждения, отражающего общее свойство человеческого познания по подведению многообразного содержания под некий принцип единства. Именно человеку присуще свойство рефлектировать над представлением о единстве Вселенной и ее предлежащем основании. Повторим снова, что данное свойство человека по сути предопределяет все его познание, то есть он не может познавать природу иначе, чем осуществляя процесс целеполагания ее предлежащего единства, например, единства вокруг факта существования человека, т. е. АП.

**Литература и источники**

1. Barrow, J. D. Anthropic Cosmological Principle / J. D. Barrow, F. J. Tipler. – Oxford : Clarendon Press, 1986.

2. Кант, И. Критика способности суждения / И. Кант. – М. : Искусство, 1994. – 368 с.

## ИСПОЛЬЗОВАНИЕ СТАРОСЛАВЯНСКИХ ИГР КАК ВОЗМОЖНОСТЬ СОХРАНЕНИЯ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

*Т. В. Полякова*

Народные игры сохраняются и передаются из поколения в поколение. Они вбирают в себя лучшие национальные традиции, отражают всю самобытность и уникальность многовековой русской культуры.

История каждой игры уникальна и уходит корнями в глубокую древность. Народные игры актуальны и интересны и в настоящее время. Их можно использовать как в учебном процессе, так и в свободное время в кругу семьи. Такие занятия создают условия возрождения народных игровых традиций и помогают сделать процесс обучения содержательным и полезным.

Целью эксперимента была попытка улучшить показатели координационных способностей, выполняя при этом воспитательную функцию сохранения культурного наследия. В нем участвовали 42 студента. Занятия проводились с октября по май учебного года.

В начале использовались классические тесты на определение уровня координационных способностей: 1) бег «змейкой»; 2) челночный бег 3 х10 м; 3) челночный бег 4 х 9 м с последовательной переноской двух кубиков за линию старта; 4) метание мяча в цель с различного расстояния и из различных исходных положений.

Общим внешним показателем этих умений является степень устойчивости позы, определяемая по самому факту сохранения заданного положения тела в условиях, затрудняющих поддержание равновесия, по величине отклонений занимаемого телом положения от заданного, а также по факту устранения отклонений и времени [1, с. 162].

Занятия проводились с октября по май учебного года.

В заключительной части каждого занятия студентам предлагалось сыграть в древнеславянские игры: выбивалы, горелки, салки и городки [2, с. 17; с. 121].

Таблица 1. Тестирование
(результаты обработаны методами
математической статистики)

| | Начальное тестирование | Повторное тестирование |
|---|---|---|
| Бег змейкой с оббеганием предметов 10 м. | 22–25 с. – 50% | 15–16 с. – 50% |
| Челночный бег 3 х 9 м. | 11–12 с. <50% учащихся | 8–10 с. <50% учащихся |
| Челночный бег с переносом предметов 3 х 9 м. | 14–17 с. – 50% | 10–13 с. – 50% |
| Метание мяча в цель (10 бросков) | 4 попадания | 7–8 попаданий |

Повторное тестирование показало значительное увеличение показателей развития координационных способностей. На основании

анализа результатов эксперимента можно сделать вывод, что, используя на занятии древнеславянские игры, мы решаем ряд важных задач, таких как сохранение культурных ценностей, развивая при этом координационные способности.

**Литература и источники**

1. Матвеев, Л. П. Теория и методика физической культуры : учеб. для ин-тов физ. культуры / Л. П. Матвеев. – М. : Физкультура и спорт, 1991. – 542 с.

2. Якуб, С. К. Вспомним забытые игры / С. К. Якуб. – М. : Детская литература, 1990. – 156 с.

## ДЕОНТИЧЕСКАЯ НЕДООПРЕДЕЛЁННОСТЬ ЭТИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ И КОНТЕКСТУАЛЬНЫЙ ЭТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ (КЭР)

*И. Е. Прись*

М. Бауманн представил «новый вызов моральному реализму: скептический аргумент, основанный на моральной недоопределённости» по аналогии со скептическим аргументом, основанным на эмпирической недоопределённости теории, в философии науки [1]. Мы согласны, что перенос скептического аргумента в область этики обоснован, а приводимые возражения несостоятельны. В то же время мы утверждаем, что в обоих случаях – и в философии науки, и в этике – это аргумент против метафизического реализма, а не реализма как такового. На самом деле, именно в этике, где чувствительность к контексту играет особенно заметную роль, метафизическая абсолютизация / деконтекстуализация имеет особенно заметные негативные последствия. Неудивительно, что М. Бауманн приходит к выводу, что проблема скептицизма, связанная с недоопределённостью нормативной этической теории деонтическими вердиктами, стоит не менее, а, может быть, и более остро, чем соответствующая проблема скептицизма в философии науки, связанная с недоопределённостью научной теории эмпирическими данными. Мы утверждаем, что наш контекстуальный этический реализм (КЭР) позволяет ответить на скептический аргумент М. Бауманна [2]. Более того, по образу и подобию контекстуальной этической теории должна трактоваться и научная теория, что снимает скептическую проблему и в философии науки. Наша трактовка теорий – этических или научных – как витгенштейновских правил (норм), как раз и приписывает им нормативное измерение и тем самым предлагает объединённый взгляд на науку и этику. Подлинно реалистической позицией является не метафизический (научный или этический) реализм, а контекстуальный (научный или этический) реализм, утверждающий первичность реальности, категориальный дуализм реального и идеального (теорий), чувствительность онтологии к контексту,

познаваемость самих вещей и реальность первичного чувственного опыта [3].

*Работа выполнена при частичной поддержке БРФФИ в рамках научного проекта № Г24МС-002.*

**Литература и источники**

1. Baumann, M. Moral underdetermination and a new skeptical challenge / M. Baumann // Synthese. – 2022. – P. 200–208.

2. Прись, И. Е. Контекстуальный моральный реализм / И. Е. Прись // Сибирский философский журнал. – 2023. – Т. 21, № 4. – С. 5–28.

3. Прись, И. Е. Трансцендентализм и контекстуальный реализм / И. Е. Прись // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Информационно-аналитический журнал. Серия 3 ; Философия. – 2025. – № 1. – С. 46–57.

## ЦИФРОВЫЕ ЧУВСТВА: КАК СОЗНАНИЕ РАСШИРЯЕТ СЕБЯ В ВИРТУАЛЬНОЙ СРЕДЕ

*Ю. Л. Реут*

Современная цифровая среда перестала быть лишь инструментом и всё больше превращается в пространство присутствия. Игровые персонажи, страницы в социальных сетях, создаваемые там образы – всё это становится дополнительным измерением «я», куда человек переносит часть своей энергии и внимания.

Поэтому любая внешняя реакция на эту цифровую форму – будь то лайки, комментарии или дизлайки – воспринимается не как абстрактная оценка, а как обращение к самому субъекту. Это не иллюзия, а следствие того, что центр чувствования смещается: сознание распространяет себя на добавленную цифровую часть. Если раньше человеческая эмоциональность не включала в себя цифровые объекты как носителей чувствования, то теперь можно говорить о феноменологическом соединении субъекта с его внешним образом, в котором цифровое становится частью живого присутствия.

А. В. Павлов рассматривал чувства как физиологические реакции, обусловленные работой нервной системы. Эта модель оставалась убедительной, пока эмоцию можно было соотнести с телесным раздражителем. Но сегодня становится очевидно: переживание может быть подлинным и без телесного основания.

Дело не в том, сколько внимания мы уделяем цифровому объекту, а в том, наделяем ли мы его смыслом, включаем ли в круг собственного существования. Когда человек воспринимает цифровой образ как нечто, за что он отвечает, что выражает или продолжает его, сознание принимает

этот объект под свою опеку, поскольку он включён в структуру личного смысла. Так возникают цифровые чувства: не побочные эффекты взаимодействия с экраном, а переживания сопричастности, где человек эмоционально отзывается на то, что стало частью его собственного присутствия.

М. Мерло-Понти писал, что тело – это не вещь, а способ существования в мире [1, с. 93–94], через который человек ощущает и осмысливает реальность. Телесность для него – не оболочка, а структура направленности: то, как сознание тянется к миру, чтобы быть в нём. Если принять эту мысль, становится понятным, что в цифровую эпоху телесность не исчезает, а меняет форму присутствия. Экран, интерфейс, курсор, голос – всё это не внешние инструменты, а новые формы чувственного продолжения, через которые человек вступает в контакт с реальностью. Как отмечал Ф. Варела, сознание не замкнуто внутри мозга, а проявляется через воплощённые формы взаимодействия с миром [2, с. 74–75]. Эту линию развивает А. Ноэ, утверждая, что восприятие – это не внутренний образ, а действие в мире [3, с. 58–59]. Сознание не теряет опоры, оно просто распределяется между телесным и цифровым, между внутренним актом восприятия и его внешним образом. Так возникает не «виртуальное тело», а новая топология присутствия, где границы между человеком и его проявлением становятся подвижными.

Подобный механизм не нов для человеческой культуры. Фактически, религиозные практики всегда использовали схожий принцип: создание второго уровня реальности, структурированной правилами, символами и ритуалами. Молитва, медитация, литургия – это тоже интерфейсы включения, через которые человек направляет внимание в сконструированное пространство смыслов и чувствует себя внутри него. Религия и цифровая среда, при всей разнице целей, опираются на один и тот же принцип – способность сознания входить в искусственно заданный порядок и воспринимать его как подлинный. Различие лишь в том, что религия собирает внимание вокруг идеи смысла, а цифровая среда удерживает внимание внутри механики. Но и там и там человек живет в созданном мире, в котором его чувства становятся реальностью происходящего.

Цифровая среда не только принимает чувства, но и заставляет их возникать. Заложенные в ней алгоритмы, игровые правила или интерфейсы способны вызывать предсказуемые эмоциональные реакции – разочарование, злость, тревогу, восторг. Иногда человек оказывается в положении, где его отклик заведомо обречён на неудачу: сложно пройти уровень, трудно заслужить одобрение, невозможно победить систему. Как подчёркивает А. В. Павлов, «цифровое тело создаёт новые формы социальной чувствительности» [4, с. 27]. Эти чувства не исчезают при выходе из сети. Они фиксируются и остаются в памяти как эмоциональный

опыт.

Здесь встаёт вопрос этичности цифрового проектирования. Если цифровая среда становится частью сознания человека, то она влияет на его эмоциональный строй не меньше, чем семья, культура или сообщество. Но в отличие от природной или социальной среды, цифровая не прошла длительной эволюции – она создана искусственно, и её эффекты часто непредсказуемы. В итоге человек начинает чувствовать по законам алгоритма, а не по законам живой жизни.

Эта перенастройка особенно заметна в новых поколениях. Когда объект внимания – работа, игра, фильм или человек – перестаёт вызывать удовольствие, срабатывает цифровой рефлекс «скипа»: быстро переключиться, уйти, заменить. Такой тип реакции понятен в интерфейсе, но в жизни он оборачивается утратой способности удерживать внимание и проживать трудные состояния. Это уже не вопрос технологий, а вопрос формирования чувствительности. Мы видим, как цифровой опыт постепенно проникает в базовые модели поведения, делая человека более реактивным, но менее устойчивым к внутренней сложности.

Поэтому феномен цифровых чувств – это не просто тема философского наблюдения. Он указывает на необходимость этического пересмотра цифровых практик. Цифровая среда становится частью внутреннего опыта человека, и потому вопрос её этики – это уже вопрос об ответственности перед человеческим чувством.

Феноменология цифровых чувств показывает: человек не утратил телесности, а просто продлил её за пределы тела. Сознание стало включать в себя больше, чем тот реальный мир, к которому его готовила эволюция. От этого оно стало более восприимчивым и одновременно более уязвимым. Мы всё ещё те же, просто теперь чувствуем на большую дистанцию, в том числе там, где нас нет физически, но где мы уже присутствуем вниманием.

**Литература и источники**

1. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти ; пер. с фр. А. Б. Гофмана. – СПб. : Наука, 1999. – 605 с.

2. Варела, Ф. Воплощённый ум: когнитивная наука и человеческий опыт / Ф. Варела, Э. Томпсон, Э. Рош ; пер. с англ. В. Маликова. – М. : Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. – 414 с.

3. Ноэ, А. Действие в восприятии / А. Ноэ ; пер. с англ. А. Глухова. – М. : Ад Маргинем Пресс, 2019. – 304 с.

4. Павлов, А. В. Телесность в цифровой культуре: социокультурный аспект / А. В. Павлов // Философия и культура. – 2020. – № 8. – С. 23–31.

# ПРОБЛЕМЫ ОБЕСПЕЧЕНИЯ ИНФОРМАЦИОННОЙ БЕЗОПАСНОСТИ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

*Л. Ш. Салаева*

На сегодняшний день стремительное развитие глобализации в мировом масштабе создает прочную основу для интенсивного прогресса информационно-коммуникационных технологий. Глобальные информационные изменения, происходящие в мире, превращают обеспечение информационной безопасности в жизненно необходимую задачу, поскольку это является одним из ключевых факторов сохранения стабильности общества и государства. Особенно это актуально в XXI веке, когда информация превратилась в мощное оружие, а некоторые политические центры стремятся использовать её в разрушительных целях.

Становится всё более очевидным, что одной из основных угроз информационной безопасности является использование информационно-коммуникационных технологий для фальсификации информации, что наносит значительный ущерб человечеству. В этом контексте особенно актуальными становится выявление информационно-идеологических угроз, направленных на подрыв общественной стабильности, а также предотвращение различных идейных рисков в рамках государственной политики в сфере информационной безопасности.

Как отмечал Президент Республики Узбекистан Шавкат Мирзиёев: «Широкое внедрение информационно-коммуникационных систем и переход к электронному формату государственного управления – это, безусловно, позитивные процессы, однако они требуют принятия дополнительных мер по обеспечению информационной безопасности» [2, с. 46].

В настоящее время международные информационные центры ведущих мировых держав стремятся дестабилизировать процесс выхода развивающихся стран в глобальное информационное пространство, осуществляя дезинформационные действия. Кроме этого, с целью формирования протестных настроений против существующей системы управления распространяется недостоверная информация, не основанная на фактах, чтобы ввести в заблуждение местное население и изменить их сознание и психологию.

Одной из особенностей информационных атак является то, что они, в первую очередь, направлены на разрушение исторически сложившейся культуры, ценностей и самобытности нации, что, в конечном итоге, ставит под угрозу само существование народа как нации. Можно добавить, информационные атаки, происходящие в современном обществе, оказывают негативное влияние на психику человека, его настроение и образ жизни, и это уже не является тайной для кого-либо.

На сегодняшний день вопросы и проблемы информационной безопасности приобретают особо тревожный характер, что требует формирования новых понятий в данной области и их научного анализа. В этом контексте, согласно статье 2 Конвенции ООН по обеспечению международной информационной безопасности, принятой 22 сентября 2011 года, под понятием «информационная безопасность» понимается «состояние защищенности личности, общества и государства от деструктивных угроз и иных негативных воздействий в информационном пространстве», таких как терроризм, преступность и военно-политические вызовы. Также под информационной безопасностью понимается защищённость информации и поддерживающей её инфраструктуры от случайных или преднамеренных воздействий, как природного, так и искусственного характера [4].

Следовательно, обеспечение информационной безопасности подразумевает сохранение национального менталитета и государственных традиций каждой страны на мировом уровне. Безусловно, в столь опасной обстановке современности верность национальной идее в сердцах и умах граждан способствует укреплению независимости и призывает к постоянной бдительности в условиях информационных атак.

Как отметил Президент Узбекистана Шавкат Мирзиёев, «по мере развития ИКТ в Узбекистане и активного внедрения их в государственное управление и сферу услуг, возрастали и проблемы обеспечения информационной безопасности... угроза терроризма, экстремизма, транснациональной и киберпреступности, торговли людьми, наркотрафика усиливается с каждым днём» [3, с. 268], – и это абсолютно справедливо.

В условиях современной нестабильной и конфликтной эпохи реализация продуманной информационной политики становится стратегической задачей каждого государства.

В современном глобализирующемся мире рост числа кибератак и увеличение случаев хакерства обусловили необходимость совершенствования и модернизации правовых и политических основ информационной безопасности. Как подчеркивает Президент Узбекистана Шавкат Мирзиёев, «обеспечение информационной и кибербезопасности остаётся одной из актуальных задач на перспективу» [3, с. 268].

По данным сайта Securitymagazine, в мире каждые 39 минут совершаются хакерские атаки. При этом ежегодно около 30% населения США страдает от их последствий. Особенно важным является своевременное предотвращение преступных деяний в этой сфере, глубокий анализ факторов, способствующих их совершению, а также коренное совершенствование следственной практики по выявлению киберугроз и нарушений правил информатизации.

США и страны Европейского союза рассматривают кибертерроризм и киберпреступность как основные угрозы кибербезопасности и

рекомендуют координировать межгосударственную борьбу в киберпространстве в рамках норм международного гуманитарного права [1].

В Узбекистане на сегодняшний день угрозы информационной безопасности делятся на следующие категории: угрозы духовному развитию, а также конституционным правам и свободам граждан в сфере духовной жизни и информационной деятельности; угрозы развитию индустрии информатизации, телекоммуникаций и средств связи, удовлетворению внутренних потребностей рынка, выходу отечественной продукции на мировой рынок, а также обеспечению сбора, хранения и эффективного использования национальных информационных ресурсов; угрозы стабильному функционированию существующих и вновь создаваемых информационных и телекоммуникационных систем на территории республики, а также безопасности информационных ресурсов.

После избрания Шавката Мирзиёева Президентом Узбекистана обеспечение информационной безопасности страны вступило в новый этап развития и трансформации.

В результате открытости Узбекистана странам Запада и Востока, а также международным организациям и активного налаживания всестороннего сотрудничества, в стране усилилось внимание к развитию ИКТ и системы «электронного правительства».

Как отметил Президент Шавкат Мирзиёев, для достижения прогресса нам необходимо овладеть цифровыми знаниями и современными информационными технологиями, что позволит нам идти по самому короткому пути развития.

Действительно, сегодня в безграничном мире интернета киберпреступления стремительно набирают обороты. В целях борьбы с этими угрозами Узбекистан стал первой страной в Центральной Азии, присоединившейся к международной системе безопасности в сфере информационных и коммуникационных технологий.

Согласно аналитическим исследованиям в области информации, на сегодняшний день в мире ежегодно совершается более 500 миллионов кибератак, и в результате каждый 12-й человек в секунду становится жертвой нападений в киберпространстве. В развитых странах, таких как США, Франция, Великобритания, Германия, Бельгия и Люксембург, уровень киберпреступности составляет 60–65% от общего числа преступлений.

В Узбекистане также наблюдается значительный рост преступлений данного вида: за последние три года их количество увеличилось в 8,3 раза и в настоящее время составляет почти 5% от общей преступности. Особенно участились случаи незаконного присвоения средств с пластиковых карт через теневые банковско-финансовые операции; распространения вредоносных вирусов; организации азартных онлайн-игр

и игр на риск; информационных атак с элементами религиозного экстремизма; мошенничества на онлайн-рынках и в сфере электронной коммерции.

В заключение можно отметить, что обеспечение информационной безопасности в нашей стране становится одной из наиболее актуальных задач в контексте защиты от усиливающихся киберугроз.

**Литература и источники**

1. Зиновьева, Е. С. Международная информационная безопасность / Е. С. Зиновьева // МГИМО. – URL: https://mgimo.ru/ about/ news/ experts/ 256505/ (дата обращения: 09.09.2025).

2. Мирзиёев, Ш. Мы решительно продолжим путь национального развития и выведем его на новый этап / Ш. Мирзиёев. – Ташкент : «Узбекистан» НИПУ, 2017.

3. Мирзиёев, Ш. Стратегия Нового Узбекистана / Ш. Мирзиёев. – Ташкент : Издательство «Узбекистан», 2021.

4. Султонмуродов, С. Д. Угрозы информационной безопасности в процессе глобализации и их проявление / С. Д. Султонмуродов // Scientific Progress. – Т. 2, вып. 8. – С. 740–747.

## ДЫХАТАМІЯ ВІРТУАЛЬНАЕ / АКТУАЛЬНАЕ Ў СЕМІЯЛОГІІ Ф. ДЭ САСЮРА І ЯЕ ДАЛЕЙШАЯ РЭАЛІЗАЦЫЯ Ў ФІЛАСОФІІ МОВЫ Г. ГІЁМА І ФІЛАСОФІІ Ж. ДЭЛЁЗА

*С. І. Санько*

Адной з асаблівасцей семіялогіі Ф. дэ Сасюра, выкладзенай ім у часе чытання лекцый па агульнай лінгвістыцы ў Жэнеўскім універсітэце, выдадзеных яго вучнямі пад назвай «Курс агульнай лінгвістыкі» ўжо пасля смерці аўтара, быў яе дыхатамічны характар. Галоўная і найбольш распрацаваная дыхатамія «Курса» – гэта дыхатамія Мова (Langue) / Маўленне (Parole).

Першы кампанент пары – *Langue* – уласна і азначае сістэму мовы. Сасюр вызначае мову наступным чынам: «мы найперш вылучылі ў агульнай з’яве, якую прадстаўляе маўленчая дзейнасць, два чыннікі: мову і маўленне. Мова для нас – гэта маўленчая дзейнасць мінус маўленне. Гэта сулучнасць лінгвістычных навыкаў, якія дазваляюць суб’екту разумець (іншых) і быць зразуметым» [1, с. 112]. Р. Барт выразіў гэты тэзіс Сасюра, зрабіўшы акцэнт на сацыяльным характары мовы, наступным чынам: «Мова … – гэта маўленчая дзейнасць без Маўлення: гэта адначасна і сацыяльны інстытут, і сістэма значымасцяў» [2, с. 93]. Мова – гэта сулучнасць элементаў і суадносін паміж імі, якія «застаюцца інварыянтнымі пры любых гамаморфных трансфармацыях»

сістэмы [3, с. 20].

Разам з тым прастора маўленчых магчымасцяў (*langage*) мае і другі бок – *Parole* (*Маўленне*). *Parole* ёсць «па сутнасці індывідуальны чын адбору і актуалізацыі» [2, с. 93]. Гэты чын палягае ў камбінаторыцы элементаў плану выразу з элементамі плану зместу паводле пэўных прынятых правіл і згодна з папярэднім маўленчым досведам. Такая камбінаторыка складае сутнасць семіёзісу.

Аднак, нягледзячы на неаднаразова выказаную інтэнцыю разглядаць семіялогію як частку сацыяльнай філасофіі, Сасюр, тым не менш, спрабуе падвесці пад дыхатамію *Langue / Parole* пэўны анталогічны базіс і ўводзіць у некалькіх месцах свайго «Курса» іншую дыхатамію – *віртуальнае* / *актуальнае*.

Віртуальнае Сасюр суадносіць з мовай як сістэмай (*langue*) і характарызуе яе наступным чынам: «Калі б мы маглі ахапіць суму слоўных вобразаў, якія захоўваюцца ў кожным асобным чалавеку, мы б дакрануліся да той сацыяльнай сувязі, якая ўтварае мову. Гэта скарбніца, закладзеная маўленчай практыкай у суб'ектах, якія належаць да адной і той жа супольнасці, гэта граматычная сістэма, якая *віртуальна* існуе ў кожным мозгу ці, дакладней, у мозгах мноства людзей; бо мова не поўная ні ў адным з іх, яна існуе на поўную меру толькі ў масе» [1, с. 30].

Далей Сасюр адрознівае два тыпы ўзаемных адносін адзінак мовы – *сінтагматычны* і *асацыятыўны*.

Сінтагаматычны тып звязаны з тым, што «у маўленні словы, злучаючыся паміж сабой, уваходзяць у адносіны, заснаваныя на лінейным характары мовы, які выключае магчымасць адначасовага прамаўлення двух элементаў» [1, с. 170].

Асацыятыўны тып адносін заснаваны на тым, што «па-за працэсам маўлення словы, якія перадаюць нешта агульнае, асацыююцца ў памяці, і такім чынам утвараюцца группы, у якіх пануюць самыя разнастайныя адносіны» [1, с. 171]. Асацыятыўныя адносіны «падтрымлівае не (прасторавая / часавая) суразмешчанасць; іх месца знаходзіцца ў мозгу; яны з'яўляюцца часткай таго ўнутранага скарбу, які складае (constitue) мову ў кожнага чалавека» [1, с. 171].

І, урэшце, Сасюр рэзюміруе характар суадносін двух разгледжаных тыпаў у наступных словах: «Сінтагматычнае дачыненне знаходзіцца *in praesentia*; яно заснавана на двух або большай колькасці тэрмінаў, аднолькава прысутных у дзейсным (*effective*) шэрагу. Наадварот, асацыятыўнае дачыненне аб'ядноўвае тэрміны *in absentia* ў *віртуальны* мнеманічны шэраг» [1, с. 171].

Другі тэрмін дыхатаміі – *актуальнае* – выкарыстоўваецца Сасюрам амаль выключна ў сэнсе «цяперашні, сучасны, які адбываецца або адбываўся ў фіксаваны адцінак часу» і стасуецца да фіксаванага сінхроннага стану мовы ў сучаснасці або ў мінулым і надзейна

дакументаваны, г. зн. стану, рэалізаванага ў рэальнай маўленчай практыцы [1, с. 24, с. 44, с. 49, с. 51–52, с. 59, с. 102, с. 136, с. 139, с. 201, с. 203, с. 209, с. 237, с. 239, с. 253, с. 266, с. 280, с. 283, с. 287, с. 293].

На жаль, гэтая тэма не знайшла належнага працягу ў самаго Сасюра. Магчыма, таму, што яна выходзіла па-за асады «Курса». Аднак дыхатамія *віртуальнае* / *актуальнае* не засталася незаўважанай і знайшла працяг у працах наступных пакаленняў лінгвістаў, а сярод іх вылучаецца мала вядомы ў нас і яўна недаацэнены Гюстаў Гіём (Gustave Guillaume). Ён быў вучнем Антуана Мэйе (Paul Jules Antoine Meillet), які, у сваю чаргу, быў вучнем Ф. дэ Сасюра і быў названы італьянскім філосафам Джорджа Агамбенам (Giorgio Agamben) «найбольш філасафічным лінгвістам нашага стагоддзя» [4, с. 65] (гл. таксама [5]).

Гіём разглядаў мову як віртуальны план маўленчай дзейнасці, які актуалізуецца ў дыскурсе: «Мова: змесцішча віртуальных існасцяў; дыскурс, прадукт пэўнай актуалізацыі гэтых віртуальных існасцяў» [6, с. 278]. Аднак, як, імаверна і Сасюр, ён быў схільны разглядаць віртуальны план мовы як статычны. Так, ён сцвярджаў, што словы ўтрымліваюцца ў «віртуальнай памяці» гаворачага суб'екта ў гатовым і трывалым выглядзе і толькі выбіраюцца з яе згодна з інтэнцыямі камуніканта: «Я не будую слова ні імгненна, ні адвольна. Я лічу, што яно створана ўнутры мяне, гатовае служыць, а добраахвотнае і імгненнае абмяжоўваецца пошукам яго ў маёй віртуальнай памяці, дзе яно жыве пастаянна, дзе даступна, без розніцы моманту» [6, с. 5].

Тым не меш, тэма суадносін віртуальнага і актуальнага планаў мовы не засталася незаўважанай. Па-за асадамі лінгвістыкі і семіялогіі рэспектабельнасці ёй надаў Ж. Дэлёз, які быў добра знаёмы з працамі Г. Гіёма. На гэта, у прыватнасці, паказвае тое, што ў заключэнні кнігі «Вобраз-час» («L'image-temps») Дэлёз двойчы прыгадвае самаго Гюстава Гіёма і тройчы яго «псіхамеханіку» (psychomécanique) [7, с. 314, с. 342–343]. Згадвае ён яго і ў «Адрозненні і паўторы» [8, с. 265]. Дэлёз прысвяціў дыхатаміі *віртуальнае* / *актуальнае* некалькі сваіх прац [8; 9; 10, с. 177–185].

На нашу думку, менавіта наяўнасць у семіятычных сістэмах віртуальнага плана ёсць галоўнай крыніцай унутранай дынамікі такіх сістэм.

**Літаратура і крыніцы**

1. Saussure, F. de. Cours de linguistique générale / Ferdinand de Saussure ; publié par Charles Bally et Albert Sechehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger / F. de Saussure. – Paris : Payot, 1971. – 1971 c.

2. Barthes, R. Éléments de sémiologie / R. Barthes // Communications. – 1964. – № 4. Recherches sémiologiques. – С. 91–135.

3. Лотман, Ю. М. Динамическая модель семиотической системы: Ученые записки Тартуского ун-та ; Вып. 463 / Ю. М. Лотман // Семиотика культуры : Труды по знаковым системам ; редкол. : Б. М. Гаспаров, Б. Ф. Егоров, И. Кууль, Ю. М. Лотман ; ред. тома А. Мальц. – 1978. – № X. – С. 18–33.

4. Agamben, G. The Time that Remains : A Commentary on the Letter to the Romans / Giorgio Agamben ; English translation by the Board of Trustees of the English Leland Junior University / G. Agamben. – Stanford, California : Stanford University Press, 2005. – x, 197 p.

5. Pititto, R. The Linguistics of the 1900s from Ferdinand de Saussure to Gustave Guillaume : Between Synchrony and Diachrony / R. Pititto // The Concept of Time in Early Twentieth-Century Philosophy : A Philosophical Thematic Atlas / Flavia Santoianni (editor). – Cham : Springer, 2016. – P. 203–209.

6. Guillaume, G. Leçons de linguistique de Gustave Guillaume / Gustave Guillaume ; publiées sous la direction de Roch Valin, Walter Hirtle et André Joly ; Texte établi par Christine Tessier en collaboration avec Guy Cornillac et Jean-Pierre Béland : Série C. Grammaire particulière du français et grammaire générale (III). Тт. 1947–1948 / G. Guillaume. – Québec : Les Presses de l'Université Laval ; Lile : Presses Universitaires de Lille, 1987. – 375 c.

7. Deleuze, G. Cinéma 2. L'image-temps: Collection «Critique» / G. Deleuze. – Paris : Les Éditions de Minuit, 1985. – 379 c.

8. Deleuze, G. Différence·et répétition: Épimjéthée : Essais philisophiques collection fondée par Jean Hyppolite et dirigée par Jean-Luc Marion / G. Deleuze. – Paris : Presses L'universitaires de France, 1968. – 409 c.

9. Deleuze, G. Qu'est-ce que la philosophie? / G. Deleuze, F. Guattari. – Paris : Les édition de Minuit, 2005. – 207 c.

10. Deleuze, G. Dialogues / Gilles Deleuze et Claire Parnet / G. Deleuze, C. Parnet. – Paris : Flammarion, 1996. – 189 c.

## ТРАНСФОРМАЦИЯ СТАТУСА И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЭТИЧЕСКИХ КОМИТЕТОВ В ОТКРЫТОЙ НАУКЕ

*В. Н. Сокольчик*

В условиях стремительного развития науки XXI в., которая меняет представление о границах научного познания, особую значимость приобретает гуманитарное сопровождение научных исследований, нацеленное на обеспечение безопасности человека, социума и природы.

Наиболее уязвимыми с точки зрения влияния на индивида в современном мире являются биомедицинские исследования, поскольку объектом изучения и применения новых технологий, средств и препаратов становится человек. По сути, любое прямое или непрямое воздействие на него может вызвать непредсказуемые последствия для индивидуального здоровья и благополучия. Поэтому биоэтическое сопровождение для медицинской науки еще в середине XX в. становится обязательной

составляющей, системообразующей ее ценностные ориентиры. Однако не стоит забывать, что медицинские исследования, проводимые для нужд и целей практического здравоохранения, на первом этапе затрагивают в том числе фундаментальные вопросы биологии. Кроме того, современные научные проекты в области общественного здравоохранения, а также изучение поведения человека в немедицинских науках (психологии, социологии, педагогике, истории, культурологии, религиоведении и др.) тоже акцентируют внимание на индивиде, исследуя преимущественно его психологическое, эмоциональное, интеллектуальное состояние, а также навыки, способности, реакции и т. д.

Таким образом, не только биомедицинские исследования имеют «прямой выход» на человека и требуют соблюдения определенных биоэтических норм. В контексте широкой группы исследований, связанных с человеком, с одной стороны, важными остаются принципы и нормативы исследовательской этики, опирающиеся на исследовательскую честность и добросовестность [1; 2]. С другой стороны, необходим учет норм и принципов биоэтики, ее императивов и ценностей [3]. Большинство научных исследований, так или иначе ориентированных на человека и изучающих его биологическую, психическую, социальную идентификацию, требуют биоэтического сопровождения, включая обоснование выбора проблемы, постоянные консультации, итоговую экспертизу.

Один из классических биоэтических механизмов, выработанный биоэтикой для сопровождения научных исследований, – это деятельность этических комитетов (далее – ЭК). В целом, тенденции их развития в XXI в. связаны с реализацией классических механизмов гуманистического сопровождения научных исследований, а именно – осуществлением биоэтической экспертизы научных проектов на предмет безопасности для участников исследований, непричинения вреда природе и социуму, соблюдения биоэтических, методологических и правовых норм исследования. Главной проблемой работы ЭК сегодня становится преодоление формальности экспертизы и работа с исследованием на всем протяжении проекта (начиная с формулировки темы и продумывания дизайна исследования) [4].

Однако развитие открытой науки ставит перед ЭК новые задачи, требуя создания современных инструментов и механизмов защиты участников исследований, объектов природы и социума. Наряду с традиционными задачами организации экспертизы, на них возлагаются функции, связанные с формированием общественного контроля за развитием науки, реализацией особенностей открытой науки, анализом соблюдения этических принципов научной деятельности, консультациями исследователей по вопросам исследовательской этики и биоэтики [5].

Особенности деятельности ЭК в открытой науке связаны с

несколькими новыми векторами их активности. Первоочередная задача, связанная с совершенствованием и расширением деятельности ЭК в открытой науке, должна быть обозначена как формирование исследовательских ЭК во всех сферах, где проводятся исследования человека, природы и социума (т. е. не только в биомедицине). Важная роль в решении этого вопроса принадлежит национальным биоэтическим комитетам (в нашей стране – Комитету по биоэтике Республики Беларусь). Одновременно необходимо взаимосогласованное сотрудничество по вопросам формирования и работы ЭК (и их аналогов) министерств здравоохранения и образования, Национальной академии наук, высшей аттестационной комиссии и других различных ведомств и организаций, а также участие в решении вопроса широкого сообщества ученых и, что особенно важно, объединений молодых ученых.

Еще одна значимая тенденция развития ЭК в эпоху открытой науки – экспертиза работ, выполненных с использованием ИИ. Речь не идет исключительно о проверке работ на «антиплагиат»; думается, ЭК необходимо акцентировать вопросы ответственного использования ИИ. Это включает, в том числе этически выверенную работу по созданию баз данных, их использованию, посещению и др. [6], а также консультации для пользователей (ученых, участников исследований) и разработчиков, подготовка форм ДИС для исследований с использованием ИИ, разработка методик оценки соответствующих рисков для участников исследований и т. д.

Еще одно направление совершенствования деятельности ЭК – это разъяснение населению и собственно ученым важности биоэтического сопровождения научных исследований, биоэтической экспертизы научных проектов, которая уже давно стала в мире основой для функционирования любого исследования, затрагивающего права человека и природы. По нашему мнению, эти вопросы настолько важны, что требуют «тройного контроля» – со стороны самого исследователя, со стороны экспертной оценки ЭК и, безусловно, со стороны общества в целом. Контроль же со стороны общества может осуществляться только в том случае, если общество и его акторы понимают значимость биоэтической экспертизы и значимость защиты прав человека, имеют соответствующие средства.

Для развития национальных ЭК необходима также организация широких международных и национальных дебатов по вопросам их деятельности, участие в разработке международных рекомендаций и документов, распространение соответствующих знаний, инициация совместных семинаров, вебинаров, тренингов для членов ЭК, развитие системы повышения их квалификации и обучения.

Значимо для работы ЭК в современных условиях и их умение быстро и адекватно реагировать на перемены, происходящие в обществе, в частности, показательна их деятельность в чрезвычайных ситуациях.

Например, в ситуации пандемии, когда, казалось бы, скорость проведения научных исследований не должна была замедляться из-за оценки исследования в ЭК, ВОЗ и другими общественными организациями была высоко оценена роль этической экспертизы [7].

Сегодня развитие ЭК в биомедицине и становление их в других сферах научной деятельности становится одной из насущных и прогрессивных задач научного сообщества как в Беларуси, так и в других странах.

**Литература и источники**


1. European Code of Conduct for Research Integrity / ALLEA (All European Academies). – Berlin : ALLEA, 2023. – 20 p.

2. Operationalizing the CARE and FAIR Principles for Indigenous data futures / S. R. Carroll, E. Herczog, M. Hudson [et al.] // Scientific Data. – 2021. – Vol. 8, № 1. – Art. № 108.

3. Йоханссон, И. Медицина и философия: введение в XXI столетие / И. Йоханссон, Н. Лине ; пер. с англ. под ред. А. Г. Чучалина. – М. : Атмосфера : Вече, 2019. – 430 с.

4. Activities of the local bioethical committee of the Republic of Kazakhstan / Z. Bekbergenova, D. Tazhibayeva, D. Akanov [et al.] // The European Journal of Public Health. – 2017. – Vol. 27, suppl. 3. – P. 123–125.

5. Руководство № 2. Деятельность комитетов по биоэтике: правила процедуры и принципы политики / Орг. объед. наций по вопр. образования, науки и культуры, Отд. этики науки и технологии. – Paris : UNESCO, 2005. – 80 с.

6. Guidance for ethics committees reviewing AI and DV : [working group recommendation] / Artificial Intelligence and Data Visitation Working Group ; auth. : C. Pahlevan-Ibrekic, V. Sokolchik, R. Sitorus [et al.] // Research Data Alliance. – 2025. – URL: https://zenodo.org/ records/ 15683433 (date of access: 01.10.2025).

7. Guidance for research ethics committees for rapid review of research during public health emergencies : 2020 // World Health Organization. – URL: https://iris.who.int/ bitstream/ handle/ 10665/ 332206/ 9789240006218-eng.pdf?sequence=1 (date of access: 01.10.2025).

# ЖИВАЯ ВСЕЛЕННАЯ:
# К ЮБИЛЕЮ АЛЕКСАНДРА ПЕТРОВИЧА ТРОФИМЕНКО
# (1950–2008)

*А. Н. Спасков*

В этом году исполнилось 75 лет со дня рождения выдающегося белорусского ученого, известного философа и космолога, доктора философских наук Александра Петровича Трофименко. И хотя его нет среди нас, но память о нем жива, а научные идеи и замыслы, которыми он вдохновлялся, продолжают жить и прирастать новыми идеями в работах его учеников и последователей.

По базовому образованию он был физиком – закончил физический факультет Казахского государственного университета имени С. М. Кирова и проходил специализацию на кафедре теоретической физики. Основное направление научных исследований – приложение общей теории относительности (ОТО) в космологии, астрофизике, геофизике. В 1977 г. молодой ученый впервые высказывает идею о земных отонах, а в 1978 г. им была написана монография «Принцип развития в астрофизике», где развернуто излагалась концепция отонов в многомерной Вселенной с неевклидовой топологией, предлагались экспериментальные и эмпирические тесты для ее проверки.

Научно-исследовательская деятельность А. П. Трофименко отличается широтой сферы интересов, глубиной прорабатываемых проблем и принципиальной новизной оригинальных авторских идей и решений, не имеющих аналогов в отечественной и мировой науке. В 1981 г. ученый выступает организатором межвузовского молодежного научного общества «Вселенная» и астрономической секции Минского отделения Всесоюзного астрономо-геодезического (ВАГО) при Академии наук СССР. Предметом исследований в этот период были проблемы

астрофизической реальности абстрактных объектов теории относительности (черные и белые дыры, гравитационные волны, ансамбли миров в многомерной Вселенной и др.). Был сделан принципиальный вывод о том, что революция в современной космологии ведет к созданию теории многомерной Вселенной. Научные исследования А. П. Трофименко были посвящены новым источникам энергии – отонам, которые были теоретически предсказаны в рамках общей теории относительности (ОТО). Белорусский ученый был пионером в исследовании земных отонов, а с 1987 г. приступает к их систематическому исследованию в рамках астрономической секции Минского отделения астрономо-геодезического общества.

А. П. Трофименко – автор научных работ, опубликованных в 16 странах мира. Он издал шесть монографий, две из которых были переведены и увидели свет на английском языке: «Вселенная и развитие» (Минск, 1982); «Вселенная: творение или развитие?» (Минск, 1987); «Белые и черные дыры во Вселенной» (Минск, 1991); «Теория относительности и астрофизическая реальность» (Минск, 1992); «Черные дыры в физике Земли» (Минск, 1997, английский вариант – «Black holes in physics of the Earth», Minsk, 1998); «Black holes against humankind» (Minsk, 1999, русский вариант – «Черные дыры против человечества», Москва, 2000). Александр Петрович был научным редактором и руководителем авторского коллектива, подготовившего сборник научных статей «Астрофизика и геофизика отонов» (Минск, 1997).

Александр Петрович был талантливым ученым и организатором. Он заряжал энергией окружающих, постоянно генерировал новые идеи и вдохновлял других на научное творчество. С ним было интересно работать и жить. К сожалению, он рано ушел из жизни, и лишь сейчас, по прошествии некоторого времени после смерти, начинаешь чувствовать, как его не хватает, осознавать весь масштаб и нереализованный потенциал его личности. Но дух искательства не умирает, и в этот юбилейный год мне, как ученику А. П. Трофименко хотелось бы поделиться новым пониманием устройства Вселенной, исследованию которой он посвятил свою жизнь.

Следует отметить, что со времен И. Ньютона в науке господствовал механистический образ Вселенной, который, несмотря на революционные преобразования в релятивистской и квантовой космологии, продолжает доминировать и сейчас. Но в то же время его знаменитый оппонент Г. В. Лейбниц заложил основы принципиально иной метафизической картины мира в монадологии. Эта концепция Вселенной как органического целого была развита в дальнейшем в работах Н. О. Лосского и других последователей Г. В. Лейбница в русской философии.

Психологической предпосылкой современного мировоззренческого сдвига является изменение гештальта целостного образа Вселенной,

который ведет к радикальному изменению научной картины мира. Вместо редукционистской парадигмы, в которой Вселенная представлена как гигантский механизм, состоящий из отдельных элементов, подчиняющихся неизменным законам движения и взаимодействия, в современной науке формируется холистический образ Вселенной, как целостной и эволюционирующей системы, в которой все элементы находятся в состоянии органической связности.

Суть нашей научной идеи в целостном представлении Вселенной, заключается в синтезе метафизических идей Г. В. Лейбница и Н. О. Лосского и квантовоинформационного подхода. Занимаясь проблемами природы и структуры времени, автор пришел к пониманию того, что время – это фундаментальное свойство живых систем, обладающих феноменальным сознанием. Это значит, что время является признаком жизни, откуда логически следует, что элементарные частицы – это не инертные и пассивные материальные тела, а простейшие сущности, поддерживающие и воспроизводящие свое существование в процессе элементарного «жизненного цикла» и обладающие элементарным феноменальным опытом. Эти идеи положили начало расширенному пониманию жизни и сознания в концепции живой Вселенной [1] и в концепции квантовой монадологии, в которой развиваются метафизические представления Г. В. Лейбница и Н. О. Лосского на основе квантовой теории и субстанциально-информационной онтологии [2].

Таким образом, от редукционистской парадигмы в Стандартной модели, в которой все многообразие феноменального физического мира объяснялось на основе физических свойств базовых элементов материи и законов их взаимодействия, мы переходим к новой холистической парадигме, в которой сами свойства и законы взаимодействия возникают в результате внутренней дифференциации и глобальной коэволюции материи, жизни и сознания, начиная с момента возникновения Вселенной, как органически целостной системы.

В самом общем виде в этой метафизической картине мира возникновение и эволюция Вселенной выглядит следующим образом. Вселенная возникает в результате спонтанного фазового перехода из космологической сингулярности, которую можно интерпретировать как «зародыш Вселенной» и в котором материя, жизнь и сознание существовали в латентном состоянии как необходимые и достаточные начальные условия ее существования и развития.

Космологическая сингулярность – это, в терминологии Г. В. Лейбница, абсолютная монада. В ней в потенциальном состоянии находятся «зародыши» всего бесконечного множества квантовых монад, составляющих в целостной взаимосвязи всю Вселенную, как органическое целое. Эти монады находятся в состоянии суперпозиции и квантовой запутанности.

Далее, в акте «творения» квантовой Вселенной запускается течение времени, и возникает пространство, как сеть нелокально и комплементарно связанных монад и система простейших монад начинает эволюционировать в направлении возрастания сложности (уменьшения энтропии). При этом в окружающей квантовой среде, в результате диссипативных процессов, энтропия возрастает. Возможно – внешнее возрастание энтропии в среде компенсируется уменьшением энтропии во внутренней организации монад. То есть монады в своем развитии должны «подпитываться» негэнтропией из внешней среды, так же как они нуждаются во внешнем источнике энергии для поддержания своей жизнедеятельности.

Монады, образующие пространственно-временную сеть, хаотически движутся (флуктуируют). Но это – не движение в пространстве-времени материальных тел, а движение самого пространства-времени. Интервалы между монадами постоянно изменяются в соответствии с принципом неопределенности Гейзенберга. Пространство-время как бы «дышит» – меняется коэффициент связности между монадами и между ними постоянно происходит обмен энергией. Мы полагаем, что это и есть гравитационная энергия самого пространства-времени или темная энергия.

При этом одни монады могут накапливать энергию, а другие наоборот – растрачивать, т. е. быть источником энергии. А этой свободной энергией могут питаться элементарные частицы (виртуальные и реальные). Возможно, в планковском мире существуют микрочерные дыры с планковской массой, которые, в соответствии с квантовой теорией, могут испаряться, т. е. быть источником энергии (например – высоко-энергетических фотонов). И в этом случае, как мы полагаем, концепцию отонов, как источников энергии, выдвинутую в работах А. П. Трофименко, можно применить на планковских масштабах.

Простейшие монады, образующие сеть пространства-времени, обладают минимальной степенью свободы. Их способ существования заключается в субстанциальном воспроизводстве собственного жизненного цикла и в постоянном обмене энергией между собой. То есть между монадами происходит обмен энергией и импульсом, подобно тому, как происходит такой обмен при соударении молекул в идеальном газе. Но здесь роль соударения играют гравитоны, которые переносят энергию и импульс от одной монады к другой и при этом сами монады остаются в связанном состоянии и хаотически осциллируют (квантовый осциллятор).

В следующей фазе эволюции квантовой Вселенной происходит фазовый переход и возникает новый уровень организации материи. Образуются виртуальные частицы, которые «отрываются» от локализованного места и «перескакивают» в другое место. При этом они, в соответствии с принципом неопределенности Гейзенберга, получают энергию и импульс в одном месте и передают их в другое. Это значит, что

в этом случае также происходит обмен энергией и импульсом между монадами, но с другим механизмом – не посредством гравитонов, которые циркулируют по нелокальным каналам, не разрывая при этом связи, а посредством виртуальных частиц (бозонов и фермионов), которые разрывают нелокальную связность в одном месте (связь с простейшей монадой или пространствпенно-временным узлом) и устанавливают эту связь в другом месте. При этом виртуальные частицы проявляются в пространственно-временной среде и снова поглощаются в ней.

Реальные частицы, которые возникают в следующей эволюционной фазе, в отличии от виртуальных, стабильны. То есть они постоянно поддерживают свой жизненный цикл (воспроизводят сами себя) и обмениваются энергией с окружающей средой и другими реальными частицами.

**Литература и источники**

1. Спасков, А. Н. Концепция живой Вселенной в научном и религиозном мировоззрении / А. Н. Спасков // Философские исследования : сб. науч. тр. – Минск : Беларус. навука, 2024. – Вып. 11. – С. 68–82.

2. Спасков, А. Н. Квантовая онтология «элементарного интеллекта» / А. Н. Спасков // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – 2024. – Вып. 3. – С. 299–309.

## КВАНТОВО-ИНФОРМАЦИОННЫЙ ПОДХОД В ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНОЙ СТРАТЕГИИ СИНТЕЗА НАУКИ О ВСЕЛЕННОЙ, ЖИЗНИ И СОЗНАНИИ

*А. Н. Спасков*

В 2025 году исполняется несколько знаменательных юбилеев в истории развития квантовой теории. Первый основополагающий юбилей – это рождение самой теории квантов, со времени которого прошло 125 лет. В 1900 году Макс Планк впервые получил формулу, точно описывающую весь спектр излучения абсолютно черного тела. И в этой формуле впервые была введена в физическую теорию постоянная Планка $h$, означающая величину элементарного физического действия. Второй юбилей связан с появлением в 1905 году теории фотоэффекта, в которой А. Эйнштейн пришел к выводу, что свет не только излучается, но и распространяется и поглощается квантами, которые были названы фотонами. И третий юбилей связан с созданием 100 лет назад квантовой теории, становление которой начинается с появления в 1925 году матричной механики В. Гейзенберга.

Революционное значение имело открытие того, что элементарное действие в квантовом мире всегда имеет строго определенную величину, равную постоянной Планка. Это значит, что любое действие в физическом

мире кратно постоянной Планка и имеет, таким образом, минимальную единицу измерения, задающую планковский масштаб. По мнению В. Л. Гинзбурга, «введение Эйнштейном в 1905 г. представления о световых квантах (фотонах) было еще более революционным, чем квантование энергии, осуществленное Планком в 1900 г.». И Планк даже в 1909 г. и несколько позже «не верил в реальность световых квантов» [1, с. 6].

Квантовый подход к проблеме сознания появился в связи с особой ролью наблюдателя в квантовой теории. В дальнейшем эта концепция развивалась в работах В. Паули, Р. Пенроуза, Г. Стэпа, М. Менского и др. Существует множество интерпретаций квантовой теории, но до сих пор нет понимания квантовой онтологии, лежащей в основе этих возможных толкований. То же самое можно констатировать и для многочисленных теорий сознания при отсутствии единой онтологии.

Мы предлагаем новый альтернативный подход – квантовую монадологию, который объединяет квантовую теорию и метафизику Г. В. Лейбница. Критика квантовой концепции сознания строится в основном на аргументе декогеренции, связанным с поиском материальных структур в мозгу, работающих в квантово-когерентном режиме. Такие структуры, претендующее на роль функциональных носителей сознания, будут неустойчивы, так как мозг – это макроскопическая система и квантовые состояния декогерируют, не оказывая влияния на нейронные процессы. Но в квантовой монадологии этот аргумент не работает, так как мы рассматриваем сознание в расширенном толковании – как проявление элементарной интеллектуальной деятельности активных квантовых субъектов: «Мы понимаем под интеллектуальной деятельностью способность генерировать, передавать, воспринимать и перерабатывать информацию и считаем, что такой способностью обладают в разной степени все без исключения элементы Вселенной» [2, с. 132].

Мы полагаем, что решение «трудной проблемы сознания» возможно только при условии, что базовые элементы материи обладают активностью, родственной психике, и внутренним феноменальным опытом. Такой подход открывает перспективу построения единой квантово-информационной онтологии материи и сознания, а также дает теоретическую базу для создания психофизического квантового компьютера как возможной материальной базы для сильного искусственного интеллекта.

По современным представлениям фундаментальной организующей силой во Вселенной является энергия, действие которой производится первоначально вслепую и представляет, по мнению Б. Азаряна, некую мистическую силу: «Стремление текущей энергии к упорядочению является совершенно естественным, но, что удивительно, концептуально оно не сильно отличается от старого понятия élan vital – "жизненной

силы", оживляющей неодушевленное» [3, с. 35]. Жизнь в этой концепции трактуется как свойство высокоорганизованной материи, а такое качество организации материи, свойственное биологическим системам, как агентность, возникает на более поздней стадии химической эволюции: «Поток энергии создает агентов из неживой материи, организуя химические системы в автономные вычислительные системы» [3, с. 35].

Следует отметить, что в квантовой теории понятие «агентности» употребляется как метафора для описания активной роли квантовых систем в процессе наблюдения и не имеет строго определенного физического смысла. В квантовой монадологии мы придаем этому понятию смысл активной «жизненной силы», поддерживающей собственное существование квантовых монад в процессе их взаимодействия и метаболизма с окружающей квантовой средой. Это значит, что любой квантовый объект в процессе наблюдения обладает свойством агентности, то есть проявляет себя как квантовый субъект, вступающий в активное взаимодействие с наблюдателем.

Квантовая монада поддерживает свое собственное существование благодаря субстанциальному действию. Это действие порождает изменение собственной энергии в течении собственного времени жизни и в соответствии с принципом неопределенности Гейзенберга. В восприятии (перцепции) монады течение времени означает непрерывное изменение собственного цветового заряда в диапазоне черно-белого цвета, которому мы придаем смысл универсального двоичного информационного кода, характеризующего внутренние феноменальные состояния (квалиа) квантовой монады [4]. Цветовой заряд в данном случае будет обозначать собственную энергию монады, которая периодически изменяется в диапазоне $-E_0 \leq E \leq E_0$. Таким образом, собственную энергию монады можно трактовать как жизненную силу, поддерживающую ее существование в течении жизненного цикла.

Мы полагаем, что на самом фундаментальном уровне мироздания соблюдается принцип тождества бытия и мышления, в соответствии с которым «мыслить» означает «быть». Таким образом, мышление – это и есть та сила становления, которая производит бытие из небытия. Будем считать, что квантовые монады имеют внутреннюю темпоральную структуру протосознания и пространственную структуру физическое тела. При этом, элементарная протяженность – это некоторая минимальная пространственная сфера, в пределах которой осуществляется собственная жизнедеятельность монады, независимая от других монад (то есть непроницаемое для их непосредственного воздействия). Иначе говоря – монады «не имеют ни окон, ни дверей», через которые можно заглянуть внутрь, и восприятие монад друг другом осуществляется посредством собственных тел на границе их соприкосновения.

Наша гипотеза заключается в том, что восприятие реальности – это,

прежде всего, активный процесс внутренней настройки на определенную вибрацию. Квантовая монада, как мы полагаем, обладает способностью генерировать собственный внутренний ритм в определенном диапазоне частот. Благодаря этому, она может вступать в резонансную связь с внешней вибрацией, несущей какую-то смысловую информацию о внутреннем состоянии квантового субъекта, вступившего с ним в коммуникационную связь.

Квантовое наблюдение монады самой себя (самоощущение) – это тоже процесс внутренней настройки, который включает в себя комплементарно связанные процессы генерирования и восприятия собственного ритма жизнедеятельности квантовой монады. Другими словами – это процесс переживания собственного динамического состояния, при котором происходит непрерывное перераспределение внутренней (собственной) энергии $E_0$ квантовой монады между полюсами, которые мы условно обозначаем символами инь и ян. То есть два полюса как бы обмениваются энергией (негативной $-E_0$ и позитивной $+E_0$) и происходит элементарный внутренний метаболизм, поддерживающий существование монады на протяжении жизненного цикла и воспроизводство этого процесса в следующем цикле «при условии, что суммарная внутренняя энергия монады всегда равна нулю: $E=-E_0+E_0=0$» [5, с. 305].

Воспроизводство жизненного цикла монады можно интерпретировать как копирование алгоритма процесса жизнедеятельности в квантовой среде. В простейшем случае для точечной монады (нульмерная пространственная протяженность) квантовая среда жизненного существования монады будет представлять собой одномерную хрональную протяженность.

*Работа выполнена при поддержке БРФФИ в рамках научного проекта № Г24МС–002.*

**Литература и источники**

1. Гинзбург, В. Л. К столетнему юбилею квантовой теории (несколько замечаний) / В. Л. Гинзбург // 100 лет квантовой теории. История. Физика. Философия. Труды Международной конференции. – М. : НИА-Природа, 2002. – С. 5–10.

2. Спасков, А. Н. Философия и физика на пути к окончательной теории / А. Н. Спасков, О. А. Козина // Метафизика. – 2016. – № 2 (20). – С. 124–137.

3. Азарян, Б. Романтика реальности. Как Вселенная самоорганизуется, порождая жизнь, сознание и сложность космоса / Б. Азарян ; пер. с англ. М. А. Леоновича. – М. : АСТ, 2024. – 416 с.

4. 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., Минск, 17–18 ноября 2022 г. : в 2 т. / Ин-т философии НАН Беларуси ;

ред. : А. А. Лазаревич [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2022. – Т. 1. – С. 324–328.

5. Спасков, А. Н. Квантовая онтология «элементарного интеллекта» / А. Н. Спасков // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. – 2024. – Вып. 3. – С. 299–309.

## ПРОБЛЕМЫ МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОСТИ И ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

*А. А. Спектор*

Проблемы, связанные с междисциплинарностью и трансдисциплинарностью, в наше время проявляются особенно ярко. Однако в разных областях научного знания, в том числе и в философии, их роль может существенно отличаться. Их проявления различаются в фундаментальной и прикладной науке. Методология науки, являясь одним из разделов философии науки, постоянно занимается данной проблемой. Понятия междисциплинарности и трансдисциплинарности достаточно молоды, и при их рассмотрении возникает вопрос терминологии и различных определений. В целом междисциплинарность возникает тогда, когда исследования в рамках какой-либо дисциплины или области науки требуют привлечения методов и знаний, разработанных и полученных в рамках другой дисциплины. Это явление выражает интегративный характер современного этапа научного познания [1]. Самые известные примеры – это подтверждение Периодического закона с помощью физики и открытие структуры ДНК с помощью рентгеноструктурного анализа. Трансдисциплинарность имеет место, когда пересекаются границы отдельных дисциплин и развивается новое знание при их равноценном объединении. По словам Е. Н. Князевой, трансдисциплинарность в широком смысле означает единство знания за пределами конкретных дисциплин [2].

Сравним проявление меж- и трансдисциплинарности в рамках разных областей знаний и дисциплин. Так, фундаментальная наука сегодня сталкивается с требованиями практического применения в наиболее короткие сроки, однако именно фундаментальное знание имеет наибольший потенциал для развития трансдисциплинарности. Прикладная наука наиболее богата возможностями для проявления междисциплинарности. Естественные науки постоянно порождают новые области знания и дисциплины. Особенно характерно это для биологии, которая уже давно объединяет методы химии, физики, математики, оказывается незаменимой в медицине, сельском хозяйстве, пищевой промышленности, а также помогает историкам и географам [3]. То же самое можно сказать и о гуманитарных науках, например, о лингвистике и

археологии.

Философия же, в античности включавшая естествознание во всем его возможном для своего времени объеме, сегодня в основном охватывает гуманитарную сферу. Однако при этом философия рассматривает крайние и наиболее общие вопросы бытия и сознания человека. Таким образом, она сама фиксирует проблемы и создает идеи, которые могут находиться и находятся вне рамок отдельных дисциплин. При этом любая естественная, точная, техническая или гуманитарная наука порождает рефлексию над целями, ценностями и средствами. А рефлексия сразу пополняет копилку философии в ее современном понимании. Таким образом, философия фиксирует и создает те вопросы, которые могут относиться и к междисциплинарной, и к трансдисциплинарной сферам, и к развитию любой науки. Однако возрастание роли этих сфер требует повышения профессионализма исследователя, поскольку компетентный специалист в своей области может быть не столь компетентен в другой (о чем писал еще Х. Ортега-и-Гассет в работе «Восстание масс»). Сегодня эти мысли актуальны как никогда, особенно с расширением применения искусственного интеллекта. Поэтому представители естественных и точных наук должны обогащать свои гуманитарные знания, а представители гуманитарной сферы, в том числе и философы, должны повышать свои знания в сфере естественных наук. Образование, в свою очередь, также должно развиваться в этом направлении. Только тогда возможно гармоничное взаимодействие различных дисциплин и дальнейший рост научных знаний.

**Литература и источники**

1. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – URL: https://philosophy.niv.ru/ doc/ encyclopedia/ epistemology/ index.htm (дата обращения: 20.03.2021).

2. Князева Е. Н. Трансдисциплинарные стратегии исследований / Е. Н. Князева // Вестник Томского государственного педагогического университета. – 2011. – № 10. – С. 191–199.

3. Спектор, А. А. Философский потенциал современной биологии / А. А. Спектор // Национальная философия в контексте современных глобальных процессов : материалы Межд. науч.-практ. конф., Минск, 16–17 декабря 2010 г. ; науч. ред. совет : А. А. Лазаревич [и др.] ; Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии. – Минск : Право и экономика, 2011. – С. 386–388.

# ВЛИЯНИЕ СОВРЕМЕННЫХ ИНФОРМАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ НА ЦЕННОСТИ ТРУДА И ДОСУГА

*О. Л. Сташкевич*

Трансформация ценностей труда и досуга начала наблюдаться в XX веке. В индустриальную эпоху труд являлся смыслом существования человека, поскольку специфика труда заключалась в том, что это «а) деятельность, б) он имеет цель, в) направлен на создание материальных и духовных ценностей, г) ценности служат для удовлетворения потребностей, д) предполагает результат, е) требует усилия» [1]. В наши дни труд становится не основной деятельностью человека, а совмещается с другими ее видами. Сегодня мы наблюдаем ценностный сдвиг, труд и работа теряют свое значение, необходимость трудоустройства становится не такой значимой и менее связанной у молодого поколения с необходимостью получения образования и профессии.

В наши дни мы можем наблюдать социокультурные трансформации в области труда и досуга. В чем именно они заключаются? Увеличился объем свободного времени, досуг приобрел независимость от труда, стал самостоятельной ценностью, произошла его автономизация, коммерциализировалась досуговая инфраструктура. Досуг стал важнейшей сферой, одним из секторов экономики, сферой инвестирования и получения прибыли и дивидендов. Изменились условия труда и формы занятости, многие люди работают удаленно, имеют возможность параллельно заниматься другими делами: домашней работой, спортом, хобби. Труд и досуг перестают противопоставляться. Также появилось множество возможностей монетизации проведения свободного времени: творчество, геймерство, блогерство и т. п.

Стремительное развитие современных информационных технологий несет в себе изменения в системе труда. Предрекается «смерть» многих профессий: библиотекаря, бухгалтера, юриста, журналиста, врача и др. Но, в то же время, возрастает запрос на специалистов творческих профессий, а также обладающих социальными умениями и навыками, эмоциональными качествами (социальные работники, аналитики, психологи и др.), сформированными soft skills (мягкими навыками). Появляются новые профессии: биоинженер, проектировщих smart среды, специалист по кибербезопасности, генной инженерии и другие, требующие междисциплинарных и трансдисциплинарных знаний и компетенций.

Уменьшается количество рабочих мест для среднего класса, но становятся все более востребованными высококвалифицированные специалисты с высокой оплатой труда, а также низкооплачиваемые работники физического низкоквалифицированного труда. Изменяется организация труда: более привлекательной становится гибкая иерархия в

компаниях, взаимодействие по сетевому принципу. Появляются новые формы занятости, такие как прекариат, а также «новый бедный класс», состоящий из людей, которые не имеют стабильной работы, заработка, защиты трудовых и социальных прав. В него входят, как правило, фрилансеры, контрактные работники, временные работники, самозанятые и т. д. К очевидным преимуществам можно отнести свободный график и возможность удаленной работы, но недостатков все же больше.

Возникновение новых форм занятости привело к возникновению «экономики по требованию» (on-demand economy), которая оказала кардинальное влияние на отношения между работником и нанимателем. Современные технологии позволили использовать дистанционных работников, которые могут выполнять конкретные задания из любой страны мира, не являясь постоянными сотрудниками организаций. Примерами такой формы трудовых отношений являются краудворкинг (crowdwork) – работа, которая организовывается с помощью онлайн-интернет-платформ, позволяющих охватить неопределенное количество трудовых ресурсов (от конкретных физических лиц до крупных организаций) вне зависимости от их территориальной удаленности; а также работа по запросу через приложения (work-on-demand via apps), эта работа предоставляется посредством мобильных приложений (к примеру, такси, клининг, службы доставки и т. д.). Для бизнеса в таких формах трудовой занятости есть большой плюс, он быстро находит трудовой ресурс для выполнения работы и получает свою прибыль при наименьших затратах. Работники, как правило, тоже имеют свои преимущества, они могут выбирать работать или не работать в настоящий момент, а также получают высокую мобильность, которой лишены штатные сотрудники. Такая форма занятости может быть как основной, так и дополнительной.

Возрастают риски трудовой миграции всех категорий работников: от малоквалифицированных и низкооплачиваемых до кадров с высокой квалификацией и высокой оплатой труда. Также цифровизация поспособствовала появлению онлайн-рынка труда, на котором сформировались новые трудовые и миграционные отношения. Появился новый тип работника – цифровой работник, что в свою очередь поспособствовало снижению территориального неравенства на рынке труда и его большей открытости.

Постепенно происходит трансформация ценностных установок в отношении свободного времени. Если ранее его значимость определялась и зависела от способности увеличивать производительность труда, его функция была вспомогательной, то в настоящее время досуг обрел самостоятельную ценность. Последние десятилетия мы можем наблюдать разрушение традиционных норм и ценностей, появление потребительских настроений во всех сферах жизни, распространение массовой культуры, которая трансформирует досуг, делая его упрощенным, не наполненным

смыслами и содержанием, а зачастую даже социально опасным.

Ж. Дюмазедье, автор концепции «цивилизации досуга», выделял три его основные функции: отдых, развлечение и саморазвитие личности [2]. Выделенные функции и взаимосвязаны, и в то же время противоположны друг другу. Они могут реализовываться и одновременно, и последовательно, и дополнять друг друга. В наше время все меньше и меньше остается возможностей для самостоятельного творчества, а все больше времени уделяется простому потреблению. К тому же сейчас мы можем наблюдать в нашем обществе крен с реальной на виртуальную «цивилизацию досуга», при которой реальность замещается различными образами, которые для потребителя конструируются поставщиками досуга. Средства массовой информации, социальные сети, медиа-ресурсы, фэндомы активно продуцируют и продвигают в обществе представления о предпочтительных формах досуга, а также сами выступают формой досуга.

Следует отметить, что в настоящее время мы наблюдаем рост сферы услуг, что приводит к дематериализации экономики, а наибольшие доходы имеют не производители материальных продуктов, а производители «смыслов» (технологий, брендов, узнаваемых образов, рекламы и т. п.). Причем, развитие индустрии досуга направлено на то, чтобы их потребители были вовлечены эмоционально, что приводит к так называемой «колонизации» нерабочего времени [3], а в крайних случаях, и всего времени потребителя.

Под влиянием современных конвергентных технологий появились новые формы проведения свободного времени (к примеру, метавселенная как пространство развлечений, геймификация образования и спорта). Но в то же время, мы сталкиваемся и с различными социальными последствиями. С одной стороны, происходит социальная изоляция, но с другой, мы наблюдаем глобализацию интересов. Киберспорт становится таким же привлекательным, как и традиционный спорт, социальные сети становятся одним из основных видов досуга молодежи, появилось NFT-искусство и цифровые коллекции. Так же происходит смешения цифрового и реального мира, мы это можем наблюдать, к примеру, в К-поп культуре с ее айдоломи и биасами, а также явлением арми.

Таким образом, можно сделать вывод, что трансформация ценностей труда и досуга – один из основных трендов современного общества, сильно ускоренный развитием современных информационных технологий. Ценности труда за короткое время изменились от стабильных и безопасных (к примеру, работа на протяжении трудовой карьеры в одной сфере) до гибких и автономных вариантов построения карьеры (удаленная работа, возрастающая ценность свободного времени, непрерывное обучение и т. п.). Труд перестал быть способом поддержания жизнедеятельности человека, а превратился в инструмент самореализации и построения желаемого образа жизни. В то же время, досуг стал

самостоятельной ценностью, одной из форм самореализации, получения опыта и построения социальных связей.

**Литература и источники**

1. Хорошкевич, Н. Г. К вопросу изучения понятия «труд» / Н. Г. Хорошкевич // Психология, социология и педагогика. – 2014. – № 10. – URL: http:// psychology.snauka.ru/ 2014/ 10/ 3734 (дата обращения: 13.12.2024).

2. Дюмазедье, Ж. На пути к цивилизации досуга / Ж. Дюмазадье // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 12, Социально-политические исследования. – 1993. – № 1. – С. 86

3. Корсани, А. Трансформация труда и его темпоральностей. Хронологическая дезориентация и колонизация нерабочего времени / А. Корсани // Логос. – 2015. – Т. 25, № 3. – С. 51–71.

## МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОЕ И ТРАНСДИСЦИПЛИНАРНОЕ В ТЕХНИКЕ И ТЕХНОЛОГИИ

*Н. М. Твердынин*

Данная статья отражает продолжение исследования, результаты первого этапа которого были опубликованы автором в сборнике трудов прошлогодней VIII международной научной конференции Института философии Национальной академии наук Беларуси «Интеллектуальная культура Беларуси: от Просвещения к Современности», прошедшей 21–22 ноября 2024 года [1].

Представлялось интересным конкретизировать взаимодействие техники и технологии между собой и рассмотреть специфику взаимодействия каждого из этих определяющих уровень технического блоков научно-технического знания изнутри. Такой подход позволил по-иному взглянуть на процесс формирования междисциплинарных связей между ними и одновременно междисциплинарных и трансдисциплинарных между техническим и технологическим знанием (технознанием) и другими областями науки, как естественно-научными, так и гуманитарными.

В качестве концептуальных положений исследования выдвигались следующие тезисы: а) междисциплинарность внутри технознания присуща практически всем направлениям техники и технологии, б) каждое техническое и технологическое направление может в процессе своего развития создавать как междисциплинарные, так и трансдисциплинарные связи с другими науками, в) при современном развитии и усложнении как экспериментальных, так и теоретических разработок в каждой области технознания формируются внутренние взаимодействия, которые создают предпосылки для активизации и межпредметного, и трансдисциплинарного знания, что может приводить к появлению новых

научных областей и является базовым элементом, фундирующим процесс познания в технике и технологии. Это происходило во многом потому, что в технико-технологическом знании существует особенно тесная связь между теоретическим и эмпирическим уровнями научного знания [2, с. 196–197].

Рассмотрим далее процесс возникновения внутридисциплинарного взаимодействия как базисной предпосылки формирования в дальнейшем межпредметного взаимодействия. Для техники и технологии можно выделить две характеристики, которые всегда рассматриваются при оценке качества технического устройства или технологического процесса. Для техники это «слабое звено» конструкции (агрегата, детали), которое при эксплуатации может оказаться наиболее подвержено разрушению и, соответственно, выходу из строя всей технической системы; для технологии – это лимитирующая стадия технологического процесса, которая ограничивает скорость его протекания. Поскольку требования, предъявляемые человеком к используемым орудиям труда, непрерывно повышаются, то и постоянно идут поиски как улучшения самой конструкции технического объекта (от ножа, лопаты или топора до сверхсовременного истребителя или гоночного автомобиля), так и характеристик соответствующего технологического процесса. При этом технические устройства и технологические процессы достигают своего максимального совершенства относительно используемого материала. Исчерпание «внутренних резервов», с одной стороны, заставляет обратиться к другим материалам и технологиям или же создать новые, а, с другой стороны, обратиться к формированию межпредметных связей как между технологическими и техническими науками, так и со связанными с ними разделами естественнонаучного и математического знания.

Однако всякое совершенствование технического процесса или объекта конечно. Кроме того, при больших масштабах производства даже наилучшие результаты межпредметного взаимодействия могут оказаться не востребованы или применяться ограниченно из-за различных причин экономического или социально-политического порядка (высокая стоимость материалов, создание опасных для жизни человека и окружающей среды предметов и технологий их производства и др.).

Именно в случае такого технико-технологического тупика возникают решения, которые могут быть связаны с трансдисциплинарным взаимодействием. Особенно активно такой синтез общих методологических приемов и частых методик используется при решении экологических, социально-культурных и других комплексных проблем, которые имеют качественно иное содержание, чем при взаимодействии близких по своей внутренней сущности концептов естественно-научного и технико-технологического знания. Решение подобных задач весьма сложно, что показывает, например, Э. Гуссерль, говоря о столкновении

эмпирического с абстрактным [3, с. 303–304].

Ещё одной зоной применения междисциплинарного и трансдисциплинарного в их синтезе, как залоге развития, является сфера технологического образования [4, с. 252–254].

Таким образом, можно констатировать, что для техники и технологии междисциплинарность и трансдисциплинарность в решении различных прикладных задач развиваются одновременно и как самосовершенствующийся конструкт, так и как результат внешних взаимодействий социального порядка.

**Литература и источники**

1. Твердынин, Н. М. Особенности синтеза научно-технического и гуманитарного знания в междисциплинарных и трансдисциплинарных исследованиях / Н. М. Твердынин // Интеллектуальная культура Беларуси: от Просвещения к Современности : материалы Восьмой межд. науч. конф., Минск, 21–22 ноября 2024 г. ; в 2 т. / Ин-т философии НАН Беларуси ; ред. кол. А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2024. – Т. 2. – С. 159–161.

2. Лебедев, С. А. Научный метод: история и теория / С. А. Лебедев. – М. : Проспект, 2021. – 448 с.

3. Гуссерль, Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль ; пер. с нем. Д. В. Скляднева. – СПб. : Фонд Университет, 2004. – 398 с.

4. Манаева, А. Р. Межпредметность и трансдисциплинарность в технологическом образовании: методологические аспекты / А. Р. Манаева // Образование. Наука. Научные кадры. – 2025. – № 3. – С. 252–256.

## AN INDIAN AND CHRISTIAN-ORTHODOX UNDERSTANDING OF TRANSDISCIPLINARY IN PHILOSOPHICAL TERMINOLOGIES

*C. M. Thomas*

Introduction. In contemporary intellectual culture, one of the most pressing challenges is the fragmentation of knowledge. Scientific disciplines often operate in isolation, and philosophy, though deeply reflective, sometimes remains detached from practical sciences. To overcome this gap, the notion of *transdisciplinarity* has emerged as a methodology that transcends disciplinary boundaries while respecting their specific methods. Unlike *multidisciplinarity* (which places disciplines side by side) or *interdisciplinarity* (which builds bridges between them), transdisciplinarity seeks a higher level of integration, drawing upon multiple ways of knowing – empirical, rational, experiential, and spiritual. From the Indian perspective, philosophy has never been separated from natural science and theology, but has developed integrative methods that remain relevant for today's global discourse as in transdisciplinarities «multiple levels

of reality». Indian philosophy also resonates with *Edgar Morin's* complexity theory which emphasizes interconnection and systems-thinking, where human life and scientific inquiry cannot be reduced to linear causality. Within philosophy of science, transdisciplinarity allows for dialogue between physics, biology, anthropology, and metaphysics, ensuring that scientific discoveries remain connected to ethical and cultural frameworks. This is very well seen in Indian philosophical tradition.

Indian Context. In India there are different traditions of understanding reality, religion and philosophy handed down in regular succession. Although the exposition and interpretations of all the philosophy or *Darśan* as it is known in7 India are different from one another, they have a common goal which is to acquire knowledge of the highest truth and to attain supreme bliss [2, p. 11]. All the *Darśan* have their own separate codes of conduct and propriety. Since philosophy is a human effort to comprehend the problem or realities of universe or cosmos it is subject to the influence of race, culture and context. Though there will be dissimilarity one can find many likenesses too as the human of the world is the same. So, this paper will try to bring out the wide transdisciplinary contents which can be found even in the different terms used for philosophy in Indian culture. As the socio-cultural heritage, the political economic structure, the mystical spiritual insights even the scientific growth of all nations, in fact almost all aspects of cosmos depend on the philosophical ideas on humans and the identity with cosmos. In India philosophy stood as the foundation of all other studies. It was taken as master science guiding other sciences without which they become empty. «Philosophy», says Kautilya, is the lamp of all sciences, the means of performing all the works and the support of all duties [3, p. 23]. Said so philosophy, in India is also essentially spiritual. The philosophies of India tend to create cosmic philosophies which embrace in one comprehensive vision the origin of things [3, p. 31]. The functions of philosophies in India could be seen as discoveries of the ultimate metaphysical truth by reasoning and inference, but it should also be taken as understanding and explaining of such rational truths already discovered by wise people in India known as *rishis* in different contexts, times and which is realized by experiences in different times. They may be taught and realized in different ways according to the different orders of mind [1, p. 6–10].

Therefore, starting point of Indian or Eastern spirituality and philosophy is the reflection on inner Self proceeded by explanation of the external world sought in the Self [5, p. 8–10]. Thus, philosophy in Indian culture arises from a deeply personal experience of intentional contemplation, perception, and reflection on the self-evident and truth. This truth serves as the foundation for a system of statements that must be clarified and justified through teachings for students and debates with opponents. It is both individual and universal, requiring validation through personal practice as well as rational argumentation, refined through critical reflection and discourses and comparisons.

Terms in Philosophy leading to Transdisciplinary understanding. In Indian thought, several terms are used to denote philosophy. These terms reflect different perspectives and traditions within Indian intellectual discourse. The etymology and semantic connotations for philosophy in Sanskrit terms are *anvīkṣiki, darśana, vidyā, tarkavidyā, tarka, tattvajñāna, jñāna, tattva, tārkikatva,* each of these terms is untranslatable, and the specificity of their meanings creates and explains the integrity of the general image of philosophy in Indian culture. Here are some of the most significant ones:

a. *Darśan (दर्शन)* is the most common term for philosophy in India. Literally means «vision» or «seeing», and also the «instrument of vision» indicating a way of understanding reality [4, p. 13]. It is specifically used to refer to main philosophical schools, particularly the six orthodox (here it means those who accept the *hindu* scriptures *vedas*) known as *Sad Darśana* (Āstika) and heterodox (who reject *veda*) (Nāstika) systems.

b. *Tattva (तत्त्व)* means the «essence» or the «principle», «reality», It is used in various philosophical contexts, such as *Sāṅkhya Tattva* (Sāṅkhya principles) and *Vedānta Tattva* (Vedāntic reality).

c. *Siddhānta (सिद्धान्त)* means «established conclusion» or «doctrine» used in philosophical and theological contexts (e.g., *Shaiva Siddhānta, Vaiśeṣika Siddhānta*).

d. *Vāda (वाद)* refers to a system of debate or doctrine (e.g., *Advaita-vāda, Dvaita-vāda, Śūnya-vād*a), this term is often used to denote a specific philosophical stance.

e. *Mārga (मार्ग)* means «path» or «way» and is used philosophically to describe different approaches to truth (e.g., *Jñāna-mārga, Bhakti-mārga*).

f. *Upadeśa (उपदेश)* means «instruction» or «teaching». Often used in philosophical and spiritual contexts, such as in the Upaniṣads.

g. *Ānvīkṣikī (आन्वीक्षिकी)* an ancient term for philosophy, used by Kauṭilya in the *Arthaśāstra*, which refers to critical reasoning and logical inquiry.

h. *Tarkavidyā (तर्कविद्या)* is the science of reasoning or logic, closely related to *Nyāya* philosophy.

i. *Jñāna (ज्ञान)* this term which means «knowledge» or «wisdom» is used in epistemological and metaphysical discussions in various traditions.

j. *Samanvaya* (*समन्वय)* is a Sanskrit term that can mean coordination, reconciliation, integration, or bringing together into harmony. Particularly in the *Vedānta* tradition, *samanvaya* refers to the harmonization of apparently divergent scriptural statements into a unified understanding. It seeks a unity of knowledge that transcends disciplinary boundaries. Here, *samanvaya* provides a culturally rooted framework for such integration.

Indian philosophy provides one of the richest foundations for transdisciplinary thought. Among the orthodox schools, it is generally accepted

that the origin of the systematic Indian physical thought is in the Rig Veda where the order of nature is expressed as *Rta*. This *Rta* encompasses the laws of universe which are otherwise unexplainable unless an initial cause of universe is identified. The ability of consciousness to comprehend these laws is also in the purview of *Rta*. Kanada, one of the primary architects of *Vaiśeṣika*, states: I shall enumerate everything that has a character of being. *Nyāya* focuses on logic and epistemology, while *Vaiśeṣika* presents an atomistic metaphysics 2nd century BCE), for example, developed a scientific ontology in which categories (*padārthas*) such as substance, quality, motion, and universals were understood both scientifically and metaphysically. Atoms (*aṇu*) were considered real physical entities, yet their interactions were explained within a metaphysical framework of causality and liberation (*mokṣa*). This blending of natural science and philosophy shows how Indian thinkers conceived a holistic vision of reality. *Sāṃkhya* describes a dualistic reality of *Puruṣa* (consciousness) and *Prakṛti* (matter), whereas Yoga, systematized by Patañjali, emphasizes spiritual discipline and meditation for liberation. *Pūrva Mīmāṃsā* upholds Vedic ritualism and linguistic analysis, and *Vedānta,* with its various sub-schools (*Advaita, Viśiṣṭādvaita, and Dvaita*), interprets the *Upaniṣads* to explore the nature of *Brahman* (the ultimate reality. The *Vedānta* tradition carries this further by affirming the unity of all knowledge in *Brahman,* the absolute reality. Sciences like *Āyurveda* (life medicine), *Jyotiṣa* (astronomy / astrology), and *Śilpaśāstra* (architecture and art) are not seen as separate from philosophy, but as practical extensions of the same worldview.

Said so, many a times these gets mixed up and hidden beneath the mythologies which are also a large part of the Indian tradition which were believed to be written for better understanding of the inner meanings of philosophy but lost these meanings and only the stories are left out and practiced by the popular religion.

Indian Orthodox Christian Contribution. Now taking the religion of The Malankara Orthodox Christianity, rooted in the Syriac theological tradition and flourishing in the Indian context, offers a distinctive contribution to this transdisciplinarity. The philosophies of Church Fathers such as Jacob of Serugh or Ephrem the Syrian spoke who spoke of cosmic liturgy was the idea that creation itself participating in worship a blend of philosophy and natural science. In India, this theological vision entered dialogue with local philosophies, producing a worldview where faith, culture, and natural knowledge translating these theologies into the land's context with par with interconnected.

When translating the theologies of the Christianity into the languages and thoughts of Indian land the ancient church fathers (who were known as ancient Christian philosophers) of the India used very carefully the terms which resonated with the land's philosophy. The best example is the term used to translate «Bible» in one of the local ancient language is «*Veda pusthakam*» which if taken literally is taken from the ancient Indian (Hindu) scripture name

*Veda* (Rg, Sama etc) but if we take its etymology it comes from word *vid* – knowledge, wisdom. So, bible is not simply translated as collection of books (bible / *biblos*) but 'book of wisdom' (*veda pusthakam*). Another example is the Orthodox understanding of the priest as cosmic mediator resonates with the Indian philosophical idea of the *tapasvin* (ascetic), who sustains cosmic order through sacrifice. Both traditions highlight integration: human knowledge and human action are never isolated, but belong to a cosmic and spiritual whole. Thus, Indian Orthodox Christiani thought also provides a transdisciplinary synthesis of theology, anthropology, philosophy, and cultural sciences – an approach that speaks to the pluralistic and interreligious context of India, and which could also enrich Belarusian discussions on intellectual culture. These methods show that transdisciplinarity is not only a research strategy, but also a *culture of thought* that values integration over fragmentation.

Conclusion. Indian traditions integrate science, philosophy, and theology, seeking harmony between faith and reason, culture and science. In today's global intellectual culture, marked by ecological crises, technological acceleration, and social fragmentation, the Indian model of *samanvaya* and the Orthodox vision of cosmic liturgy can inspire new frameworks of research that are integrative, ethical, and spiritually grounded.

**References**

1. Chandra, J. Hindu Realism: Being an Introduction to the metaphysics of Nyaya-Vaisesika system of Philosophy / J. Chandra. – California : Asian Humanities Press, 2003. – 212 p.

2. Dasji, S. S. P. Indian Philosophy / S. S. P. Dasji. – Bhuj : Shree Swaminarayan Mandir, 2010. – 209 p.

3. Radhakrishnan, S. Indian Philosophy : in 2 vol. / S. Radhakrishnan. – New York : Oxford, 1989. – 738 p.

4. Sharma, C. A Critical Survey of Indian Philosophy / C. Sharma. – Delhi : Motilal Banarsidass Publisher, 1994. – 405 p.

5. Thottakara, A. Indian Philosophy / A. Thottakara. – Bangalore : Dharmaram Publication, 2015. – 706 p.

## СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ ЭФФЕКТИВНОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ

*А. К. Уматов*

В настоящее время в Узбекистане вопрос развития эффективного государственного управления занимает центральное место не только во внутреннем политическом дискурсе, но и в международных анализах и

оценках.

Президент страны Шавкат Мирзиёев определил политико-философскую сущность концепции «Новый Узбекистан», которая обозначает новый этап развития государства и отражает общую стратегическую направленность социальных, экономических и политических достижений последних лет. Одним из ключевых опорных пунктов этой концепции является глубокая реформа системы государственного управления и повышение ее эффективности.

Процессы трансформации в государственном управлении в первую очередь направлены на согласование целей и задач управления с интересами народа. Принцип «Государственные органы должны служить народу» на практике изменил парадигму взаимоотношений между субъектами власти и гражданами. Прямое общение с народом, оперативное решение потребностей и проблем граждан через механизмы виртуальных и общественных приемных, а также инновационные коммуникационные платформы, такие как портал «Мое мнение», были институционализированы. Это способствует снижению социальной напряженности, повышению капитала доверия и укреплению социальной легитимности власти.

В политической системе введены механизмы принципа «сдержек и противовесов», направленные на обеспечение баланса полномочий между ветвями государственной власти. Процедура утверждения членов правительства с участием парламента, отчетность кандидатов перед депутатами по программам деятельности, введение «часа правительства», а также оценка деятельности местных властей советами народных депутатов способствовали укреплению системы демократического контроля и ответственности. Одновременно расширились возможности парламента по эффективному контролю за государственным бюджетом через независимые экспертные и аналитические службы.

В рамках политики децентрализации существенно расширены полномочия местных органов управления. Система разделения территорий на четыре сектора, усиление участия местных властей в принятии решений, практика прикрепления сенаторов к региональным советам способствовали интеграции и согласованию управления между центром и регионами. Это позволило эффективно использовать ресурсы за счет решения проблем непосредственно на местах.

Инновационные подходы в системе оказания государственных услуг, такие как принцип «единого окна», расширение сети Центров государственных услуг и увеличение доли электронных сервисов, сыграли важную роль в устранении бюрократических барьеров и снижении коррупционных рисков. Значительное увеличение количества и охвата услуг укрепило цифровую трансформацию государства и обеспечило качественные изменения во взаимодействии граждан с властью.

В целом, реформы по эффективной организации государственного управления в Новом Узбекистане представляют собой комплексный процесс трансформации политико-правовой системы, направленный на повышение ее прозрачности, ответственности и ориентации на интересы человека. Эти реформы усиливают институциональный потенциал государства, способствуют экономической модернизации и обеспечивают устойчивость социального развития. Таким образом, данные стратегические направления признаются одним из решающих факторов закладки фундамента третьего Ренессанса Нового Узбекистана.

Особенности развития эффективного государственного управления в Новом Узбекистане представляют собой сложное единство политической институционализации, нормативно-правовых механизмов и цифровой трансформации.

Эти процессы формируются, главным образом, через стратегический потенциал государства в планировании, политическое участие граждан и интеграцию управленческих технологий. Модель управления в эпоху Нового Узбекистана теперь опирается не на простую иерархическую структуру, а на многоуровневые, интерактивные и открытые институты.

По мнению исследователя А. Мамажонова, «эффективное государственное управление в политическом контексте Нового Узбекистана – это управленческая система, адаптирующаяся к социальным и технологическим изменениям, укрепляющая гражданское доверие посредством институциональных реформ» [1, с. 78].

Такой подход указывает на необходимость оценки эффективности управления не только по технически-практическим критериям, но и на основе доверия и институциональной легитимности. То есть обеспечение интерактивности через цифровые средства и формирование чувствительных к социальным запросам институтов становятся ключевыми признаками эффективности.

Исследователь И. Султанов подчеркивает: «В модели управления Нового Узбекистана активная гражданская позиция является основным структурным элементом государственной политики, определяющим эффективность не только качеством аппарата управления, но и масштабом участия общества» [2, с. 103].

В этом утверждении заложена взаимосвязь между эффективностью управления и гражданской активностью. В частности, в Новом Узбекистане усиливается потенциал населения к формированию «социального заказа», то есть граждане напрямую начинают выдвигать свои потребности и требования к государственным институтам. Это свидетельствует о возросшей субъективной роли общества в политических процессах.

Французский политолог Ж. Кюбель, анализируя технологические компоненты эффективного управления, пишет следующее: «Модель

управления, основанная на технологиях, – это цифровая инфраструктура, обеспечивающая быстрое принятие политических решений, их мониторинг и прямое участие граждан» [3, p. 56]. Этот подход особенно ярко проявляется в таких платформах, как «Электронное правительство», «Мое мнение», «Агентство государственных услуг», внедряемых в Узбекистане. Благодаря этим платформам управленческие процессы адаптируются к социальным системам с помощью искусственного интеллекта, алгоритмического прогнозирования и анализа больших данных.

Еще один важный момент, как отмечает Д. Маматкулов, «эффективность в рамках политической модернизации Нового Узбекистана измеряется прозрачностью и подотчетностью политических институтов» [4, с. 91]. Автор обосновывает органическую связь между политической модернизацией и эффективностью управления. Чем более открыты государственные учреждения, тем выше общественное доверие к ним, что, в свою очередь, повышает эффективность институтов.

Развитие эффективного государственного управления в Новом Узбекистане – это не просто комплекс административных реформ, а глубокий системный процесс, направленный на редизайн политических институтов, открытость управленческих процессов для гражданского участия и достижения стратегической эффективности на технологической основе. В такой модели политическая легитимность, институциональная ответственность и цифровые технологии гармонично объединяются в едином управленческом контексте. В условиях Нового Узбекистана государственное управление стремится достигать эффективности не только через вертикальное согласование, но и через горизонтальное сотрудничество, инклюзивность и цифровую интеграцию.

Как подчеркивает исследователь политической модернизации Г. Ешниёзова, «основными критериями повышения эффективности государственного управления в Новом Узбекистане являются институциональная стабильность, функциональная адаптивность и управленческие стратегии, основанные на социальных потребностях» [5, с. 117].

Г. Ешниёзова рассматривает способность управленческой системы адаптироваться к изменяющейся социальной среде в качестве главного критерия. Действительно, в модели Нового Узбекистана институты управления выходят за рамки традиционной административной позиции и стремятся обеспечить новый тип социальной коммуникации посредством цифровых технологий, социальных сетей и площадок открытого диалога, соответствующих современным требованиям.

Исследователь М. Тохиров, анализируя эффективность процессов в государственном управлении, отмечает: «Оптимизация процессов – это алгоритмическая база, минимизирующая субъективность при принятии решений, функциональные реформы и межотраслевую интеграцию». Этот

подход особенно актуален в современных государственных управленческих процессах, где с помощью искусственного интеллекта и анализа больших данных ограничиваются субъективные политические воздействия. Это, в свою очередь, сокращает бюрократические барьеры на всех уровнях власти и способствует повышению результативности за счет политических технологий.

Немецкий теоретик политического управления М. Кротт оценивает открытость государственных институтов к реформам как критерий эффективности, полагая, что степень готовности к институциональным трансформациям является ключевым показателем эффективности управления, поскольку только адаптивные институты способны быстро реагировать на социальные потребности [6]. Подход М. Кротта позволяет контекстуально оценить реформы в Узбекистане, в частности, институциональные обновления на основе «Стратегии 2030» и «Единой национальной программы». В этих реформах центральное место занимают социальная ответственность и прозрачность государственных институтов, основанные на общественном доверии.

Исследователь Х. Худойбердиев, подчеркивая технологические компоненты, отмечает: «В условиях Нового Узбекистана эффективность управленческих технологий проявляется не только в их техническом совершенстве, но и в способности к социальному пониманию, принятию и улучшению качества решений». Такой подход позволяет рассматривать технологии не просто как инструменты, а как неотъемлемую часть процесса политической социализации. Управленческие технологии, такие как «электронное правительство», «онлайн-голосование», «гражданский мониторинг», становятся реальными демократическими механизмами, расширяющими политическую субъективность граждан.

Особенности развития эффективного государственного управления в Новом Узбекистане проявляются, прежде всего, в демократическом совершенствовании институтов государственной власти, гармоничном сочетании управленческих процессов с цифровыми технологиями и укреплении взаимосвязи с институтами гражданского общества. Такая система, основанная на политической воле, способствует достижению эффективности через инновационные управленческие технологии, институциональный фундамент социальных реформ и культуру политического участия. В этом контексте политические институты должны стать не только выражением государственной власти, но и надежной платформой для диалога с гражданами.

В заключение можно сказать, что особенности эффективного государственного управления в Новом Узбекистане заключаются в стратегическом обновлении политических институтов, динамике политических процессов, усиливающих участие граждан в управлении, и превращении технологических средств в политическую стратегию,

направленную на восстановление доверия. Эти особенности способствуют адаптации Узбекистана к глобальным тенденциям управления, одновременно модернизируя национальную политическую модель с учетом ее уникальности.

**Литература и источники**

1. Мамажонов, А. Государственное управление и политические инновации / А. Мамажонов. – Ташкент : Академнашр, 2022. – 136 с.

2. Султанов, И. Гражданское общество и государство: интеграционная модель / И. Султанов. – Ташкент : Маънавият, 2021. – 160 с.

3. Cubel, J. Le Gouvernement Algorithmique / J. Cubel. – Paris : PUF, 2018. – 204 p.

4. Маматкулов, Д. Политические реформы Узбекистана: стабильность и динамические изменения / Д. Маматкулов. – Ташкент : Социальная мысль, 2020. – 188 с.

5. Ешниёзова, Г. Инновационные подходы в политическом управлении / Г. Ешниёзова. – Ташкент : Экономика, 2021. – 144 с.

6. Krott, M. The Politics of Institutional Change / M. Krott. – New York : Palgrave Macmillan, 2004.

## ФИЛОСОФСКАЯ ДИЛЕММА «ЧАСТЬ – ЦЕЛОЕ» КАК КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ПРЕДПОСЫЛКА РЕШЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНО-ПРИРОДНОГО ЕДИНСТВА

*А. С. Червинский*

Философско-методологический анализ проблемы оптимизации динамики социоприродных отношений предполагает отражение в концептуально-оценочном конструкте максимально возможной полноты реально существующих связей и отношений, межэлементной и межуровневой иерархии, характерной для такого сложно организованного объекта, каким являются природные системы.

Ситуация концептуального разрыва противоположных по своей сути образований (социального и природного), противопоставление их как внешних друг другу объектов материального мира выглядит сегодня методологическим анахронизмом и, видимо, не может найти поддержку у исследователей, занимающихся проблемами социальной экологии [1, с. 82]. Преодоление этой односторонности чревато возможностью перехода к другой крайности – игнорированию качественных различий между человеком и природной средой как совокупностью условий реализации биологических потребностей человека. Игнорирование различий между обществом и природой, вытекающих из недооценки качественной специфики собственно человеческого природопользования, может стать той методологической платформой, на которой формируются

представления о единстве общества и природы, осуществляющемся по принципу «части» и «целого». При этом природная среда, расширенная до рамок земной биосферы, выступает как «целое», а человек со всей своей социальной атрибутикой трактуется как «часть». Такая интерпретация взаимодействия общества и природы содержит явные признаки отождествления различных функционально-структурных уровней, и является методологической основой мировоззренческих установок, в соответствии с которыми целенаправленная природопреобразующая деятельность воспринимается как недопустимое вмешательство человека в сложившуюся систему природной среды, губительное для природы.

Представление о человеке как частном элементе природы акцентирует внимание на чисто биологических аспектах оценки, так как протекание жизненных процессов в организме человека не содержит принципиального отличия от аналогичных процессов, происходящих в природе. Вместе с тем чрезмерное акцентирование биологических аспектов в определении человека при последовательном развитии такого подхода приводит к трактовке общества как совокупности биологических организмов, а проблема оценки принимает уродливую форму: человек как составной компонент биосферы противопоставляет себя «целому» – природе. В этом случае оценка мотивов преобразующей деятельности наполняется следующим конкретным содержанием: культура, включающая все многообразие социальных аспектов, объявляется чуждой природе, а человеческий разум как элемент культуры, регулирующий природопреобразующую деятельность, – главным виновником различных экологических катаклизмов. Такая позиция может быть оценена как результат планомерного следования методологическим принципам, заложенным в идее трактовки единства человека и природы как «целого» и «части». Следует отметить присущие ей методологические ошибки: во-первых, она основана на редукции социального к биологическому; во-вторых, предполагает рассмотрение природы как неизменной совокупности внешних условий существования человека, не подлежащих антропогенным преобразованиям. Всякое вмешательство человека в систему природной среды, не способствующее традиционно сложившимся количественным и качественным нормам, трактуется как аномалия [2, с. 27].

Очевидно, что попытки оценки на уровне признания соподчиненности, по принципу взаимосвязи «части» и «целого» методологически малоэффективны. Методологически исходной предпосылкой комплексного рассмотрения проблемы оптимизации социоприродной динамики является признание, что экологическая ситуация может быть описана исходя из двух концептуальных подходов. Первый предполагает доминирование факторов субъектной представленности, при которой структурность комплексной оценки

определяется приоритетами социальной значимости. Другим, собственно объектным подходом к описанию состояния природной среды обитания, является использование комплекса показателей системной целостности биосферных образований способных к поддержанию устойчивого равновесия безотносительно к человеку как субъекту социоприродных отношений.

Преодоление имеющегося противоречия, с формированием эффективной структуры исследования предполагает использование в качестве концептуальной предпосылки обращение к принципу антропной взаимозависимости природных и социальных факторов.

*Работа выполнена при поддержке БРФФИ в рамках научного проекта № Г25МС-015.*

**Литература и источники**

1. Рябкова, С. А. Возникновение и основные проблемы вхождения концепции устойчивого развития в мировую политику и науку / С. А. Рябкова // Вестник Поморского ун-та. Серия : Гуманитарные и социальные науки. – Архангельск, 2010. – № 2.

2. Гиляров, А. М. Методологические проблемы современной экологии / А. М. Гиляров // Природа. – 2001. – № 9. – С. 26–28.

# Круглый стол
# ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ В ИСТОРИЧЕСКОМ И ТЕОРЕТИЧЕСКОМ СТАНОВЛЕНИИ: К 185-ЛЕТИЮ ВЫХОДА В СВЕТ ВТОРОГО ИЗДАНИЯ «ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ» Г. ГЕГЕЛЯ (1840 г.) И 130-ЛЕТИЮ РАБОТЫ Г. В. ПЛЕХАНОВА «К ВОПРОСУ О РАЗВИТИИ МОНИСТИЧЕСКОГО ВЗГЛЯДА НА ИСТОРИЮ» (1895 г.)

## ЗАЩИТА, ОБОСНОВАНИЕ И ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ Г. В. ПЛЕХАНОВЫМ НАУЧНОЙ ТЕОРИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

*Т. И. Адуло*

Общеизвестен вклад первого русского марксиста Георгия Валентиновича Плеханова в защиту и пропаганду теоретического наследия К. Маркса и Ф. Энгельса. Важнейшее место в его полемике с отечественными субъективными мыслителями Н. К. Михайловским, Н. К. Каревым и другими было отведено теме человеческой истории. Именно ей посвящены многие работы Плеханова, в том числе его фундаментальный труд «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», изданный в 1895 году. И это не случайно. Дело в том, что в процессе распространения марксистская философия не всегда представала в аутентичном виде, и, кроме того, на своем пути она испытывала отчаянное сопротивление своих оппонентов в лице субъективных социологов. В сложившейся ситуации Плеханов поставил перед собой задачу очистить марксистскую философию от различного рода не свойственных ей наслоений и раскрыть ее подлинную сущность – показать, с одной стороны, ее принципиальное отличие от французского материализма XVIII века, и, с другой, указать на то, что она возникла не вдруг, не случайно, а явилась конкретным *ответом* на запросы социальной практики и *итогом* длительного развития философской мысли как таковой и, следовательно, вобрала в себя в критически переосмысленном виде всё то ценное, что было создано раньше, причем не только материалистами, но и идеалистами, например, Шеллингом и Гегелем. Шаг за шагом он выявляет позитивные наработки предшественников К. Маркса, но при этом детально описывает

ограниченность их мышления и указывает на то принципиально новое, что привнесено в теоретическое осмысление исторического процесса классиками марксизма. В результате теоретическое осмысление истории предстает перед взором читателя как закономерный целостный процесс, т. е. в диалектическом виде. Но, конечно же, главная задача, решаемая Плехановым, – это борьба с представителями субъективной социологии, выступающими в качестве критиков и активных оппонентов научной теории исторического процесса. «А так как современная философия не только у нас, но и на Западе стоит под знаком реакции, – отмечал русский мыслитель, – то в революционные головы попало реакционное содержание, и началась величайшая путаница, которая иногда получала громкое имя *критики Маркса*, а иногда носила более скромное название *соединения марксизма* с философскими взглядами того или другого идеолога буржуазии (неокантианцев, Маха, Авенариуса и др.)» [1, с. 67]. Но ведь «с помощью эклектизма, – возражал Плеханов, – можно "соединить" все, что угодно, со всем, что в голову взбредет» [1, с. 67].

Исторический экскурс русский мыслитель начинает с анализа философии французских просветителей и материалистов XVIII века. Он раскрывает, в первую очередь, их вклад в дальнейшее развитие и утверждение материалистической линии в философии, но в то же время показывает ограниченность их учения, проявившееся в их метафизическом подходе при рассмотрении явлений окружающего мира. При этом акцентирует внимание на неверной трактовке ими исторического процесса – постулировании идей в качестве его движущих сил («мнения правят миром»). Но «чтобы понять историю человечества, т. е. в данном случае историю его мнений, с одной стороны, и историю тех общественных отношений, через которые оно прошло в своем развитии, – с другой, надо возвыситься над точкой зрения взаимодействия, надо открыть, если это возможно, тот фактор, который определяет собою и развитие *общественной среды* и *развитие мнений*. Задача общественной науки XIX века заключалась именно в открытии этого фактора» [2, с. 521], – таков вывод Плеханова.

Таким фактором, согласно учению К. Маркса, являются производительные силы. «В настоящее время, – указывает Плеханов, – последней и самой общей причиной исторического движения человечества надо признать развитие производительных сил, которым обусловливаются последовательные изменения в общественных отношениях людей. Рядом с этой *общей* причиной действуют *особенные* причины, т. е. та *историческая обстановка*, при которой совершается развитие производительных сил у данного народа и которая сама создана в последней инстанции развитием тех же сил у других народов, т. е. той же общей причиной» [3, с. 332]. Плеханов не только констатирует факт определяющей роли производительных сил, т. е. экономического базиса, в общественном

развитии, но и раскрывает диалектическую взаимосвязь производительных сил и производственных отношений, а также экономического базиса и политической надстройки, показывает роль личности и народных масс, классов и классовой борьбы, социальных революций и других факторов в человеческой истории.

Особую роль в теоретической подготовке материалистической картины исторического процесса, созданной классиками марксизма, Плеханов отводит Гегелю. Речь идет, прежде всего, о методологической основе исследования объекта. «Философия Гегеля, указывал он, – имеет, во всяком случае, то неоспоримое достоинство, что в ней нет ни атома *эклектизма*.... Но в то же время она учит нас последовательности в мышлении, и кто с любовью и со вниманием пройдет ее суровую школу, тот навсегда получит спасительное отвращение от эклектического винегрета...» [4, с. 430]. Всемерно развитый Гегелем диалектический метод подталкивал и его самого и других исследователей к пониманию истинной картины общественных процессов – «Величайший из *идеалистов* как будто задался целью расчистить поле для *материализма»* [4, с. 434], он «яснее всех современных ему экономистов, не исключая даже Рикардо, понимал, что в обществе, основанном на частной собственности, рост богатства на одной стороне непременно должен сопровождаться ростом бедности на другой» [4, с. 437]. Да и «государство у Гегеля само оказывается не чем иным, как *продуктом экономического развития»* [4, с. 435].

Историки философии, как правило, указывают на тот решительный удар, который был нанесен по идеализму французскими материалистами, а вслед за ними Людвигом Фейербахом. Но при этом упускают из виду тот «решительный удар», который был нанесен Гегелем по метафизическому материализму. Согласно Плеханову, «совершившийся после смерти Гегеля переход к материализму не мог быть простым возвратом к наивному метафизическому материализму XVIII века. В интересующей нас здесь области, т. е. в области объяснения истории, материализм должен был прежде всего обратиться *к экономии*. *Поступить иначе – значило бы пойти не вперед, и назад сравнительно с философией истории Гегеля»* [4, с. 438–439].

В самом деле, Гегель своими теоретическими разработками, а главное, своим диалектическим мышлением вскрыл ограниченность существующих форм материализма и тем самым провел границу, преодолеть которую они были уже не в состоянии. Новая историческая эпоха требовала новой материалистической философии. Людвиг Фейербах предпринял попытку пойти дальше французских материалистов, но все его усилия фактически свелись к критике гегелевской идеалистической системы. Принципиально новый философский материализм создали К. Маркс и Ф. Энгельс – такой материализм, который преодолевал и

прежние формы материализма, включая фейербаховский, и высшую форму идеализма в лице гегелевской философии.

Разрабатывая новую философию, отмечает Плеханов, основоположники марксизма отрицали прежние формы философии диалектически, используя ее здоровые элементы. В особенности это касалось гегелевского диалектического метода, хотя и в этом случае речь шла не о заимствовании, а о создании нового диалектического метода, новой *материалистической* диалектики. Для подтверждения своего вывода русский мыслитель ссылается на известное высказывание К. Маркса из его послесловия ко второму изданию первого тома «Капитала»: «Для Гегеля логический процесс, который превращается у него, под именем идеи, в самостоятельного субъекта, есть демиург действительности, которая составляет только его внешнее проявление. Для меня же как раз наоборот: идеальное есть переведенное и переработанное в человеческой голове материальное» [2, с. 444]. На наш взгляд, осуществленный Плехановым перевод на русский язык высказывания К. Маркса наиболее точен из всех известных нам переводов. В целом, «благодаря Марксу материалистическая философия возвысилась до цельного, гармонического и последовательного миросозерцания» [4, с. 444].

В заключение следует указать на возросшую в наши дни актуальность научно-материалистического понимания исторического процесса. Так, по прошествии более 30 лет после объявления метафизически мыслящими советскими политиками курса «нового мышления» всё более очевидным становится его утопичность. «Новое мышление» шло вразрез с социальной практикой, объективным ходом человеческой истории и демонстрировало собою лишь субъективизм мышления и волюнтаризм практической деятельности, всю несостоятельность которых показал в своих работах первый русский марксист. Выход из проблемной, вернее, критической ситуации на постсоветском пространстве, да и в мире в целом, следует искать не в эклектичных учебниках, изданных под эгидой фонда Сороса, а в научной теории исторического процесса, активнейшим защитником и популяризатором которой выступал Плеханов.

**Литература и источники**

1. Плеханов, Г. В. Предисловие переводчика ко 2-му изданию брошюры Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» / Г. В. Плеханов // Избранные философские произведения : в 5 т. / Г. В. Плеханов. – М. : Госполитиздат, 1956–1957 ; Соцэкгиз, 1958. – Т. 3. – 1957. – С. 67–88.

2. Плеханов, Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю / Г. В. Плеханов // Избранные философские произведения : в 5 т.

/ Г. В. Плеханов. – М. : Госполитиздат, 1956–1957 ; Соцэкгиз, 1958. – Т. 1. – 1956. – С. 507–772.

3. Плеханов, Г. В. К вопросу о роли личности в истории / Г. В. Плеханов // Избранные философские произведения : в 5 т. / Г. В. Плеханов. – М. : Госполитиздат, 1956–1957 ; Соцэкгиз, 1958. – Т. 2. – 1956. – С. 300–334.

4. Плеханов, Г. В. К шестидесятой годовщине смерти Гегеля / Г. В. Плеханов // Избранные философские произведения : в 5 т. / Г. В. Плеханов. – М. : Госполитиздат, 1956–1957 ; Соцэкгиз, 1958. – Т. 1. – 1956. – С. 422–450.

## МИФЫ О ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ГЕГЕЛЯ

*А. И. Бархатков*

Философия истории Г. В. Ф. Гегеля – одна из наиболее мифологизированных страниц интерпретации философского наследия великого немецкого диалектика. Выделим здесь два общераспространенных тезиса относительно гегелевской философии истории, которые, несмотря на то что они не раз уже подвергались критике и опровержению в серьезной гегелеведческой литературе, по-прежнему повсеместно встречаются в более общих изложениях истории философии и особенно в учебных пособиях. Тезисы эти частично взаимосвязаны, а частично имеют разное происхождение, но, взятые вместе, создают ту искаженную оптику, через которую сегодня зачастую воспринимается гегелевская мысль.

Первый из них – это тезис о конце истории. Идея того, что исторический процесс в каком-то сущностном смысле подошел к концу, достигнув своей цели, стала популярной благодаря А. Кожеву и, позже, Ф. Фукуяме. И в качестве основоположника этой идеи, как правило, рассматривается именно Гегель. В отличие от второго утверждения относительно философии истории Гегеля, у этого тезиса действительно есть основания в гегелевских текстах: «закольцованный» характер гегелевской системы действительно легко может привести к мысли, что история завершилась, что подлинно историческое событие на определенном этапе становится невозможным. И всё же в современной литературе этот, казалось бы, прочно устоявшийся взгляд всё чаще подвергается сомнению. Наиболее яркий пример этого – книга К. Малабу с говорящим названием «Будущее Гегеля». В ней французская исследовательница, опираясь на анализ понятия пластичности во всём корпусе гегелевских текстов, показывает как своеобразие, так и центральный характер идеи будущего у Гегеля – будущего, которое было бы невозможным в действительно замкнутой на себя, завершенной концепции истории: «Гегелевская философия провозглашает, что будущее отныне зависит от того, каким образом уже наличные фигуры и очертания

могут быть снова введены в игру, от того способа, каким необычайное и неожиданное может возникнуть только из прозы хорошо известного и знакомого» [1, p. 190].

Второй миф касается того общества, которое возникает в исторической концепции Гегеля в результате этого предполагаемого конца истории. Повсеместно встречающийся нарратив говорит о том, что для Гегеля история завершается не чем иным, как современным философу Прусским государством, которое тем самым прославляется как нечто совершенное и разумное. Эта идея о Гегеле как консерваторе и чуть ли не идеологе прусской монархии повторялась столь часто, что практически стала неотъемлемой частью образа немецкого мыслителя. И, в отличие от идеи о конце истории, это попросту миф, который может быть опровергнут на основании многочисленных текстологических свидетельств. Современные биографические исследования Гегеля, такие, как фундаментальные книги Х. Альтхауса, Т. Пинкарда и К. Фивега, однозначно показывают, насколько проблематичным виделось Гегелю современное ему положение дел в Пруссии. Гегель, конечно, не был революционером (хотя до конца жизни и восхищался Великой французской революцией), но он последовательно выступал за самые глубокие реформы прусского государства. И отношение к нему самого Прусского государства было не менее проблематичным: исследования архивов саксонской и прусской полиции показывают не только многочисленные подозрения, но и случаи прямой слежки в отношении философа, которого подозревали в том, что он, на языке того времени, «или сам был демагогом, или имел связи с демагогами» [2, p. 452]. Миф о верноподданническом прославлении Гегелем Пруссии возник уже после смерти мыслителя в среде так называемых «правых гегельянцев», в руках которых в значительной степени пребывало гегелевское литературное наследие в середине XIX века.

Происходящее в современном гегелеведении развенчание устоявшихся мифов о гегелевской философии, равно как и значительное смещение акцентов в интерпретации его идей, касается не только философии истории Гегеля, но и всех других аспектов его философского наследия. И новый образ Гегеля, который складывается в результате этих процессов, иногда очень сильно отличается от того Гегеля, к которому мы уже успели привыкнуть.

**Литература и источники**

1. Malabou, C. The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic / Catherine Malabou ; transl. by Lisabeth During. – New York : Routledge, 2004. – 296 p.

2. Pinkard, T. Hegel: A Biography / Terry Pinkard. – Cambridge : Cambridge University Press, 2000. – 812 p.

# ЭПИСТЕМОЛОГИЯ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ НАУКИ: КРИТИЧЕСКАЯ РЕЦЕПЦИЯ ИДЕЙ ГЕГЕЛЯ ФРАНЦУЗСКИМИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛАМИ XX СТОЛЕТИЯ

*Н. П. Кнэхт*

Вопросы, связанные с различением истории философии и истории науки, с выявлением закономерностей в историко-философском процессе, а также дискуссиями по поводу меняющихся представлений об истине и критериях адекватной интерпретации философских учений прошлого, попадают в зону эпистемологии истории философии [1].

Накопленный опыт историко-философского образования и исследований нашел отражение в трудах сильной историко-философской школы во Франции XX века, представленной такими именами, как Эмиль Бутру, Виктор Дельбос, Эмиль Брейе, Марсиаль Геру, Анри Гуайе, Фердинан Алькье, Этьен Жильсон, Пьер Адо, Марсель Конш. Историко-философские штудии побудили их к созданию концепций, относящихся к «философии истории философии», как это обозначил Марсиаль Геру. Сейчас эту область исследований называют эпистемологией истории философии. Особый интерес представляет фундаментальное сочинение Геру (1891–1976) «Дианоэматика», посвященное историческому становлению и развитию истории философии как особой дисциплины. Интерес к этим вопросам не случаен: как известно на протяжении всего прошлого столетия именно во Франции происходили существенные изменения в философских ориентирах, которые привели к преодолению устаревшей манеры философствования. Отправным пунктом в исследовании историко-методологических проблем стала концепция Гегеля в вопросе об истине как цели, с которой изучаются исторически существовавшие учения. Философия постигает истину и есть «объективная наука об истине, наука о ее необходимости, познание посредством понятий, а не *мнение* и не тканье паутины мнений» [2, с. 19].

Однако многообразие и несводимость к общему знаменателю философских систем побуждает усомниться в успешности подобного предприятия. Но гегелевский подход, как и его система, имеют мощные амортизаторы: многообразие является существенной чертой философии, через которое осуществляется неуклонное продвижение мирового духа. Гегель различает внешнюю историю судеб философских учений и внутреннюю историю содержания философских концепций: «деяния, которыми занимается история философии… это не просто собрание случайных событий… в движении мыслящего духа есть существенная связь, и в нем все совершается разумно» [2, с. 25].

Гегелевская концепции истории философии, в которой историческое совпадает с логическим и предполагает прогресс в истории философии,

подверглась во Франции критической рецепции. Прежде всего, переосмыслению подвергся метод конструирования *a priori* в истории философии, когда история подчиняется логической необходимости, но при этом не учитываются важные факторы: социальные традиции и их обновление, личность философа, его душевные устремления и способы рефлексии. Во французской историко-философской науке к середине XX века разворачивается полемика, во многом благодаря пафосу работы А. Бергсона «Философская интуиция», в которой плюрализм уникальных личностных философских интуиций как равноправных и равнозначимых, противостоит гегелевской универсальности, всеобщности, единству истории, на вершине которой возвышается абсолютно истинная философская позиция.

Марсиаль Геру, пытаясь обосновать плюрализм, отказывается от идеи общезначимой истины, предлагая принять иную (в отличие от традиционной корреспондентной трактовки) концепцию истины: «… если истина – это копия, то существует таинственный скачок между копией и находящейся вне ее моделью. Следовательно, нельзя ни гарантировать точность копии, ни утверждать, что копия есть копия» [3, p. 80]. У каждого философского учения своя истина и ее содержание не заключается в соответствии какой-то внешней предшествующей реальности. Геру предпочитает говорить уже не об истине, а о «реальности» учений. Если система теоретически самодостаточна, имеет глубокий контакт с представленным в истории философии опытом, задает плодотворность ее дальнейшего потенциального раскрытия и осмысления, то это подлинная философская система в отличие от продукта дилетанта. Идеи-системы как таковые существуют вне истории. «Каждая Идея-система, будучи самосозидающей, может проявиться самой себе только через акт свободы. … Идея извечно конституирует саму себя» [3, p. 195].

Таким образом, история философии являет историю радикальных переворотов и поэтому в ней, в отличие от истории науки, нет прогресса: «история философии перестает быть историей, становясь чистой философией» [3, p. 173].

Полемика среди французских интеллектуалов продолжилась во второй половине прошлого столетия и была связана с кардинальными изменениями, произошедшими в самой философии после 60-х годов, когда на смену структурализму пришла постструктуралистская волна и обнаружилось, что с философией что-то произошло, что метод как совокупность приемов «схватывания» для того, чтобы создать целостную картину мира, больше не работает. Метод всегда включает в себя элементы экспансионизма, вокруг него формируется группа учеников во главе с адептом, отстаивающих метод, который долгое время имеет широкое распространение. Так, например, в начале прошлого столетия какое-то время распространение феноменологического, психоаналитического

методов, позитивистских моделей было естественным процессом. В наше время по-прежнему существуют континентальная и англосаксонская традиции, интересные своим опытом и полученными знаниями, но трансформации, которые произошли внутри философии, заставляют изменить формулировку. Метод становится Идеей, или способом организации материала вокруг исследовательской программы. Традиционное применение метода в определенных условиях сегодня уже не даст нового знания. Иначе говоря, фактор Идеи, обновления материала существует независимо от тех технических и методических приемов, в которых философия складывалась или должна сложиться. По выражению известного российского философа В. А. Подороги: «Происходит такое нефилософское развитие философии» [4]. Это понимание того, что организация какого-либо материала под эгидой Идеи связано с существованием исследовательских программ, что сегодня философия существует либо как исследование, либо она вообще не существует. Излишним становится рассказ о Платоне, Канте или Гегеле.

При этом, разумеется, вхождение в философию, обучение философии, ее образовательная сторона как процесс овладения опытом мысли, знакомство с образцами такого опыта остается в пределах классических историко-философских систем. Эти образцы опыта мышления можно по-разному передавать, интерпретировать, но при этом история философии остается важным образовательным моментом. Здесь знание остается традиционным и не выходит за границы актуального горизонта. Что касается инноваций, где философия может сформировать какой-то новый взгляд, это рубежные пограничные ситуации, которые требуют ответственного аргументированного включения Идеи. Для обоснования Идеи необходимо проводить новые серьезные исследования по материалу. Развитие традиционной классической философии предполагало, насколько удачно кто-то прочитает произведения предыдущего мыслителя и способен понять, что делать дальше, как можно дальше развивать системное мышление. При этом сохранялась преемственность и уверенность, что системно-созидательная картина мира – основная цель проекта. Сегодня такой подход представляется архаичным. Метафизическое обоснование может быть угрозой в реализации исследовательской программы. Старый архаизм связан с метафизическим представлением философии, когда категориальный порядок может выдаваться за понятийный [4].

**Литература и источники**

1. Блауберг, И. И. Эпистемология истории философии во Франции в XX столетии / И. И. Блауберг. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2025. – 202 с.

2. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая / Г. В. Ф. Гегель // Сочинения : в 14 т. / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. – М. ; Л. : Гос. изд-во, 1929–1958. – Т. IX. – 1932. – 313 с.

3. Gueroult, M. Dianoématique. Livre II. Philosophie de l′histoire de laphilosophie / M. Gueroult. – P. : Aubier-Montaigne, 1979.

4. Подорога, В. А. Метод / В. А. Подорога. – URL: https://rutube.ru/ video/ f6e099ed75 ab59f28d31 66cdfdb5de 6c/?ysclid=m gb26m3b35 59830389 (дата обращения: 05.09.2025).

## ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ ИСТОРИИ В МЕНТАЛИТЕТЕ И ТВОРЧЕСТВЕ РУССКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ

*Е. В. Корень*

Философско-историческая проблематика русской мысли Нового времени была обусловлена особенностями цивилизационно-исторического развития страны, формирования национального и гражданского самосознания общества. В русской культуре, начиная с XVIII века, заметно доминировала историческая тематика. В философской мысли господствовала историософия, ориентированная на поиск смысла и цели истории, выяснение способов решения социально-политических проблем. Большое распространение получили мемуары, записки, беллетристика исторического содержания. Многие деятели культуры стремились записывать свои наблюдения и впечатления, «создавая тем самым исторические источники». Так, например, в 1917 году понимал свою задачу историк Ю. В. Готье, пытавшийся прояснить генезис русской революции в сложившейся ситуации февраля–октября 1917 года, и запечатлеть наблюдения в своих заметках [1, с. 155].

Духовно-нравственный потенциал истории был предметом историософской рефлексии русской интеллигенции, как ученых-историков, так и философов, деятелей искусства. Историософия актуализируется в эпохи, когда текучесть человеческой жизни ощущается особенно напряженно и делается предметом философии [2, с. 8]. К историософской рефлексии располагали переменчивость и противоречивость российской жизни, большое количество крупных исторических событий, фактов личностного влияния на эпохальные процессы и судьбы целых народов, а также мировоззренческие кризисы, вызванные резкими изменениями привычных жизненных условий (в эпоху петровских реформ, Отечественной войны 1812 года, реформ 1860–1870-х годов, революций первой четверти XX века).

Смысл истории в русской философско-исторической мысли зачастую интерпретировался в морально-религиозном ключе, во взаимосвязи с проблемой смысла человеческой жизни. Историческая

реальность предпослана человеку как объективное условие его бытия, ограниченного во времени, что ощущается и переживается всегда и всеми людьми, а потому требует особого осмысления, как и проблемы исторической памяти, связи и преемственности поколений. История – это наука о людях во времени, как полагал В. О. Ключевский [3, т. 1, с. 33–34].

«В XVIII–XIX веках в России и в Европе происходили сложные внутри- и внешнеполитические, а также духовно-культурные процессы, которые обусловили постановку проблемы национально-исторического самонахождения», по определению Г. В. Флоровского [4, с. 286]. Сильнейшее воздействие на русскую мысль оказала, например, Отечественная войны 1812 года. Значительно повлияли на развитие исторического самосознания общества идеи Просвещения и романтизма, связанные с поиском национально-культурной идентичности, с прояснением исторической судьбы и роли России в мире. XIX век стал периодом интенсивного развития исторической науки и историософских поисков деятелей русской культуры.

Духовно-нравственный потенциал истории активно применяли для реализации просветительских и общественно-политических целей многие деятели культуры. Моральная и эстетическая проблематика часто проникала в труды по истории, философско-исторические исследования. Исторические труды нередко обретали черты, сближавшие их с художественной литературой. В то же время искусство (например, историческая художественная литература, живопись, драма) очень часто отличалось глубиной и четкостью воспроизведения жизни прошлого, раскрытием морального контекста истории (А. С. Пушкин, М. И. Глинка, М. П. Мусоргский, И. Е. Репин, В. В. Суриков и другие).

Ярким образцом сочетания научной, художественной и духовно-нравственной составляющих истории следует назвать «Историю государства Российского» Н. М. Карамзина. По его мнению, история дает человеку утешение и надежду в «государственных бедствиях», «питает нравственное чувство, и праведным судом своим располагает душу к справедливости, которая утверждает наше благо и согласие общества» [5, с. 72]. Воскрешая прошлое, история «расширяет пределы нашего собственного бытия; ее творческою силою мы живем с людьми всех времен, видим и слышим их, любим и ненавидим» [5, с. 73]. Историограф представил русскую историю в личностно-психологическом измерении, что, на наш взгляд, еще и до настоящего времени не нашло должной оценки, нуждается в особом исследовании. С «Истории» Карамзина в обществе прочно утвердилось сознание нравственной ценности исторической памяти. Русская история стала достоянием самых широких кругов всего образованного общества России. Благодаря художественному таланту историка-писателя прошлое России предстало для читателя как осуществленная реальность, оживающая в сознании во всей полноте и

многогранности; кропотливо восстановленная по источникам былая жизнь, отголоски которой продолжают звучать в каждом новом настоящем. Недаром сюжеты Н. М. Карамзина так привлекали художников, поэтов, драматургов, воссоздававших художественные образы прошлого в своем искусстве. Благодаря этому не теряется связь времен, сохраняется историческая память.

Роль истории в самопознании и развитии человека показал В. О. Ключевский, утверждавший, что без знания истории «мы должны признать себя случайностями, не знающими, как и зачем мы пришли в мир, как и для чего в нём живём, как и к чему должны стремиться». По его мнению, предмет истории – то в прошедшем, что не проходит, как наследство, урок, неконченый процесс, как вечный закон [3, т. 9, с. 375]. Историк-мыслитель полагал, что «закономерность исторических явлений обратно пропорциональна их духовности» [3, т. 9, с. 363]. Он считал, что политика должна быть прикладной историей, тогда как в реальности наблюдалось «отрицание истории и не менее как ее искажение». Остро переживая складывавшуюся в стране на рубеже XIX и XX веков, общественно-политическую ситуацию, в преддверии революционных процессов, он отмечал, что «Россия на краю пропасти», и никто не знает, что делать. Слишком дорого обходятся людям невыученные уроки истории [3, т. 9, с. 366, с. 417]. Выводы В. О. Ключевского о нравственном значении и уроках истории сохраняют значение и сегодня. Примечательно его мнение, что «природа рождает людей, жизнь их хоронит, а история воскрешает, блуждая по их могилам» [3, т. 9, с. 425].

Русские мыслители осуществили постановку и обоснование важных проблем исторического процесса и исторического познания, которое нередко рассматривалось как модус исторического бытия. Л. П. Карсавин рассматривал исторический процесс как движение человечества к совершенству Абсолюта, полагал моральный долг историка в том, чтобы «дать свое понимание исторического процесса». «Центр мировой истории и основание истории, как науки» мыслитель видит «во всякой познающей историю личности, а через нее в той высшей личности, индивидуализацией которой она является» [6, с. 17, с. 63, с. 260, с. 286].

Историки и философы высказали важные идеи о социально-антропологическом смысле истории, о ее влиянии на самосознание и систему ценностей человека и общества. Н. А. Бердяев («Смысл истории») развивал идеи истории как творческой, преображающей памяти о прошлом, постоянного переоформления сверхисторического содержания жизни, преодоления «болезненной разорванности» человеческого бытия, самой смерти [7, с. 19, с. 58–60].

В целом, духовно-нравственный потенциал истории был достаточно глубоко раскрыт русскими мыслителями в контексте научно-исторического и философского анализа сущности и смысла истории,

факторов, движущих сил и критериев исторического процесса, специфики русской истории. Преобладающее внимание уделялось прояснению судьбы человека в истории, вопросу о ценности каждой человеческой жизни в истории. Этот опыт осмысления духовно-нравственного потенциала истории актуален и для современного общества.

**Литература и источники**

1. Готье, Ю. В. Мои заметки / Ю. В. Готье // Вопросы истории. – 1991. – № 6. – С. 150–175.

2. Губин, В. Д. Власть истории. Очерки по истории философии истории : курс лекций / В. Д. Губин, В. И. Стрелков. – М. : Изд. РГГУ, 2007. – 331 с.

3. Ключевский, В. О. Сочинения : в 9 т. / В. О. Ключевский ; под ред. В. Л. Янина. – М. : Мысль, 1987–1990.

4. Флоровский, Г. В. Пути русского богословия / Г. В. Флоровский // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья ; сост. М. А. Маслин. – М. : Наука, 1990. – С. 272–379.

5. Карамзин, Н. М. История государства Российского / Н. М. Карамзин ; ред. Н. В. Передистый ; вступ. ст. А. Ф. Смирнова. – Ростов н/Д : Книж. изд., 1989. – Кн. 1. – 528 с.

6. Карсавин, Л. П. Философия истории / Л. П. Карсавин. – СПб. : Комплект, 1993. – 349 с.

7. Бердяев, Н. А. Смысл истории / Н. А. Бердяев. – М. : Мысль, 1990. – 176 с.

## ГЕГЕЛЬ И ЛЕНИН: ОПЫТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА ВЕЛИКИХ ГЕНИЕВ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

*Л. Е. Криштапович*

Заслуга Гегеля состоит в разработке диалектического метода, хотя эта разработка велась еще в русле его идеалистической системы. Если тезисно изложить основные мысли Гегеля по этому вопросу, то они сводятся к следующему.

Отправным пунктом диалектического развития является абсолютная идея. Развитие абсолютной идеи не произвольно, а подчинено имманентному закону самой идеи, то есть идея не может не развиваться, сущность ее заключается именно в закономерном развитии. Поэтому Гегель и говорит, что задача философской науки не постулировать категории диалектической логики, а их дедуцировать, то есть истина должна быть не просто высказана, а доказана. И абсолютная идея в силу своего внутреннего противоречия вынуждает себя к опосредствованию, к определению, проходя путь от абстрактного бытия к конкретному понятию.

Проанализируем ход рассуждений Гегеля. Если предшествующая философия в основном вращалась в границах метафизического мышления, то Гегель впервые осознанно вывел философию на просторы диалектики. Метафизика или не замечала противоречивости своего предмета исследования, или, в лице Канта, приписывала эту противоречивость только субъекту познания. Но поскольку диалектика Гегеля имеет своим исходным пунктом абсолютную идею, то необходимость развития последней не может получить своего доказательства. На вопрос, в силу какой необходимости абсолютная идея вынуждена самоопределяться, Гегель отвечает: «Абсолютное, как бы по своей доброте, отпускает от себя единичности, чтобы они наслаждались своим бытием, и это же наслаждение само затем гонит их обратно в абсолютное единство» [1, с. 158]. Очевидно, что это не дедукция, на чем настаивает Гегель, а обыкновенный постулат.

Ошибка Гегеля заключалась в неверном отождествлении гносеологии и онтологии в его философии. Когда Гегель с гносеологической точки зрения исследует процесс движения категорий диалектической логики от абстрактного бытия к конкретному понятию, то здесь он схватывает действительный путь познания. Как подчеркивал Ленин, человеческое познание начинается с незнания, и мы должны уметь понять диалектический процесс рождения нашего знания [2, с. 102]. Абстрактное бытие Гегеля и есть выражение реального факта процесса человеческого познания, который начинается с незнания. Но гносеологическая роль абстрактного бытия совершенно меняется, когда оно начинает идеалистически онтологизироваться в системе гегелевской философии.

Абстрактное бытие, наделенное статусом абсолютной идеи, из гносеологической категории превращается в категорию, существующую вне и независимо от сознания человека. В соответствии с логикой идеализма абстрактное бытие, претендующее на роль онтологического статуса, не может быть отождествлено с объективной реальностью.

У Гегеля абстрактное бытие в образе абсолютной идеи своим «другим я» имеет «ничто», ибо в своем исходном пункте абсолютная идея, несмотря на ее кажущееся богатство, есть абстрактная неопределенность, есть то, о чем ничего нельзя сказать, есть «ничто». У Ленина же, если исходить из гегелевской терминологии, абстрактное бытие в образе абсолютной идеи своим «другим я» имеет объективную реальность, которую человек стремится познать.

Именно в этом пункте у Гегеля кроется ошибка, которую он сам не замечает. Одно дело утверждать, что человеческое познание начинается с незнания или с «ничто», и совсем другой вопрос, если источником нашего познания сделать это «ничто», а не объективную реальность, существующую независимо от нас. В первом случае наше незнание не

отрицает существования объективной реальности во всем ее многообразии, которая может быть познана, а во втором – человеческое познание имеет своим объективным источником «ничто». Но из ничто ничего не возникнет, утверждает материалистическая теория познания. Гегель пытается опровергнуть этот тезис материализма тем аргументом, что этим самым якобы снимается проблема становления, тем самым бессознательно смешивает диалектический процесс познания с вопросом об объективном источнике нашего познания. Поэтому Ленин отмечает, что гносеологическое незнание, будучи отождествлено с онтологическим «ничто», не может развернуться в реальный процесс познания, поскольку устранена возможность действия объективного источника на наше незнание [2, с. 197].

Разумеется, процесс познания у Гегеля всегда предполагает материальный мир, хотя с точки зрения философии идеализма о беспредпосылочности абсолютной идеи непонятно зачем всемогущей абсолютной идеи совершать процесс самоопределения, а затем принимать форму своего инобытия.

Полемизируя против гносеологического скептицизма Канта, Гегель не замечает того факта, что, основывая свою философию на онтологическом нигилизме, он тем самым возрождает кантовский идеал разума. Поэтому Ленин и говорил, что «абсолютная идея» Гегеля «собрала вместе все противоречия кантовского идеализма, все слабости фихтеанства» [2, с. 244].

Гегелю можно бросить точно такой же упрек, какой он бросал Канту, говоря, что антиномии Канта вращаются в порочном кругу и только благодаря пространному, апагогическому способу доказательства достигается иллюзия опосредствования [1, с. 162]. Как Кант не доказал перехода категорий друг в друга, так и Гегель, по замечанию Ленина, не сделал этого, а только гениально угадал этот переход. Фридрих Энгельс, отмечая этот недостаток диалектики Гегеля, писал: «Так, переходы от одной категории к другой или от одной противоположности к следующей почти всегда произвольны. Часто это происходит при помощи остроты, как, например, положительное и отрицательное – §120 – оба "гибнут", чтобы Гегель мог перейти к категории "основания". Раздумывать об этом много – значит просто терять время» [3, с. 177].

Каждая категория у Гегеля представляет собой ступень в истории философии. На обширном историческом мыслительном материале, которым оперирует Гегель, создается иллюзия аргументации, но на самом деле Гегель лишь констатирует совершившееся развитие. Констатация совершившегося развития, принятая за его объяснение, возвращает Гегеля к принципу кантовского долженствования. Следовательно, все те стрелы, которые Гегель направлял в ахиллесову пяту кантовского долженствования, а в более широком смысле против философии

Просвещения, бумерангом бьют по нему самому.

Ленин, освободив гносеологию Гегеля от ее онтологического нигилизма, сумел соединить абсолютность, вечность источника познания с постоянно развивающимся древом человеческого знания, так как было доказано, что наличие объективного источника нашего познания как раз и предоставляет возможность реализации диалектического процесса рождения самого знания, начинающегося с незнания. Но наше незнание не есть онтологическое «ничто», а лишь подтверждение того факта, что истинная гносеология базируется на объективной, материальной онтологии, и философская задача заключается в том, чтобы в постоянно развивающемся человеческом познании мы видели не калейдоскоп человеческих заблуждений, а движение к объективной и абсолютной истине.

Освобождая философию Гегеля от идеалистической схоластики и выводя ее на просторы действительного человеческого познания, Ленин с присущей ему гениальностью отметил: «В этом *самом идеалистическом* произведении Гегеля *всего меньше* идеализма, *всего больше* материализма. "Противоречиво", но факт!» [4, с. 215].

**Литература и источники**

1. Гегель. Энциклопедия философских наук : в 3 т. / Гегель. – М. : Мысль, 1974–1977. – Т. 1 : Наука логики ; отв. ред. Е. П. Ситковский. – 1974. – 452 с.

2. Ленин, В. И. Материализм и эмпириокритицизм / В. И. Ленин // Полное собрание сочинений : в 55 т. / В. И. Ленин. – 5-е изд. – М. : Политиздат, 1967–1975. – Т. 18. – 1973. – 525 с.

3. Энгельс, Ф. Письмо Конраду Шмидту от 1 ноября 1891 года / Ф. Энгельс // Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1955–1981. – Т. 38. – 1965. – С. 176–178.

4. Ленин, В. И. Философские тетради / В. И. Ленин // Полное собрание сочинений : в 55 т. / В. И. Ленин. – 5-е изд. – М. : Политиздат, 1967–1975. – Т. 29. – 1963. – 782 с.

## Г. В. ПЛЕХАНОВ О ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ГЕГЕЛЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

*В. В. Кузнецов*

Размышления Г. В. Плеханова о философии истории Гегеля представлены в ряде его работ. В одной из первых своих статей «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля» (1891), о которой с одобрением высказался Ф. Энгельс [1, с. 119], Плеханов отмечает как непреходящее значение идей выдающегося немецкого философа, так и противоречивость его концепции. Согласно Г. В. Плеханову, Гегель на все происходящие в

истории явления смотрел с точки зрения процесса становления (их возникновения и уничтожения). При этом философия, религия, искусство, право и даже техника являются продуктами своего времени и находятся, по Гегелю, в тесной взаимосвязи. Однако вся история рассматривается Гегелем как «осуществление всеобщего духа», но движение всеобщего духа совершается ступенями [2, с. 423, с. 425, с. 429].

Вместе с тем, стараясь объективно оценивать идеи немецкого философа, Г. В. Плеханов осуждает ограниченную «критику» гегелевской философии истории по поводу ее крайнего идеализма и для начала в качестве одного из достоинств указывает на четкое отсутствие в ней эклектизма. При этом Плеханов пытается объяснить суть противоречий в философии истории Гегеля, отмечая, что «пока история не противоречит понятию о всеобщем духе и "законам" развития этого духа, она берется "как она есть"; Гегель "держится исторической, эмпирической почвы". Но когда история не то что противоречит "законам" развития всеобщего духа, а просто выходит из колеи этого предполагаемого развития, является чем-то не предусмотренным гегелевской *логикой*, она оставляется без внимания» [2, с. 430–431].

В данной статье Г. В. Плеханов рассматривает и социально-экономический аспект в истории развития общества, который точнее современных ему экономистов уловил и понимал Гегель. Согласно Гегелю, в обществе, основанном на частной собственности, рост богатства на одной стороне обязательно сопровождается ростом бедности на другой, и эта диалектика означает концентрацию богатства у незначительной части общества и понижение уровня жизни большинства населения, которое не может должным образом удовлетворять свои насущные потребности. В результате возникает ситуация, когда гражданское общество, несмотря на избыток богатства, не имеет достаточных средств, чтобы устранить избыток бедности. Однако, как подчеркивает Г. В. Плеханов, «в качестве идеалиста Гегель не мог смотреть на историю иначе, как с идеалистической точки зрения; его самого как будто не удовлетворяли добытые им результаты, и он часто вынужден был с туманных высот идеализма спускаться на конкретную почву экономических отношений. … Но то, что у Гегеля является случайной, более или менее гениальной догадкой, становится у Маркса строго научным исследованием» [2, с. 438, с. 445].

На последних страницах этой статьи Г. В. Плеханов стремился объяснить причины осуждения и неприятия философии Гегеля, а также умалчивание его заслуг учеными представителями буржуазии 1890-х гг., утверждая, что «они понимают или, по крайней мере, инстинктивно чувствуют новаторский дух его философии» [2, с. 448]. Согласно Плеханову, «на ходячее утверждение, будто идеал не может быть осуществлен в действительности, Гегель смотрел, как на величайшее

оскорбление человеческому разуму. "Что разумно, то действительно, что действительно, то разумно". … В применении к истории … все разумное не остается чем-то "*потусторонним"*, а должно *перейти* в действительность. Без такого многообещающего убеждения новаторская мысль потеряла бы всякое практическое значение. По Гегелю, история представляет собою проявление и осуществление всемирного духа (т. е. разума) во времени. Каким же образом объяснить с этой точки зрения постоянную смену общественных форм? Эту смену возможно объяснить лишь в том случае, если принять в соображение, что в процессе исторического развития "безумством становится разум и злом благое". С разумом, который перешел в свою противоположность, т. е. стал безумием, не следует, по мнению Гегеля, церемониться» [2, с. 448–449].

В своей работе «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895), Г. В. Плеханов выделяет еще несколько важных новаторских моментов в концепции Гегеля по сравнению с существующими в то время представлениями, в частности, сведение «развития» к росту (например, политических учреждений), которое Гегель осмеивал и неопровержимо доказал, что именно скачки составляют такой же необходимый момент развития, как и постепенные количественные изменения. При этом согласно Гегелю, «каждое явление имеет свое собственное значение, и судить о нем должно по соображению той обстановки, среди которой оно существует; это правило выражалось формулою: "отвлеченной истины нет; истина конкретна"» [3, с. 574].

Еще одним новаторским моментом в концепции Гегеля, по сравнению с наивно-идеалистическим взглядом на историю и просветителей, и утопистов (разум, мнения правят миром) является идея о законосообразности. «Признание законосообразности, – отмечает Г. В. Плеханов, – в полете совы Минервы легло в основание совершенно нового взгляда на историю умственного развития человечества» [3, с. 590].

О дальнейших перспективах влияния идей Гегеля на развитие философской мысли Г. В. Плеханов сказал следующее: «… В недалеком будущем можно ожидать нового оживления интереса к его [Гегеля] философии и особенно к его философии истории. … Возрождение интереса к гегелевской философии послужит для беспристрастных людей поводом к самостоятельному изучению его сочинений, а это будет хотя и нелегкой, но чрезвычайно плодотворной умственной работой. У Гегеля очень многому научатся те, которые действительно стремятся к знанию» [2, с. 422–423]. Данному предсказанию Г. В. Плеханова суждено было сбыться.

На протяжении XX века (и по настоящее время) к гегелевской философии обращались не только представители западного марксизма (Д. Лукач, Г. Маркузе и др.), но и советские философы-марксисты (Э. В. Ильенков, А. М. Каримский и др.).

В своей доработанной и опубликованной в 1948 г. книге «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества» – рукопись завершена в 1938 г. и защищена как докторская диссертация в Институте философии АН СССР в 1944 г. – Д. Лукач отмечает: «Гегель является единственным философом послекантовского периода, оригинально подошедшим, в глубочайшем смысле этого слова, к проблемам эпохи. Подробно проанализировав его первые шаги, мы видели, что все без исключения проблемы диалектики, правда еще и не в теоретически зрелой форме, выросли из раздумий над такими всемирно-историческими событиями той эпохи, как Великая французская революция и промышленный переворот в Англии. Только в ходе разработки собственной системы у Гегеля формируется подлинная идейная связь со своими предшественниками. Но связь эта с самого начала критическая, выходящая за теоретические пределы кантовской мысли» [4, с. 614].

В конце 1990-х гг. были опубликованы архивные материалы творчества Герберта Маркузе, которые предоставляют уникальную возможность дополнительно ознакомиться с попытками философа понять гегелевскую диалектику как практическую силу социальных преобразований. Статья «Теории социальных изменений» [5] была одной из неопубликованных ранее работ, созданных в соавторстве с Францем Нейманом. В этой статье, которая была подготовлена примерно в то же время, что и «Разум и революция: Гегель и становление социальной теории» (1941), Г. Маркузе и Ф. Нейман рассматривают философию Гегеля как основу для определения роли революционной мысли в социальных преобразованиях. В статье авторы отмечают, что диалектическая концепция изменения, впервые разработанная в философии Гегеля, «перевернула традиционную логическую постановку проблемы, приняв изменение как саму форму существования, а существование – как совокупность объективных противоречий. Каждая конкретная форма существования противоречит своему содержанию, которое может развиваться только через разрушение этой формы и создание новой, в которой это содержание предстает в освобожденной и более адекватной форме. Полное освобождение и адекватность достигаются только в совокупности всех форм, когда эта совокупность постигается и становится осуществлением разума. Такое осуществление, по Гегелю, есть результат и благо исторического процесса и тождественно достижению свободных и разумных форм государства и общества» [5, p. 130–131].

**Литература и источники**

1. Иовчук, М. Т. Плеханов / М. Т. Иовчук, И. Н. Курбатова. – М. : «Молодая гвардия», 1977. – 352 с.

2. Плеханов, Г. В. К шестидесятой годовщине смерти Гегеля / Г. В. Плеханов // Избранные философские произведения : в 5 т. / Г. В. Плеханов. – М. : Гос. изд-во полит. лит., 1956–1958. – Т. 1. – 1956. – С. 422–450.

3. Плеханов, Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю / Г. В. Плеханов // Избранные философские произведения : в 5 т. / Г. В. Плеханов. – М. : Гос. изд-во полит. лит., 1956–1958. – Т. 1. – 1956. – С. 507–730.

4. Лукач, Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества / Д. Лукач ; отв. ред. : Т. И. Ойзерман, М. А. Хевеши. – М. : Наука, 1987. – 616 с.

5. Marcuse, H. Theories of social change / H. Marcuse, F. Neumann // Technology, war, and fascism. Collected papers of Herbert Marcuse. Volume One / Herbert Marcuse ; edited by Douglas Kellner. – London and New York : Routledge, 1998. – P. 105–137.

## ИДЕЙНАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ: ОТ Ф. ЭНГЕЛЬСА К Г. В. ПЛЕХАНОВУ

*Н. И. Кулак*

Философия Ф. Энгельса, как и его соратника К. Маркса, остается значимой в современном мире, хотя и подвергается различным интерпретациям и критике. Ф. Энгельс внес важный вклад в развитие марксистской теории, диалектического и исторического материализма. Его идеи продолжают влиять на социальные, политические и экономические дискуссии. И сегодня, в год 130-летия со дня смерти философа, его наследие остается по-прежнему актуальным.

Рассмотрим главные постулаты его философии:

1. *Диалектический материализм.* Ф. Энгельс развивал идею диалектики как метода понимания изменений и развития в природе, обществе и мышлении. В современном мире диалектический подход может быть полезен для анализа сложных процессов, таких как глобализация, экологические кризисы или технологические революции.

2. *Исторический материализм.* Ф. Энгельс, вместе с К. Марксом, утверждал, что материальные условия (экономика, производственные отношения) определяют развитие общества.

3. *Критика капитализма.* Ф. Энгельс критиковал капитализм за его эксплуататорскую природу и социальные противоречия. Сегодня его критика может быть применена к анализу современных форм капитализма, таких как неолиберализм, корпоративная глобализация и финансовые кризисы.

4. *Роль науки и технологий.* Ф. Энгельс подчеркивал важность науки и технологий в развитии общества. В современном мире, где технологии играют ключевую роль, его идеи могут быть использованы для анализа

влияния цифровизации и искусственного интеллекта.

5. *Экологические вопросы.* В работе «Диалектика природы» Ф. Энгельс предупреждал о последствиях неконтролируемого использования природы человеком. Это особенно актуально в эпоху климатического кризиса, когда человечество сталкивается с последствиями индустриализации и эксплуатации природных ресурсов.

Марксизм оказал значительное влияние на мировую историю, став основой социалистических и коммунистических движений. Внутри марксизма существуют различные интерпретации, включая подход Г. В. Плеханова, теоретика и основоположника российской социал-демократии. Г. В. Плеханов стремился систематизировать марксистскую теорию, адаптируя её к российским условиям. Его диалектико-материалистический подход акцентировал внимание на объективных законах истории и классовой борьбе. Он считал марксизм не статичной доктриной, а динамичной системой знаний, требующей критического анализа и адаптации к новым условиям. Он подчеркивал важность политической борьбы и создания централизованной революционной партии для реализации марксистских идей. Рассмотрим его понимание марксизма подробнее.

В 1876 году Г. В. Плеханов впервые столкнулся с революционным движением пролетариата, которое вызвало интерес к трудам К. Маркса и Ф. Энгельса и в конечном счете привело его к теории марксизма. В 1889 г., в Лондоне, произошла встреча Г. В. Плеханова с Ф. Энгельсом, переписка с которым продолжалась до смерти немецкого философа. Влияние Ф. Энгельса на марксизм и судьбы русских мыслителей многообразна. В работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» можно выделить слова, которыми немецкий мыслитель описывает свое место в марксистском учении: «…я не могу отрицать, что и до и во время моей сорокалетней совместной работы с Марксом принимал известное самостоятельное участие как в обосновании, так и в особенности в разработке теории, о которой идет речь. Но огромнейшая часть основных руководящих мыслей, особенно в экономической и исторической области, и, еще больше, их окончательная четкая формулировка принадлежит Марксу. То, что внес я, Маркс мог легко сделать и без меня, за исключением, может быть, двух-трех специальных областей. А того, что сделал Маркс, я никогда не мог бы сделать. Маркс стоял выше, видел дальше, обозревал больше всех нас. Маркс был гений, мы, в лучшем случае, – таланты. Без него наша теория далеко не была бы теперь тем, что она есть. Поэтому она по праву носит его имя» [1, с. 300].

Важно отметить, что перевод книги Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» был осуществлен именно Г. В. Плехановым в 1892 г., а также написано предисловие и примечания к работе, которые носили исследовательский характер. В качестве

приложения были напечатаны тезисы К. Маркса о Л. Фейербахе и отрывок из «Святого семейства», в котором излагались взгляды К. Маркса на французский материализм. В примечании Г. В. Плеханов делает следующий вывод: «Энгельс посвятил всю свою жизнь чрезвычайно высокой цели: освобождению пролетариата. У него тоже был идеал; но он не был оторван навеки от действительности. Его идеал это была та же действительность, но *действительность завтрашнего дня…»* [2, с. 490].

Г. В. Плеханов, как и Ф. Энгельс, придерживался диалектического материализма, но русский философ акцентировал внимание на необходимости адаптации марксистской теории к условиям аграрной России. В своей работе «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», выход которой состоялся 130 лет назад, в 1895 г. (в год смерти Ф. Энгельса), Г. В. Плеханов подчеркивал, что Россия должна пройти этап капиталистического развития, прежде чем станет возможным переход к социализму. Эта идея противоречила взглядам народников, которые считали, что Россия может перейти к социализму, минуя капитализм, опираясь на крестьянскую общину.

Г. В. Плеханов также уделял большое внимание роли рабочего класса в революционной борьбе. Он считал, что именно пролетариат, а не крестьянство, должен стать движущей силой социалистической революции. Однако, в отличие от Ф. Энгельса, Г. В. Плеханов был более осторожен в оценке перспектив революции в России. Он полагал, что для успешного перехода к социализму необходима высокая степень развития производительных сил и классового сознания рабочих.

Некоторое различие между Г. В. Плехановым и Ф. Энгельсом заключалось в их подходе к революционной практике. Ф. Энгельс, как и К. Маркс, рассматривал революцию как закономерный результат развития капитализма и классовой борьбы. Для него революция была неизбежным этапом исторического процесса, который должен был привести к установлению диктатуры пролетариата. Г. В. Плеханов тоже признавал неизбежность социалистической революции, но применительно к экономически не развитой России считал необходимым длительной период подготовки к ней. Эта позиция вызвала критику со стороны более радикальных марксистов, таких как В. И. Ленин, который считал, что революция в России возможна даже в условиях экономической отсталости.

В целом, Г. В. Плеханов и Ф. Энгельс остались верны основным принципам ортодоксального марксизма. Оба мыслителя придерживались диалектического материализма, рассматривая историческое развитие как процесс, определяемый материальными условиями и классовой борьбой. Они оба считали, что капитализм содержит в себе внутренние противоречия, которые неизбежно приведут к его краху и замене социализмом. Оба философа считали, что только пролетариат способен осуществить социалистическую революцию и построить новое общество.

**Литература и источники**

1. Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии / Ф. Энгельс // Сочинения : в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М. : Политиздат, 1955–1981. – Т. 21. – 1961. – С. 269–317.

2. Плеханов, Г. В. Предисловие к первому изданию («От переводчика») и примечания Плеханова к книге Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» / Г. В. Плеханов // Избранные философские произведения : в 5 т. / Г. В. Плеханов. – М. : Госполитиздат, 1956–1957 ; Соцэкгиз, 1958. – Т. 1. – 1956. – С. 451–503.

# ВОЗМОЖНОСТИ ИСПОЛЬЗОВАНИЯ СИНЕРГЕТИЧЕСКОГО ПОДХОДА К ИССЛЕДОВАНИЮ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

*Л. Е. Кульбицкая*

Историческая интерпретация исторического процесса берет начало в античной философии и на каждом последующем этапе развития имела особенности. Осмысление истории всегда происходило в рамках мировоззренческих установок эпохи, которые задавали определенные логико-методологические, онтологические и аксиологические принципы ее исследования. Для возникновения философии истории необходимо было ускорение социальной динамики, ощущение этого ускорения и его отражение в общественном сознании. Социальная динамика давала возможность сравнительного анализа исторических эпох, определения смыслового содержания исторического процесса, а также теоретико-методологических принципов его постижения.

В XIX веке возникают теории исторического развития высокой степени концептуализации, так как в них ставятся цели выявления всеобщностей и законов развития общества. Такую историографию Г. В. Ф. Гегель называл рефлективной историей, так как она связана со смыслосодержательными поисками исторического процесса. В ней нет индивидуального описания событий и благодаря обращению к абстрактному изложению повествование становится сокращенным. Немецкий философ полагал, что история, представляет собой закономерный процесс движения абсолютной идеи, поэтому имеет более глубокий смысл, и что за эмпирически-изменчивыми событиями скрывается некая их предопределенность, высший замысел.

Столь же высокая степень концептуализации и абстрактности исторического процесса достигнута в марксистской теории. Кроме признания объективных закономерностей развития общества, эти концепции обладают высокой степенью системности и рассматривают исторический процесс, как прогрессивное развитие. Каждая эпоха или

стадия в истории, связанная с развитием то ли способа производства (по Марксу), то ли Абсолютной идеи (по Гегелю), является отрицанием предшествующих периодов, которые не обладают собственной самоценностью, а только выступают в качестве подготовки последующих этапов.

К концу XIX века и началу XX века традиционные подходы, связанные с пониманием истории как смыслодеятельным процессом, исчерпали себя. В XX веке происходит осмысление того, что социальная реальность, в том числе исторический процесс, обладает особой сущностью, так как мир общественной жизни является действительностью, каждый элемент которой уникален. Появляется ряд теорий, в которых подчеркивается особенность присутствия исторического знания в духовном опыте человечества.

Историко-философская рефлексия отличается разнообразием концепций. Одним из таких направлений является исследовательская программа, интерпретирующая историю через культурологические модели. Исторический процесс рассматривается в ней как смена обособленных цивилизаций (А. Тойнби) или культурно-исторических типов (О. Шпенглер). В этих программах преодолевается европоцентризм и не признается единый исторический процесс.

Гуманистические идеи, согласно которым суть исторического заключается в отношении истории к судьбе личности, стали появляться в философии, в частности, в герменевтике, один из представителей которой Х. Г. Гадамер полагал неправомерными формы исторического мышления, связанные с универсально-историческим мышлением, которое он называет априористическим конструированием истории [1, с. 248]. Смысл истории в самой истории. Познание истории – это соотношение знаний об исторических эпохах с современностью, оно никогда не завершающийся процесс, в нем нет вневременной точки, с высоты которой достижима абсолютная достоверность нашего знания о ней.

Новые возможности для исследования исторического процесса появляются во второй половине XX века в связи с формированием учения о самоорганизации, которую изучает синергетика.

Создателем синергетического направления и самого термина «синергетика» называют профессора Штутгартского университета и директора Института теоретической физики и синергетики Германа Хакена. В развитие синергетики большой вклад внесли бельгийский ученый, физикохимик И. Пригожин и русский ученый Н. Н. Моисеев, а также целый ряд других исследователей.

В классической науке развитие понималось как линейное, поступательное и безальтернативное. Наличие альтернатив – это всего лишь случайность, отклонение от главного пути развития. С точки зрения синергетики развитие происходит иначе: на начальном этапе открытая

неравновесная система плавно развивается, затем она переходит в бифуркационное состояние, то есть в состояние ветвления, у нее есть несколько возможных вариантов дальнейшей эволюции, но заранее предсказать, какой из них будет выбран, невозможно. Выход из точки бифуркации сопряжен с выбором аттрактора, по которому в дальнейшем пойдет развитие системы. Происходит скачок, в результате которого система переходит в качественно новое состояние. Выбор происходит случайно, непосредственно в момент скачка, определяясь тем уникальным стечением обстоятельств, которые сложатся в данный момент времени и в данном месте. После перехода через точку бифуркации система уже не может вернуться в прежнее состояние, и все ее дальнейшее развитие осуществляется с учетом предыдущего выбора.

Синергетический подход, исследующий совместные действия систем различного уровня сложности, позволяет в некоторой степени учесть случайность и неопределенность и в социальной сфере. В связи с этим все больше признается возможность применения синергетической модели в исследовании динамики цивилизации и исторического процесса, так как все культурные системы соответствуют требованиям многовариантности развития, нелинейности и необратимости. По мнению Н. Н. Моисеева, мораль, нравственность и культура с этой точки зрения рассматриваются «как результаты надорганизменной эволюции, как процессы развития сложных систем» [2, с. 53].

При этом процессы воспроизводства общественных систем имеют две тенденции: самоорганизацию и организацию, так как законы развития общества связаны с сознательной деятельностью людей, которая выводит процесс самоорганизации за пределы природной обусловленности. Механизмы, определяющие самоорганизацию общества, – механизмы культуры. Следует учитывать то, что в обществе сама самоорганизация проявляется на двух уровнях: спонтанная стихийная самоорганизация, как регуляция простых актов деятельности, и самоорганизация людей, способных сплачиваться для решения важных хозяйственных, экономических, государственных, оборонительных задач с последующим перерастанием движений в управленческие структуры. История знает бесконечное количество примеров таких действий людей. Управление устанавливает согласованность и порядок между различными сферами общества и его институтами, противостоит хаосу и деградации.

Самоорганизация в системах разного уровня имеет свои специфические особенности. Идея самоорганизации обеспечивает эффективный синтез знаний при исследовании теории эволюции в физике, космологии, биологии, экологии и других науках и помогает наметить пути решения задач глобального развития. Возможно и при изучении исторического процесса следует более внимательно отнестись к пониманию самоорганизационных процессов, их влияния на ход

исторических событий.

**Литература и источники**

1. Гадамер, Х. Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х. Г. Гадамер. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.

2. Моисеев, Н. Н. Логика универсального эволюционизма и кооперативность / Н. Н. Моисеев // Вопросы философии. – 1989. – № 8. – С. 52–66.

## РОЛЬ ВОЕННО-ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ В ПАТРИОТИЧЕСКОМ ВОСПИТАНИИ МОЛОДЕЖИ

*М. Н. Лапуцкая*

Современное общество сталкивается с серьезными вызовами в сфере воспитания и образования молодежи. Вопрос патриотического воспитания нового поколения на сегодняшний день становится одной из ключевых задач для государства. Эксперты отмечают, что кризис затрагивает не только социальные, но и внутренние аспекты человеческой жизни. Традиционные духовные и нравственные ценности утрачены, а новые еще не сформированы. В результате, на смену им приходят ложные идеалы массовой культуры и субкультур: потребительский подход, развлекательные приоритеты, культ силы, агрессия, вандализм и свобода без ответственности. Это делает проблему особенно важной в контексте современных реалий.

Отсюда следует, что одним из острых вопросов является вопрос воспитания, в частности, военно-патриотического воспитания современной молодежи.

Воспитательный процесс носит многофакторный характер, т. е. на становление личности влияют как факторы макросреды (государство, средства массовой информации, Интернет), так и микросреды (семья, учебная группа, производственный коллектив), а также собственная позиция воспитуемого. В этом процессе действуют разнонаправленные влияния как позитивного, так и негативного характера, управлять которыми весьма сложно. В широком смысле, воспитательный процесс – это процесс социализации, адаптации человека в социуме. В узком смысле, это взаимодействие воспитателей и воспитуемых, нацеленное на формирование и развитие личности последних.

Военно-патриотические воспитание молодежи представляет собой многоплановую, систематическую, целенаправленную и скоординированную деятельность государственных органов, общественных объединений и организаций. Эта деятельность направлена на формирование у молодежи патриотического сознания, высокого чувства верности Отечеству и готовности к выполнению гражданского долга и

конституционных обязанностей по защите интересов Родины. Военно-патриотическое воспитание является одним из приоритетных направлений современной государственной политики.

Целью военно-патриотического воспитания выступает комплексное развитие личности молодого поколения, включающее формирование гражданственности и патриотизма, как важнейших духовно-нравственных и социальных ценностей. Особое внимание уделяется развитию профессионально значимых качеств личности, практических умений и готовности к их активному проявлению в различных сферах жизни общества, прежде всего в процессе военной и иных, связанных с ней, видов государственной службы, верности конституционному и воинскому долгу в условиях мирного и военного времени, высокой ответственности и дисциплинированности.

Военно-исторической реконструкции сегодня уделяется большое внимание, так как она действительно является одним из эффективных средств изучения прошлого, формирует интерес у молодежи к истории и сохранению исторической памяти.

Под термином «исторической реконструкция», мы будем понимать «воссоздание материальной и духовной культуры той или иной исторической эпохи и региона с использованием археологических, изобразительных и письменных источников; движение, ставящее перед собой научные цели, использующее метод ролевой игры и научного эксперимента для решения проблем и более глубокого изучения исследуемого вопроса» [1].

В свою очередь, термин «историческая реконструкция» может употребляться в двух значениях:

1. Восстановление внешнего вида и конструкции объекта, теоретическое или практическое, основанное на его сохранившихся фрагментах, остатках, и имеющейся исторической информации о нем, с помощью современных методов исторической науки. Аналогично определяется историческая реконструкция процессов, событий и технологий.

2. Деятельность, направленная на восстановление различных аспектов исторических событий, объектов и т. д.

Выше сказанное актуализирует инновационную форму военно-патриотического воспитания – историческую реконструкцию.

Историческая реконструкция приобретает особое значение для молодого поколения граждан Беларуси: как творческая и интерактивная форма военно-патриотического воспитания. Поэтому сегодня, в среде молодежных, ветеранских и других общественных организаций усиливается интерес к исторической реконструкции, особенно военных эпизодов истории Отечества. И связано это с тем, что традиционные знания об исторических событиях основываются только на учебниках,

тогда как участие молодежи в подготовке и реконструкции исторических событий позволяет проникнуть в историческую действительность, а эмоциональное сопереживание при таком практическом опыте меняет понимание исторической правды и героизма победившего поколения. Обширный диапазон факторов привлекательности исторической реконструкции позволяет молодежи наиболее полно реализовать духовные потребности, входя в реальность прошлого и соприкасаясь с *«живой историей»*.

Военно-историческая реконструкция позволяет погрузиться в атмосферу войны различных эпох, сочетает в себе изучение научной информации, визуализации и интерактивного подхода, популяризирует даты военной истории страны.

Работа над военно-исторической реконструкцией подразумевает несколько этапов:

*Первый этап*. Организационный, направлен на набор участников, планирование действий, распределение обязанностей среди участников по организации реконструкции.

*Второй этап*. Основной, предполагает решение большого ряда проблемно-поисковых задач, таких как: работа с архивными документами, научными материалами, военными мемуарами очевидцев, анализ содержания, построение развития действа, проектирование реализации исторической реконструкции.

Важно, что данный вид практической работы с историческим материалом помогает развивать у молодого поколения важнейшие личностные морально-психологические качества такие как, идейно-политический и культурный кругозор, общественную активность, чувство нового, настойчивость, уважение к ветеранам, бережное и трепетное желание к сохранению мира, реализуются потребности и интересы личности. Позитивные эмоциональные переживания, связанные с деятельностью военно-патриотического характера, побуждают человека к дальнейшей деятельности, к преодолению препятствий на пути к поставленной цели. Это, в свою очередь, способствует формированию умений и навыков, необходимых для практической деятельности, и развитию чувств и мотивации будущего.

Одним из результатов работы над военно-исторической реконструкцией станет более тесная связь поколений: молодежи и ветеранов, которые одержав великую победу, дали всем нам – современникам – возможность родиться и жить. Молодые люди на одну ступень станут более ответственными и патриотичными, лишний раз прочувствуют ответственность за хрупкий мир на земле. Продемонстрируют свою готовность, в случае крайней необходимости, стать защитниками Родины.

Можно утверждать, что инвестирование в проекты культурно-

исторического, массового характера – это инвестирование в знания, в развитие человека как личности, в формирование патриотического сознания и убеждения, в формирование гражданского общества с активной жизненной позицией патриота родной страны. Сегодня организация военно-исторической реконструкции может рассматриваться как одно из направлений молодежной политики в Республике Беларусь. Участие в ней дает возможность восполнить частичную социально-культурную ограниченность современного молодого поколения, создает дополнительные возможности для общения молодежи с различными социальными группами единомышленников и духовного взаимообогащения всех участников. Данная направленность в деле патриотического воспитания носит креативный и, вместе с тем, монументальный характер, что лишний раз доказывает миру о могуществе, силе страны, будущее которой составляет молодежь.

Таким образом, военно-исторические реконструкции являются неотъемлемой частью в осуществлении патриотического воспитания. Реконструкция так же выступает еще и предметом формирования сплоченной группы людей, которая воспитывается на традиционных ценностях, что так же обеспечивает стабильность в общественно-политической жизни страны.

Движение исторической реконструкции играет важную роль в формировании национального самосознания населения, позволяет сохранить этническую идентичность, сформировать правильное понимание истории страны, роли важнейших событий и отдельных личностей в ней.

**Литература и источники**

1. Дорофеев, А. М. Военно-патриотическое воспитание курсантов морского вуза: сущность и определение / А. М. Дорофеев, П. В. Тимченко, Р. Р. Туктаров // Политематический сетевой электронный научный журнал Кубанского гос. аграрн. ун-та. – Краснодар : КубГАУ, 2015. – № 110. – С. 1384–1396. – URL: http://sm.kubsau.ru/ 2015/ 06/ 92.pdf (дата обращения: 01.08.2025).

## Г. В. ПЛЕХАНОВ КАК ИСТОРИК ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ РОССИИ

*А. А. Легчилин*

События в русской культуре на рубеже XIX – нач. XX ст. характеризуются эпохальными экономическими, социально-политическими сдвигами. Центральной проблемой литературных и социально-политических дебатов, развернувшихся на страницах периодических изданий, сборников и монографий, стал вопрос о векторе

развития страны. Примером такого рода обсуждений могут служить работы П. Б. Струве, А. С. Лаппо-Данилевского, П. Н. Милюкова, К. Н. Леонтьева, Р. В. Иванова-Разумника, П. А. Кропоткина, П. П. Маслова, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева и других деятелей науки и культуры.

Своеобразная конгениальность характерна и для нынешнего времени. Мы фиксируем определенного рода парадигмальные изменения, связанные со стремительным развитием российской действительности и выявлением путей ее цивилизационного развития [1]. В этом контексте вполне коррелирует история и современность. И в качестве примера нестандартного осмысления русской действительности, ее судьбы в аналогичный период цивилизационного развития вполне уместны размышления Г. В. Плеханова, специально посвятившего немало работ актуальным социально-историческим проблемам российской действительности. Возможно, именно поэтому ему книгоиздательство «Мир» в мае 1909 года сделало предложение написать историю русской общественной мысли. В апреле 1909 г. руководитель издательства «Мир», М. Я. Фитерман обратился к Г. В. Плеханову с предложением написать книгу по истории русской общественной мысли XIX в. Приводим выдержку из этого письма: «Глубокоуважаемый Георгий Валентинович, наше издательство решило выпустить книгу по истории русской общественной мысли в XIX в. и позволяет себе обратиться к Вам с просьбой взять на себя труд написать такую книгу. Мы полагаем, что такая книга, написанная с точки зрения экономического материализма, заполнила бы очень существенный пробел в соответствующей литературе» (М. Я. Фитерман – Г. В. Плеханову [30], апреля 17 дня 1909 [Москва]) [2, с. 37]. Вот что констатирует сам автор: «В предлагаемом исследовании, посвященном истории русской общественной *мысли, я* исходил из того основного положения исторического материализма, что не сознание определяет бытие, а бытие сознание». И далее разъясняет: «Анализируя ту историческую обстановку, в которой совершалось умственное движение в среде различных классов русского населения, я постарался учесть влияние на него кризиса, вызванного в истории западноевропейской мысли революционным движением 1848 года. Мой анализ привел меня к тому выводу, что *нелогичность,* нередко проявляемая русскими идеологами, объясняется в последнем счете *логикой* западноевропейского общественного развития. Как ни парадоксален на первый взгляд этот вывод, я считаю его совершенно неоспоримым. Тех, которые были бы неприятно удивлены им, я попросил бы вспомнить, что явления, представляющиеся нам парадоксальными, очень нередко получаются в результате сложных процессов как в природе, так и в истории» [2, с. 3].

Г. В. Плеханов согласился и приступил к выработке плана, а в конце октября послал его книгоиздательству. Как неясно представлял он себе

размеры своего труда, видно из того, что, уже написав первый том, он все еще думал, что ему удастся ограничиться тремя томами. А уже в начале 1917 г. издательство «Мир» объявило в новом проспекте, что издаваемая им «История» составит не менее семи томов. Завершить задуманное в полном объёме автор не успел. В изданном после смерти Г. В. Плеханова многотомном собрании сочинений, состоящем из 24 томов, истории общественной мысли посвящены 20–24 тома.

Оценивая весь масштаб данного фундаментального труда, можно с уверенностью сказать, что, во-первых, это было первое изложение истории русской общественной мысли вплоть до конца XIX столетия в контексте западноевропейской философии. Во-вторых, с точки зрения методологии, это была, по существу, первая попытка именно с марксистских принципов изложить историю русской мысли. В общем, это была демонстрации марксистских методологических принципов изучения историко-культурного процесса, популяризации которого Г. В. Плеханов отдал очень много сил. Всего вышло 3 тома: Плеханов, Г. В. История русской общественной мысли. Т. 1: Введение. Очерк развития русских общественных отношений. – 1914. –304 с. ; Плеханов, Г. В. История русской общественной мысли. Т. 2: Движение общественной мысли в Допетровской Руси (Окончание). – 1915. – 268 с. ; Плеханов, Г. В. История русской общественной мысли. Т. 3: Движение русской общественной мысли после Петровской эпохи (Продолжение). – 1917. – 294 с.

Трехтомный труд Г. В. Плеханова «История русской общественной мысли» стал первым опытом применения марксистской теории для разработки концепции исторического развития России. Будучи сторонником материалистического понимании истории, Г. В Плеханов в обширном введении под названием «Очерк развития русских общественных отношений» (оно составило первую часть) рассмотрел генезис и эволюцию особенностей социально-экономического и социально-политического развития России в сравнении с соответствующими процессами и явлениями в Западной Европе и на Востоке [3]. Он попытался ответить на вопрос, сформулированный во «Введении»: «Похожа ли история России на историю Западной Европы?» и спроецировать на область истории русской общественной мысли начиная от допетровского времени.

Работа над изданием продолжалась с перерывами (с 1909 до марта 1917 г.) и составила важнейшую веху творческой биографии Г. В. Плеханова. За 8 лет ее первоначальный замысел и хронологические рамки существенно расширились. Однако реализовать задуманное в полной мере Плеханову не удалось: почти половина содержания книги осталась за пределами от опубликованного общего плана.

Все драматические перипетии данного издания опубликованы в недавно вышедшей книге «История создания книги Г. В. Плеханова

"История русской общественной мысли". В предисловии отмечается, что ее основу составляет переписка Г. В. Плеханова с московским издательством Товарищества «Мир» и с известным книговедом, библиографом Н. А. Рубакиным. В книге представлены 173 письма за 1909–1917 гг., отражающие историю создания произведения Плеханова, трехтомной "Истории русской общественной мысли"». В переписке освещаются условия и обстоятельства работы Г. В. Плеханова над «Историей...», содержатся сведения о появлении замысла, составлении плана, отправлении и получении рукописей, просмотре корректуры, обсуждаются вопросы иллюстративного оформления томов, их структуры, оглавления и др. Значительная часть корреспонденции посвящена проблеме поиска источников. Перед читателем предстает весь сложнейший экзистенциальный путь исследователя от идеи до ее реализации. Поражает степень ответственности автора перед читателем, и прежде всего, перед научной этикой.

Приведем из этой многочисленной переписки лишь несколько писем, запечатлевших весь драматизм данного издания. Одно редактору по поводу корректуры работы, которое демонстрирует уровень научности: "Но у меня вышла маленькая неприятность. Ваша телеграмма заставила меня слишком поспешить с высылкой корректуры, вследствие чего я забыл сделать в ней одну, *безусловно необходимую поправку*: Умоляю Вас сделать ее за меня. *Состоит она вот в чем*: *В главе о В. В. Голицыне* перечисляются *книги*, найденные в его библиотеке, когда было описано его имущество. Между другими книгами названа "Книга, писанная о гражданском житии или о поправлении всех дел". Ниже, по поводу этой книги говорится, что она принадлежит неизвестному автору. *Эти слова о неизвестном авторе надо выкинуть* (Речь идет о Голицыне, не даром читавшем книгу неизвестного автора и т. д.). Пусть останется в тексте просто, что Голицын читал книгу о поправлении всех дел. *Но тут должна быть выноска, которую я здесь прилагаю»* [3, с. 139].

Два других письма раскрывают весь экзистенциальный колорит создания данного произведения о жизни и условиях, в которых за границей приходилось творить: «Вы видите, я пишу Вам из Парижа, где я остановился, больной, проездом из Брюсселя. А [в] Брюсселе я был на заседании международного Бюро, на котором я не мог не быть. Вы слышали также, что созывается чрезвычайный Международный съезд в Базеле. Я сделаю все, от меня зависящее, чтобы в Базель не ехать. Но если этого нельзя будет избежать, то – вот новая, не от меня зависящая потеря времени. Вы не можете себе представить, как я сожалею о ней. Но когда мы с Вами в Сан Ремо говорили о сроках, этой досадной европейской заварухи предвидеть было нельзя. C’est plus fort que nous tousa. И вот я прошу у Вас отсрочки: передвиньте все установленные сроки на полтора месяца. Я уверен, что больше я уже не буду досаждать Вам такими

просьбами. Послезавтра еду в Сан Ремо и сажусь за работу" [3, с. 102]. "Глубокоуважаемый Николай Александрович, Ваше письмо застало меня очень больным. У меня теперь к прочим болезням присоединилась жестокая болезнь печени. Иногда я так страдаю, что, кажется, рад был бы умереть» [3, с. 121].

Уже из этих строк видны многочисленные проблемы столь продолжительной и неравномерной работы Плеханова над «Историей…». М. В. Пронина в диссертационном исследовании, посвященном данному труду [4] отмечает и другие причины: отсутствие за границей (где жил Плеханов) необходимых источников и исследований по русской истории и литературе. Поиски и приобретение их отнимали много времени, поэтому подготовительный период отбора и изучения материалов занял у Г. В. Плеханова около полутора лет. Отрицательно сказывалась на подготовке «Истории…» к выпуску и дальность расстояния, разделявшего автора и издателей. Обсуждение и согласование между ними всех текущих вопросов требовало дополнительной переписки. Нередкими были недоразумения, связанные с несвоевременным получением корреспонденции (и даже ее пропажей).

Нельзя не учитывать также того факта, что, работая над «Историей…», Плеханов продолжал много сотрудничать в периодической печати, в том числе партийной, выпускал и редактировал собственные издания. В общей сложности за эти 8 лет на страницах печати появилось 137 других его произведений разных жанров, от библиографических заметок и рецензий до больших статей и очерков, отмечает М. В. Пронина. Из-за начавшейся войны пришлось значительно сократить корректорскую работу, а с 1917 г. и вовсе отказаться от нее.

Таким образом, как отмечают плехановеды, закономерной представляется задача подготовки нового научного издания «Истории…». Оно должно быть осуществлено на основе изучения истории текста произведения, предпосылки этой работы имеются, ее реконструкция позволит более точно представить все идейное творчество Г. В. Плеханова. Небезынтересно в этой связи отметить, что в КНР последнее издание плехановского труда состоялось в 1988–1991 гг.; а в 1999 г. – первый том вновь вышел из печати.

**Литература и источники**

1. Цивилизация: контрапункты теории / Отв. ред., сост. А. В. Смирнов, Н. А. Касавина, С. А. Никольский. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2024. – 404 с. ; Цивилизационное развитие России: история и современность / Отв. ред., сост. А. В. Смирнов, Н. А. Касавина, С. А. Никольский. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2024. – 374 с.

2. Плеханов, В. Г. История русской общественной мысли / В. Г. Плеханов. – М. ; Л. : Государственное изд-во, 1925. – Книга 1 ; под ред. и с предисловием Д. Рязанова.

3. История создания книги Г. В. Плеханова «История русской общественной мысли». 1909–1917 гг. (По материалам переписки Г. В. Плеханова) / Рос. нац. б-ка, Дом Плеханова ; авт.-сост. М. В. Пронина ; науч. ред. Т. И. Филимонова. – СПб. : РНБ, 2022. – 294 с.

4. Пронина, М. В. Труд Г. В. Плеханова «История русской общественной мысли»: история создания, источники : автореф. дис. … канд. ист. наук : 07.00.09 / М. В. Пронина. – СПб., 2005. – URL: https://cheloveknauka.com/ v/ 134819/ d#?page=1 (дата обращения: 09.09.2025).

## ПОНЯТИЕ И ИДЕАЛ ИСТОРИИ В ИСТОРИИ

*Г. В. Лобастов*

Ученый мир желает отличить себя от разговоров широкого общественного сознания о будущем, а потому и идеалах. Чтобы не казаться паранаукой. В высоких научных инстанциях даже создали комиссию по определению, что наука, а что фальшивка.

Неспособность различать идеалы и фейки представляет собой прекрасный материал для изготовления разноликих блюд духовной пищи. Кажется, мы понимаем, что мечтающая о будущем «умствующая романтика» возникает от убогости бытия, а разговоры про исторические времена завершаются концом света. Но капиталист и любой чиновник далеки от романтики и знают, что надо делать, и делают, не думая. У них, однако, есть наука, и их наука думает, что она и есть наука. Позитивизм потому считает, что всякая попытка выходить за рамки того, что есть для глаза и ума, это домыслы, фантазии и пр. А хотите идеалов, то, говорит позитивизм, ищите их в прагматизме и его истинах, определенных через предикат пользы. А для каждой «пользы» создается учебный курс, оснащенный, конечно же, статусом науки, ибо «истина в пользе». Простая, строгая, понятная и легко контролируемая система суждений. Именно так социально-государственная система и поступает – хоть в экономике, хоть в образовании. Не говоря уж о военных организациях.

С философией, претендующей на науку, такая же картина: либо она проваливается в позитивизм с именем науки, либо мнит себя способом рассуждения – в любой сфере бытия, от физики до политики. С бессознательной интенцией к софистике.

Но везде, где философская мысль сохраняет себя в своих границах, или, иначе говоря, не нарушает логический закон тождества, она, говоря, например, об идеалах, говоря о времени, менее всего касается распространенных в сознании представлений на этот счет. Силе суждения

дано знать, что ни одно философское понятие не может быть принято за истину, – если не развернуто в *форме* понятия. И никогда не может быть развернуто, если эта форма сама не получит объективного выражения в своей истине.

Истина в логическом определении, будучи опорой теоретического выражения действительности, требует сознательного отношения к понятию (пониманию) самой себя. Понятию центральному в философии вообще.

Потому кажется, что, чтобы добраться до начала анализа темы *идеалов* и их *временного* разворота, можно утонуть в массиве представлений на этот счет. Чтобы, однако, не утонуть, требуется отличить представление от понятия, мнение от истины, явление от сущности и т. д. Более того, требуется всмотреться в способ, который лежит за этими представлениями. Еще дальше: анализ способа мышления должен отдавать отчет в своей критической позиции, – насколько она обоснована в себе.

Только при всех этих условиях исследование любого явления может претендовать на научность, т. е. на обоснованность истинности теоретического движения мысли. Если не заметить в реальной действительности *совпадение* явления и сущности, т. е. момент *истины в бытии*, не найти адекватной формы *языкового выражения истины*, не заметить *способа представленности понятия* в действительности – значит потерять диалектику как руководящий принцип познания и бытия. Потерять и как субъективную способность.

Если не замкнуть любое человеческое дело на *абсолютное* содержание идеала, значит обречь – пусть с якобы опорой на философию – на науку, на массив исторических персонажей, – значит обречь себя на поверхностно-эмпирические рассуждения и размахивание знаменами диалектики, материализма, марксизма и т. д. Или неких других противоположных представлений. Так называемая «современная» и «передовая» мысль ничто не сто́ит, если она не стои́т на той философской культуре, которая зародилась в античности. «Терминологическое оснащение» мысли – дело второе, и уже кажется ясно, что стоит только придать ведущее значение языку, наука превращается в болтологию.

Здесь вопрос и заключается в том, как найти в массиве этих глубочайших проблем себя, как и через что я найду в себе *силу от себя уйти.* И как выразить через абсолютные формы исторического мышления само это историческое бытие. Как принять принцип тождества бытия и мышления как собственный способ бытия и мышления. Где я не готов сделать и шага вперед, если он не оправдан бытием и мышлением.

Совпадение с поверхностным содержанием бытия, т. е. позиция доступная и кажущаяся очевидно-истинной, никогда истину не выражает, бессознательно обходит ее. А в современном мышлении, утвердившим себя умонастроением постмодернизма, истина как категория просто

исключается. В эмпирии несложно найти совпадения бытия и сознания, но ни бытие, ни сознание здесь, в этой «истине», не выражают собой своей полноты, поскольку не получают выражения в *понятии*.

Здесь не место говорить о сути понятия и его диалектической форме, но не сделать эту форму ведущим способом мышления, – это остаться в позитивизме с его необходимым дуализмом бытия и мышления. В позитивистской методологии тождество бытия и мышления имеет место только в так называемой *фактической* истинности, в соответствии оформленной мысли факту. Более того – позитивизм с необходимостью несет в себе субъективный идеализм; еще более – как дополнение себя религиозной идеей.

Специально обсуждать эти проблемы публично смешно, потому как требуют своего выверения в самостоятельно-отвлеченной работе в кабинете. В дискуссиях и спорах можно, конечно, искать истину, но мало что стоит мышление, не умеющее оспаривать и обосновывать само себя: мало кто другой может поставить вопрос глубже, чем это делает мыслящее себя сознание. Это сознание обязано видеть себя через рефлексию абсолютных форм, которые ищу я в поисках их мышлением от Парменида до Ильенкова. Я сам оказываюсь в противопоставлении самому себе только как отражение проблемности мышления вообще. Гегель представляет свое дело как выражение объективного процесса диалектической формы тождества бытия и мышления. Этот же принцип Ильенков обозначает афористично-художественно как «пароль на вход в философию».

А в философию нечего и входить, если нет ни мотива, ни решимости познавать вещи в их истине. Болтовня на рынке хорошо оплачивается, и не по малой цене, и продается она в любой обертке. Но то, что нельзя ни купить, ни продать, требует и стоит большого труда. Осмысливая это, труд, историческим масштабом как общественную форму, и одновременно не вывести отсюда, из труда, всю феноменальность общественного бытия – это либо не дойти, либо покинуть *форму понятия*. Если здесь не увидеть реальность идеала как принципа общественного производства человеком самого себя. Если не увидеть в разделении труда возникновение собственности и ее разделение. Тогда идолы легко превращаются в «идеалы», а устойчивая форма идолов – в «истины».

Легко понять, что диалектику тоже легко превратить в идола, и чем меньше ума, тем прочнее идолы, и шествие их по истории не смущает сознание, – потому как они вырастают из тех же оснований.

# О СПЕЦИФИКЕ И ТИПАХ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

*Н. В. Медведев*

Философия истории сохраняет тесную связь с историей. Особую популярность эта область исследований приобрела во второй половине XX века, когда социально-гуманитарные науки переживали острый кризис в связи с распространением постмодернистского дискурса в западноевропейской культуре. Так, видный представитель философии постмодерна М. Фуко предположил, что человек может вскоре исчезнуть, «как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» [1, с. 406]. Выдвинутый тезис о возможности «истории без людей» воплощает проблему деконструкции человеческого субъекта и демонстрирует крайне опасную тенденцию в развитии современной философии и культуры. Это выглядит как непосредственный вызов человеческой идентичности и означает провозглашение конца истории.

Период подъема философии истории приходится на конец XIX – начало XX века, когда философские размышления о всемирном историческом процессе приобрели особую значимость. Философия истории в это время была нацелена на разработку проектов, формирующих культурное пространство Европы.

Философия истории может быть разделена на три типа. Первый тип – это историография. Голландский философ Ф. Анкерсмит определяет историографию как исследование «самой истории историописания в соответствии с основными этапами ее существования» [2, с. 214]. Историография занимается поиском истоков современного исторического мышления, она описывает историю истории, выявляет единство и многообразие исторической практики.

Другим типом философии истории является «критическая философия истории», известная также под именем «аналитическая философия истории». Аналитическое поле «критического» рассмотрения этой разновидности философии истории составляет «историческое суждение». Проблема «исторической объективности» является одной из ключевых тем критической философии истории. В ней также затрагиваются вопросы, касающиеся истинности исторического знания. Несомненно, проблема исторического знания сохраняет свою актуальность, поскольку без теории познания сложно говорить о получении надежного знания в какой-либо предметной сфере исследований. Это положение явно или неявно признается всеми историками. Если история соотноситься с другими формами знания, то она должна включать в себя и теорию познания.

Спекулятивную философию истории можно считать ядром философии истории. Центральное место в ней занимает не только вопрос о

единстве и закономерности человеческой истории, но и представление о формировании множества различных культур. Данный тип философии истории выявляет причины происходящих изменений, теоретизирует о природе самих этих изменений.

Критическая философия истории в свою очередь возникла как реакция на спекулятивную философию истории. Это выразилось прежде всего в отказе отдельных философов, историков, социологов заниматься необоснованными спекуляциями о прошлом, поскольку они неизбежно приводят к созданию утопических социальных проектов. Хотя спекулятивная философия истории исходит из априорных предположений, ее видные представители (Гегель, Маркс) заверяли, что опираются на исторические факты при создании своих всеобъемлющих теоретических систем. Однако эмпиризм не свойственен спекулятивному образу мышления. В свою очередь критическая философия истории стремится проанализировать логику высказываний историков.

Историография может опираться и действительно опирается на спекулятивную философию истории. Это убедительно показано в книге Х. Уайта «Метаистория» (1973), которая является влиятельным исследованием в области философии истории за последний полувековой период. Согласно Уайту, история предполагает построение сюжета. Размышлять об истории – значит придавать ей «глубинное структурное содержание» [3, с. 17] и заниматься повествованием. История превращается тем самым в предмет литературного анализа. Большинство людей, изучающих историю, наивно полагает, что способны адекватно описать прошлое. Они думают, что историю скорее «находят», «открывают», а не строят о ней какой-то сюжет. В самом деле ученые-историки стремятся раскрыть истину о событиях прошлого. Однако, считает Уайт, они заблуждаются относительно этого. С его точки зрения, не может быть «истинной истории», которая не была бы одновременно «философией истории». Другими словами, написание истории всегда предполагает опору на априорные предположения. «Возможные формы историографии являются теми же, что и возможные формы спекулятивной философии истории» [3, с. 20]. Уайт утверждает, что спекулятивная философия истории играет главную роль в исторической практике. Однако историография имеет особые формы, поскольку философия истории функционирует в виде особых эстетических форм, которые наполняют наши представления о прошлом.

В «Метаистории» Уайт, по сути, отождествляет историю со спекулятивной философией истории. Историю можно объяснить, полагает автор, если мы будем использовать классические подходы к построению литературного сюжета. Большинство построений сюжета, по Уайту, сводится к роману, трагедии, комедии или сатире.

Уайт утверждает, что философствовать об истории можно

посредством «формального доказательства» [3, с. 30]. То есть, помимо сюжета, можно рассуждать об «универсальном законе причинно-следственных связей» между событиями. Метаистория как таковая есть в некотором смысле попытка придать глубину утверждениям о том, что речь идет о том, что действительно происходило в прошлом, а не просто о событиях, которые могли быть, а могли и не быть в действителности.

Уайт выделяет четыре подхода к истории: «формистский», «органицистский», «механистичный» и «контекстуалистский». Механицисты изучают историю с целью «разгадать законы, действительно управляющие ее действиями» [3, с. 36]; они пытаются написать историю с целью «показать в нарративной форме следствия этих законов» [3, с. 36]. Формизм занимается «выявлением уникальных характеристик объектов, обитающих в историческом поле» [3, с. 34]. Историки-органицисты стремятся к интеграции уникального и универсального, они «пытаются изобразить детали исторического поля как компоненты синтетического процесса» [3, с. 34]. Органицисты (например, Гегель) избегают использовать термин «законы» в пользу терминов «идеи» или «принципы» [3, с. 35]. Однако остается неясным, в чём разница между «законом» и «принципом», поскольку оба эти термина затрагивают природу изменений. Контекстуализм касается представлений о том, «что события могут быть объяснены в рамках того "контекста", в котором произошли» [3, с. 37].

Уайт утверждает, что об истории можно рассуждать и посредством «идеологического подтекста». Под «идеологическим подтекстом» подразумеваются истории, постулируемые современными политическими идеологиями и политическими философиями. Уайт выделяет четыре идеологии: анархизм, консерватизм, радикализм и либерализм.

Одним из выводов «Метаистории» является утверждение, что историки, философы истории, да, и всякий человек, размышляющий об истории, комбинируют способы построения ее сюжета и анализа. Уайт считает, что, обсуждая историю, мы обсуждаем исторические повествования. Следует признать за историей «формальную связность целого набора событий, рассмотренных как постижимый процесс с различными началом, серединой и концом» [3, с. 26].

Таким образом, история, затрагивающая каждого из нас, имеет «начало, середину и конец». Эти временные разметки не просто «история», они являются неотъемлемым компонентом философско-исторической мысли, своего рода спекулятивным размышлением о прошлом и исторических закономерностях в функционировании и развитии человеческого общества.

**Литература и источники**

1. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко ; пер. с фр. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой. – СПб. : A-cad, 1994. – 404 с.

2. Анкерсмит, Ф. Р. История и тропология: взлет и падение метафоры / Ф. Р. Анкерсмит ; пер. с англ. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – 400 с.

3. Уайт, Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века / Х. Уайт. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. – 528 с.

## ГЕГЕЛЬ – ПЛЕХАНОВ – ГЕГЕЛЬ. К СТАНОВЛЕНИЮ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

*М. Ю. Морозов*

Гегелевское учение выступает в мире философии как тяжеловес-рекордсмен по многим номинациям. Недаром ещё Ф. Энгельс признавал: о чём бы ни писал великий идеалист – о логике или эстетике, о праве или психологии – его выступление в каждой из этих областей «составило эпоху».

Есть также не самая очевидная для философа область, в которой Гегель побил все возможные рекорды: это область непонимания и прямой мистификации его учения со стороны исследователей. Справедливости ради надо сказать, что трудами ряда добросовестных учёных философия Гегеля постепенно очищается – по крайней мере, в научном сознании – от поверхностных ярлыков; медленно, но верно приходит понимание, что такие характеристики, как «реакционный философ», «идеолог пруссачества», «панлогист», «преформист» относится к Гегелю столь же мало, сколь мало похожа злобная карикатура на изображаемый ею оригинал.

В особенности от исследователей «досталось» гегелевской философии истории, которую – впрочем не совсем без оснований – не раз объявляли «самой идеалистической» частью его системы. Немалую долю ответственности за это, впрочем, несут и прямые и косвенные ученики Гегеля, одним из которых выступает наследующий К. Марксу и Н. Г. Чернышевскому Георгий Плеханов. Вопрос об адекватности передачи гегелевского учения в его трудах ставился в философской литературе неоднократно, и современными учёными он решается в том смысле, что есть основания утверждать *искажение* Плехановым гегелевской точки зрения. Выросший напрямую из его трудов советский «диамат» доводит это *искажение* до *вульгаризации* и *фальсификации* взглядов Гегеля, и те мифы, которые и сегодня имеют широкое распространение, есть, в большой степени, «заслуга» этого периода в отечественной философии.

Тем важнее вновь обратиться сегодня к трудам Плеханова и прочитать их в свете последующего развития его идей. А обратившись –

обнаружить удивительную их свежесть и неожиданную глубину. Так, в работе «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» Плеханов формулирует (набивший оскомину благодаря тем же «диаматовским» учебникам) *основной вопрос философии* как вопрос о *необходимости и свободе*, что полностью соответствует пониманию Гегеля, который рассматривал всемирную историю как необходимый прогресс в сознании свободы, решаемый отнюдь не в абстракции от преобразовательной практики. И хотя далее Плеханов развивает это положение не очень глубоко, сводя уравнение свободы и необходимости к решению в духе фейербаховской антропологии, указанное понимание принципиально и полностью переворачивает фундаментальное деление философских направлений на идеализм и материализм, а также проливает свет на особенности марксова проекта «обмирщения философии», поэтому значение этого открытия трудно переоценить.

В свете этого открытия, а также новейших исследований по философии Гегеля, требуется переоткрыть и столь нелюбимую критиками «Философию истории», разоблачив мифологию, сложившуюся вокруг этого гегелевского произведения. В самом ли деле это произведение самое «идеалистическое» и «реакционное»? Как смотрит Гегель на «хитрость разума» и «божественный замысел»? Чем отличается философия истории от теософии? Есть ли у Гегеля «конец истории»? Наконец, кто творит эту историю и причём тут абсолютный дух?

Ответ на эти и связанные с ними вопросы автор планирует дать в своём докладе.

## ГЕГЕЛЕВСКАЯ ДИАЛЕКТИКА НРАВСТВЕННОСТИ И ПОСТИЖЕНИЕ ИСТОРИИ

*О. А. Павловская*

Г. В. Ф. Гегель (1770–1831), критически оценивая состояние современной ему философии, всецело ратовал за торжество научного подхода в противовес безуспешным попыткам «из бесконечно различных мнений выявить и отличить то, которое является общепризнанным и значимым», а также утвердить «суетность и стремление к особенности своего мнения и бытия» [1, с. 46]. Что касается сферы нравственности, то и здесь «понятия истинного, законы нравственности оказываются не чем иным как мнениями и субъективными убеждениями» [1, с. 52].

Отстаивая научность философского познания, немецкий мыслитель опирался на законы и принципы логики, разрабатывал и последовательно применял диалектический метод, что позволяло ему углубить представление об объективности и законосообразности человеческого

бытия, раскрыть новые грани взаимосвязи онтологического и гносеологического подходов, отстаивать светский путь познания действительности. «Философия, именно потому что она есть проникновение в разумное, есть постижение наличного и действительного, а не выставление потустороннего начала». «Лишь правильное мышление есть знание и познание предмета, и поэтому наше познание должно быть научным» [1, с. 53, с. 58].

Позиция научности и объективности последовательно проводится Гегелем посредством теснейшей взаимосвязи философии и истории. В философском познании отражаются два диалектически зависимых потока. Первый поток – проникновение (абстрактно-логическим способом) в мир духа, разума как субстанционального, его воплощение в реальном бытии (тождество разумного и действительного), что, в конечном счете, выражается в единстве мирового духа и всемирной истории. «Стихия наличного бытия всеобщего духа,… представляет собой во всемирной истории духовную действительность во всем объеме ее внутренних и внешних сторон» [1, с. 370]. Второй поток – постижение особенностей диалектического движения духа в реальных пространственно-временных параметрах жизнедеятельности конкретных человеческих сообществ (народов, государств) и индивидов, что предполагает определение уровня их духовно-интеллектуального развития в зависимости от тех или иных исторических этапов и событий. «Каждое государственное устройство есть только продукт, манифестация собственного духа данного народа и ступени развития сознания его духа. Это развитие необходимо требует поступательного движения, в котором ни одна ступень не может быть пропущена, нельзя опережать время, время всегда присутствует. Все, мышление, философия и т. д. находится во времени» [1, с. 469].

Гегель подробно раскрывает диалектическое движение мирового духа посредством сменяющих друг друга стадий (ступеней) его развития, воплощения и восхождения в жизни человеческого сообщества. Так, на стадии чувственного восприятия – это «видимость *богатейшего* познания, больше того, видимость познания бесконечного богатства» [2, с. 51]; на стадии рассудка – это соприкосновение со сверхчувственным миром в виде «*покоящегося царства законов*» [2, с. 81]; на стадии самосознания – признание того, что «нравственная *субстанция*, взятая в *абстракции всеобщности*, есть лишь *мысленный* закон; но столь же непосредственно она есть действительное *самосознание*, или: она есть *нравы*» [2, с. 188].

Нравы по своей субстанциональной сути непосредственно связаны с жизнью народа как естественного сообщества людей, где «индивид познает эту субстанцию не только как свою *всеобщую* предметную вещность, но в равной мере и себя в ней или в разъединенном виде в своей собственной индивидуальности и в каждом из своих сограждан» [2, с. 189]. Как отмечает философ, такая гармония отношений народа и индивидов

посредством действия нравов была характерна на ранних этапах человеческой истории, представляла собой «наличествующий живой дух» и расценивалась как всеобщее «счастливое состояние» [2, с. 189–190].

Представленный Гегелем в «Феноменологии духа» процесс развития духа как диалектическое взаимодействие и снятие различных объективных и субъективных сторон убедительно демонстрирует ведущую роль нравственности как онтологической силы. Нравственная субстанция изначально представлена как непосредственное воплощение духа, как своего рода «нравственное царство», которое «в своем *устойчивом существовании* есть непорочный, никаким разладом незапятнанный мир». «Нравственное царство» как внешне заданная сущность по отношению к индивиду посредством своего диалектического движения в индивидуальной и общественной жизни, «движения мира образованности и веры», преобразуется во внутреннем мире личности в новую форму, моральность – своего рода «нравственное царство внутри меня», тем самым достигается главный результат гегелевской диалектики – самосознание абсолютного духа [3, с. 87–88].

В «Философии права» диалектика нравственности получает свое творческое развитие. Действенность права не может ограничиваться только наличием формальных предписаний и нормативов о дозволенном и недозволенном, а необходимо связана со сферой нравственности как непосредственного выражения духовного бытия человека.

Согласно Гегелю, нравственная субстанция первоначально являет себя в нравах, привычке к нравственному. «Нравы являются тем, чем не являются еще право и мораль, а именно духом» [1, с. 205]. В диалектике права раскрывается путь идеи свободы (воли) от абстрактного понятия (на уровне формального права) через ее субъективирование в сознании индивида (на уровне моральности) к дальнейшему ее воплощению в наличном бытии с одной лишь целью, «чтобы добро совершалось во внешнем существовании» (на уровне нравственности): «Нравственность есть единство воли в ее понятии и воли единичного, т. е. субъекта» [1, с. 95]. В результате происходит внутри человека рождение действенной духовной силы и ее последующее раскрытие в видах и формах человеческой жизнедеятельности. «Нравственность есть *идея свободы* как живое добро… есть *понятие свободы, ставшее наличным миром и природой самосознания*» [1, с. 200]. Следовательно, просматривается такая категориальная связь: нравственное – нравы – нравственность. При этом мораль (моральность) – лишь один из этапов диалектического движения, где «самосознание еще не есть духовное сознание,… дело только в ценности субъекта в самом себе» [1, с. 205].

Зародившись и развиваясь внутри человека, эта новая духовная сила – нравственность – реально проявляется: 1) в семье как субстанциональной основе, «природном наличном бытии в форме любви и

чувства»; 2) в гражданском обществе, где «семья распадается, и ее члены относятся друг к другу как самостоятельные лица, объединенные лишь узами потребности друг в друге»; 3) в государстве, где «происходит необычайное объединение самостоятельности индивидуальности и всеобщей субстанциональности» [1, с. 95]. На уровне государства как высшей стадии диалектического духовного восхождения все предшествующие этапы и, соответственно, их нравственное содержание сливаются в единое целое, поэтому и само государство – «не механизм, а разумная жизнь самосознающей свободы, система нравственного мира» [1, с. 300], «самосознательное развертывание в праве, в свободной нравственности и органическом развитии, которое только и достойно духа» [1, с. 304].

Согласно Гегелю, диалектика нравственности последовательно разворачивается: с одной стороны, во *всемирно-историческом* масштабе: «всемирная история есть необходимое только *из понятия* свободы духа, развитие *моментов* разума и тем самым самосознания и свободы духа – истолкование и *осуществление всеобщего духа*» [1, с. 370]; с другой – в *конкретно-историческом* масштабе через проявление *особенного* во всеобщем процессе духовного развития, что непосредственно выражается в жизни различных человеческих сообществ (народов, государств) на разных исторических этапах: «Пенаты, народы суть первый дух в качестве естественной нравственности… дальнейшее развитие есть то, что формирует затем различные государства, народы. Каждый народ – тем самым особенная ступень сознания духа» [1, с. 482].

Диалектическое развитие нравственности как субстанции мирового духа представляет собой движение от начала своего проявления (овнешнения) к последующим этапам, переход от примитивных к более цивилизованным формам, что в целом посредством развития сознания и самосознания свидетельствует о последовательном восхождении и совершенствовании человеческого духа. «*Вновь* постигающий,… возвращающийся из овнешнения к себе дух есть дух более высокой ступени по сравнению с тем, каким он был на ступени того первого постижения» [1, с. 370].

В контексте всемирной истории Гегель выделяет проблему усовершенствования человеческого рода, его воспитания через открытие и развитие индивидуального самосознания (самосознания личности). Он подчеркивает, что эта проблема с древних времен олицетворялась в изречении «Познай самого себя!», которое воспринималось в сознании индивида в качестве закона своего бытия и давало импульс к постижению высот духовного роста. «Но для тех, кто эту мысль отвергает, дух оставался пустым словом, а история – поверхностной игрой *случайных*, именуемых *лишь человеческими*, стремлений и страстей» [1, с. 371].

Исторически возникает естественная потребность человеческого

сознания освободиться от существующей длительное время формы природной непосредственности в виде первоначальной нравственности (нравов) и открыть мир индивидуального самосознания.

Согласно Гегелю, во всемирной истории можно выделить четыре принципиально отличающихся друг от друга *начала* образования и освобождения индивидуального самосознания. Эти начала символически представлены в четырех исторических формах реализации нравственности: 1) *восточное царство* – патриархальные нравы, религиозная обрядность и теократическая власть, в рамках которых личность бесправно исчезает, растворяется в субстанциональности; 2) *греческое царство* – «прекрасная и радостная нравственность», в которой отражается личная индивидуальность как позитивное знание о субстанциональном духе; 3) *римское царство* – разрыв нравственной жизни на личное частное самосознание и абстрактную всеобщность, что в социальном плане ведет, с одной стороны, к резкому ограничению демократии и утверждению политического насилия, с другой – к моральному разложению, которое «завершается всеобщим бедствием и смертью нравственной жизни»; 4) *германское царство* – последовательное преодоление противоположности духа в своей внутренней жизни, познание мира законной действительности, примирение религиозной и светской форм проявления духа, что, естественно, скажется на реализации нравственности как действенной жизненной силы, необходимо приведет к тому, «что объективным стало истинное примирение, развертывающее *государство* в образ и действительность разума, где самосознание находит действительность своего субстанционального знания и воления в ее органическом развитии» [1, с. 377–378].

В гегелевской философии права государство выступает в двух ипостасях. С одной стороны, государство – это реальный политический институт, историческая форма существования того или иного народа. «Высшая честь для народа состоит в том, чтобы создать государство и быть тем самым независимым» [1, с. 479]. С другой – совершенное государство представлено как идеальный образ, олицетворяющий собой мир свободы, как действительное «царство нравственности». «В природе мы познаем только очертания духа, окаменевшие в его логической природе, дух как дух строит себе другую природу, мир свободы, это есть государство. В этом высшая реализация духа, развитие духа» [1, с. 481].

Таким образом, в творчестве Гегеля последовательно раскрывается диалектическая связь философии и истории: «Задача философии – постичь то, *что есть*, ибо то, *что есть*, есть разум. Что же касается отдельных людей, то уж, конечно, каждый из них *сын своего времени*; и философия есть также время, *постигнутое в мысли*» [1, с. 55]. Сам же Гегель, с одной стороны, как «сын своего времени», решительно отстаивал в немецкой философии линию на рациональность и научность, с другой – как

выдающийся мыслитель создал собственную философскую систему, в которой рационально-логическим способом показал единство мироздания и человеческого бытия. При этом Гегель, по его же словам, предстал тем, «кто однажды услышал внутренний голос, требовавший *постижения* в понятиях и сохранения субъективной свободы не в особенном и случайном, а в том, что есть в себе и для себя» [1, с. 55].

В гегелевской философии ведущая роль отводится нравственному началу как объективной законодательной силе, что находит отражение в таких понятиях, как «нравственность», «нравственное», «нравственная субстанция», «царство нравственности», «нравы». Диалектический метод значительно повышает статус нравственности в системе философских категорий, позволяет рассматривать ее в развитии через обнаружение противоречий и их последовательное снятие, раскрывает возрастающую роль духовно-нравственного начала как в жизни того или иного народа, формирующегося государства, конкретного человека, так и в восхождении человеческого сообщества по пути исторического прогресса.

**Литература и источники**

1. Гегель, Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1990. – 524 с.

2. Гегель, Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Изд-во социально-экономической литературы, 1959. – 440 с.

3. Павловская, О. А. Моральный фактор в жизни человека и общества: исторические уроки и современные проблемы / О. А. Павловская. – Минск : Беларуская навука, 2014. – 578 с.

## ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ИСТОРИКО-ПРАВОВОЙ НАУКИ

*Д. А. Пашенцев*

История государства и права является наукой не только юридической, но и в определенной мере исторической, так как имеет дело с конструированием исторического прошлого. Но в отличие и от истории, и от юриспруденции, у историко-правовой науки нет своей философии как целостного направления. В данном контексте предлагается отказаться от материализма, как господствующей до сих пор философской парадигмы, и обратиться к объективному идеализму, который позволяет проследить и обосновать связь истории права с историей идей, показать широкое поле предметной обусловленности историко-правового знания.

# ОБ ИСТОРИИ СОЗДАНИЯ ГЕГЕЛЕВСКИХ «ЛЕКЦИЙ ПО ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ»

*Т. Г. Румянцева*

Среди работ Г. В. Ф. Гегеля «Философия истории», а, точнее, как он сам называл свой курс, – «Лекции по философии всемирной истории», занимают особое место. Дело в том, что Гегель не оставил нам связного текста своих лекций, который он читал несколько лет в Берлинском университете. Как пишет А. М. Каримский, он собирался и дальше разрабатывать свой курс, не считая его завершенным, и вовсе не думал о его публикации [1, с. 10]. Поэтому «Лекции по философии истории» были фактически созданы, или, точнее сказать, воссозданы, из самых разных источников. Причем, издатели, как первой, так и второй версий опубликованной книги, оставили нам краткие, но крайне необходимые разъяснения по целому ряду важных вопросов о том, как шел непростой процесс ее создания. Так, в Предисловии к опубликованным в 1837 году этим Лекциям, их издатель Э. Ганс, а затем – уже в 1840 году, сын философа Карл Гегель, опубликовавший их в несколько измененном виде, обращаются к этой теме. Начнем с Э. Ганса.

1. Фактически сформировав корпус Лекций после смерти философа, он посчитал важным разъяснить те *принципы,* которыми он, как издатель, руководствовался при их публикации. Ссылаясь на педагогический дар Гегеля, он упоминает о «многочисленных изменениях и переделках им при перечитывании уже прежде прочитанных лекций» [2, с. 465]. Поэтому невозможно было включить в книгу все повествования, описания, анекдоты, т. е. все, что «не стояло ни в какой связи с умозрением». Стараясь сделать устный текст более «удобочитаемым», он был вынужден сокращать гегелевские лекции в соответствии с умозрительными соображениями автора. С другой стороны, Ганс отмечает, что он старался сохранить в неприкосновенном виде дух лекций, не подменять их собственными мыслями издателя, чтобы читатель получил вполне подлинное, неподдельное произведение великого философа. Он так и напишет, что «не желал портить сомкнутую фалангу гегелева стиля…» [2, с. 466].

2. Издатель поставил и такой важный вопрос, как *источники* книги. Прежде всего, он упоминает рукописи самого Гегеля, о заимствовании им, Гансом, содержавшихся в них отдельных слов, имен, связных вставок, метких выражений и т. п. Другой составной частью источников он называет тетради, не конспекты, а именно очень подробные записи лекций, относящиеся к пяти годам их чтения Гегелем, начиная с 1822–23 учебного года. Он даже упоминает их авторов, очень уважаемых господ – Шульце, фон Грисгейма, профессора Гото, Вердера, Гейман и сына Гегеля Карла,

благодарит их и отмечает, что не смог, к сожалению, перечислить всех, кто конспектировал лекции Гегеля из соображений конфиденциальности.

Таким образом, первое издание книги, которое ее издатель назвал для себя «чувством выполненного долга», следует датировать 8.06.1837 года, когда и было опубликовано предпосланное ей Предисловие Ганса. А вот ее второе издание, вышедшее «в измененном виде», юбилей которого мы отмечаем, действительно увидело свет 16.05.1840 года, и опубликовал его сын Гегеля Карл. Именно к нему после смерти Ганса обратились члены Общества по изданию сочинений Гегеля, привлекая его к редактированию текста. Здесь очень важно, на наш взгляд, привести ряд объяснений К. Гегеля, касающихся необходимости ряда изменений в тексте второго издания и его отношение к гансовской версии Лекций. Это фактически касается вопроса об истории создания и издания книги.

З. К. Гегель, в частности, утверждает, что Ганс при составлении книги придерживался главным образом последних, наиболее популярных, как тому казалось, лекций Гегеля 1830 / 31 гг. Но при всем этом, сын Гегеля считает, что различные лекции его отца отличались большим разнообразием; они как бы дополняли друг друга, охватывая такой огромный необъятный исторический материал, который их автор никак не мог одолеть и «равномерно изложить в одном семестре» [2, с. 469]. Мол, каждый раз Гегель делал акценты то на развитие философского понятия, то на историю Китая и Индии, то останавливался на греках, или римском мире, то на обзоре средних веков, нового времени и т. п. А вот в позднейших лекциях и Китай, и Индия, и вообще Восток, рассматриваются им вкратце; больше внимания уделяется германскому миру. Постепенно Гегель вообще стал больше уделять внимания историческому материалу, когда «целое становилось более популярным».

Вывод сына Гегеля таков, что эти позднейшие лекции нельзя считать наиболее зрелыми его мыслями. Наоборот, именно в ранних курсах 1822 / 23 и 1824 / 25 гг. можно найти «более захватывающую энергию идей и выражений и гораздо больше захватывающих мыслей и метких метафор, чем в позднейших курсах, где благодаря повторению живая свежесть первоначального энтузиазма, которым сопровождаются высказывание новых мыслей, могла лишь ослабеть» [2, с. 470].

Далее К. Гегель разъясняет, зачем ему понадобилось фактически по-новому формировать корпус этого издания. Во-первых, он постарался извлечь немало мыслей из упомянутых ранних Лекций, придав целому характер оригинальности, и потому положить в основу записи самого Гегеля, по возможности сохраняя, и в то же время, внося в него вставки, добавления и изменения. При этом он всячески отвергает какие-либо субъективные моменты, ибо только рукописи его отца «служили единственной нормой при всех таких изменениях» [2, с. 470]. Таким образом, не только записи слушателей, как это было в первом издании, а

именно оригинальные рукописи самого автора использовались здесь, как он утверждает, в качестве дополнения. Если же он прибегал к тетрадям слушателей, то лишь с целью установления в них порядка. При этом дословно приводились подлинные слова Гегеля, новые вставки, которые дословно брались именно из его рукописей; восстанавливались подлинные выражения, когда записывавшие лекции слушатели их пропустили. И хотя сам К. Гегель явно это не утверждает, складывается впечатление, что именно это, второе издание, является аутентичным. Как считает тот же А. М. Каримский, ясно, что подлинников было несколько и отдать какому-либо из них предпочтение вправе мог только сам Гегель [1, с. 24–25].

Таким образом, анализируемая нами работа Гегеля, не изданная при его жизни и, более того, им самим не подготовленная к печати, до сих пор вызывает ряд вопросов, в том числе и вопрос об аутентичности этого текста. Ибо составлен он был на основе подготовительных материалов, рукописей и тетрадей слушателей его курсов, прочитанных в разные годы и значительно отличающихся по своему содержанию друг от друга.

Мы упомянули здесь две версии опубликованных гегелевских лекций – 1837 и 1840 гг. Что касается русского варианта книги, то он был сделан на основе второго издания и издан в 1935 году в составе 14-томного собрания сочинений философа. Хотя еще в 1917–19 гг. на русском языке был опубликован вариант, существенно расширенный и с иными принципами построения, изданный Э. Лассоном.

Более подробный сравнительный анализ этих и ряда других версий «Философии истории» стал предметом изучения ряда исследований [2, с. 19–32]. Исследователи не раз пытались ответить на вопрос об аутентичности текста, и только благодаря сравнению его с другими, изданными при жизни работами Гегеля, можно утверждать, что в главном историческая концепция немецкого мыслителя соответствует духу всей системы его философии. Однако, интерес к тому, как формировался корпус этих Лекций, до сегодняшнего дня достаточно высок и требует дальнейшего анализа.

**Литература и источники**

1. Ганс, Э. Предисловие издателя / Э. Ганс // Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : «Наука», 1993. – С. 459–468.

2. Гегель, К. Предисловие ко второму изданию / К. Гегель // Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель. – СПб. : «Наука», 1993. – С. 469–471.

3. Каримский, А. М. Философия истории Гегеля / А. М. Каримский. – М. : Изд-во МГУ, 1988. – 270 с.

# ГЕГЕЛЬЯНСКИЕ КОРНИ КОНЦЕПЦИИ «КОНЦА ИСТОРИИ» ФРЭНСИСА ФУКУЯМЫ: ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ТЕЛЕОЛОГИИ В ПОСТБИПОЛЯРНОМ МИРЕ

*П. С. Смирнов*

Концепция «конца истории», предложенная Фрэнсисом Фукуямой в начале 1990-хх годов, стала одним из самых обсуждаемых тезисов постбиполярного мира. Она прозвучала как отголосок триумфа западной либеральной демократии после распада Советского Союза, ознаменовав, по мнению Ф. Фукуямы, завершение идеологической эволюции человечества и универсализацию либерально-демократического устройства как окончательной формы правления. Однако, несмотря на кажущуюся новизну, эта концепция имеет глубокие философские корни, уходящие в идеалистическую философию истории Г. Гегеля. Понимание этой преемственности позволяет не только глубже осмыслить аргументы Ф. Фукуямы, но и критически переоценить историческую телеологию в условиях современного, постоянно меняющегося мира.

Г. Гегель, как известно, рассматривал историю как диалектический процесс развития Абсолютного Духа, который стремится к самосознанию и полной реализации свободы. Этот процесс не является случайным; он имеет внутреннюю логику и цель – достижение разумного устройства общества, где индивидуальная свобода гармонично сочетается с всеобщим порядком. Для Г. Гегеля кульминацией этого исторического пути стало прусское государство XIX века, которое он считал наиболее совершенной формой воплощения свободы и разума. Он верил, что «всемирная история есть процесс развития понятия свободы» и что «государство есть действительность нравственной идеи» [1, с. 48]. Именно в этом телеологическом видении истории, где существует конечная цель и определенная стадия, где эта цель реализуется, кроется первый и наиболее очевидный гегельянский корень концепции Ф. Фукуямы.

Ф. Фукуяма, опираясь на эту гегельянскую традицию, трансформирует Абсолютный Дух в «дух либеральной демократии». Он утверждает, что после падения коммунизма и победы либерального капитализма, человечество достигло точки, когда все основные идеологические альтернативы исчерпаны. Либеральная демократия, по его мнению, удовлетворяет фундаментальные потребности человека, в том числе и «стремление к признанию» (thymos), которое Г. Гегель считал одной из движущих сил истории. Этот «конец истории» означает не прекращение событий как таковых, но завершение борьбы за признание на идеологическом уровне, поскольку либеральная демократия предлагает универсальную и наиболее справедливую форму общественного устройства.

Однако, если для Г. Гегеля «конец истории» был обусловлен движением мирового духа к абсолютной свободе и разуму, то у Ф. Фукуямы он приобрел более прагматичный, даже можно сказать, эмпирический характер. Он рассматривал либеральную демократию не как абсолютное воплощение Духа, а как наиболее эффективную и стабильную систему, способную обеспечить процветание и мир. При этом, сам Ф. Фукуяма признавал, что «конец истории» не означает конец войн или несправедливости, но скорее окончание крупномасштабной идеологической борьбы за будущее человечества. «Можно сказать, что то, что мы наблюдаем сейчас – это не просто окончание холодной войны или некий очередной период послевоенной истории, а конец истории как таковой: то есть конец идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления» [2, с. 45].

Переосмысление исторической телеологии в постбиполярном мире становится особенно актуальным в свете современных вызовов. Глобализация, рост национализма, появление новых идеологических течений, климатические изменения, пандемии – все это ставит под сомнение линейность исторического развития и универсальность либерально-демократического пути. Критики Ф. Фукуямы указывают на то, что история не прекратила свое движение, а скорее вступила в новую, более сложную фазу, где традиционные рамки и категории могут быть недостаточными.

Сегодня мы видим, что «конец истории» оказался скорее паузой в идеологической борьбе, чем ее полным прекращением. Возрождение авторитаризма, рост популизма, усиление геополитической напряженности – все это свидетельствует о том, что человечество продолжает искать новые пути развития и что ни одна форма правления не может быть признана окончательной и совершенной. Философия истории, таким образом, вновь обретает свою актуальность, предлагая инструментарий для анализа и осмысления этих сложных процессов.

Вместо того чтобы искать окончательную точку в истории, современная философия истории предлагает более динамичный и многомерный взгляд. Она призывает нас не к пассивному ожиданию завершения, а к активному участию в формировании будущего, признавая множественность возможных путей развития и открытость истории. Гегельянские корни концепции Ф. Фукуямы напоминают нам о глубокой потребности человека в осмыслении направления и цели своего исторического движения. Однако, в постбиполярном мире, где доминируют неопределенность и множественность перспектив, эти корни должны быть переосмыслены не как утверждение окончательной истины, а как призыв к непрекращающейся философской рефлексии о нашем месте в потоке времени и о той ответственности, которую мы несем за его

будущее.

**Литература и источники**

1. Гегель, Г. В. Ф. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем.; вступ. ст. и примеч. А. М. Руткевича. – СПб. : «Наука», 1993. – 480 с.
2. Фукуяма, Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма ; пер. с англ. М. Б. Левина, В. И. Матузовой. – М. : АСТ, 2004. – 588 с.

## PHILOSOPHY OF HISTORY AS INSIGHT INTO THE REALITY OF MEANING: WHY HEGEL IN THE 21ST CENTURY?

*S. N. Sushkov*

Not unreasonably is Hegel's philosophy, whose intentions often seem to be shrouded in obscurity, found by many unclear and hard for perception. Unlike this general impression enjoyed by some unsophisticated minds, his Philosophy of History, because of dealing with what appears familiar to public, seems to them a happy exception providing an easy-going narrative, although in its principals it proves in fact to be as profound and insightful as the entire of his system is. Probably, a key that might help us to unlock the mystery of his system would do justice to it and encourage our contemporaries to reconsider its implications. If so, how then about the Counter-Enlightenment perspective on it: could it illuminate our mind and lead us to a deeper understanding of the whole system's design and message?

Indeed Hegel begins to develop a comprehensive system of philosophical knowledge with putting forward his own Encyclopedia in contrast to the French one. Making an emphasis on rationality illegitimately relegated to the status of *Verstand*, the French Encyclopedia proved to be relevant to the needs and interests of *homo economicus* rather that *homo sapiens.* For the latter, the very nature of rationality as the main faculty of the human mind had to be reinterpreted in the sense of *Vernunft,* so as to become perfectly appropriate to the essential nature of human beings. This is exactly what Hegel does by articulating his philosophical system. Very likely, quite deliberately he gives it the shape of Encyclopedia, where the *philosophical* 'sciences' are set opposed, as due to a new type of knowledge, to those sciences, arts and crafts that appealed to a newly born man of the bourgeois society heavily based on trade relations or, perhaps better to say, industries subordinate to sales.

All this consequently means that at the heart of Hegel's philosophy there must lie a new vision and understanding of Reason to appear to us ever since as *Spirit.* What is Spirit and why does Hegel find it important to let Reason manifest itself in its new incarnation?

To answer this intriguing question too often making many people feel puzzled, we may proceed in a twofold way. First, we would have to resort to the

religious background of Hegel's philosophy to bring into focus the highest Truth available, according to the Scripture, to the Spirit alone, for God is said to seek for those faithful followers who worship Him in Spirit and Truth [1].

Second, we might refer to a brief consideration of the concept of *der Geist.* For example, J. Sibree, the author of the best English translation of *The Philosophy of History*, highlighted in his Foreword to the book some of the difficulties that the English-speaking readers normally face. The primary one among them, according to him, is undoubtedly that of the meaning of Spirit [2, p. 9]. Traditionally oriented at an empirically provided and verified evidence coming from the outer world of finitude, the English speakers' mind usually finds itself immensely confused while tackling such a subtle matter as Spirit. Trying to shed light upon this enigma, Sibree suggests that the German *Geist* might be defined in a descriptive-like manner as «Intelligence and Will» to emphasise its simultaneously cognitive and practical nature that goes beyond the mental subjectivity to embrace the actuality transparent to it. By doing so, however, Sibree did hardly suspect that his conceptual interpretation might happen even more suggestive to those who rely in their thinking on the Russian language. The fact is that the English 'will' may easily turn into Russian 'воля', which allows some open-minded explores of Truth to smoothly arrive at the central idea of Hegel's philosophy of history – namely, that of Freedom, thus qualifying it as an entity not of a political but purely spiritual nature and origin.

Thus Freedom, when properly understood in its ultimate sense to signify a complete independence of what is *outside* – comes to the fore as being intrinsic to the very nature of Spirit, which means that neither of them can dispense with the other. Indeed, only being free or, better to say, self-dependent, so that nothing alien can ever challenge its identity, the true Reason, that dwells inside human beings, is able to act in reality by *growing from within* and, as a result, by making progress in *self-consciousness.* By knowing itself as the living and self-identical Spirit, Reason exhibits the latent depths of the human mind and thereby – similarly to what Hegel says of the 'germ' that gradually grows into the Good Tree bearing its proper fruit – brings all human beings into conformity with the entire universe as it truly is by growing from within itself while coming forth into being from the Universal principle of all [2, p. 70–74]. Since outside the Universal, that gives rise to the whole being, there is absolutely nothing (*Nihil)*, as Vernunft would insist (otherwise the universal would happen to be confined, which is logically absurd), the principle of perfect Self-Identity is to be understood lying at the basis of the substantial reality, where all humans are supposed to break through from the contingent and transient world of finitude residing under the sway of Verstand. As Hegel makes it further explicit both in his *Logic* [3, p. 312] and *Philosophy of History* [2, p. 66], it is the lack of discrepancy between the essence and existence, or the inner and the outer, that allows all men and women to restore the integrity of their being to really become *morally wholesome.* Due to this, they may actually find themselves at one with

the reality that is fundamentally *moral* or, as said at Gen.1:31, unconditionally *Good*, so as to acquire, in Tillich's terms, the right name of Being-Itself.

This is generally how Hegel sees the historical process that the human race is involved in for as long as it remains concerned about gaining its moral perfection by means of advancing its self-consciousness. And this is the vision that is available to Spirit alone. That is why a number of key notions – such as Spirit, Freedom, Identity, Morality, Perfection and alike – come to the fore in Hegel's discourse to make up a logically coherent conception of philosophical history, which presents the mode of human existence as that of *genesis*, or growing from within. For it is *gnosis* indeed, since Socrates taken onboard of the philosophically disciplined thinking as a form of *self-knowledge,* that brings human beings into harmony with the substantial reality of creation or *self-disclosure* [2, p. 22–27], where anything whatsoever exists solely by *de-veloping* (unconcealing) what is *en-veloped* (concealed) in its innermost essence. Hence, as a form of progress in *self-consciousness* (or «consciousness of freedom»), history comes to be properly understood as a process of bringing together what is there at the beginning and at the end of *self-realisation.* It is therefore the process where – Eriugena, «the Hegel of the ninth century» [4, p. 43] did insist – «the beginning and the middle and the end are one» [5, p. 132–135, p. 155–157, p. 178–184, p. 194–200].

All this finally means that it is the problem of *Time* that silently underlies the philosophical vision of history and, setting it in motion, inaugurates in full of its legitimacy the proper subject – matter of philosophical knowledge. Indeed, by bringing together all the segments of time, due to which the invisible past comes to be known as providentially exposed to the future through what is immediately present, Hegel's philosophy of history opens up the gateway to the reality of Meaning [2, p. 14–27]. To him, the Absolute Idea is nothing other in fact than the Meaning of existence as a whole [2, p. 96]. And the entire of his system, taking up the shape of Encyclopedia, does aim to show the way to what is to be known by the disciples of Truth as *Logos* who ever is from the very *beginning* and by whom everything with no exception does meaningfully subsist [1]. With regard to this, not unfairly does Hegel admit that philosophy is obliged «to defend to the domain of religion» against theological (i.e. metaphysically underpinned) systems [2, p. 28], which it implements while looking for the *universal* Meaning constituting the foundation of the entire world. Like the «true light» dissipating the obscurity of ignorance, this Logos-generated Meaning «shines in the darkness» and «enlightens everyone» [1] by giving rise not to the Verstand-dependent knowledge cultivated by the Enlightenment, but to the truly fundamental knowledge of the Universal Meaning sort by the philosophy religiously inspired and guided.

As a matter of fact, by building his philosophical system where the logical and the historical are intimately one [3, p. 100], Hegel, as a staunch upholder of the historical optimism, hopes to bring his followers closer to the «universal

God, the God of all peoples» [3, p. 346]. And this is perhaps the major lesson we learn from him: by this we are in effect entrusted with an ambitious task of bringing about the *Religious Synthesis* worldwide, which, for those who are committed to serving the Truth, is so urgent in our turbulent time. Indeed, throughout the history and despite hostilities (mainly politically motivated) that may break out between them from time to time, the major world religions reveal their deep affinity, being in fact all about one and the same – namely, about the desperate need for moral perfection of the human race (Mat. 5:48), by virtue of which all men and women may allow their Spirit, in whom the *imago dei* is virtually rooted, to go ahead to the unity with Him Who is the One and outside Whom there is absolutely nothing (*nihil)*. And this common Truth inherent in all religions is to be uncovered by the efforts of Vernunft, so as to give impetus to the ongoing process of what Huntington thoughtfully qualifies as «the remaking of world order» that we witness globally today. The world is radically changing while shifting to a civilisation-centered reality where Culture, fundamentally based on Religion, comes to the fore [6, 21, p. 43] to lead humanity to a new horizon of being.

**References**

1. The Gospel According to John. From the Holy Bible New Revised Standard Version (anglicized edition). – Oxford : Oxford University Press, 1995.

2. Hegel, G. W. F. Philosophy of History / Georg Willhelm Friedrich Hegel ; with prefaces by Charles Hegel and the transl. J. Sibree, M. A. Kitchener. – Batoche Books, 2001.

3. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1974–1977. – Т. 1. Наука логики ; отв. ред. Е. П. Ситковский. – 1974. – 452 с.

4. Бриллиантов, А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены / А. И. Бриллиантов. – М. : «Мартис», 1998.

5. Sushkov, S. N. Being and Creation in the Theology of John Scottus Eriugena: An Approach to a New Way of Thinking / Sergei N. Sushkov ; foreword by David Jasper. – Wipf & Stock, 2017.

6. Huntington, S. P. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order / Samuel P. Huntington. – Pinquin Books, 1996.

# ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ИДЕИ НИКОЛАЯ МИХАЙЛОВИЧА КАРАМЗИНА

*Н. С. Чижков*

Николай Михайлович Карамзин (1766–1826) представляет собой одну из наиболее значительных фигур русской интеллектуальной истории, чья философско-историческая концепция оказала глубокое влияние на развитие отечественной мысли. Его творческое наследие демонстрирует уникальный синтез просветительских идей с отечественными фундаментальными национальными принципами, что делает изучение его философских воззрений особенно актуальным для понимания генезиса русского исторического сознания. Его философия истории, воплощенная в «Истории государства Российского», представляет собой не только выдающийся историографический труд, но и оригинальную концептуальную систему, основанную на глубоких философских принципах.

Формирование философских взглядов Карамзина происходило преимущественно под влиянием немецкого, а не французского Просвещения. Обучение в пансионе профессора Московского университета Иоганна Матиаса Шадена заложило основы его мировоззрения, ориентированного на социально-этическую и антропологическую проблематику. Особое значение для становления философских идей Карамзина имело личное знакомство с Иммануилом Кантом и Иоганном Готфридом Гердером во время европейского путешествия 1789–1790 годов. Благодаря Канту он воспринял идею свободного независимого разума и концепцию нравственного закона, хотя интерпретировал их в христианском контексте. Влияние Гердера же проявилось в усвоении Карамзиным органической концепции исторического развития, понимания народа как единого живого организма и идеи поступательного развития наций. Гердеровская философия истории стала фундаментом исторической концепции русского мыслителя.

Кардинальный поворот в мировоззрении Карамзина произошел под влиянием событий Французской революции. Трагедия революционного террора убедила его в ошибочности радикальных просветительских проектов переустройства общества на основе абстрактных рациональных принципов. Не менее важным представляется то, что Карамзин пришел к выводу о необходимости обратной логики размышлений: не от общества к личности, а от личности к обществу. Разум и нравственность понимались им как реальная историческая сила, действующая через людей и их самосознание.

Одной из центральных философско-исторических идей Карамзина является его дуалистическая концепция законов. В её основании лежит

принципиальное различение двух видов законов: законов реального мира и нравственного закона. Законы реального мира определяют жизнь всего живого, включая человека, и были установлены Богом при сотворении мира. Эти законы неизменны и соответствуют деистическому пониманию божественного участия в мирских делах. Нравственный закон дан исключительно человеку и составляет основу его духовной свободы. В отличие от формального категорического императива Канта нравственный закон у Карамзина содержателен и понимается как христианская этика в целом.

Центральное место в философии истории Карамзина занимает идея Провидения. Провидение различается им с понятием судьбы: если судьба представляет собой сочетание случайностей, то Провидение имеет высший смысл и влияет на судьбы народов, государств и их лидеров. Провидение может действовать в мире непосредственно, но чаще – через государственных деятелей, прежде всего через монарха. Доверие к Провидению рассматривается как необходимое условие подлинной свободы: «предадим себя во власть Провидению: оно, конечно, имеет свой план; в его руке сердца государей – и довольно» [2, с. 277].

Не менее важна для целостного понимания философско-исторического мировоззрения Карамзина его концепция свободы, которая имеет двойственную природу. Она сочетает в себе либеральные и консервативные основания. С одной стороны, следуя Канту, он понимает свободу как способность человека определять свои поступки нравственным законом. С другой стороны, Карамзин развивает концепцию свободы, связанную с духом народа: человек свободен настолько, насколько может поступать в соответствии с национальными традициями и народным духом. Эти два подхода к свободе лежат в основе либеральных и консервативных элементов его мировоззрения. Карамзин отвергает понимание свободы как дара государственной власти. В своем духовном завещании 1826 года он формулирует революционную для консервативной мысли идею: «для существа нравственного нет блага без свободы; но эту свободу дает не Государь, не Парламент, а каждый из нас самому себе с помощью Божией» [1, с. 45]. Подлинную свободу «мы должны завоевать в своем сердце миром совести и доверенностию к провидению» [2, с. 277]. Эта концепция принципиально отличается от традиционного консервативного понимания свободы как дара верховной власти. Несмотря на признание самоценности человеческой личности, Карамзин решительно критикует индивидуализм как основу общественного устройства. Индивидуализм, по его мнению, лишает свободу смысла и превращает общество в поле борьбы обособленных индивидов, что представляет собой полную несвободу.

Карамзин разработал оригинальную методологию исторического исследования, основанную на принципе «исторической аскезы» – отказа от

приукрашивающего вымысла и строгого следования источникам. Он первым обратил внимание на психологический аспект истории, исследуя мотивы принятия исторических решений. Основой его исторической концепции является поиск причинно-следственных связей событий при признании движущей силой исторического процесса государственной власти. История понимается им как «священная книга народов», призванная воспитывать нравственные и гражданские чувства.

Центральным элементом историософии Карамзина является апология самодержавия как исторически обусловленной и органически необходимой для России формы правления. Самодержавие представляется им как система, прошедшая длительную эволюцию и обладающая качеством объективности. Отечественный историограф рассматривает его как «палладиум России», главная причина ее могущества и процветания.

Карамзин так же развивает органическую концепцию государства, согласно которой формы правления должны соответствовать духу народа и его историческим традициям. Поэтому простой перенос политических систем представляет опасность для подлинной свободы, связанной с национальными традициями и народным духом.

Карамзин разработал программу национального просвещения, альтернативную галломании и слепому заимствованию западных образцов. Он выступал за развитие просвещения, но в основе образовательной системы должны лежать не заимствованные принципы, а принципы, выработанные самой жизнью народа. Монарх в свою очередь должен принимать меры к нравственному воспитанию и политическому просвещению народа, но при этом не ломать исторически обусловленные народные привычки и не пытаться изменить народный дух.

Философско-исторические идеи Карамзина оказали огромное влияние на развитие русской мысли, они представляют собой оригинальную интеллектуальную систему, синтезировавшую лучшие достижения европейского Просвещения с глубоким пониманием специфики русской исторической традиции. В этом отношении Карамзин остаётся актуальным и сегодня, его наследие представляет не только исторический интерес, оно содержит много философских и социально-политических идей, которые могли бы быть сегодня продуктивно переосмыслены. Это касается проблемы общего и особенного в русской истории, проблемы российской идентичности, проблемы соотношения свободы, порядка и общего блага, проблемы взаимосвязи нравственного уровня развития граждан и политических свобод в государстве.

**Литература и источники**

1. Карамзин, Н. М. Мысли об истинной свободе / Н. М. Карамзин // Полное собрание сочинений : в 18 т. / Н. М. Карамзин. – М. : Терра, 1998–2009. – Т. 17. – 2009. – С. 45–46.

2. Карамзин, Н. М. Письма русского путешественника / Н. М. Карамзин // Полное собрание сочинений : в 18 т. / Н. М. Карамзин. – М. : Терра, 1998–2009. – Т. 13. – 2009. – С. 7–472.

## О НЕОМАРКСИЗМЕ Г. В. ПЛЕХАНОВА

*В. И. Чуешов, Г. И. Малыхина*

В конце XIX в. марксистское учение стало распространяться вширь. Этот процесс возглавила интернациональная плеяда мыслителей. Ее ядром были сознательные сторонники как идей К. Маркса и Ф. Энгельса, так и их общественно-политической практики в рамках международной организации пролетариата, а также на уровне национальных коммунистических и социал-демократических партий.

Мыслители, входившие в ядро плеяды характеризовались вполне адекватным пониманием идейного минимума марксизма в целом и его парадигмального содержания в философии, экономической и политической теории [4], а также ориентацией на дальнейшее развитие марксизма в философии, политической экономии и теории социализма в новых исторических условиях.

Таковыми были, например, Ф. Меринг, Р. Люксембург, К. Каутский в Германии, профессор Римского университета А. Лабриола в Италии, а в России П. Б. Струве, и, в особенности, Г. В. Плеханов и В. И. Ленин.

В своем творчестве все они существенно отличались от западных интеллектуалов, только по-академически интересовавшихся марксизмом. Например, от создателя немарксистской теории институционализма Т. Веблена в США, одного из родоначальников философии неопозитивизма Б. Рассела в Англии, зачинателя немарксистской социологии как науки во Франции Э. Дюркгейма, а также неогельянцев Б. Кроче, Д. Джентиле и творца элитологии В. Парето в Италии и многих других. Несмотря на достаточную популярность марксизма в то время, как масштабы, так и глубину его распространения на рубеже XIX–XX вв. переоценивать не стоит. По мнению Т. Масарика, марксизм в 1900 г. все еще был «обособленной философской, социологической и политической системой», о которой «до сих пор совершенно умалчивают» [2, с. 23–24].

Активно интересоваться марксизмом и двигать его дальше в то время можно было как на рассудочном, рациональном, так и на эмоционально-персуазивном уровне. Рассудочным сторонником марксистской теории социализма в России считал себя П. Б. Струве. В отличии от него Г. В. Плеханов и В. И. Ленин были одновременно и рациональными, и эмоциональными, страстными приверженцами марксизма. В отличии от российского, названного В. И. Лениным представителем легального марксизма, П. Струве, свой выбор в пользу

марксизма Г. В. Плеханов осуществил и головой, рационально, и сердцем. Дорогу в марксизм он начал с перевода «Манифеста коммунистической партии» Маркса и Энгельса на русский язык, по-видимому, третьего по счету после первого М. А. Бакунина и утраченного перевода В. И. Ленина.

Развивая марксизм разумом и сердцем, Г. В. Плеханов умело пропагандировал его достижения в деятельности первой российской марксистской организации, созданной в Женеве в 1883 году «Освобождение труда». В ней была подготовлена и издала серия книг с названием «Библиотека современного социализма» (около 30 работ). Не без ее влияния уже на основе марксистской теории стала формироваться российская политическая повестка дня, стали критически переоцениваться доминировавшие в революционном движении идеи народников. Раскрывая в изменившихся исторических условиях содержание марксистского тезиса о приоритете экономики над политикой в работе «Социализм и политическая борьба» (1883), Плеханов акцентировал внимание на первенстве политики в духовной жизни общества, выявляя ограниченность под этим углом зрения взглядов анархистов, народовольцев и народников на развитие России, как крестьянской страны. Сам Плеханов исходил из того, что если марксизм, как учение К. Маркса и Ф. Энгельса есть «голова» научного социализма, то его «сердцем» является пролетариат. Оценивая себя, с одной стороны, как «ортодоксального марксиста», не приемлющего замену марксизма «отжившими буржуазными "догмами"», Г. В. Плеханов, с другой стороны, подчеркивал свою заинтересованность в «попытках дальнейшего развития взглядов К. Маркса» [3].

Двигаясь в этом направлении, он полагал, что историческое учение Маркса и Энгельса интернационально по своему научному содержанию и является «алгеброй революции» [3], а для других российских мыслителей, поэтому, вполне оправданно стать «русскими марксистами» [3].

Как нам представляется, именно русский марксизм Г. В. Плеханова, а также В. И. Ленина и был одним из первых исторических примеров нового марксистского (неомаркситского) дискурса на рубеже XIX–XX вв., развития марксизма одновременно вширь и вглубь**.**

Что касается неомарксистского дискурса самого Г. В. Плеханова, то он включает в себя, во-первых, систематизацию парадигмы марксизма в философии на основе концепции диалектического взаимодействия (в работе «О развитии монистического взгляда на историю»). Плеханов также дальше развил, во-вторых, марксистские идеи об использовании категорий причины и следствия при объяснении закономерностей жизни общества, раскрыл новые грани взаимовлияния экономики и политики, и, наконец, в-третьих, прояснял взаимосвязь микро- и макроуровней, диалектики свободы воли и детерминизма, а также роли природной среды в историческом процессе. Неудивительно, поэтому, что различные элементы неомарксистского дискурса Г. В. Плеханова и сегодня востребованы в

процессе дальнейшего развития марксизма, в том или ином виде используются, например, в популярных на Западе PEST(L)E-анализе и в актор-сетевом подходе. Уместно, поэтому, согласиться с В. И. Лениным в том, что настоящий коммунист (в скобках добавив, и неомарксист) «должен изучить – именно изучить *все, написанное Плехановым по философии, ибо это лучшее во всей международной литературе марксизма* (выд. авт.)» [1, с. 290].

**Литература и источники**

1. Ленин, В. И. Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках тт. Троцкого и Бухарина / В. И. Ленин // Полное собрание сочинений : в 55 т. / В. И. Ленин. – 5-е изд. – М. : Политиздат, 1967–1975. – Т. 42. – 1970. – С. 264–304.

2. Масарик, Т. Г. Философские и социологические основания марксизма: этюды по социальному вопросу / Т. Масарик ; пер. с нем. П. Николаева. – М. : Типолит. В. Рихтер, 1900. – 535 с.

3. Плеханов, Г. В. Социализм и политическая борьба / Г. В. Плеханов. – URL: www.agitclub.ru/ center/ comm/ zin/ 1883 c.htm (дата обращения: 01.09.2025).

4. Чуешов, В. И. Об идейном минимуме марксизма в XXI веке / В. И. Чуешов // Беларуская думка. – 2025. – № 3. – С. 92–97.

*Научное издание*

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА БЕЛАРУСИ**
**в глобальных и региональных контекстах**
Материалы Девятой международной научной конференции
(20–21 ноября 2025 г., г. Минск)

В двух томах

Том 2

*На русском, белорусском и английском языках*

*Статьи публикуются*
*в авторской редакции*

Ответственный за выпуск
*А. Ю. Дудчик*

Подписано в печать 12.11.2025.
Формат 60×84/16. Бумага офсетная. Печать цифровая.
Усл. печ. л. 18,14. Уч.-изд. л. 18,75.
Тираж 50 экз. Заказ 1230.

Издатель и полиграфическое исполнение:
ОДО «Издательство “Четыре четверти”».
Свидетельство о государственной регистрации
издателя, изготовителя и распространителя печатных изданий
№ 1/139 от 08.01.2014, № 3/219 от 21.12.2013.
Ул. Б. Хмельницкого, 8-215, 220013, г. Минск.
Тел./факс: +375 17 350 25 42. E-mail: info@4-4.by