

Национальная академия наук Беларуси  
Институт философии НАН Беларуси

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ  
КУЛЬТУРА БЕЛАРУСИ:  
от Просвещения к Современности**

Материалы  
Восьмой международной научной конференции  
(21–22 ноября 2024 года, г. Минск)

В двух томах  
Том 1

МИНСК  
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЧЕТЫРЕ ЧЕТВЕРТИ»  
2024

УДК [1+008](476)(082)

ББК 87.3(4Бей)я43

И73

Рекомендовано к печати Ученым советом  
Института философии НАН Беларуси  
(протокол № 10 от 24.10.2024 г.)

Редакционная коллегия:

А. А. Лазаревич (председатель), А. Ю. Дудчик (зам. председателя), М. Б. Завадский (секретарь),  
Т. И. Адуло, И. М. Бобков, В. Б. Еворовский, Е. И. Жук, Т. В. Зайковская, В. К. Игнатов,  
А. О. Карасевич, О. Ю. Кнаус, Е. В. Кузнецова, Н. А. Кутузова, В. А. Максимович,  
И. И. Морозова, Ю. Ф. Никитина, Н. А. Никонович, И. Е. Прись, Е. П. Саковский,  
Ю. П. Середа, А. Н. Спасков, О. Л. Сташкевич

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *Л. Е. Криштанович*,  
доктор социологических наук, профессор *Д. К. Безнюк*

**И73** **Интеллектуальная** культура Беларуси: от Просвещения к  
Современности : материалы Восьмой междунар. науч. конф.  
(21–22 ноября 2024 г., г. Минск). В 2 т. Т. 1 / Ин-т философии НАН  
Беларуси ; редкол. А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск : Четыре  
четверти, 2024. – 352 с.

ISBN 978-985-581-726-1 (т. 1).

Сборник в двух томах содержит тексты докладов и выступлений, включенных в программу работы Восьмой международной научной конференции «Интеллектуальная культура Беларуси: от Просвещения к Современности» (Республика Беларусь, г. Минск, 21–22 ноября 2024 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. Конференция приурочена к 300-летию выдающегося философа эпохи Просвещения Иммануила Канта, ее материалы демонстрируют связь проблематики классического философского знания и актуальных вопросов современного социально-гуманитарного знания.

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(4Бей)я43

ISBN 978-985-581-726-1 (т. 1)

ISBN 978-985-581-725-4

© ГНУ «Институт философии  
НАН Беларуси», 2024

© Оформление. ОДО «Издательство  
“Четыре четверти”», 2024

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>От редакционной коллегии .....</b>	<b>10</b>
<b>Раздел 1 Наследие Иммануила Канта в контексте мировой и национальной философской мысли .....</b>	<b>12</b>
<i>Т. И. Адуло</i> Идея органического развития мира Иоганна Гердера и идея вечного мира Иммануила Канта: сравнительный анализ .....	12
<i>Э. Александров</i> Кант и метафизика XXI века .....	15
<i>А. А. Амирова</i> Социальная дискриминация в контексте национальной безопасности.....	16
<i>М. В. Анцыповіч</i> Праявы антынамічнасці ў філасофіі І. Канта: сфера пазнання і спасціжэнне рэлігіі.....	20
<i>В. В. Балановский</i> Проблемы репрезентации образа Иммануила Канта в медиапространстве .....	23
<i>Е. В. Беляева</i> Моральный конструктивизм И. Канта в современном социальном контексте.....	26
<i>А. І. Бабко</i> Кант аб сутнасці і перспектывах Асветы.....	29
<i>І. М. Бабкоў</i> Кант і мадэрнасць: развагі на палях еўрапейскай інтэлектуальнай гісторыі .....	32
<i>Т. П. Барысюк</i> Імануіл Кант, Максім Танк і Пётр Барысюк: высокая маральнасць (вернасць, доўг) як галоўнае правіла канцэпцыі асобы .....	35
<i>И. Л. Горбушина</i> Воплощение философских идей И. Канта в музыке ....	37
<i>N. N. Dzenchuo</i> I. Kant's political philosophy and the XX – XXI century African politics.....	40
<i>Р. Н. Дождикова</i> Когнитивная позиция И. Канта .....	44
<i>І. М. Дубянецкая</i> Сучасныя інтэлектуальныя выклікі і традыцыйная культура .....	47
<i>В. Б. Евароўскі</i> Будучыня інтуіцыі .....	48
<i>К. І. Жук</i> Максім Багдановіч і дыялагічная прастора нацыянальнай культурнай традыцыі .....	52
<i>Н. Е. Захарова</i> Экологическая ответственность в контексте философии морали И. Канта .....	55

<b>Н. К. Кисель</b> Конструктивистские императивы постакадемической научной рациональности .....	58
<b>А. И. Климович</b> Что мы можем противопоставить Канту? О философской традиции Полоцкой иезуитской академии .....	60
<b>А. С. Краснов</b> Философия И. Канта как основа научной метафизики .....	64
<b>А. Д. Крывалан</b> Канцэпцыя культурнай ідэнтычнасці ў межах культурных даследаванняў.....	67
<b>А. Н. Крюков</b> Созерцание как принцип мышления в трансцендентальной философии И. Канта и Э. Гуссерля.....	70
<b>Н. И. Кулак</b> Г. В. Плеханов и И. Кант: к 300-летию со дня рождения немецкого мыслителя .....	73
<b>И. Б. Лаптенко, Ю. В. Нестерович</b> Национальное самосознание и "языковая картина мира" в контексте сохранения документального и языкового культурного наследия .....	76
<b>А. И. Левко</b> И. Кант как основоположник методологии философского модернизма.....	79
<b>А. А. Легчилин, С. В. Воробьева, В. С. Сайганова</b> Интеллектуальная история белорусской государственности: методологические аспекты исследования .....	85
<b>И. И. Лещинская</b> Природа предрассудка в философии французского Просвещения и И. Канта.....	89
<b>А. И. Лойко</b> Минская школа истории философии .....	92
<b>Н. И. Мушинский</b> Проблема справедливости в этике И. Канта и теория категорического императива .....	93
<b>А. А. Павильч</b> Рефлексия культурного разнообразия и межкультурных различий в философии эпохи Просвещения.....	96
<b>О. А. Павловская</b> Метафизика нравственности И. Канта: опыт саморефлексии .....	99
<b>А. А. Побережный</b> Конструктивистские идеи теории научного познания в философии С. Н. Булгакова .....	104
<b>С. А. Полатовский</b> Политическая интерпретация кантовского понятия о способности суждения в учении Х. Арендт .....	106
<b>В. С. Попова</b> А. И. Введенский о свободе воли в свете критической философии .....	108

<i>И. Е. Прись</i> Трансцендентализм и контекстуальный реализм (КР) .....	111
<i>Т. Г. Румянцева</i> Мирный проект И. Канта в рецензиях и оценках его ближайших современников .....	115
<i>Я. П. Сакоўскі</i> Беларусь у палітычным праекце М. К. Судзілоўскага....	118
<i>В. А. Салееў</i> Дыскусія 1913 года: аб сутнасці мастацтва .....	121
<i>Н. Г. Севостьянова</i> Моральный закон И. Канта в контексте преподавания учебной дисциплины "Философия" .....	124
<i>Я. Д. Сидорович</i> Значение "Критики чистого разума" Иммануила Канта для современного мира .....	128
<i>Л. С. Сироткина</i> И. Кант и перспективы когнитивной силлогистики...	131
<i>А. Н. Спасков</i> И. Кант и метафизика планковского мира .....	134
<i>И. К. Ставровский</i> Критика социологизма в белорусской эстетике 1920–1930-х годов .....	139
<i>С. А. Стаськевич</i> Влияние публицистики на распространение философского знания. Опыт Франсуа-Мари Вольтера.....	141
<i>И. И. Таркан</i> Кант о познании: современный дискурс.....	143
<i>А. В. Филиппович, В. Н. Семенова</i> Образ философа в фильме "Последние дни Иммануила Канта" .....	146
<i>Hong Xia</i> Analysis of Kant's peace philosophy elements in contemporary global security concepts .....	149
<i>В. И. Чуешов</i> Дискурс немецкой классической философии как драйвер интеллектуальной и инновационной ориентации образования.....	152
<b>Раздел 2 Специфика трансформаций эпохи современности: социально-философские теории в условиях глобальных вызовов ....</b>	<b>156</b>
<i>Т. И. Адуло</i> Постигание сущности макропроцессов общества – главная задача социальной философии .....	156
<i>Н. А. Балаклеец</i> "Победа" как политико-философский концепт .....	159
<i>В. А. Бейзер</i> Историсофия "белорусского национального возрождения" в начале XX в.....	162
<i>Д. А. Борода</i> Теория морального развития в контексте андеграундной культуры .....	166

<b>П. М. Бурак</b> Вызов партикуляризма в устойчивом развитии и онтологический универсализм коэволюции в формировании современного мировоззрения .....	168
<b>С. А. Бурьянов, М. С. Бурьянов</b> Основные направления формирования справедливого человекоориентированного мирового порядка в условиях обострения глобальных вызовов .....	172
<b>В. Н. Ватыль</b> Высшие ценности белорусского государства: дискурс народного единства.....	175
<b>Ш. Оюунханд, М. И. Веренич</b> Концептуализация методологии изучения социально-философских аспектов благополучия молодежи через призму художественно-эстетической культуры и культурных практик.....	178
<b>С. В. Воробьева</b> Образы будущего в условиях глобальных трансформаций .....	181
<b>Д. Н. Гиргель</b> Идея культурного синтеза в общественно-политической мысли Китайской республики середины 1930-х гг. ....	184
<b>А. А. Головач</b> Определение понятия "кризис": категориальный подход .....	186
<b>Н. Ф. Гребень</b> Интеллектуальный потенциал белорусской популяции: от рейтингов до результатов психометрических исследований .....	188
<b>А. В. Гридчин</b> Этико-философские принципы педагогического мастерства.....	191
<b>Е. В. Давлятова</b> Исследование понятия "неопределенность" в современной философии и науке .....	194
<b>Н. В. Даниелян</b> Важность философского образования в эпоху глобальных вызовов .....	197
<b>С. Г. Доронина</b> Образование в техническую эпоху постмодерна: по следам К. Ясперса и З. Баумана .....	200
<b>А. И. Екадумов</b> Просвещенное зло. Темпорализация мировоззрения и моральное самооправдание в современном обществе .....	203
<b>В. А. Иноземцев</b> Доступность знания как ответ на вызовы когнитивного неравенства в условиях информационного общества .....	206
<b>Е. М. Казакова</b> Концепт "молчаливого большинства" Жана Бодрийера и социально-политические реалии современности .....	208
<b>И. Н. Колядко</b> Современные технологии коммуникации в формировании сетевого общества .....	211

<b>В. А. Ксенофонов</b> Военная доктрина Беларуси: концептуальные особенности .....	214
<b>А. В. Кузнецов, В. В. Кузнецов</b> Социально-экономическое положение Республики Беларусь в условиях кризиса западного проекта глобализации .....	218
<b>Е. В. Кузнецова</b> Медийная культура и медийный текст в современном культурно-коммуникативном пространстве: характерные черты и проявления.....	221
<b>И. Д. Кулаков</b> Об отношении к "основному вопросу философии" .....	223
<b>О. В. Курбачева</b> Раса как понятие и концепт: дихотомия колониального наследия.....	227
<b>А. А. Лазаревич</b> Современные тенденции интеллектуализации культуры .....	230
<b>Н. А. Лазаревич</b> Экзистенциально-личностные аспекты восприятия кризисов.....	233
<b>В. А. Максимович</b> Художественная коммуникативность в формировании смыслопорождающих доминант в пространстве контекстов и онтологических моделей реальности .....	237
<b>С. М. Марков</b> Социальный и человеческий капитал в обществах травмы XXI века: аналитика теории Ж. Т. Тоценко.....	241
<b>В. Ф. Мартынов</b> Просвещенческий идеализм в контексте динамики современных процессов.....	244
<b>П. Ю. Молчанов</b> Альтернативные подходы к исследованию капитализма в условиях глобальных вызовов современности .....	248
<b>И. И. Морозова</b> Самоидентификация и самосознание личности в условиях рискогенности современного социума .....	251
<b>Д. И. Наумов</b> Публичная коммеморация как компонент современной символической политики.....	254
<b>Ю. Ф. Никитина</b> Влияние мировоззренческих концептов эпохи Просвещения на становление техногенного типа цивилизационного развития .....	257
<b>А. Ю. Опарин</b> Кризис национального государства и его последствия для "всеобщего благосостояния": социально-философский аспект .....	260
<b>А. И. Пирогов, Л. И. Пирогова</b> "Гибридная война": сущностная и содержательная характеристика.....	263

<i>Г. М. Пономарева</i> Реанимация утопии в условиях отказа от образа будущего.....	266
<i>И. М. Ратникова</i> Прогрессизм как концептуальное основание эпохи современности.....	270
<i>Е. В. Реут</i> Иррациональные концепции в современном обществе .....	273
<i>Е. В. Свечникова</i> Интеллектуальная культура общества в контексте смены ценностных парадигм.....	275
<i>А. С. Селезнёв</i> Культурная диффузия в виртуальном пространстве.....	278
<i>И. Н. Сидоренко</i> Консциентальная война: вызовы в борьбе за ментальность .....	282
<i>В. О. Сташиц</i> Общие аспекты социального и технического разнообразия.....	285
<i>Дз. У. Сталяроў</i> Трансфармацыі інстытута сям’і на працягу гісторыі незалежнай Беларусі .....	287
<i>А. И. Сыкало, М. Я. Мацевич</i> Управляемая Вселенная.....	289
<i>В. А. Трезуб</i> Особенности формирования политической культуры учащихся в Республике Беларусь.....	293
<i>Huang Yan</i> China's global strategy and diplomatic relations in the face of changing international dynamics .....	296
<i>Chen Linlin</i> An analysis of the traditional cultural values of Chinese path to modernization .....	298
<i>Geng Zhiqiang</i> Legal risks of Chinese investment in Belarus in the new stage and its countermeasures.....	300
<i>Д. А. Шиханцова</i> Витальность человека в условиях лиминальных рисков .....	302
<i>Е. В. Юшкевич</i> Образовательная среда учреждения дошкольного образования как мощный ресурс в вопросах гражданского и патриотического воспитания детей дошкольного возраста .....	305
<b>Круглый стол «Философия Николая Бердяева в XXI веке (к 150-летию со дня рождения)»</b> .....	308
<i>Т. И. Адуло</i> О патриотизме Н. А. Бердяева .....	308
<i>Е. М. Бабосов</i> Человековозвышающий примат свободы над бытием – основополагающий системообразующий принцип персонализма Н. А. Бердяева .....	312



<b>В. К. Игнатов</b> Бердяев vs Ильин. Несколько слов о знаменитом философском споре XX века .....	314
<b>Д. В. Куницкий</b> Философский взгляд Николая Бердяева на феномен национализма .....	317
<b>В. Ф. Мартынов</b> Философия техники в контексте современного духовного развития .....	320
<b>И. И. Морозова</b> Философия самопознания Н. А. Бердяева .....	323
<b>Н. А. Никонович</b> Концепция религиозного персонализма Н. А. Бердяева .....	326
<b>В. А. Одиноченко</b> Русская идея Н. Бердяева в контексте современной белорусской культурной идентичности .....	330
<b>О. А. Павловская</b> Философско-методологические аспекты постижения христианского нравственного закона .....	333
<b>В. А. Салеев</b> Н. А. Бердяев и проблема духовности .....	337
<b>Е. В. Свечникова</b> История сквозь призму послереволюционного хаоса: "Философия неравенства" Н. А. Бердяева .....	340
<b>Сведения об авторах</b> .....	344

## ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Международная научная конференция «Интеллектуальная культура Беларуси» является уже восьмой по счету и продолжает традицию ежегодных научно-практических форумов в стенах Института философии НАН Беларуси, приуроченных к Всемирному дню философии ЮНЕСКО. Целью ее является обсуждение и популяризация достижений интеллектуальной культуры Беларуси, а также стремление показать творческий потенциал ее философской, научной, морально-этической, педагогической, общественно-политической и эстетической мысли. Проблематика конференции 2024 года выявляет особенности исторической динамики в философской и научной рациональности, которая обозначена нами как «от Просвещения к Современности». Просвещение и Современность понимаются здесь не просто как конкретные исторические эпохи, но как определенные интеллектуальные проекты, установки мышления, связанные со специфическими представлениями о человеке, природе, обществе. В рамках конференции мы обсудим, что из этих установок и каким образом сохраняет свое влияние в современной культуре и философской мысли, попробуем оценить их эвристический потенциал для понимания и прогнозирования происходящих сегодня стремительных трансформаций, для преодоления, купирования или минимизации информационных, экологических, социокультурных рисков и угроз, для укрепления духовной, культурной и гуманитарной безопасности общества. Выбор подобной темы для конференции связан с 300-летним юбилеем выдающегося философа эпохи Просвещения Иммануила Канта, что позволяет поставить вопрос об актуализации его философского наследия, развитии кантовских идей в области теории познания, моральной философии, политической теории и т. д. С этой целью в рамках конференции организован предметный диалог представителей научного сообщества, работников сферы культуры, образования, органов государственной власти и управления. Он представлен на пленарном заседании и работе четырех секций: «Наследие Иммануила Канта в контексте мировой и национальной философской мысли»; «Специфика трансформаций эпохи современности: социально-философские теории в условиях глобальных вызовов»; «Перспективы

современного синтеза знаний: трансдисциплинарные стратегии и социогуманитарный контекст»; «Религия в секулярном и постсекулярном обществе: от Просвещения к Современности». Юбилейная программа продолжена и дополнена в тематике круглых столов: «Философия Николая Бердяева в XXI веке (к 150-летию со дня рождения)», «Никколо Макиавелли: pro et contra», «Контекстуальный реализм как философское основание естественных и социогуманитарных наук», «Беларусь и Китай в глобальных инициативах: возможности для партнерства», «Проблемы тела и телесности в современной культуре».

Полагаем, что публикуемые материалы станут существенным вкладом гуманитариев в теоретическое осмысление современных общественных процессов и разработку конкретных предложений по их дальнейшему безопасному и прогрессивному развитию.

# Раздел 1 НАСЛЕДИЕ ИММАНУИЛА КАНТА В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ И НАЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

---

## ИДЕЯ ОРГАНИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ МИРА ИОГАННА ГЕРДЕРА И ИДЕЯ ВЕЧНОГО МИРА ИММАНУИЛА КАНТА: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

*Т. И. Адуло*

На нынешний год пришлись знаменательные юбилейные даты двух крупных немецких мыслителей – Иммануила Канта (1724–1804) и его ученика и оппонента Иоганна Гердера (1744–1803). Наряду с проблемами онтологии, гносеологии и естествознания в их творчестве значительное место заняла проблема *вечного мира*. И если И. Кант увлекся данной темой лишь на склоне своих лет, что стало для философа своего рода отвлечением от гносеологической и этической проблематики, занимавших центральное место в его теоретическом мышлении, то И. Гердер изначально принял ее в виде *идеи органического развития мира* в качестве базовой, определяющей, вошедшей в дальнейшем во все его разработки, квинтэссенцией которых стал четырехтомный труд «Идеи к философии истории человечества» [1].

Жизненное кредо И. Гердера – свобода, ибо «в рабстве человек умолкает» [1, с. 417], и гуманизм. Причем, гуманный дух выступает в качестве атрибутивного свойства человеческой природы. «Мы уже видели, – утверждал философ, – что натура наша получила свой органический строй, чтобы достигать именно этой очевидной цели – гуманности; для этого даны нам и все более тонкие ощущения и влечения, разум и свобода, хрупкость и выносливость тела, язык, искусство и религия» [1, с. 428–429]. Не зависимо от возраста, конкретных условий жизни, в уме человека всегда имела место гуманность, чему в немалой степени способствовала окружающая его природа. И хотя гуманность выступает как атрибутивное свойство человека, процесс гуманизации не следует пускать на самотек – важную роль в возделывании духа гуманности в человеке играет воспитательный процесс. Отсюда вытекает, что в воспитательном процессе постоянно следует акцентировать внимание на обучении гуманности.

Уделяя исключительное внимание гуманности, немецкий классик в

то же время отдает должное и разуму – ратует за их соразмерность, ибо «как только нарушена в человечестве соразмерность разума и гуманности, то возвращение назад, новое обретение соразмерности редко совершается иначе, нежели путем судорожных колебаний от крайности к крайности» [1, с. 444].

Тем не менее, в творчестве И. Гердера иногда проскальзывают нотки пессимизма. В самом деле, охватывая своим взор человеческую историю, он не мог уйти от реальных событий – не заметить жалкую, порой, судьбу человеческого рода, безустанно катящего Сизифов камень и обреченного на муки Тантала [1, с. 427]. Но в конечном счете, побеждает оптимизм, поскольку «все хорошее делалось в истории ради гуманности, а все нелепое, порочное и омерзительное, что тоже появлялось в истории, было преступлением против духа гуманности» [1, с. 429]. Окончательный вывод И. Гердера обрел такую формулировку: «... не подлежит сомнению: все, что не успело совершиться на земле, еще совершится в будущем; ибо права человечества не застаревают и силы, вложенные Богом, не искореняются» [1, с. 431].

Возникает, однако, вопрос относительно логической обоснованности оптимистических выводов И. Гердера. Философ связывает оптимистическое будущее человечества, во-первых, с закономерным ростом на земле подлинной гуманности, развитием разума, наконец, поступательным развитием искусств и изобретений. Речь идет, в конечном счете, о роли просвещения, способного противостоять демонам разрушения. Ведь в творениях человеческих мы ждем «разумности, планомерности, преднамеренности. Если ничего этого нет, то нет и ничего человеческого, – действовала слепая сила» [1, с. 442]. К тому же лучше возделывать, хотя это и труднее, «а не разорять землю, строить, а не разрушать города» [1, с. 434].

Как видим, аргументация немецкого классика в пользу социальной гармонии не совсем убедительна, и на это не мог не обратить внимание его учитель И. Кант. «Это сочинение [Идеи к философии истории человечества. – Т. А.], – отмечал он, – как и некоторые другие вышедшие из-под его пера, не следовало бы разбирать по обычному мерилу. ... Пожалуй, по этой причине то, что он называет философией истории человечества, есть вовсе не то, что обычно подразумевают под этим: не логическая точность в определении понятий или тщательное различение и доказательство принципов, а не останавливающийся надолго широкий взгляд, пронизательность, способная всегда найти аналогии, а в применении их – смелое воображение, связанное с умением располагать при помощи чувств и ощущений к своему предмету, который он все время держит в туманной дали. В этих чувствах и ощущениях мы скорее угадываем большое содержание мыслей или многозначимые намеки, чем холодное рассуждение» [3, с. 39].

В отличие от величайшего оптимиста И. Гердера, изначально признававшего всеобщую гармонию как атрибутивное свойство мироздания и отчасти по этой причине не предложившего конкретного плана ее реализации, И. Кант разработал и вынес на обсуждение свой проект «вечного мира», в котором определены необходимые для его реализации условия. К ним отнесены следующие: «Ни один мирный договор не должен считаться таковым, если при его заключении тайно сохраняется основание для будущей войны», «Ни одно самостоятельное государство (большое или малое – это безразлично) не должно быть приобретено другим государством ни по наследству, ни в обмен, ни куплей, ни в виде дара», «Постоянные армии (*miles perpetuus*) должны со временем полностью исчезнуть», «Государственные долги не должны использоваться для внешнеполитических дел», «Ни одно государство не должно насильственно вмешиваться в политическое устройство и правление других государств», «Ни одно государство во время войны с другим не должно прибегать к таким враждебным действиям, которые сделали бы невозможным взаимное доверие в будущем состоянии мира, как, например, засылка *убийц из-за угла* (*percussores*), *отравителей* (*venefici*), *нарушение условий капитуляции*, *подстрекательство к измене* (*perduellio*) в государстве неприятеля и т. д.» [2, с. 260–263].

При всей гуманной ориентированности, привлекательности и, казалось бы, логической убедительности предложенный проект И. Канта оказался утопическим. Социальность, включающая в себя и конкретные международные отношения, в реальной жизни выстраивается на иной основе. Впрочем, и сам автор проекта не был уверен в его реализации в ближайшее время, отнеся ее на отдаленное будущее.

Спустя сто лет, в 1888 году, к идее гуманного обустройства мирового сообщества обратился русский мыслитель-фантаст Н. Ф. Федоров. В статье «Разоружение», опубликованной в «Новом времени», он предложил превратить армию в «естествоиспытательную силу». В письме к одному из своих корреспондентов, предположительно Вашкевичу, Н. Ф. Федоров конкретизировал свою точку зрения. Он определил войну как «страшную нравственную антиномию», но при этом не считал нужным «отказаться от защиты подвергшегося нападению по большей части слабого против сильного», что стало бы «величайшим преступлением», участием «в убийстве, и притом слабого – сильным, обиженного – обидчиком, быть может, безоружного – всеоружным» [4, с. 652]. Армия пока нужна, и «почему в военных Вы видите только убивающих, т. е. осужденных убивать, и не видите в них и идущих также положить свою жизнь? И кому же желательнее прекращение войн, как не военным? Поэтому от них-то именно и должно ожидать самого искреннего и горячего участия в дело умиротворения, и не потому только, что война им самим грозит смертью, а главным образом, быть может, именно потому, что во время войны они

вынуждены убивать других» [4, с. 653]. Н. Ф. Федоров предлагает «ввести в войска, которые, как все признают, уничтожить в настоящее время нельзя, – а мы думаем, что и не следует уничтожать, – хотя бы пока метеорологические лишь наблюдения во время учений, маневров и т. п.» [4, с. 653].

Идею всеобщего мира и гармонии активно отстаивал также русский философ, один из пассажиров «Философского парохода», Б. П. Вышеславцев. «Конец и конечная цель (телос) борьбы, – утверждал он, – есть *мир и гармония*. Без этого борьба бессмысленна и губительна. Конечная цель и смысл противоречия есть разрешение противоречия; без этого противоречие есть бессмыслица ("бессмыслица" и есть пребывание в непрерывном противоречии). *Борьба существует ради мира*, но не мир ради борьбы. На этом важнейшем диалектическом принципе покоится не более и не менее, как вся античная и христианская этика, этика гармонии, мира и любви» [5]. Переехав во время второй мировой войны в Германию и сотрудничая с фашистами, мир и гармонию Б. П. Вышеславцев преподносил читающей публике в совершенно далеком от подлинного гуманизма ключе. В дальнейшем, проживая в Швейцарии, обобщил свои теоретические наработки в книге «Философская нищета марксизма».

#### Литература и источники

1. Гердер, И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер ; пер. с нем. А. В. Михайлова. – 2-е изд., испр. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2013. – 760 с.
2. Кант, И. К вечному миру. 1795 / И. Кант // Сочинения : в 6 т. ; под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. – М. : Мысль, 1963–1966. – Т. 6. – 1966. – С. 257–309.
3. Кант, И. Рецензия на книгу И. Г. Гердера «Идеи философии истории человечества», часть 1. 1785 / И. Кант // Сочинения : в 6 т. ; под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. – М. : «Мысль», 1963–1966. – Т. 6. – 1966. – С. 36–51.
4. Федоров, Н. Ф. Сочинения / Н. Ф. Федоров / Общ. ред. : А. В. Гулыга ; вступ. статья, примеч. и сост. С. Г. Семенов. – М. : Мысль, 1982. – 711 с.
5. Вышеславцев, Б. П. Философская нищета марксизма / Б. П. Вышеславцев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.odinblago.ru/filosofiya/visheslavcev/visheslavcev\\_nisheta\\_m/](http://www.odinblago.ru/filosofiya/visheslavcev/visheslavcev_nisheta_m/). – Дата доступа: 10.01.2020.

## КАНТ И МЕТАФИЗИКА XXI ВЕКА

Э. Александров

Кант, выдающаяся фигура эпохи Просвещения, представляет собой беспрецедентное развитие в истории метафизики. Как и в других

восточноевропейских странах, Кант оказал глубокое влияние на Беларусь, которая включила многие аспекты его мысли в образование, культуру и искусство. В этом влиянии мы сосредоточимся на критике метафизики Кантом согласно его трансцендентальному идеализму. Фихте, как говорят, присвоил Канту титул «*Alleszermalmer der Metaphysik*» после публикации *Kritik der reinen Vernunft*. Для Фихте результатом ограничения метафизики в *Kritik* стало освобождение философии от бремени стремления к познанию Бога, бессмертия души и так далее. Поскольку, по Канту, разум не может полностью познать самого себя, метафизические вопросы остаются по своей сути неразрешимыми и, следовательно, бессмысленными. Следуя этому наследию трансцендентального идеализма Канта, природа философских спекуляций претерпела значительные изменения. Несмотря на возникновение реакционных традиций, таких как немецкий романтизм и идеализм, природа метафизического дискурса сохранила кантовский императив. Этот доклад покажет, что с момента Канта вся философия не только сохранила свой кантовский предрасположенность, но и усилила его антиметафизическую сущность. Другими словами, весь *modus operandi* философии XXI века вытекает из кантовского антиметафизического ядра: философии, которая, по сути, лишена фундаментального вопроса, характерного для метафизики старых времен, то есть греческой, средневековой, ренессансной философии и так далее. Таким образом, мы стремимся определить метафизику, основываясь на ее трансформации от докантовской до XXI века. Таким образом, мы покажем, что докантовская метафизика наиболее точно описывается Аристотелевым почитанием платоновского первоначального вопроса философии: «Идем ли мы от или к первым принципам?». Исследуя применение метафизики до Канта, мы раскрываем фундаментальный поиск, общий для всех: знание первых принципов – *philosophia perennis*. Результаты дают обновленную перспективу на метафизику, включая ее значимость для Беларуси в XXI веке и далее.

## **СОЦИАЛЬНАЯ ДИСКРИМИНАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ**

*А. А. Амирова*

Преодоление социальной дискриминации, неравенства и несправедливости является одной из фундаментальных и актуальных проблем человечества. Дискриминация – это отношение к человеку, его правам и достоинству не как высшей ценности, а как средству, инструменту для достижения каких-то целей. Дискриминация также представляет собой неравное, несправедливое отношение, ущемление,



принижение людей. Социальная дискриминация и неравенство по различным признакам, включая расу, этническую принадлежность, религию, пол, возраст и социальный статус и др., всегда разделяют и противопоставляют людей друг другу, обостряют напряженность, провоцируют недовольство, протесты, социальные, трудовые, межэтнические и межрелигиозные конфликты, препятствуют сплоченности и единству общества.

Историческое возникновение дискриминации уходит корнями в глубокую древность и связано с развитием общества, его культурными, экономическими и социальными структурами. Социальная дискриминация осуждалась во все времена. Выдающийся немецкий философ XVIII века И. Кант, который внес значительный вклад в этическую философию, разработал концепцию, направленную против несправедливости и ущемления прав человека. Подход Канта основан на идее «морального закона», известного как категорический императив. Кант утверждал, что каждый человек обладает внутренней ценностью и достоинством, это делает его морально неприкосновенным. Поэтому ущемление прав любого человека является аморальным и противоречит категорическому императиву. Также И. Кант рассматривал свободу человека как необходимую предпосылку нравственности, соответственно, несвободу, дискриминацию – как предпосылку аморальности, безнравственности.

Недопустимость дискриминации в отношении человека закреплена в фундаментальных международных правовых документах. Например, Всеобщая декларация прав человека (статья 1) провозглашает, что «все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах. Они наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства». В статье 2 говорится, что «каждый человек должен обладать всеми правами и всеми свободами, провозглашенными настоящей Декларацией, без какого бы то ни было различия, как-то в отношении расы, цвета кожи, пола, языка, религии, политических или иных убеждений, национального или социального происхождения, имущественного, сословного или иного положения» [1].

К сожалению, пока в социуме существует дискриминация, она будет выступать фактором, подрывающим безопасность личности, общества и государства.

Будучи сложным социальным феноменом, дискриминация по своему содержанию разнообразна, признаками которой являются: возраст, каста, цена, цвет кожи, судимость, внешность, рост, вес, здоровье, психические расстройства, потребление наркотиков, инвалидность, этническая принадлежность, семейное положение, поколение, генетические характеристики, брачное положение, национальность, религия, пол, социальный класс, образование, сексуальная ориентация и гендерная идентичность, трудовая и по месту жительства и т. д.

Социальная дискриминация тесно связана с такими феноменами, как социальное неравенство и социальная несправедливость. Именно в единстве эти социальные феномены обуславливают социальную напряженность, радикализацию, дестабилизацию, в целом подрывают безопасность общества и государства.

*Социальное неравенство* – это форма социальной стратификации, при которой отдельные индивиды, социальные группы, слои, классы находятся на разных ступенях вертикальной социальной иерархии, обладают неравными жизненными шансами и возможностями удовлетворения потребностей. В самом общем виде неравенство означает, что люди живут в условиях, при которых они имеют неравный доступ к ограниченному ресурсам материального и духовного потребления.

Отметим, что социальные противоречия, вызванные безработицей, перестройкой экономических отношений, национальными и расовыми проблемами, способствуют возникновению довольно острых социальных противоречий. Это связано с тем, что государство не всегда в полной мере выполняет свои основные функции обеспечения безопасности граждан, их экономического благосостояния экономической демократии, политических прав и свобод. Все это может создать угрозу национальной безопасности в целом [2].

Поэтому гораздо большую угрозу для социальной стабильности и, как следствие национальной безопасности, представляет не столько бедность, сколько неравномерное распределение доходов. Высокий уровень бедности и социальное неравенство сдерживают возникновение среднего класса, при этом широкие слои населения не могут в полной мере реализовать на практике свои права и обязанности, что выливается в политическую поляризацию и социальную нестабильность [3]. О социальном неравенстве как неравном доступе людей к основным благам, ограниченному ресурсам материального и духовного потребления свидетельствуют статистические данные. Так, согласно отчету «GlobalWealthReport 2021» швейцарского банка CreditSuisse, в 2020 году 1,1% самых богатых взрослых людей планеты принадлежало 45,8% всего мирового богатства, а 55% самых бедных – 1,3%.

Последствия социального неравенства и несправедливости являются негативными как для индивида, так и для общества, и государства. Именно дискриминация, неравенство, несправедливость вызывают негативные чувства, в частности, недовольство, злость или апатию, радикализируют сознание и поведение граждан, генерируют экстремизм и терроризм различной направленности и мотивации (социально-классовой, этнической, религиозной, криминальной и др.).

Социальное неравенство неразрывно связано с *несправедливостью*. По мнению Л. Василенко, понятие «социальная несправедливость» означает «совокупность поступков, публичных отношений, коммуникаций,

взаимодействий, унижающих человеческое достоинство, сужающих сферы свободной жизнедеятельности и самоопределения, и рефлекслируемая социальными группами как несправедливость... Сущность социальной несправедливости проявляется в воспроизводстве конфликтов между обществом и властью. Продолжительность периода воспроизводства и нарастание конфликтов приводят общество к вопросу о легитимности власти, выражению конфликтов в резких протестных формах» [4, с. 47].

Таким образом, социальная дискриминация как системный феномен подрывает устойчивость всех сфер общества, ослабляет национальную безопасность. Социальная дискриминация способствует расслоению, дезинтеграции общества, обостряет экономические проблемы, создает социальную напряженность, подрывает доверие к государственным институтам, тем самым подталкивает социум к радикализации и конфронтации. В этой связи для укрепления стабильности и безопасности казахстанского общества и государства необходимо принять комплекс мер по минимизации социальной дискриминации, в том числе, законодательных, экономических, политических, образовательных, культурных и других. В частности, необходимы:

- практическая реализация конституционных норм, касающихся принципов демократического, правового, светского, социального государства;

- совершенствование законодательных мер, предусматривающих строгое наказание за дискриминационные действия и обеспечение равных возможностей для всех групп населения;

- осуществление постоянного мониторинга и контроля соблюдения законов в области соблюдения прав и свобод человека;

- предоставление равных возможностей при трудоустройстве для всех групп населения;

- использование масс медиа для пропаганды равенства и толерантности в обществе;

- укрепление международного сотрудничества в борьбе с дискриминацией и радикализацией.

### **Литература и источники**

1. Всеобщая декларация прав человека, резолюция 217 А (III) Генеральной Ассамблеи ООН от 10 декабря 1948 года [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.un.org/ru/documents/decl\\_conv/declarations/declhr.shtml](https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml). – Дата доступа: 01.08.2024.

2. Караткевич, А. Г. Социальное неравенство как угроза политической стабильности и безопасности общества / А. Г. Караткевич // PolitBook. – 2014. – № 4. – С. 89–99.

3. Ивановский, З. В. Латинская Америка: испытания демократии. Вопросы политической модернизации. В 2-х частях / З. В. Ивановский. – М., 2009. – Ч. 1. – 264 с.

4. Василенко, Л. А. Социальная несправедливость: методология социологического измерения и интерпретации / Л. А. Василенко, Н. И. Миронова // Государственная служба. – 2012. – № 1 (75). – С. 47–53.

## **ПРАЯВЫ АНТЫНАМІЧНАСЦІ Ў ФІЛАСОФІ І. КАНТА: СФЕРА ПАЗНАННЯ І СПАСЦІЖЭННЕ РЭЛІГІІ**

*М. В. Анцыповіч*

Станаўленне філасофскай сістэмы Канта здзяйснялася ў межах нямецкага Асветніцтва, эпохі, калі паступова самыя розныя духоўныя тэндэнцыі, навуковыя, філасофскія і рэлігійныя ідэі робяцца прадметам рэфлексіі, заглыбленага навукова-філасофскага аналіза вядучымі мыслярамі і навукоўцамі гэтай эпохі. Вялікі водгук і далейшае асэнсаванне знайшла ў Канта апеляцыя Х. Вольфа да розуму, пазнаваўчай здольнасці чалавека, вера ў магчымасці чалавечага розума. У працэсе крытычнага асэнсавання пазіцыі Бэрклі, Кант сфармуляваў наступныя палажэнні: а) прызнаецца пазіцыя «адзінай прасторы» і «адзінага часу», якія не з'яўляюцца паняццямі эмпірычнымі; б) факт неўспрыняцця чалавекам у дадзены момант часу якой-небудзь з'явы яшчэ не азначае яго поўную адсутнасць у сферы быцця. У выніку аналіза ідэалізма Р. Дэкарта Кант сцвярджаў: а) дапушчальнасць развагаў аб быцці знешняга свету на аснове эмпірычнай сведомасці уласнага існавання суб'екта; б) наяўнасць псіхічных з'яваў (фантазій, снобачанняў і г. д.), заснаваных на папярэднім атрыманні знешніх уражанняў. У межах крытычнага асэнсавання спадчыны ідэалізма крышталізавалася ўся адметнасць, самабытнасць і непаўторнасць філасофіі І. Канта, заснаваная на непераадольных антынамічных палажэннях. І гэта складала аснову для супярэчлівага стаўлення ў пытаннях пашырэння кантаўскай філасофіі на працягу доўгага абсягу часу. Як адзначаюць аўтары манаграфіі «Иммануил Кант и Беларусь»: «было б памылкай лічыць працэс пашырэння кантаўскай філасофіі "трыумфальным шэсцем". З першых дзён свайго ўзнікнення яна знаходзілася ў эпіцэнтры зацятых спрэчак. ... ідэі філосафа не толькі паспяхова развіваліся, засвойваліся і абараняліся шматлікімі адэптамі, але і падпадалі пад рэзкую крытыку з боку апанентаў» [1, с. 10].

У трансцэндэнтальна-метафізічнай сістэме Канта, выкладзенай у «Крытыцы чыстага розума», філасофія дае веданне прынцыпаў, якія а р'іогі злучаюць паміж сабою паняцці ў чыстым разважлівым пазнанні, сузіранне ў эмпірычным пазнанні, а таксама даюць уяўленні аб сувязях чыстых разважлівых паняццяў (катэгорый) з сузіраннем. Нягледзячы на ў цэлым станоўчую дынаміку ў пошуках філасофскіх прынцыпаў, разважанняў, трансцэндэнтальная філасофія не апыняецца вычарпальнай. Чысты розум у Канта сутыкаецца з антыноміямі, у якіх тэзіс і антытэзіс не

зводныя да сінтэза і ўзаемавыключаюць адно другім. У пазнейшы час Карл Попер з крытычных пазіцый адзначаў, што «Кант зрабіў няўдалую і ў дваіне памылковаую назву "трансэндэнтальны ідэалізм". У скорым часе ён шкадаваў аб сваім выбары, так як ён паслужыў зачэпкай для пэўных ягоных чытачоў лічыць Канта ідэалістам і паверыць у тое, што ён адмаўляў нібыта рэальных фізічных прадметаў, выдаючы іх за чыстыя ўяўленні, ці ідэі» [2, с. 48]. Безумоўна, нельга аспрэчваць традыцыйную ўстаноўку, паводле якой кантаўская філасофія інспіравана галоўным чынам даследваннямі Лейбніца – Вольфа, з аднаго боку, і Юма – з другога. Да гэтых дзвюх крыніц кантаўскай праблематыкі дадаецца яшчэ і трэцяя: даследванні Ньютана, а ў яго асобе і ўсяго вопытна-эксперыментальнага прыродазнаўства. Кант у адносінах да навукі зыходзіць з таго, што змястоўная навука не толькі магчыма, але яна і сапраўды існуе. Такой навукай з'яўляецца прыродазнаўства, і толькі яно і здольна быць навукай. Змястоўнасць прыродазнаўства гарантуецца яго арыентацыяй на вопыт, і толькі вопыт з'яўляецца сферай пазнання рэальных адносін прадметаў [3, с. 73]. Кант прыйшоў да высновы, што не існуе пустой фізічнай прасторы, г. зн. прасторы не запоўненай сілавой прычынасцю ці матэрыяй. Такі свет ніколі не з'яўляецца пачатковай зададзенасцю, ён культывуецца чалавекам, здабываючы статус сферы спецыфічнай чалавечай жыццядзейнасці. Гэта значыць што прырода робіцца аб'ектам пазнання тады і ў такой ступені, калі і ў якой ступені яна ўцягнута ў культуру ў якасці яе элемента. Але паколькі спосабам рэалізацыі культуры, асновай яе ўзнікнення і існавання, з'яўляецца чалавечая дзейнасць, то прырода як аб'ект пазнання апыняецца вынікам сінтэтычна-канструктыўнай дзейнасці. Пагэтану само пазнанне прыродных рэчаў разумеецца ні як сузіранне, а як канструяванне: спазцігнуць можна толькі тое, што сам чалавек стварае ці можа стварыць.

Кант істотна развіў вучэнне аб паняцці, замяніўшы ім такі неакрэслены тэрмін як ідэя, якая абазначала ўсё тое, што наяўнічае ў нашым розуме. У сваіх падыходах ён прызнаваў абмяжаванасць фармальнай логікі і распрацаваў трансэндэнтальную логіку, якая мае філасофскі характар і якая высвятляе тыя ўмовы, якія прыдаюць нашым ведам апрыёрны характар і забяспечваюць магчымасць безумоўна ўсеагульных і безумоўна неабходных ісцін. І. Кант адрозніваў уяўленне прадуктыўнае і рэпрадуктыўнае. Апошняе, на думку нямецкага філосафа, існуе ў адвольнай і неадвольнай форме. У выпадку адвольнага ўзнаўлення мінуўшых падзей мы маем справу з прыпамінаннем. Прадуктыўнае ўяўленне наадварот, усё тое, што прыдумляецца, што не здольна па свайму зместу цалкам зводзіцца да колішняга вопыту. У здольнасці прадуктыўнага ўяўлення чалавека, паводле Канта, і ўтрымліваецца яго (чалавека) наўменальная сутнасць, г. зн. патрэба ў пазнанні новага і невядомага, яго магчымасць свабоднага прадудцыравання пытанняў і ідэй і пошукі шляхоў і

спосабаў іх развязвання. Кант адстойвае палажэнне, што ўсялякае матэматычнае пазнанне мае тую асаблівасць, што яно павінна прэзентаваць сваё паняцце напачатку ў наглядным уяўленні, а менавіта ў апрыёрным, пры тым у такім, якое ёсць не эмпірычным, а ў чыстым выглядзе; без гэтага сродку матэматычнае пазнанне не здолее зрабіць аніводнага кроку.

Чыстая матэматыка як сінтэтычнае пазнанне а priori магчыма толькі таму, што яна не стасуецца да нічога іншага, акрамя як да прадметаў пачуццяў, эмпірычнае чыстае ўяўленне якіх грунтуецца на чыстым наглядным уяўленні (прасторы і часу) і, да таго ж а priori. Чыстае ўяўленне можа грунтавацца на гэтым таму, што яно ёсць не чым іншым, а голай формай пачуццёвасці, што папярэднічае сапраўднаму з'яўленню прадметаў, робячы іх насамрэч толькі магчымымі. Але гэтая здольнасць наглядна ўяўляць а priori не датычыць матэрыі з'явы – г. зн., таго, што ёсць у адчуванні, – бо яно складае эмпірычны змест, толькі яго формы: прасторы і часу [4, с. 32].

Філасофская рэфлексія Канта мае наўпроставыя адносіны да рэлігіі і раскрываецца ў выхавальна-адукацыйнай парадыгме. Самым важным пераходам ад гістарычнай рэлігійнай свядомасці да чыстага маральнага, па Канту, робіцца выхаванне сумлення, якое дзейнічае ў чалавека як усвядамленне свайго безумоўнага абавязку ў адносінах максім яго волі.

А ў зямным грамадстве, на думку нямецкага філосафа, чалавек страчвае спакой свайго самазадавальнення і падпадае праз праявы такіх спакусаў як зайздрасць, уладалюбства, скнарлівасць і г. д. Філософ указвае на існаванне трох відаў ілюзорных вераванняў, якія пакідаючы межы розума, не могуць мець ні тэарэтычнага, ні практычнага значэння – гэта вера ў цуды, вера ў таямніцы і вера ў сродкі адшукання божай літасці.

Тэарэтычны розум, згодна Канта, вылучыў толькі карысную «гіпотэзу» аб быцці Бога, але не здолеў яе абгрунтаваць у анталагічным, касмалагічным доказах, перадаючы развязванне гэтай задачы практычнаму розуму. Раздвоеннасць кантаўскай думкі, дзе, з аднаго боку – мараль «не мае патрэбы ў рэлігіі», а з другога – «мараль непазбежна вядзе да рэлігіі», Кант адносіць рэфлексіўнасць гэтай супярэчнасці да асабістага выбара кожнага, ад гэтага само быццё Бога для нямецкага філосафа не робіцца меней відавочным. На думку Канта, маральная доказнасць здольна здымаць разыходжанні паміж усімі рэлігійнымі напрамкамі, кожны з якіх імкнецца ўзнесці сябе над астатнімі, уключаючы і расколатае на тры галіны хрысціянства. Пераадолець усе рэлігійныя розначытанні магчыма толькі з апорай на адзіны для усіх напрамкаў апрыёрны маральны закон. Значыць гіпатэтычна ўсё гістарычнае развіццё рэлігіі павінна зводзіцца да адзінай рэлігіі чыстага розума.

## Літаратура і крыніцы

1. Румянцева, Т. Г. Иммануил Кант и Беларусь (к 300-летию со дня рождения) / Т. Г. Румянцева (и др.). – Минск : РИВШ, 2024. – 212 с.
2. Поппер, К. Все люди – философы: Как я понимаю философию. Иммануил Кант – философ Просвещения / К. Поппер. – М. : Едиториал, 2003. – 56 с.
3. Грудніцкі, Р. Нямецкая Асвета і Кант (праблемы гнасцялогіі) / Р. Грудніцкі. – Наваполацк : ПДУ, 2006. – 117 с.
4. Кант, І. Пралегомены да любой будучай метафізікі, што можа ўзнікнуць як навука / І. Кант. – Мінск : Зм. Колас, 2006. – 192 с.

## ПРОБЛЕМЫ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ ОБРАЗА ИММАНУИЛА КАНТА В МЕДИАПРОСТРАНСТВЕ

*В. В. Балановский*

1. Когда человек становится популярным, он перестает принадлежать самому себе. Так вышло и с Иммануилом Кантом. Не только его творчество многократно преломилось в научных трудах и художественных произведениях, но и сам образ претерпел множество метаморфоз – от возвеличивания, до уничижения, от обожествления, до демонизации.

Сетевая культура не осталась в стороне от этих процессов. Как только Кант попал во всемирную паутину, был вынужден начать идти в ногу с нашим временем и соответствовать законам восприятия современного человека. Безусловно, встречаются удачные попытки такого осовременивания. Как правило, они направлены на возбуждение интереса к персоне и наследию Канта, интеграцию этого наследия в текущий дискурс, аппроксимацию мыслей родоначальника немецкой классической философии к практическим задачам текущего момента. Однако с указанными процессами неизбежно связаны трудности, которые закономерно возникают на стыке академического и популярного, экспертного и массового. В конечном итоге это приводит к внесению искажений в образ Канта и его мыслей, в первую очередь к упрощению и подмене.

2. Внесению искажений в образ и идеи Канта способствует факторы, имеющие как объективную, так и субъективную природу.

К объективным факторам можно отнести наличие лагун в изучении биографии Канта, особенно раннего периода жизни, от которого осталось мало документов и достоверных свидетельств современников. Поэтому, в частности, не до конца удастся установить точную периодизацию его перемещений с момента завершения обучения в Кенигсбергском университете до получения степени магистра. Кроме того, имеется

значительный пробел в изучении личной жизни Канта, что дает почву для кривотолков и даже успешных мистификаций, что видно на примере популярности произведения вымышленного автора Ж.-Б. Ботюля «Сексуальная жизнь Иммануила Канта» (2004 г.).

Также к объективным факторам следует отнести скудость иконографии Канта, что дает пищу для фантазий относительно его внешности. Действительно, помимо словесных описаний, дошедших в воспоминаниях современников, к изображениям облика Канта, достоверность которых вряд ли вызовет вопросы, можно причислить крайне специфические объекты – посмертную маску, изготовленную профессором А. Кнорее, и фотографию черепа, сделанную после эксгумации останков философа. Также доверие в целом вызывают портреты авторства И. Г. Беккера, поскольку художник, как минимум, был лично знаком с Кантом и видел его воочию, и, в несколько меньшей степени (из-за несовершенства художественной техники), рисунок графии К. Ш. А. фон Кайзерлинг.

Проблема с иконографией Канта, в частности, выражается в том, что на изданиях произведений философа или в информационных материалах о нем размещают портрет Ф. Г. Якоби. Это довольно известная тенденция, о которой осведомлены даже неспециалисты, в том числе школьники. Однако появляются и новые веяния. В качестве примера свежей и притом неожиданной подмены образа Канта, которые были замечены в период выхода к его 300-летнему юбилею материалов в СМИ, следует привести использование портрета Э. Сведенборга. По какой-то причине наши современники предпочитают путать Канта не с близкими по духу мыслителями, как было в свое время с неразберихой вокруг авторства текста «Опыта критики всякого откровения» И. Г. Фихте, а с обитателями противоположащих углов философского ринга.

3. К субъективным факторам, способствующим фальсификации данных о Канте, следует отнести, в первую очередь, массовый наплыв непрофессионалов в сферу производства и распространения информации, в том числе тематического философского и околофилософского контента, что обусловлено слишком большой скоростью и низкой себестоимостью опубликования соответствующих материалов в сети Интернет. Эта проблема характерна для современной массовой коммуникации в целом, поэтому вполне закономерно, что с Кантом случилось то же, что и с другими известными персонами. В погоне за количеством материалов, которые должны выходить по определенному графику в соответствии с жестким контент-планом Интернет-ресурсов и пабликов в социальных сетях, на качество уже мало кто обращает внимание. Поэтому появляются подборки, вроде «100 изречений» какого-нибудь мыслителя, среди которых достоверных цитат наберется не более 10 % от общего количества.



Другим важным субъективным фактором являются слабые навыки информационной гигиены у пользователей сети Интернет. В первую очередь, речь идет о неспособности самостоятельно перепроверять информацию, определять степень надежности того или иного онлайн-ресурса, находить нужные сведения в первоисточниках. Эти базовые навыки даже неспециалисту позволили бы не совершать грубые ошибки, связанные с цитированием высказываний, ложно приписываемых Канту.

С указанным выше фактором связан другой – плохое знание законов распространения информации в сети Интернет, например, алгоритмов индексации и выдачи информации популярными поисковиками. Это приводит к тому, что в качестве достоверной информации о Канте пользователи принимают данные не наиболее надежных, а наиболее популярных источников. Таких, что выводятся в верхних строках результатов поисковых запросов. Поэтому однажды «завирусившись» портрет Якоби продолжает часто попадать в выдачу по запросу «Иммануил Кант». Кроме того, качество исполнения этого портрета и наличие его репродукций с высоким разрешением делают его более привлекательным для дизайнеров и бильдредакторов, которые в данном случае в большей степени руководствуются не научными критериями, а техническими и эстетическими соображениями.

Кроме того, как показывает мой личный опыт, у Интернет-пользователей, особенно у молодежи, слишком высок уровень доверия к результатам работы генеративных нейросетей. Причем, как к языковым моделям, так и системам, генерирующим изображение. Одной из причин такого доверия заключается в том, что нейросети способны выдавать информацию в псевдонаучной форме – например, генерировать какой-то факт из жизни Канта и ссылку на источник с указанием страниц, где данный факт якобы описан. При этом такой источник может в действительности не существовать, или существует, но имеет совсем другого автора, но неизменно не содержит информации, на которую ссылается нейросеть.

4. Выхода из описанной ситуации нет, и, на мой взгляд, он и не нужен. Вряд ли силами одних лишь кантоведов возможно остановить глобальный процесс перепроизводства и девальвации информации. Единственное, что требуется в данной ситуации, так это создание условий для сохранения и воспроизведения экспертного сообщества, обладающего достоверными сведениями о Канте, а также для широкого распространения информации об этом сообществе. Последнее важно для того, чтобы образовательные организации или СМИ знали к кому обращаться за помощью. Однако последнее зависит только от самих кантоведов и их готовности и умения выступать на широкую публику.

## МОРАЛЬНЫЙ КОНСТРУКТИВИЗМ И. КАНТА В СОВРЕМЕННОМ СОЦИАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ

*Е. В. Беляева*

Вопрос о соотношении конструктивизма и реализма в современном мире имеет не только эпистемологическую, но и социальную актуальность. Общество модерна положило начало представлениям о преобразующей силе разума, об активности человека как субъекта любых познавательных актов и исторических преобразований. Сама социальная практика была живым свидетельством правильности такого подхода к проблемам познания. Мыслители, которые заложили основы философии модерна, одновременно стали и зачинателями конструктивизма в эпистемологии.

Жизненные стратегии постмодерного общества оказались еще более связанными с непрерывным выбором субъекта и его свободным самоопределением, а постмодернистская философия абсолютизировала значимость конструктивизма. Между тем, первая четверть XXI века ознаменовалась тенденциями к демодернизации, и соответственно – пересмотром конструктивизма как единственно верной познавательной стратегии. В процессах постмодернизации и глобализации выявилась их граница, внутренние противоречия, свидетельствующие о том, что власть субъекта над миром не безгранична и его познание, которое лежит в основе этой власти (знание–сила) не может быть чисто конструктивистским. Общий тренд социального развития и философского мышления свидетельствует, что реализм как альтернатива конструктивизму возвращается на повестку дня.

Для решения современных проблем философия по традиции обращается к истории философии, обретая тем самым глубину представления о проблеме. В этом плане обращение к наследию И. Канта представляет особый интерес. Немецкий философ был одним из тех, кто обосновал не только познавательную, но и этическую стратегию модерна на основе конструктивизма. К вопросу о конструктивизме И. Канта и его моральном конструктивизме обращались самые разные авторы, исходя из собственных научных задач. Так Дж. Ролз опирался на этические идеи немецкого философа и его этику долга для построения собственной теории справедливости на базе свободного выбора автономного рационального субъекта [1]. В то же время идеи И. Канта не являются чисто конструктивистскими, что отмечается рядом исследователей [2; 3; 4]. Мышление И. Канта обладает той тонкостью и сложностью, которая позволяет учитывать возможности конструктивизма и необходимость реализма, как в эпистемологии, так и в теории морали.

Моральный конструктивизм в метаэтике – это представление о том, что моральные истины и факты являются человеческими конструкциями, а

не объектами, существующими независимо от нашего познания и воли [5]. Моральный конструктивизм утверждает, что моральные суждения – это суждения о фактах, а потому они могут быть истинными или ложными. Кроме того существование и природа самих моральных фактов в некотором смысле зависят от человеческих установок, соглашений, конвенций и т. п.

Для Канта же конструктивизм в этике – это не эпистемологический (метаэтический) вопрос, а этически-нормативный. Важно не только прояснить статус моральных суждений, но обосновать обязывающую силу этих суждений, получить универсальный нравственный закон, который категорически необходимо выполнять.

Главное моральное суждение, которое обосновывает И. Кант, – это категорический императив, который, безусловно, обладает статусом истинности. Он конструируется практическим разумом в ходе процедуры универсализации максим, что соответствует тезисам конструктивизма. Между тем, субъективистские и релятивистские трактовки конструктивизма Кантом целиком отвергаются. Моральный закон не есть результат общественного договора субъектов [6], конструирование с помощью разума общезначимых максим принципиально отличается от произвольного оправдания психологических мотиваций человеческого поведения.

Моральный конструктивизм Канта отличается от субъективистских и волюнтаристских теорий тем, что деятельность морального субъекта активизирует объективный моральный закон. Мораль – не произвольное установление субъекта, не результат договора с другими субъектами. Она суть неизменная реальность, однако «запускает» ее функционирование именно моральный субъект, практический разум которого порождает категорический императив как свой собственный закон. Кантовский субъект – это не психологический агент или социальный актор, к конструированию морали способен только трансцендентальный субъект, структура которого и обеспечивает истинность и значимость морального закона.

Кант – конструктивист, так как обнаружение истинности морального закона происходит благодаря процедуре, в которой субъект проверяет свои мотивы на общезначимость. Но в результате в его частном решении проступает несущая конструкция категорического императива, устройство которого никоим образом не зависит от произвола человека. Воля обязывает саму себя (и это конструктивизм), но обязывает она себя всеобщим образом. Надо сказать, что обыденный моральный дискурс демонстрирует именно этот феномен и отмахнуться от него нельзя. Независимо от релятивной, конструктивистской, любой другой интерпретации морали, фактически действуя по моральной норме, личность ведет себя так, словно считает ее абсолютной, объективной,

всеобщей. Моральное сознание феноменологически переживает собственное содержание не как сконструированное в каких-то процедурах, а как обнаруженное в ходе процедуры. Обращаясь к собственному моральному сознанию (совести), личность получает отсюда объективные моральные истины, но получить их можно только в ходе активности индивидуального морального сознания и воли.

На корректную версию конструктивизма, которую разрабатывал Кант, имеет смысл обратить внимание в современном социальном контексте. По наблюдению Томаса Болдуина [7], моральный конструктивизм обостряется в период социальных перемен, с его помощью происходит изменение картины мира, создаются новые инструменты налаживания нравственной жизни. В стабильные же исторические периоды в этике господствует реализм, убеждение в том, что наши моральные суждения просто отражают те нравственные практики, которые устоялись в данной социальной среде. Поэтому в современном обществе демодернизация и ретрадиционализация морали могут рассматриваться как формы морального конструктивизма, ставшие реакцией на кризис. В то время как моральный реализм вынужден иметь дело со сложившимися постмодерными нравственными практиками, весьма далекими от нравственности традиционного общества.

#### **Литература и источники**

1. Rawls, J. Kantian Constructivism in Moral Theory / J. Rawls // *The Journal of Philosophy*. – 1980. – Vol. 77, № 9. – P. 515–572.
2. Лекторский, В. А. Кант, радикальный конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии / В. А. Лекторский // *Вопросы философии*. – 2005. – № 8. – С. 11–21.
3. Рокмор, Т. О кантовском репрезентационизме и конструктивизме / Т. Рокмор // *Эпистемология и философия науки*. – Т. III, № 1. – С. 35–46.
4. Sensen, O. Kant's constructivism / O. Sensen // *Constructivism in Ethics: collection of articles* / Ed. by C. Bagnoli. – Cambridge : Cambridge University Press, 2013. – P. 63–81.
5. Timmons, M. Constructivism, moral / M. Timmons // *Encyclopedia.com* [Electronic resource]. – Mode of access: <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/constructivism-moral>. – Date of access: 10.09.2024.
6. Вестфаль, К. Р. Моральный конструктивизм, теория общественного договора и основные обязанности: Кант против Готье / К. Р. Вестфаль // *Историко-философский ежегодник*. – 2016. – С. 242–268.
7. Baldwin, T. Constructive complaints / T. Baldwin // *Constructivism in Ethics: collection of articles* / Ed. by C. Bagnoli. – Cambridge : Cambridge University Press, 2013. – P. 201–220.

## КАНТ АБ СУТНАСЦІ І ПЕРСПЕКТЫВАХ АСВЕТЫ

*А. І. Бабко*

Кант вызначае сутнасць Асветы як пераадоленне чалавекам сваёй інтэлектуальнай несамастойнасці, крыніцай якой з'яўлецца ён сам, ягоная боязь узняцца да незалежнага ўжывання свайго розуму і лянота: такое ўжыванне патрабуе істотных намаганняў. Згаданая боязь з'яўлецца грунтоўнай перадумовай прыняцця ім падуладнага становішча, прыналежнасці да статка пазбаўленых уласнай крытычнай пазіцыі, паслухмяных істот. Цалкам натуральна, што яна падтрымліваецца і ўзмацняецца зацікаўленымі ў захаванні сваёй улады над бязвольнай і безаблічнай масай пастухамі. Такі стан рэчаў недапушчальны: ён супярэчыць чалавечай годнасці, прызначэнню кожнага чалавека да самастойнага мыслення. І яго пераадоленне цалкам магчымае: яно зробіцца нават амаль непазбежным ва ўмовах грамадскай свабоды, вольнага абмеркавання істотных, важных пытанняў і праблем рознага характару і ўзроўню (нягледзячы на тое, што інтэлектуальная недзеяздольнасць чалавека ператварылася ледзь не ў ягоную натуру) [3, с. 53]. Такім чынам, Асвета разглядаецца філосафам найперш як стратэгія такога ўладкавання грамадства, якое спрыяе свабоднаму ўжыванню кожнай асобай свайго розуму, што адпавядае яе існасці, адлюстроўвае яе невымерную каштоўнасць і ў канчатковым выніку рухае наперад усё чалавецтва.

Кант і іншыя тэарэтыкі, якія распрацоўвалі «праект Асветы», стварылі надзвычай прыцягальную канцэпцыю, прасякнутую высокім аптымізмам і верай ў магутны духоўны патэнцыял чалавека, які павінен забяспечыць яго індывідуальнае самаўдасканаленне і гарманічнае самаразвіццё грамадства. Рэальнае разгортванне падзей паставіла, аднак, дадзеную канцэпцыю пад пытанне. Гэта прызнаецца і яе сучаснымі прыхільнікамі. Так, Юрген Хабермас піша, што ад яе «аптымізму дваццатае стагоддзе пакінула зусім няшмат» [1, с. 453] (пераклад мой – А. Б.). Ён указвае на незавершанасць мадэрновага асветніцкага праекта і ўважліва аналізуе прычыны такога стану спраў, не адмаўляючы пры гэтым, што істотнае месца сярод іх належыць яго ўнутраным супярэчнасцям. Увага даследчыка засяроджваецца найперш на эвалюцыі публічных дыскурсаў (як адзначалася вышэй, на думку Канта, гэта найважнейшы сродак здзяйснення грунтоўных інтэнцый Асветы). У працэсе іх разгортвання адбылася іх дыферэнцыяцыя і прафесіяналізацыя, яны істотным чынам аддаліся ад праблем і практык «жыццёвага свету» чалавека. Непасрэдны ўплыў на духоўнае сталенне асобы, на дасягненне ёю інтэлектуальнай самастойнасці з боку навукі, мастацтва, абмеркавання на ўзроўні экспертаў актуальных пытанняў маралі і права зрабіўся ў

дадзеных умовах немагчымым [1, с. 453].

Неабходна прызнаць, аднак, што аддаленасць прафесійнай інтэлектуальнай сферы ад паўсядзённых жыццёвых практык тлумачыцца не толькі «эзатэрычным» яе характарам. За тое, што згаданыя практыкі не трансфармуюцца і не ўзнікаюцца да ўзроўню, на якім найвышэйшыя інтэлектуальныя дасягненні чалавецтва былі б запатрабаванымі і задзейнічанымі ў іх, у той ці іншай ступені вінен кожны іх удзельнік. Разам з тым тэма віны не вычэрпваецца аб'якаваасцю вялікай часткі людской супольнасці да элітарнага вымярэння культуры. Пэўныя працэсы і падзеі, якія адбываліся ў нядаўнім мінулым і адбываюцца ў сучаснасці ( найперш, аднак, тыя з іх, што адзначаны пячаткай трагізму), яскрава засведчылі яе няздольнасць супрацьстаяць намаганням самых змрочных сацыяльных сіл маніпуляваць ёю, зрабіць саўдзельніцай жудасных злачынстваў. Пры гэтым выкарыстоўваліся і выкарыстоўваюцца – нярэдка надзвычай вытанчаным чынам – публічныя дыскурсы. Чалавецтва не здолела прадухіліць злоўжывання імі і не можа выключыць ўжыванне іх для намераў зусім не асветніцкага кшталту.

Даведзенае вышэй падштурхоўвае да высновы, згодна з якой Кант не разгледзеў і не выявіў у поўнай ступені супярэчлівасць чалавечай існасці. Напэўна, ён бачыў згаданую існасць праз прызму сваёй уласнай духоўнай велічы, што і выклікала адпаведную аберацыю (памылка, якая робіць яму гонар і якую ён падзяляе з Сакратам і Платонам). Філософ разумеў, што рэалізацыя асветніцкай праграмы сутыкаецца і будзе сутыкацца з істотнымі цяжкасцямі і перашкодамі (трымацца на сваіх нагах няпроста, калі гэта ніколі не рабілася раней і калі самазванья апекуны зноў і зноў нашэптваюць штосьці пра небяспеку, якія самастойная хада нясе з сабой). І тым не менш ён лічыў, як было падкрэслена вышэй, што ва ўмовах грамадства, у якім забяспечваецца вольны публічны ўжытак уласнага розуму (гэта значыць свабоднае выказванне сваіх думак адносна актуальных грамадскіх праблем), яе поспех будзе амаль гарантаваным.

Пэўная ідэалізацыя чалавека ў філасофіі Асветы выклікала і выклікае вострую крытыку і пярэчанні самага рознага кшталту. Факталагічную аснову згаданай крытыкі стварыла сама гісторыя, тыя падзеі і працэсы, што адбываліся і адбываюцца ў грамадстве. Разам з тым кожны з нас з уласнага досведу ведае, як цяжка, як няпроста пераадолець сваю слабасць, якая заўжды сілкавала і сілкуе стан духоўнага «непаўналецця» (ці, прынамсі, пэўныя яго праявы), да пераадолення якога заклікаў Кант. Хайдэгер назваў гэты аспект структуры нашага быцця нікчэмнасцю (Nichtigkeit) і інтэрпрэтаваў яго як наступства «закінутасці чалавека ў свет», якая здзяйсняецца не ім самім і застаецца ў межах яго паўсядзённага быцця і самавытлумачэння неадоленай. У гэтым сэнсе чалавек заўжды «вінен», перад ім заўжды стаіць задача вырвацца з неспраўднага безаблічнага спосабу існавання, і ён можа вырашыць яе толькі праз

адэкватны адказ на покліч сумлення, што ўспрымаецца ім у «злавесным» досведзе, калі на коне стаіць само яго быццё [2].

Трэба пагадзіцца з Хайдэгерам: выбар сябе як самастойнай асобы (якая кіруецца ўласным розумам і сумленнем) азначае штодзённую, штохвілінную барацьбу са спакусай абраць больш лёгкі жыццёвы шлях, які вызваляе ад напружанага пошуку, ад канфрантацыі з новымі і нечаканымі праблемамі і заўжды дае «слушныя» аргументы для апраўдання сваіх дзеянняў. Чалавечая слабасць робіцца ўсёмагутнай, як толькі людзі спыняюць змаганне з ёю. Аднак вытрываць сітуацыю няспыннай барацьбы надта складана.

Кант ведаў пра спакушальную сілу зручнага і ўтульнага жыцця пад апекай іншых (хоць і недаацэніў яе). І, як падкрэслівалася вышэй, ён цудоўна разумеў, што кожны паасобны чалавек можа ўзняцца да інтэлектуальнай самастойнасці толькі з вялікімі цяжкасцямі, а людская супольнасць не ў стане рухацца ў кірунку асвечанага грамадства надта хутка. Ён лічыў, што ягоная эпоха няшмат дасягнула ў гэтым плане. Аднак яна стварыла неабходныя перадумовы для згаданага руху. Аддадзім належнае вялікаму філосафу: ён імкнуўся быць рэалістам і гэта адбілася ў пэўнай ступені на распрацаванай ім канцэпцыі сутнасці і перспектывы Асветы. У дадзенай сувязі варта таксама адзначыць, што найважнейшая практычная задача, якая вынікае са згаданай канцэпцыі, – спрыяць разгортванню свабоднага і кампетэнтнага публічнага абмеркавання грунтоўных грамадскіх праблем – з'яўляецца цалкам выканальнай на індывідуальным узроўні і застаецца актуальнай і прыцягальнай для кожнага сумленнага чалавека (незалежна ад яго стаўлення да асветніцкіх ідэй, у прыватнасці да ідэй Канта).

Такім чынам, Кантава канцэпцыя сутнасці і перспектывы Асветы і ў сучасных умовах выступае як значная і важная ў практычным плане, а ў тэарэтычным – дае магутны імпульс і багаты матэрыял для далейшага аналізу фундаментальных філасофскіх праблем (і найперш праблемы чалавека).

### **Літаратура і крыніцы**

1. Habermas, J. Die Moderne – ein unvollendetes Projekt / J. Habermas. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1981.
2. Heidegger, M. Sein und Zeit / M. Heidegger. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1977.
3. Kant, I. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? / I. Kant. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1977.

## КАНТ І МАДЭРНАСЦЬ: РАЗВАГІ НА ПАЛЯХ ЕЎРАПЕЙСКОЙ ІНТЭЛЕКТУАЛЬНАЙ ГІСТОРЫІ

*І. М. Бабкоў*

Асноўная задача гэтых развагаў: размясціць філасофію Канта як інтэлектуальны праект (інстытуцыйны і змястоўны) ў кантэксте мадэрнасці: цывілізацыйнага паварота заходняй цывілізацыі, які мае сваю перадгісторыю ад стагоддзя XVI, выхад да сваіх формаў у XVIII, і высокую кульмінацыю ў стагоддзі XIX.

Для філасофіі гэты мадэрны паварот амбівалентны: з аднаго боку мы можам гаварыць пра радыкальную эмансipaцыю філасофскага мыслення ў гэтую эпоху, выхад яго па-за межы рэлігійнай карціны свету.

З другога: менавіта ў гэтыя часы філасофія канчаткова перадае сваё месца ў сістэме веды навуцы, губляе сваю прадметнасць і сваю ролю і ўступае ў паласу самапраблематызацыі, крызіса, пошукаў новай місіі.

Велічная традыцыя не дазваляе проста адмяніць філасофію, альбо пагадзіцца з другаснымі задачамі. Але рэальнасць вымушае параўноўваць і апраўдвацца, шукаць аргументы і ставіць пад пытанне не толькі сваю гісторыю, але і той новы тып веды, які выйшаў на паверхню эпохі пад назвай эксперыментальнага прыродазнаўства.

У пэўным сэнсе ўся мадэрная філасофія так альбо інакш вымушана пераадолюваць гэтую няпэўнасць. Уся наступная філасофія ёсць у пэўным сэнсе адказам на цывілізацыйныя і эпiстэмалагічныя выклікі мадэрнасці.

Юрген Габермас у сваіх дванаццаці лекцыях аб філасофскім дыскурсе мадэрна пачынае гэты адказ ад Гегеля, і цягне, праз Ніцшэ, Вальтэра Бэньяміна і франкфуртцаў, да Гайдэгера, Батая, Фуко і французскіх постмадэрністаў. Габермас настойвае, што менавіта гісторыя, гістарычны час з'яўляўся ключавой тэмай, вакол якой разгортваліся мадэрныя дыскусіі. І адпаведна, адказы філасофіі палягалі на спробах канцэптуалізаваць гісторыю, ўвесці яе ў тканіну філасофскай рэфлексіі.

Тэзіс, які я выношу на абмеркаванні, што гэты адказ толькі другі, належыць да другога такта, альбо другой фазы інтэлектуальнай гісторыі гэтага часу.

А першым з'яўляецца трансцэдэнтальная крытыка розуму, праект, што звязаны з Кантам, але які вельмі хутка перарастае свайго стваральніка, становіцца пэўным парадыгмальным адказам філасофіі на няпэўнасць сучаснасці. Кант у гэтым сэнсе не проста творца ўзорных тэкстаў, што займаюць сваё месца ў гісторыка-філасофскім каноне, але перадусім чалавек, які пераадолеў крызу, знайшоў для філасофіі новае месца. І які сам у выніку стаў месцам мыслення. І менавіта як месца мыслення ён становіцца наздзвычай важным як для сваіх сучаснікаў, так і для наступнай традыцыі.



У 1881 годзе Кант прапанаваў праект новай філасофіі: якая мусіла быць не столькі ведай, колькі аналізам умоваў яе магчымасці: відамі і спосабамі пазнання. Пазіцыю, з якой магчымая такая філасофія, Кант назваў трансцэдэнтальнай, і менавіта з яе мусіла адбывацца само запытанне.

У цэлым увесь праект разумеўся як крытыка: але Кант надаў гэтаму тэрміну зусім другое значэнне. Крытыка як рэфлексіўная спроба ўбачыць пэўнае цэлае ў ягоных магчымасцях. Даследаванні ўмоваў і межаў гэтага цэлага.

Кант не спыніўся на эпістэمالогіі, а разгарнуў сваю ідэю антрапалагічна: дзье наступныя крытыкі былі спробай экспансіі на новыя тэрыторыі. Не проста філасофскім абаснаваннем этыкі й эстэтыкі, а зацікаўленым разглядам прыроды чалавечага існавання.

У дадатак да гэтага, Кант прапанаваў яшчэ два кантэкста: у невялікім тэксце *пра вечны мір* ён спраектаваў грандыёзны праект спынення войнаў, захопаў і падзелаў, а ў *адказе на пытанне чым ёсць асветніцтва* элементы сацыяльнай філасофіі, сацыяльнага кантэкста, месца для філасофіі.

Кантавы праект быў успрыняты трыумфальна: і з перспектывы новай ролі філасофіі, і з перспектывы трансцэдэнтальнай пазіцыі як месца мыслення.

Галоўнае: розум меў сваё месца, а філасофія сваю місію.

Тым не менш амаль адразу паўстала альтэрнатыва і другі такт адказу на выклікі мадэрнасці: ідэя гісторыі. Гаман, Гердэр і Якабі аспрэчылі як ўласна эпістэمالогію, так і аксіалогію Канта. Што цікава, гэта было адначасова і пярэчанне, і працяг, але перадусім пашырэнне: парадаксальным чынам, прадукты мыслення ствараліся ў трансцэдэнтальнай, адасобленай ад канкрэтных абставінаў (ад досведа) прасторы чалавечай суб'ектыўнасці, хаця і займалі сваё месца ў гістарычным часе, вызваляючы месца ў цяпершчыне для наступных спробаў.

Гегель паспрабаваў аб'яднаць ідэі, пагадзіць іх, прапануючы канцэпт духа, які яднае трансцэдэнтнае і трансцэдэнтальнае, і які, у адрозненне ад розуму, мае гісторыю. Але, хаця гэта было геніяльнай ідэяй, у рэальнасці паўставалі праблемы. У адрозненне ад Кантавай трансцэдэнтальнай пазіцыі, заняць пазіцыю абсалютнага духа было праблематычна, а ўжо гаварыць з гэтай пазіцыі нагадвала блюзнерства.

Радыкальны разрыў адбыўся ў 1886 годзе: Ніцшэ, выдаючы свае эскізы філасофіі будучыні, сцвердзіў, што для філасофіі няма ніякага трансцэдэнтальнага алібі. Кожная філасофія так альбо інакш іманентная: яна ўпісаная ў час і прастору. І што больш важна, яна ўпісаная ў мову і гісторыю. І ў практыкі ўлады. І галоўнае, у чалавечае цэлае, у свядомасць. Тып і спосаб мыслення часам болей залежыць ад клімата і рацыёна, чым ад

эпохі.

Галоўнае пытанне, як думаць, знаходзячыся на скрыжаванні чужых сілаў, у эпіцэнтры.

Праект Ніцшэ гераічны і дэканструктывісцкі: думаць можна толькі молатам, і толькі насуперак наяўнаму. Толькі танец думкі, на вышыні 10 тысяч футаў над узроўнем чалавека.

Экстатычны і безнадзейна самотны. Нягледзячы на розум. Насуперак, але адначасова і насустрач гісторыі.

У дваццатым стагоддзі Мішэль Фуко працягвае сюжэт. Ён пачынае як гісторык навукі, у амаль пазітывісцкім рэчышчы. Ідэя археалогіі веды гэта ідэя пазітыўнай работы з гістарычнымі эпохамі. Рэканструкцыя эпістэмаў. Інтэлектуальных фармацыяў.

Але парадаксальна, ён адыходзіць ад ідэі археалогіі на карысць іншага падыходу. І гэты падыход аказвацца вяртаннем, спачатку да Ніцшэ, а потым і да Канта.

Гэта ідэя крытыкі і нават палітыкі веды. Мысленне прысутнічае ў кожным сацыяльным месцы, яно працінае чалавечае жыццё, сацыяльныя практыкі і палітычныя інстытуцыі.

У сваіх позніх тэкстах Фуко звяртаецца да Ніцшэ, Канта і Батая, сплятаючы ідэі генеалогіі, гісторыі і трансгрэсіі.

Мы працуем унутры гісторыі, а гісторыя працуе ўнутры нас. Мы ведаем, што трансцэдэнтальнага алібі не існуе. І тым не менш у кожным сваім акце мыслення мы здзяйсняем гэст трансгрэсіі, выходзім за межы эпохі.

Але куды мы патрапляем, выходзячы па-за межы наяўнага?

Адказ позняга Фуко: патрапляем у мову.

Мова і ёсць тое месца, дзе супадае (адкрываецца?) трансцэндэнтнае і трансцэдэнтальнае.

Хто-небудзь спрабаваў зрабіць гэта? Перайсці мяжу. У мову. У мысленне. Думаць ужо адтуль, з таго боку? Забыць пра мадэрнасць?

Так. Гэта Гайдэгер. Позні Гайдэгер.

Імя Гайдэгера непазбежна мусіць паўстаць напрыканцы нашых развагаў. Гайдэгер відавочна адно з месцаў мыслення, праект апошняй філасофіі як завяршэння метафізікі. І ў той жа час абуджэння іншых магчымасцяў думкі. Апошніх магчымасцяў, якія вядуць нас да пачаткаў.

Мысленне, у адпаведнасці з ідэаламі мадэрнасці, мусіць дайсці да канца. Канчаткова вызваліцца. Ад сацыяльных абставінаў. Ад гісторыі. Ад тыпаў рацыянальнасці. Ад утопіяў і ідэалаў філасофіі.

Мысленне мусіць нарэшце патрапіць ў сваю стыхію.

**ІМАНУІЛ КАНТ, МАКСІМ ТАНК І ПЁТР БАРЫСЮК:  
ВЫСОКАЯ МАРАЛЬНАСЦЬ (ВЕРНАСЦЬ, ДОЎГ)  
ЯК ГАЛОЎНАЕ ПРАВІЛА КАНЦЭПЦЫІ АСОБЫ**

*Т. П. Барысюк*

«Шукаеш ісціну, як фатум, / яна ж рухомая, атрутная, як ртуць. / Жадаю: беларускім хай Сакратам / цябе твае нашчадкі назавуць», – такі верш аўтар гэтага даклада прысвяціла свайму бацьку Пятру Барысюку 31 снежня 1997 года [1]. Ён працаваў хірургам-анестэзіёлагам у стаматалагічных паліклініках № 6 (снежань 1967 – жнівень 1976) і № 7 (верасень 1976 – 1998) г. Мінска, а таксама быў паэтам, публіцыстам, сааўтарам (разам з Э. М. Мельнічэнкам) навуковых артыкулаў па стаматалогіі, меў 4 патэнты на вынаходніцтвы ў сферы стаматалогіі (1974). Лірычны герой П. Барысюка максімальна аўтабіяграфічны. Стыль гэтага пісьменніка неметафарычны, прасты, ясны, лаканічны. Ён рабіў стаўку не на навізну вобразаў і стылю, а на дакладнасць выказвання сваіх думак і пачуццяў, на іх глыбіню, на веданне жыцця. Ён меў схільнасць да філасофіі: імкнуўся зразумець рэчы глыбей, чым звычайныя людзі ў мітуслівай завядзёнцы быту і працы, імкнуўся дакапацца да сутнасці з’яў і падзей. У яго творчасці выявіліся ўсе жанрава-тэматычныя пласты: інтымная, грамадзянская, філасофская, пейзажная лірыка. Пры жыцці Пётр Барысюк выдаў дзве кнігі вершаў на рускай мове: «Поиск истины» (1995) і «Поиск истины продолжается» (2000). Ён пісаў вершы па-руску, паводле яго прызнання, каб больш людзей з тэрыторыі былога Савецкага Саюза змаглі яго прачытаць. Пры тым, што беларускую мову ён ведаў таксама добра. Лаканізм стылю ўласцівы і яго любімым літаратурным папярэднікам – Умару Хаяму і Ігару Губерману. Сярод іншых любімых ім аўтараў – паэты Аляксандр Пушкін, Расул Гамзатаў, Роберт Бёрнс, філосафы Сакрат, Вальтэр і Ларошфуко. Любімыя страфічныя формы П. Барысюка – 8-, 4-, 2- і аднарадкоўі.

Імкненне да высокай, непадкупнай маральнасці ў яго жыцці і ў стасунках з іншымі адлюстравалася ў яго паэзіі: «Купить или продать меня нельзя, / Что доказал не раз я за полвека» [3, с. 218]. Размаўляючы з людзьмі, ён браў дэвізам словы Гарацыя: «Жартуючы, кажы праўду», што таксама з’яўляецца паказчыкам высокай маральнасці. І такі яго сродак камунікацыі з іншымі ў адзінстве праўды і гумару сапраўды быў вельмі эфектыўным. Дзякуючы бацьку, у нашай сям’і панаваў культ розуму (мая маці жартам называла яго «Разумацель» – ‘той, хто мае розум’). З яго радкоў: «Всех тех, кто мыслит, уважаю я / За их способность и не лень к мышлению. / У всех должна быть точка зрения своя, / Всегда отличная от прочих точек зренья» [3, с. 55], «Подвергать сомнению аксиомы / Нас Декарт великий научил» [2, с. 136]. Ён цытаваў, відазменена, таго ж

Дэкарта: «Пока я мыслю и пишу – я... существую...» [3, с. 349]. Як паэт ён захоўваў вернасць паэзіі, як чалавек меў бескампрамісную грамадзянскую пазіцыю, быў праўдзівым, шчырым, востра ўспрымаў любыя праявы чалавечай подласці і здрады, парушэння дамоўленасцяў.

Неабходнасць выканання чалавекам у яго розных ролевых функцыях свайго доўгу П. Барысюк выказваў у наступным вершы: «Я весь в долгах, как рыба в чешуе. / Куда ни кинь – везде и всем виновный!.. / И долг гражданский так же важен мне, / Как долг отцовский или долг сыновний... / Я все долги хотел бы оплатить!.. / С одним не расплачусь, похоже, вечно: / Супруга долг велит жену любить, / Тебя любить – велит мне долг... сердечный...» [2, с. 64]. П. Барысюк дадумаўся да ідэі самахварнасці лекараў дзеля выздараўлення пацыентаў (а гэта іх прафесійны доўг): «Доктора, продляя жизнь больному, / Сами, знаю, долго не живут. / Можно, значит, жизнь продлить другому, / Только сокращая жизнь свою!..» [2, с. 39]. А таксама – да ідэі неабходнасці самахварнасці дзеля чужой радасці (а гэта чалавечы доўг, які выяўляецца праз ідэю неабходнасці гуманізму): «Жить для других, в беде приняв участие, / И счастьем наполняться оттого, / Что ты другим приносишь каплю счастья, / Хотя ни капли нет у самого...» [2, с. 24]. «Будь нравственным в безнравственное время» [3, с. 345] – заклікаў П. Барысюк сваіх чытачоў.

Высокую маральнасць мы лічым галоўным складнікам канцэпцыі асобы. Г. зн., амаральных людзей (блудлівых, хлусоў, маніпулятараў, махляроў, парушальнікаў Канстытуцыі, падлізаў да тых, хто мае ўладу) мы да асобаў не адносім, хутчэй да дэградантаў. Ёсць «залатое правіла маральнасці» – агульнае этычнае правіла «не рабіце іншым таго, што вы не жадаеце для сябе», якое «ляжыць у аснове многіх сусветных рэлігій: аўраамічных, дхармічных, канфуцыянства і антычнай філасофіі і з’яўляецца асновапаложным сусветным этычным прынцыпам». Прадстаўнік нямецкай класічнай філасофіі Імануіл Кант сфармуляваў блізкі да гэтага катэгарычны імператыў, або імператыў маральнасці, у сваёй працы «Асновы метафізікі маральнасці» (1785) і ў «Крытыцы практычнага розуму» (1788): «Паступай так, каб максіма тваёй волі могла б быць усеагульным законам». Заклікаў таксама: «... паступай так, каб ты заўсёды ставіўся да чалавецтва і ў сваёй асобе, і ў асобе ўсякага іншага таксама як да мэты і ніколі не ставіўся б да яго толькі як да сродку». У выніку кантаўскі імператыў як доўг можна разглядаць як «унутраны разумны прымус да маральных учынкаў».

Беларускі паэт Максім Танк выказаў сваё крэда – ідэю неабходнасці маральнай чысціні, доўгу і адданасці сваім прыярытэтным каштоўнасцям: «Я спытаў чалавека, / Які прайшоў праз агонь, / І воды, / І медныя трубы: / – Што самае цяжкое / На гэтым свеце? / І ён адказаў: / – Прайсці праз вернасць» [4, с. 114] (верш напісаны ў 1976-м годзе). Гэты таленавіты пісьменнік сапраўды быў узорам маральнай чысціні і непадкупнасці,

захоўваў вернасць сваёй жонцы Любові Андрэеўне, дапамагаў ёй па гаспадарцы, захоўваў вернасць літаратуры ў цэлым і паэзіі ў прыватнасці. Лінгвісты адразу заўважылі б такое містычнае супадзенне, што антрапонімы «Кант» і «Танк» з'яўляюцца анаграмамі – складаюцца з адных і тых жа літар у розным парадку.

Такім чынам, гэтыя творцы сцвярджалі неабходнасць здзяйснення высокай маральнасці дзеля таго, каб быць сапраўднай асобай: І. Кант выказаў ідэю катэгарычнага імператыву (доўга), неабходнасці разглядаць іншага чалавека як мэту, а не сродак яе дасягнення, М. Танк – ідэю неабходнасці вернасці (у шырокім сэнсе), П. Барысюк – ідэю неабходнасці аддаць доўг Радзіме, бацькам, каханай, прафесіі і паэзіі, быць непадкупным, казаць праўду, мець на ўсё свой пункт гледжання, падвргаць сумневу аксіёмы. Тым больш што, паводле хрысціянскіх уяўленняў, мы нараджаемся дзеля ўдасканалення душы. Таму наш абавязак як асобаў – быць людзьмі высокамаральнымі!

### Літаратура і крыніцы

1. Барысюк, Т. Хірург-анестэзіёлаг, паэт, публіцыст Пётр Барысюк. Успаміны дачкі / Т. Барысюк // *Медицинский вестник*. – 2023. – № 26. – С. 16–17.
2. Борисюк, П. Поиск истины: Стихи / П. Борисюк. – Минск : ПИП «Маладзічок», 1995. – 255 с.
3. Борисюк, П. Поиск истины продолжается: Стихи / П. Борисюк. – Минск : Бел. изд. тов-во «Хата», 2000. – 288 с.
4. Танк, М. Збор твораў : у 13 т. / Максім Танк ; рэд. тома В. П. Рагойша ; падрыхт. тэкстаў і камент. В. У. Карачун, Т. У. Мархель ; НАН Беларусі, Ін-т мовы і літ. імя Я. Коласа і Я. Купалы. – Т. 5. Вершы (1972–1982) – Мінск : Беларуская навука, 2008. – 448 с.

## ВОПЛОЩЕНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ИДЕЙ И. КАНТА В МУЗЫКЕ

*И. Л. Горбушина*

Такая значительная дата – 300-летие великого немецкого философа Иммануила Канта – подтолкнула мировое сообщество к обсуждению широкого круга проблем, связанных как с его наследием, так и с личностью, эпохой. При этом возникли и актуальные вопросы о связи Канта с искусством, в частности, с музыкой. С позиции философии музыки нам известны воззрения мыслителя на музыкальное искусство, изложенные в его трудах, однако музыковедение интересуется обратное: могут ли идеи Канта быть воплощены средствами музыкального языка? И если да, то каким образом?

Смысловая составляющая музыкального произведения, прежде всего, заключена в вербальном тексте, который положен на музыку. Это

касается вокальных жанров (песня, романс, опера и т. д.), при этом композитор имеет возможность работать с текстом как поэтическим, так и не заключенным в поэтические рамки. Таким образом, гипотетически оригинальный кантовский текст (фрагмент из какой-либо работы) может стать вербальной основой музыкального сочинения. Однако о существовании таких примеров пока неизвестно.

Более приемлемый для композитора вариант – использовать кантовский текст в опосредованном виде, т. е. через известные высказывания философа, ставшие афоризмами. Среди них наиболее популярным является тезис о категорическом императиве. Так, в качестве примера можно привести одноименную песню российского барда Тимура Шаова. Автор здесь предстает и как композитор, и как поэт, в ироничной форме интерпретирующий идею о категорическом императиве. Функция музыки здесь сводится к средству подачи текста.

*Уйдешь ли во власть, в монастырь, в запой –  
Всегда с собою бери  
Звездное небо над головой  
И нравственный закон внутри.*

В инструментальной музыке связь с философскими идеями может быть воплощена по-разному. В первую очередь об этом будет говорить название произведения, посвящение или эпитафия. Однако чтобы выявить эти связи в самом музыкальном сочинении, нужно опираться на объективные факторы. Так, определенные средства музыкального языка, например, неторопливый темп, мажорный лад, ясная фактура, отсутствие резких динамических перепадов, создают впечатление об обобщенно-философском характере музыки, словно она располагает к философским размышлениям. Композиторы-авангардисты в XX веке все чаще стали обращаться к идеям дзен-буддизма, что нашло воплощение в новом подходе к форме музыкальных сочинений, построении их по принципу случайности и т. д.

Собственные философские идеи воплощает в своих сочинениях Александр Скрябин. Исследователь его творчества Д. А. Шумилин отмечает: «текст поздних произведений композитора насыщен мигрирующими музыкальными лексемами, которые можно свести к нескольким семантически емким группам» [1]. К наследию и личности ряда американских философов-трансценденталистов XIX века обращается Чарльз Айвз в «Конкорд-сонате» для фортепиано. Заглавием каждой из четырех частей произведения выступает имя кого-либо из философов («Эмерсон», «Готорн», «Олкотты», «Торо»). Чтобы раскрыть их идеи и вместе с тем создать их музыкальные портреты композитор использует звуковые анаграммы, цитаты из известных произведений (например, из Пятой симфонии Л. ван Бетховена), вводит партии дополнительных инструментов, которыми владел кто-либо из этих философов (альт,

флейта).

Пример многоуровневого воплощения идей Канта в музыке является собой органная сюита «Immanuel Kant» Василисы Горочной – современного российского композитора из Ростова-на-Дону. Это проявляется на уровне названия как самого произведения, так и его частей, которые соответствуют тем или иным идеям Канта. Внутренняя организация сюиты – подразделение ее частей на 3 подцикла, а также логика их изложения позволяет последовательно сформулировать 3 основных кантовских вопроса: «Что я могу знать?», «Что я должен знать?», «На что я смею надеяться?», и найти на них ответы в музыке.

Первая часть сюиты носит заглавие «Вещь в себе». Идея непознаваемости воплощается композитором в кратком музыкальном тезисе, звучащем с вопросительной интонацией. Этот тезис становится рефреном, периодически повторяющимся как в первоначальном виде, так и подвергшись метаморфозам. Музыкальный материал между проведениями данной темы рисует образы различных сфер человеческой жизни – науки, искусства, религии, в которых человек пытается найти ответ на вопрос, приподнять завесу тайны. Вторая часть называется «Теория неба», в ней композитор обращается к космогонической гипотезе Канта о происхождении вселенной и планет. Музыка последовательно иллюстрирует процесс зарождения материи, движения частиц: от аскетически лаконичной темы в крайних регистрах до плотной насыщенной фактуры и яркого звучания – так появляется Солнце. Дальнейшее развитие музыкальной ткани рисует образы различных планет. Примечательно, что для проведения темы Солнца композитор использует аллюзию на произведение французского короля Людовика XIII «Гимн Солнцу», а для иллюстрации эпизода о Юпитере – цитирует тему финала из одноименной Симфонии № 41 В. А. Моцарта.

Две последующие части сюиты инспирированы работой Канта «Критика практического разума». Так, третья часть озаглавлена «Категорический императив». Для того чтобы воплотить идею внутреннего нравственного закона, композитор обращается к жанру хорала – протестантской молитве, которая излагается ясным и простым музыкальным языком. А вот четвертая часть «Практический Разум в Кенигсберге» написана в форме фуги – самой рациональной и строгой музыкальной форме: полифоническом произведении, в основе которого лежит тема, последовательно проводящаяся в разных голосах. В данной фуге две темы, всегда звучащие совместно – тема времени (величественная) и тема человеческого бытия (подвижная, суетливая). В конце произведения звучит 12 раз тонический бас, что символизирует удары часов кенигсбергского, а ныне калининградского кафедрального собора, у стен которого нашел свое последнее пристанище Иммануил Кант.

В пятой части – «Абсолютно необходимое существо» композитором воплощена идея одной из четырех кантовских антиномий, изложенных им в труде «Критика чистого разума». Вербально тезис и антитезис выстраиваются концентрически: в мире есть нечто, что либо как часть мира, либо как его причина есть *безусловно необходимое существо* – не существует вообще никакого *безусловно необходимого существа*, ни в мире, ни вне мира в качестве его причины. В концентрической форме написано и само музыкальное произведение. Композитор трактует суть этой антиномии как идею Творца, поэтому музыка имеет светлый возвышенный характер. Последняя часть сюиты «Allerseelen» (от немецкого *alle* (все) и *Seele* (душа), также это понятие означает «День поминовения усопших») – хоть и не связана напрямую с работами Канта, но аккумулирует в себе образы практически всех предыдущих частей. Так, в ней звучат отголоски «Теории неба», в конце проводится тема времени из «Практического Разума в Кенигсберге», но главное – кульминацией выступает тезис-рефрен из «Вещи в себе», звучащий ярко и торжественно. Таким образом, будучи подкрепленной идеей всеобщности (*alle*) и наполненной живой душой (*Seele*) «вещь в себе» становится познаваемой.

Органная сюита «Immanuel Kant» была закончена композитором в 2017 году и впервые прозвучала на органе в апреле 2019 года в Калининграде в том самом кафедральном соборе на острове Кнайпхоф. Именно величественный тембр органа способен наилучшим образом отразить масштабность личности и всеохватность мысли великого философа. Кроме того, особенности музыкального языка и формы, наличие цитат, логика последовательности и взаимосвязь самих частей сюиты – все это убедительно говорит о воплощении идей Канта в музыке на примере конкретного произведения – органной сюиты «Immanuel Kant» В. Горочной.

### **Литература и источники**

1. Шумилин, Д. А. Скрыбин – музыка – философия: к методологии проблемы / Д. А. Шумилин [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://lib.herzen.spb.ru/media/magazines/contents/1/101/shumilin\\_101\\_258\\_261.pdf](https://lib.herzen.spb.ru/media/magazines/contents/1/101/shumilin_101_258_261.pdf). – Дата доступа: 16.03.2024.

## **I. KANT'S POLITICAL PHILOSOPHY AND THE XX – XXI CENTURY AFRICAN POLITICS**

*N. N. Dzenchuo*

Philosophy being the quest for knowledge to understand fundamental truths about man and his environment, in relation to the world and fellow man, is also the search for man's divinity in relation to the cosmos. Here, the ancient



Egyptians, masters of the cosmos, taught the Greeks in all the arts and sciences, including philosophy. The Greeks, in turn, taught the Romans and so on. So, it could not inaccurately be said that Africa is not only the Cradle of Humanity, but also the Cradle of Knowledge and thus, philosophy since it must have begun when divinity in man rioted into genius through critical thinking.

Many schools of thought clash as to the origin of philosophy. But in the past few centuries when Western schools of thought secreted many great thinkers, in the seventeenth-century Immanuel Kant emerged as one of the great thinkers whose critical philosophy not only shaped the era when Europe was ruled by empires, but his contribution to philosophy also greatly swayed and influenced the rights of man right into the twentieth century – and perhaps beyond.

Now, what is Kant's political philosophy in respect of eternal peace to the contemporary philosophical problems of International Security? Now, we live in an era when even the United Nations (a body tasked with maintaining world peace and conflict resolution in crises-hit areas around the globe) is now a tool in the hands of powerful nations to impose their hegemony on smaller nations and former colonies to sap their resources. A good example is the United States and the European Union whose member states still maintain control of Africa as her *de factor* rulers in an economic siege of the continent; and the role they are playing in a proxy wars against Russia and Belarus in their fight against the establishment of a new world order of a multipolar world, thus sponsoring a system against International Security.

The political philosophy of Immanuel Kant (1724–1804) is a school of thought that appeals to a classical republican approach as outlined in all his works that paint him distinct amongst the classical philosophers of his century and even transcending time right into the twilight of the twenty-first century. His was in pursuit of peace and work such as, «Perpetual Peace», is a philosophical framework where Kant outlines numerous conditions which he believed were necessary for eradicating wars and creating a lasting peace so that today's judicial systems in democracies are more or less based on Kant's writings. More or less, Immanuel Kant brought a rehash of the Golden Rule.

Therefore, his critical philosophy could be categorized into subthemes. Here are a few:

1. The Place of Political Philosophy with Kant's Philosophical System;
2. Freedom as the Basis of the State;
3. Republics Enlightenment, and Democracy;
4. Rebellion and Revolution;
5. International Relations and History.

In International Relations and History, Kant postulates that given the facts that states usually go to war, it was necessary for states to form a federation, a sort of international supra-state that could arbitrate between states to end wars without ceding sovereignty of states to this larger statehood. He sees this as one

of the methods to making the world a peaceful place and humanity a cultured specie. This actually was really a foretelling that humanity's differences could be harmonized which could lead to unity in one world body or the other. Through this body, ambassadors of nations could sit on opposite sides of a peace talk table. We have seen this in several union of states before the twentieth and the twenty-first centuries.

In the twentieth century, we saw the defunct League of Nations and still after a more disastrous war, WW2, we saw the United Nations rose from the ashes of the League of Nations.

Dwelling on the United Nations, it has as charters the ending of world conflicts and the rights of every people under the face of the sun to choose their own forms of governments and equal representations. But from its records since its very founding, it has been found that the United Nations has been colonised by a group of people of a particular race that wants to police the world. It's acknowledged facts that the permanent membership of the Security Council (with the exception of China through the help of Russia) is the prerogative of the White Race who are bent on deciding the fate of humanity. This is the White Race who cherishes the errors that they have been mandated by God to lord over the rest of humanity.

Mention must be made to appreciate the host nation, Belarus, in her warm relations with Africa. I thank the efforts of then Union of Soviet Socialist Republics (including present day Belarus and the Russia Federation) in assisting the African states at de-colonisation. Otherwise, one wonders how come that Africa, with the largest states' representation numerically (fifty-four) that should have a bigger say does not have a permanent seat at the UNSC and does not have a veto power to participate in decisions affecting the destiny of her people? This accounts for the facts that the *De Facto* rulers of the continent of Africa are her former colonial masters in Europe in what Ghanaian former President Kwame N'krumah (champion for African independence) coins it: Neo-colonialism, or better put, New Colonialism.

Africa has remained an appendage of humanity not only by exploitation but through disinformation, they have uneducated the treasured teachings of our ancestors and miseducated us into dependent nations.

It's inconceivable that all the gold reserves of almost all the African countries are stashed away in gold vaults of treasuries in Europe. Even today, most African countries, notably, French-speaking ones, still pay colonial taxes (debts) to France under clauses of the 'Independent Agreements' before the African states gained their phony independence. These agreements stipulate the conditions thus galvanizing the energies that laid down the foundation for the continent's underdevelopment. This is a great pity, owing to the facts that this sun-kissed Island Africa remains the richest continent not only in her mineral and natural resource endowments but being the Cradle of Humanity, Africa is actually the melting pot of races ever since man started walking the earth. Till

date, the skulls of our ancestors the African warriors, still remain placed in jars in museums in Europe because these *Nnunyoms* (quintessential African warriors) stood up with spears in hand resisting the European invaders and died standing, rather than live kneeling. We demand the return of the heads of these Leopard Warriors back to Africa so they be given a royal burial to join the rest of our ancestors. We equally demand the return of our stolen gods now adorning European and American arts museums.

Nonetheless, like our ancient Egyptian ancestors who brought the world civilization unrivaled up to date, this generation is mandated to bring back the burnt-out glory of Africa's past.

Africa did not only give the world man and his geniuses which is the pillar of civilisations; nor do we limit our gifts to include mineral resources, too? No! We went beyond that! We also gave the world (and continue to give) music and culture, including literature and poetry as attested by our great Cameroonian ancestral cousin Alexander Pushkin who, though a proud Russian, boldly drums his chest of his African ancestry. All these and many more spark up the divine fire for Africa's noble yet unique destiny and place in our multicultural humanity as we are now trying to unravel the reality and bring the truth to light, so that knowing the truth, we might be set free.

That's the vision of the great African philosophers. They are none too different from Immanuel Kant's philosophy of the mind which has, no doubt, through the multi-layered fabrics of time, shaped the Slavic race, including Belarus and Russia into what it is today – two of the beacons of great statehoods.

This Great Russian philosopher's schools of thought laid the ground work for the modern states and cross-pollinated the ideas for the establishment of world bodies that stand for peace such as the United Nations, Africa Union, et cetera.

Immanuel Kant's postulations are attested by not only philosophers, but also sovereigns, lawyers, politicians and, even the farmers' rights down to our era. This philosophical and monumental grandee attempted the standard for modern state legislation that came together for peace in our shared humanity as we celebrate the 300<sup>th</sup> anniversary of Immanuel Kant in Minsk – Belarus.

Like Africa, Belarus is a great country that cherishes her culture and philosophy, especially the traditional values as against the Western neoliberals' LGBTQ which is against natural law set up by God. This stance for traditional family values, amongst other things, has earned the wrath of the Western neocons who want to impose their hegemony on the rest of humanity. I, hereby, state unequivocally clear that Africa will return to her treasured knowledge handed down to us by our ancestors, including the need for one Africa under one flag, one continental republic, one ruler, one army and one boundary. And, as part of our culture and philosophy, like the great Belarusian state, the traditional values and a need for true sovereignty remain part of our true culture.

## КОГНИТИВНАЯ ПОЗИЦИЯ И. КАНТА

*Р. Н. Дождикова*

Канта считают сторонником агностицизма [1, с. 52] и когерентной концепции истины [2, с. 21]. Однако, как отмечает современный итальянский исследователь Альберто Ванзо из Падуи, среди ученых существует множество разногласий по поводу того, какой концепции истины придерживался Кант [3, р. 147].

Гносеологическую теорию Канта нельзя квалифицировать ни как агностицизм, ни как гносеологический оптимизм (термин «гносеологический оптимизм» я впервые использовала в 2008 году в своем электронном «Курсе лекций по философии») [4, с. 7]. Во-первых, на основании антитетического метода И. Канта, во-вторых, опираясь на диалектическую взаимосвязь онтологии и гносеологии в философии Канта, на признание Кантом бесконечности объективного мира и ограниченности субъективной природы человеческого разума, возможностей познания человеком тотального материального целого, ибо «нельзя объять необъятное».

Гносеологическая теория Канта, опирающаяся на его антиномии – это позиция «ученого незнания» [5, с. 15], или «знающего незнания», которая восходит к предшественнику Николая Коперника и Галилея – Николаю Кузанскому, утверждавшему, что «Земля не центр мира» и она движется [6, с. 131], что Бог как «абсолютный максимум» непостижим, а «знающее незнание объединяет все способы, позволяющие достичь истины» [7, с. 16]. Еще раньше позицию знающего незнания занимал Сократ [8, с. 88–90]. Когнитивная позиция «ученого незнания» И. Канта [9, с. 65; 10, с. 83; 11, с. 267] требует постоянного «движения» по пути познания истины, связана с осознанием сложности и бесконечности познавательной деятельности, следует из его математических антиномий («мир бесконечен», «в мире нет ничего простого»). Кант сделал ряд открытий в естествознании («Всеобщая естественная история и теория неба»), утверждал, что «всякое наше познание начинается вместе с опытом» [12, с. 51], исследовал «два основных ствола человеческого познания, а именно *чувственность* и *рассудок*: посредством чувственности предметы нам *даются*, рассудком же они *мыслятся*» [12, с. 59], всесторонне проанализировал феномен истины и познавательные способности субъекта познания (рассудок, способность суждения и разум), виды апостериорного и априорного знания в науке (например, идеализации, которые использует геометрия), признавал открытия Коперника и Ньютона. В этом смысле, он не отрицает познаваемость мира, а лишь указывает на границы познания.

Для Канта «истина есть объективное свойство знания», а также его

«главное совершенство... и даже существенное и непремненное условие его совершенства» [13, с. 322, с. 306]. Классическое понимание истины И. Кант называет номинальной дефиницией истины, «согласно которой она есть соответствие познания с его предметом... Но весь вопрос ведь в том, чтобы найти всеобщий и надежный критерий истины для всякого познания» [12, с. 145]. Рассуждая о *всеобщем критерии истины*, И. Кант заключает, что такой критерий может дать логика [12, с. 147]. Однако один лишь логический критерий истины есть негативное условие истины, т. к. касается лишь ее формы, а не содержания [12, с. 455]. В пособии к лекциям по логике Кант говорит, что «эти формальные общие критерии, конечно, недостаточны для объективной истинности, но их, однако, следует считать за ее *conditio sine qua non* (лат. непремненное условие – Р. Д.)» [13, с. 307–308]. Выделяя формально-логический и материально-объективный критерии истинного знания, Кант заявлял о необходимости «*соединить их в одно связное целое*» [12, с. 149]. Но есть еще «субъективно необходимый критерий правильности наших суждений, а значит, и здоровья нашего рассудка: мы испытываем свой рассудок на *рассудке других*, не обособляем себя со своим рассудком и судим в своем частном представлении как бы *публично*» [14, с. 247–248]. С этой точки зрения, «сильный критерий истины» – это сравнение своих суждений с суждениями других, так как «один критерий истины заключается в нас, а другой лежит вне нас, то есть в одобрении других. Чтобы знать, что заслуживает одобрения по субъективным причинам, нужны еще объективные причины, чтобы заслужить одобрение других» [15, с. 105, с. 102]. В этом смысле сильный критерий истины есть своего рода синтез субъективных оснований и объективных причин. Как справедливо подчеркивал В. Н. Брюшинкин, «Дух философии Канта – это синтез, т. е. соединения разнородного в единое целое» [16, с. 28]. Это касается не только синтеза субъективных и объективных критериев истины, но и самой истины.

Концепция истины И. Канта представляет продуктивный синтез корреспондентской и когерентной концепций истины: «Между тем истинность основывается на соответствии с объектом, в отношении которого, следовательно, суждения всякого рассудка должны быть согласованы между собой (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*)» [12, с. 1029]. Анализ современных интерпретаций концепции истины Канта: 1) слабой теории когерентности (J. Mensch) [17, р. 163], 2) формулы согласия (A. Vanzo) [3, р. 147], 3) теории проекции (R. Hanna) [18, р. 225–250] показал их принципиальную неполноту, непонимание сущности антитетического метода Канта, диалектической взаимосвязи онтологии и гносеологии (например, связи тезиса о бесконечности мира в пространстве и времени с гносеологической трактовкой ноумена), конструктивного характера его критики всех определений, ибо философия – «образец

критического оценивания всех попыток философствовать» [12, с. 1049].

### Литература и источники

1. Чудинов, Э. М. Природа научной истины / Э. М. Чудинов. – М. : Политиздат, 1977. – 312 с.
2. Бур, М. Притязание разума. Из истории немецкой классической философии и литературы / М. Бур, Г. Ирриц. – М. : Прогресс, 1978. – 327 с.
3. Vanzo, A. Kant on the Nominal Definition of Truth / A. Vanzo. – P. 147–166.
4. Дождикова, Р. Н. Курс лекций по философии / Р. Н. Дождикова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://rep.bntu.by/handle/data/2102>. – Дата доступа: 28.08.2024.
5. Дождикова, Р. Н. Когнитивно-аксиологические идеи И. Канта / Р. Н. Дождикова // Журнал бел. гос. ун-та. Социология. – 2024. – № 2. – С. 14–21.
6. Кузанский, Н. Об ученом незнании / Н. Кузанский // Соч. : в 2 т. – М. : Мысль, 1979. – Т. 1. – С. 47–184.
7. Кузанский, Н. Апология ученого незнания / Н. Кузанский // Соч. : в 2 т. – М. : Мысль, 1980. – Т. 2. – С. 5–32.
8. Платон. Апология Сократа / Платон // Соч. : в 3 т. – М. : Мысль, 1968. – Т. 1. – С. 81–112.
9. Дождзікава, Р. Н. Структура і дынаміка штодзённага пазнання / Р. Н. Дождзікава // Весці Белар. дзярж. пед. ун-та. Сер. 2. – 2010. – № 4. – С. 63–67.
10. Дождикова, Р. Н. Обыденное познание в контексте цивилизационного развития / Р. Н. Дождикова. – Минск : БНТУ, 2020. – 210 с.
11. Дождикова, Р. Н. Современная структура обыденного познания / Р. Н. Дождикова // Вес. Нац. акад. навук Беларусі. Сер. гуманіт. навук. – 2021. – Т. 66, № 3. – С. 263–270.
12. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант // Соч. на нем. и рус. яз. – 2-е изд. – М. : Наука, 2006. – Т. 2, Ч. 1.
13. Кант, И. Логика. Пособие к лекциям по логике / И. Кант // Соч. : в 8 т. – М. : Чоро, 1994. – Т. 8. – С. 137–376.
14. Кант, И. Антропология с прагматической точки зрения / И. Кант // Соч. : в 8 т. – М. : Чоро, 1994. – Т. 7. – С. 266–398.
15. Хинске, Н. Между Просвещением и критикой разума. Этюды о корпусе логических работ Канта. Без примечаний: афоризмы / Н. Хинске. – М. : Культурная революция, 2007. – 296 с.
16. Брюшинкин, В. Парадоксы Канта / В. Брюшинкин // Русская мысль. – 2024. – № 160. – С. 26–33.
17. Mensch, J. Kant on Truth / J. Mensch // Idealistic Studies. – 2004. – Vol. 34, iss. 2. – P. 163–172.
18. Hanna, R. Kant, Truth and Human Nature / R. Hanna // British Journal for History of Philosophy. – 2000. – № 8 (2). – P. 225–250.

## СУЧАСНЫЯ ІНТЭЛЕКТУАЛЬНЫЯ ВЫКЛІКІ І ТРАДЫЦЫЙНАЯ КУЛЬТУРА

*І. М. Дубянецкая*

Сучасны свет новых сродкаў камунікацыі і новых спосабаў трансмісіі ведаў, у якім дамінуюць высокія тэхналогіі і ўсё большае месца займае штучны інтэлект, ставіць радыкальна новыя пытанні перад прафесійнай інтэлектуальнай супольнасцю. Адно з гэтых пытанняў датычыцца месца культурнай традыцыі і гуманітарнай навукі, у тым ліку класічнай філасофіі, у часе змены інтэлектуальных парадыгм і адукацыйных арыентаў. Яшчэ больш складаным уяўляецца пытанне месца традыцыйнай культуры з яе светапогляднымі і каштоўнымі шматстагодзевымі напрацоўкамі, якія ўтваралі адну з асноў нацыянальнай і культурнай ідэнтычнасці народа-носьбіта гэтай культуры.

Некаторыя базавыя здабыткі беларускай традыцыйнай супольнасці, такія як матэрыяльная і нематэрыяльная культура, захоўваюць сваю эстэтычную значнасць, хаця, адарваныя ад свайго светапогляднага і рытуальнага падмурку, трацяць свае глыбінныя культурныя і аксіялагічныя сэнсы. У сучасным глабалізаваным свеце яны могуць выглядаць як каларытныя дэкарацыі, што дапамагаюць рабіць пэўную нацыянальна-тэрытарыяльную прывязку, або проста як перажыткі на перыферыі цывілізацыйнага прагрэсу. Ці могуць кампаненты народнай культуры або сама гэтая культура як цэласны інтэлектуальны феномен быць адаптаванымі ў сучасным мысленні? Станоўчым адказам на гэтае пытанне можа служыць прачытанне традыцыйнай культуры і яе элементаў як культурных кодаў, якія працягваюць фармаваць сучасную культурную ідэнтычнасць.

Як і ўсе папярэднія эпохі, наш час пераінтэрпрэтуе культурныя коды, «перакадоўвае» іх для новага пакалення творцаў, мысляроў і спажыўцоў сучаснай культуры. Ад рэкламы і фэшн-індустрыі, дызайну і тэхналогій, што натхняюцца народнымі матывамі, да твораў высокага мастацтва і літаратуры – культура жывіцца традыцыйнымі ідэямі, сюжэтамі, вобразамі і формамі, дапамагаючы людзям не толькі адчуваць культурны падмурак, але і сваю адметнасць у свеце, які адначасова шматкультурны і ўсё больш культурна ўніфікаваны. Адкрытым застаецца пытанне, наколькі традыцыйная культура можа служыць маральнай канстантаю, крыніцай каштоўнасцей і паводзінных норм у сітуацыі, калі ранейшыя сацыяльныя ўстаноўкі перастаюць працаваць, а новыя знаходзяцца ў працэсе змен, вынік якіх няпэўны [1].

Сучасны свет мяняецца і развіваецца хуткімі тэмпамі, і разам з гэтым мяеяецца нашае разуменне традыцыі. Гэтаксама як новыя веды і практыкі мяняюць не толькі ўяўленні пра чалавека, а і самога чалавека, нашыя

ўяўленні пра традыцыю мяняюць самую традыцыю. Рэканструюючы светапогляд колішняга традыцыйнага грамадства, мы непазбежна *канструюем* яго, у адпаведнасці не толькі з нашымі ўсё глыбейшымі ведамі пра яго і яго шматмернымі часава-прасторавымі суязамі з іншымі культурамі, але і з нашымі сучаснымі ведамі і ўяўленнямі пра свет, сфармаванымі пад уплывам новых тэхналогій, сацыяльных змен і культурных тэндэнцый.

Народнае светабачанне, зафіксаванае ў фальклорных і этнаграфічных запісах апошніх стагоддзяў, паслужыла падмуркам для высокай, аўтарскай, культуры. Аднак, сфармуляваўшы пэўныя нарматыўныя адносіны чалавека з рэчаіснасцю і спосабы яго ўзаемадзеяння з навакольным светам, традыцыйнае мысленне таксама ўтварае беларускую інтэлектуальную перадгісторыю. Таму можна казаць, што філасофскія даследаванні старажытнай народнай карціны свету – этнафіласофія – арыентаваныя на сучаснае грамадства і сучасны інтэлектуальны пошук [2].

### **Літаратура і крыніцы**

1. Санько, С. І. Этнафіласофскія даследаванні ў Беларусі: праз мінулае ў будучыню / С.І Санько // *Філасофские исследования: Сборник научных трудов.* – Мінск : Беларуская навука, 2021. – Вып 4. – С. 350–365.
2. Трошкі бліжэй да Сонца, трошкі далей ад Месяца: беларуская народная філасофія / Т. В. Валодзіна [і інш.]; уклад. і агул. рэд. : І. М. Дубянецкая, С. І. Санько ; Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т філасофіі. – Мінск : Беларуская навука, 2021. – 481 с.

### **БУДУЧЫНЯ ІНТУІЦЫІ**

*В. Б. Евароўскі*

На шырокай прасторы чалавечага пазнання інтуіцыя доўгі час заставалася загадкавым маяком, які веў нас праз складанасці мыслення і адкрыццяў. Гэты няўлоўны феномен, часта апісваны як раптоўнае азарэнне або ўспышка разумення, выклікаў як павагу, так і сумненні на працягу ўсёй гісторыі навуковых і філасофскіх даследаванняў. Сёння, калі мы стаім на парозе новай эры ў галіне штучнага інтэлекту, адкрываецца захапляльная перспектыва: матэрыялізацыя інтуіцыі праз вялікія моўныя мадэлі. Гэтыя перадавыя сістэмы штучнага інтэлекту, заснаваныя на шырокіх масівах чалавечых ведаў, адлюстроўваюць нашы інтуітыўныя працэсы. Яны прапануюць беспрэцэдэнтную магчымасць увасобіць і даследаваць туманную вобласць інтуітыўнага мыслення, ператвараючы мімалётныя іскры азарэння ў рэальныя напрамкі даследаванняў. Гэты працэс матэрыялізацыі не проста тэхналагічны прарыў; ён уяўляе сабой глыбокі зрух у нашым стаўленні да ведаў і творчасці.



У традыцыйных даследаваннях інтуіцыя часта ўспрымаецца як спантанная азарэнні або скокі разумення, якія без далейшага развіцця могуць заставацца нераскрытымі. Аднак вялікія моўныя мадэлі прапануюць магутны інструмент для неадкладнага праяўлення і даследавання гэтых інтуітыўных скокаў. Сучасныя тэхналогіі, асабліва штучны інтэлект і вялікія моўныя мадэлі, значна пашыраюць творчы патэнцыял навукоўцаў і філосафаў. Задачы, якія калісьці патрабавалі шматгадовых даследаванняў, цяпер могуць быць выкананы за лічаныя секунды, адкрываючы новыя гарызонты для інавацый і адкрыццяў. Напрыклад, гэта дазваляе параўноўваць класічныя філасофскія ідэі з тэорыямі фізікі элементарных часціц, выяўляючы нечаканыя паралелі.

Вялікія моўныя мадэлі могуць аналізаваць велізарныя аб'ёмы дадзеных, сінтэзуючы веды з розных абласцей і выяўляючы сувязі паміж, здавалася б, не звязанымі дысцыплінамі. Штучны інтэлект аўтаматызуе рucinныя задачы, такія як збор дадзеных і папярэдні аналіз, вызваляючы час для больш глыбокіх даследаванняў. Генератыўныя мадэлі могуць прапаноўваць новыя гіпотэзы на аснове існуючых дадзеных, паскараючы навуковыя адкрыцці і філасофскія разважанні.

Падаючы велізарную колькасць інфармацыі і разнастайныя пункты гледжання, гэтыя мадэлі здольныя падтрымліваць інтуітыўныя прасвятленні, ператвараючы мімалётныя думкі ў канкрэтныя напрамкі даследавання. Гэтая здольнасць умацняць інтуіцыю мае практычнае значэнне для навуковага і творчага пошуку. Інтуіцыя, якую часта лічаць эфемерным і ненадзейным арыенцірам, атрымлівае беспрэцэдэнтную падтрымку дзякуючы ўзаемадзеянню з моўнымі мадэлямі. Даследчыкі могуць хутка пратэставаць, удакладняць і пашыраць свае інтуітыўныя ідэі, што забяспечвае больш дынамічны і эфектыўны даследчы працэс.

Гэтае ўзаемадзеянне спрыяе бесперапыннай зваротнай сувязі, калі інтуіцыя падказвае новыя гіпотэзы, якія затым даследуюцца і пацвярджаюцца з дапамогай шырокай базы ведаў мадэлі. Больш за тое, інтэнсіфікацыя інтуітыўнага пошуку з дапамогай ўзаемадзеяння з П прадугледжвае новую парадыгму адкрыццяў. Замест таго каб спадзявацца выключна на метадычныя і лінейныя падыходы, даследчыкі могуць выкарыстоўваць больш цэласны і ітэратыўны працэс. Моўная мадэль служыць каталізатарам, які дазваляе хутка даследаваць і сінтэзаваць ідэі, якія ў іншым выпадку маглі б застацца нераскрытымі. Такі падыход можа прывесці да прарываў, якія з'яўляюцца як інавацыйнымі, так і заснаванымі на шырокім кантэксце ведаў.

Калі мы ўзаемадзейнічаем з моўнымі мадэлямі, мы адкрываем для сябе свет, дзе нашы інтуітыўныя здагадкі неадкладна знаходзяць водгук у штучнага інтэлекту. Гэты хуткі цыкл зваротнай сувязі дазваляе нам увасабляць ідэі з беспрэцэдэнтнай хуткасцю, удасканальваючы і пашыраючы іх у працэсе. Мадэль становіцца памочнікам у нашым

разумовым працэсе, прапаноўваючы новыя сувязі і перспектывы, якія мы маглі не ўлічваць, узмацняючы сілу нашай інтуіцыі. Сімбіёз паміж чалавечай інтуіцыяй і штучным інтэлектам сцірае межы паміж суб'ектыўным і аб'ектыўным мысленнем. Наша інтуітыўнае разуменне атрымлівае кантэкст у шырокай інфармацыйнай сетцы, дазваляючы хутка ператвараць размытыя ўяўленні ў канкрэтныя гіпотэзы.

Штучны інтэлект не замяняе нашу інтуіцыю, а дзейнічае як каталізатар, паскараючы пераход ад інтуітыўнай іскры да абгрунтаванага разумення. Гэты працэс таксама адкрывае новыя магчымасці для міждысцыплінарных сувязяў, бо моўная мадэль, не абмежаваная традыцыйнымі акадэмічнымі рамкамі, можа ўсталёўваць сувязі паміж, здавалася б, несумяшчальнымі абласцямі ведаў. Гэтая здольнасць да нечаканых асацыяцый адлюстроўвае прыроду інтуіцыі, якая часта грунтуецца на нетрадыцыйных сувязях. У выніку штучны інтэлект становіцца не проста інструментам для праверкі нашых інтуітыўных здагадак, але і сродкам іх пашырэння ў напрамках, якія раней маглі заставацца невыяўленымі.

Аднак, прымаючы гэтую новую парадыгму, варта захоўваць пільнасць. Матэрыялізацыя інтуіцыі з дапамогай ІІ спалучана з пэўнымі рызыкамі. Існуе небяспека ўзмацнення прадузятасцяў або таго, што мы можам пайсці па шляху памылковых разваг, калі адмовімся ад крытычнага мыслення ў імкненні да хуткіх вынікаў. Адказнасць за дбайнае вывучэнне і ацэнку ідэй, прапанаваных гэтымі мадэлямі, ляжыць на нас, як на свядомых істотах.

Фарміруючы сімбіёз паміж чалавечай інтуіцыяй і штучным інтэлектам, мы стаім на парозе новай главы ў эвалюцыі навуковых метадаў і творчага пошуку. Гэта прадугледжвае больш гнуткае ўзаемадзеянне паміж інтуітыўнымі ўсплёскамі і аналітычнай строгасцю, што можа паскорыць тэмпы адкрыццяў і інавацый. Акрамя таго, гэты працэс дэмакратызуе даследаванні, даючы магчымасць людзям з развітой інтуіцыяй, але без фармальнай падрыхтоўкі, уносіць значны ўклад у развіццё ведаў.

Па меры таго як мы асвойваем гэтую новую тэрыторыю, перад намі паўстаюць фундаментальныя пытанні аб прыродзе творчасці, адкрыццяў і нават самога свядомасці. Матэрыялізацыя інтуіцыі з дапамогай вялікіх моўных мадэляў запрашае нас даследаваць межы паміж чалавечым і штучным пазнаннем, кідаючы выклік нашаму разуменню таго, што значыць думаць, тварыць і пазнаваць.

У гэтым дыялогу паміж чалавечай інтуіцыяй і штучным інтэлектам мы можам знайсці не толькі новыя адказы, але і новыя пытанні, якія прасунуць нас далей у нашым імкненні да разумення. Гэта падарожжа абяцае быць глыбокім з філасофскага пункту гледжання і плённым з навуковага, прапаноўваючы новы погляд на сутнасць чалавечага пазнання

і творчасці. Гэты падыход падымае інтрыгуючыя пытанні аб прыродзе творчасці і адкрыццяў у даследаваннях з выкарыстаннем штучнага інтэлекту, дзе новыя ідэі могуць з'яўляцца не толькі з вынікаў мадэлі, але і з унікальнага спосабу, якім кожны даследчык ўзаемадзейнічае і інтэрпрэтуе іх.

Гэта ўзаемадзеянне сведчыць, што з адной і той жа «суперпазіцыі» значэнняў могуць узнікаць разнастайныя і нечаканыя ідэі, рухомыя творчым патэнцыялам і інтэлектуальнай цікаўнасцю даследчыка. Такім чынам, штучны інтэлект у навуковых даследаваннях становіцца не толькі інструментам, але і актыўным удзельнікам творчага працэсу, які фармуе чалавечы інтэлект у пошуках ведаў.

Канцэпцыя семантычнай суперпазіцыі ўяўляе сабой значны адыход ад традыцыйных уяўленняў пра мову і значэнні. У традыцыйнай лінгвістычнай тэорыі кожнае выказванне звычайна асацыюецца з адным або фіксаваным значэннем, якое вызначаецца сінтаксісам, семантыкай і кантэкстам яго выкарыстання. Аднак з'яўленне буйнамаштабных моўных мадэляў, такіх як GPT-3 і яго пераемнікі, паказала, што гэтыя мадэлі здольныя генэраваць адказы, якія ўтрымліваюць спектр патэнцыйных значэнняў. Гэта адлюстроўвае больш гнуткую і дынамічную інтэрпрэтацыю мовы.

Семантычную суперпазіцыю можна параўнаць з прынцыпам суперпазіцыі ў квантавай механіцы, згодна з якім квантавая сістэма існуе ў некалькіх станах адначасова, пакуль яе не назіраюць. Аналагічным чынам, тэксты, якія генэрыруюцца моўнымі мадэлямі, могуць утрымліваць адразу некалькі значэнняў, кожнае з якіх раскрываецца ў залежнасці ад кантэксту інтэрпрэтацыі. Гэтая здольнасць абумоўлена базавай архітэктурай мадэляў, якія выкарыстоўваюць велізарныя аб'ёмы навучальных дадзеных і складаныя структуры нейронавых сетак для выяўлення і адлюстравання складаных заканамернасцяў у выкарыстанні мовы.

У гэтым новым даследчым прасторы роля моўнай мадэлі выходзіць за межы пасіўнага сховішча інфармацыі і ператвараецца ў актыўнага ўдзельніка сумеснага стварэння ведаў. Дынамічна ўзаемадзейнічаючы з чалавечым інтэлектам, мадэль садзейнічае вывучэнню і раскрыццю вялізнага патэнцыялу ідэй. Гэта партнёрства паміж чалавечай інтуіцыяй і магчымасцямі штучнага інтэлекту не толькі паскарае тэмпы адкрыццяў, але і пашырае рамкі таго, што можна даследаваць і зразумець.

Узаемадзеянне паміж даследчыкамі і моўнымі мадэлямі дэманструе глыбокія змены ў прыродзе творчасці і адкрыццяў. Выкарыстоўваючы магчымасці штучнага інтэлекту для матэрыялізацыі і ўзмацнення інтуітыўных прасвятленняў, даследчыкі могуць адкрываць новыя вобласці ведаў і інавацый. Гэтыя сымбалічныя адносіны паміж чалавекам і машынай дазваляюць зазірнуць у будучыню даследаванняў, дзе межы паміж інтуіцыяй і рацыянальнасцю сціраюцца, што прыводзіць да больш

комплекснага і пашыранага падыходу да разумення свету.

## МАКСІМ БАГДАНОВІЧ І ДЫЯЛАГІЧНАЯ ПРАСТОРА НАЦЫЯНАЛЬнай КУЛЬТУРнай ТРАДЫЦЫі

*К. І. Жук*

Хоць Максім Багдановіч і не паспеў атрымаць званне народнага паэта Беларусі, ён справядліва лічыцца адным з класікаў беларускай літаратуры: маштаб творчай асобы зрабіў яго адной з найбольш значных з’яваў беларускай літаратурнай прасторы ХХ стагоддзя, а магчыма, нават беларускай культуры ў цэлым. Нездарма Міхась Стральцоў, удала дэманструючы як трагедыю, так і сілу Багдановіча-чалавека, яго беларускасць і ўніверсальнасць – як паэта, «папросту» адзначае: «больш цэнтральнай фігуры, чым Багдановіч, у нас не было» [6, с. 42]. Нягледзячы на свой досыць кароткі зямны шлях, Багдановіч аб’ектыўна паспеў шмат зрабіць для беларускай культурнай прасторы – не толькі як геніяльны паэт і празаік, але як самабытны крытык і публіцыст, а таксама таленавіты перакладчык. Можна пагадзіцца з Уладзімірам Караткевічам, які высока ацаніў ролю М. Багдановіча ў станаўленні беларускай літаратурнай традыцыі: гэты «вечны юнак» даў нам першы ўрок гісторыі [3]. І гэта адна з тых прычын, па якой М. Багдановіч (як, дарэчы, і яго «вучань» У. Караткевіч) з лёгкасцю ўспрымаецца як паэт-рамантык. Гаворка пра «рамантызм» гэтага паэта не будзе новай, але і не лішняй, калі мы пажадаем ізноў звярнуцца да феноменальнага ўплыву М. Багдановіча на беларускую культурную традыцыю, станаўленне дыялагічнай прасторы, утворанай дзякуючы гэтаму ўплыву і ўдасканаленыя яе.

Вобраз і ўплыў М. Багдановіча вызначаны не толькі надзвычай таленавітай, праз гады зразумелай лірыкай, але і акрэсленнем тых тэм, якія зрабілі яго культавай фігурай для беларускай культуры: гістарычная свядомасць, засваенне культурнай традыцыі, каштоўнасць роднай мовы. Таму такое «ганаровае» прылічэнне да рамантыкаў маецца на ўвазе як адзін з тых маркераў, якія вызначаюць і тлумачаць ролю асобы ў развіцці нацыянальнай культурнай традыцыі. Адзначае гэта і вядомы багдановічазнаўца М. В. Трус: «Па-першае, ён з энтузіязмам уключыўся ў працэс нацыятворчасці. <...> Па-другое, для М. Багдановіча характэрная рэтраспектыўнасць мыслення: вывучэнне мовы, гісторыі свайго народа, культываванне мінуўшчыны, курс на засваенне еўрапейскага і сусветнага мастацкага вопыту» [5]. Максім Багдановіч – з тых асобаў беларускай гісторыі, хто не толькі ўзняў праблему захавання традыцыі, але сам стаўся звяном, якое звязала пакаленні беларусаў. І менавіта блізкасць ідэялам рамантызму маркіруе сабой таксама і ў яго асобе лагічны працяг развіцця

беларускай філасофскай думкі.

М. Багдановіч надаваў значную ўвагу праблеме пераймання культурнай традыцыі не толькі як творца, але як мысляр. У 1911 г., амаль за дзесяцігоддзе да выхаду гісторыка-літаратурнай працы Максіма Гарэцкага, ён піша артыкул «Кароткая гісторыя беларускай пісьменнасці да XVI сталецця», добра разумеючы, наколькі сучасны стан нацыянальнай культурнай прасторы залежыць ад усведамлення і захавання традыцыі. Яго занепакоенасць гэтай тэмай можна адсачыць і ў іншых літаратурна-крытычных артыкулах. Што цікава, крытычная спадчына Максіма Багдановіча адметная яшчэ і сваёй непарыўнай сувяззю з яго лірычным светам. В. А. Максімовіч адзначае: «крытычная проза Багдановіча арганічна звязана з яго лірыкай – не толькі агульнасцю многіх праблем, матываў, тэм, але і самім паэтычным ладам сваім, у аснове якога ляжыць суб'ектыўны, іншасказальна-асацыятыўны пачатак» [4, с. 220].

Сходны з рамантыкамі погляд М. Багдановіча на каштоўнасць мовы відавочны ў яго перакладчыцкай дзейнасці. Прынцыпы перакладу, якімі паэт дзеліцца, напрыклад, у сваёй рэцэнзіі на пераклад М. Гумілёвым вершаў Т. Гацье, выяўляюць яго трапяткое стаўленне да мовы як феномена культуры. М. Багдановіч і сам шмат зрабіў для ўзмацнення і развіцця беларускай культурнай традыцыі сродкамі моўнага перакладу. У крытычным артыкуле «Забыты шлях» ён даводзіць: «Намагаючыся зрабіць нашу паэзію не толькі мовай, але і духам, і складам твораў шчыра беларускай, мы зрабілі б цяжкую памылку, калі б кінулі тую вывучку, што нам давала светавае <...> паэзія» [1, с. 291]. Заўважная яго гуманістычная арыентацыя (як і паважнае стаўленне да розных моў, характэрнае для рамантыкаў) таксама і ў тым, як ён імкнецца да дыялогу традыцый: ён не толькі перакладаў на беларускую мову, але перакладаў, напрыклад, уласныя вершы з беларускай на рускую, і г. д.

Яшчэ адной прыкметай, якая б дазволіла казаць пра рамантызм М. Багдановіча, з'яўляецца яго ўважлівае стаўленне да пластоў народнай культуры. Гэта яднаецца ў ягонай творчасці з пашанай да роднай мовы і цікавасцю да абуджэння гістарычнага мыслення. «Што дало яму вернасць погляду? Мне здаецца, фальклор», – пісаў У. Караткевіч [3, с. 307]. Сцвярджае гэта і Змітрок Бядуля ў сваіх успамінах: «Рабіў ён тады доследы метрыкі і рытмікі беларускіх народных песень <...> Ён страшна захопліваўся тады беларускай народнай творчасцю. Чытаў ён мне тады цэлы цыкл сваіх вершаў на народныя матывы <...>» [2, с. 401].

Фенаменальны ўплыў М. Багдановіча на нацыянальную культурную традыцыю выявіўся ў той дыялагічнай прасторы, якая ўтварылася і працягвае пашырацца дзякуючы маштабу самога творцы. Гэта прастора адметная тым, што ўключае ў сябе адразу некалькі розных пластоў – літаратурныя прысвячэнні, успаміны сучаснікаў, літаратуразнаўчыя працы, увасабленні ў тэатры, кіно, скульптуры і жывапісе. Усе гэтыя пласты не

толькі пашыраюць мастацкую і навуковую сферы беларускай культуры, але адлюстроўваюць і забяспечваюць сувязь пакаленняў і праз гэта ўзмацняюць нацыянальную культурную традыцыю. Перш за ўсё найвялікшае «пасмяротнае» дасягненне М. Багдановіча, калі можна так выказацца, заключаецца ў тым натхненні, якое яго вершы дораць не толькі разнастайным чытачам, але і самым адметным прадстаўнікам беларускай літаратуры, якія самі ўжо цяпер сталіся яе класікамі. Не толькі сучаснікі, што мелі нагоду для асабістых успамінаў пра паэта, але і нашчадкі, сярод якіх – народныя паэты Беларусі, што ахвотна ўступалі ў (віртуальны) дыялог з М. Багдановічам, прысвячаючы яму свае вершы. У гэтай размове прадстаўлена не адно пакаленне: Рыгор Барадулін, Генадзь Бураўкін, Уладзімір Караткевіч, Анатоль Сыс, Максім Танк, Віктар Шніп, Яўгенія Янішчыц – творцы, што звярталіся да М. Багдановіча як да прарока, калегі ці нават брата.

Вядомыя беларускія літаратары не толькі прысвячалі паэту свае вершы, але выступалі з літаратуразнаўчымі артыкуламі, прысвечанымі значэнню М. Багдановіча для беларускай культурнай прасторы – як неўзабаве пасля яго заўчаснага сыходу, так і значна пазней. Найбольш важным ў гэтым непарыўным дыялогу падаецца тое, што прадстаўнікі нашмат больш маладзейшага пакалення беларускіх літаратараў не толькі натхняюцца вершамі класіка, але імкнуцца агучыць свае словы яму «ў адказ», паказваючы гэтым на перайманне культурнай традыцыі і замацоўваючы за ім статус вечна актуальнага класіка. «І вось, перачытаўшы сотні даследаванняў, перакапаўшы стосы папер, пабачыўшы ў сто разоў болей, чым гэты вечны юнак, раптам разумеш, што ты ягоны вучань, што ён прадчуваў болей, чым ты ведаеш. Мала таго, магчыма, ты бачыш гэта ўсё, бачыш многа, бо ён даў табе вочы» [3, с. 306–307]. Кім яшчэ гэта «вечнае юнацтва» разам з быццам прароцкай празарлівасцю робіць Максіма Багдановіча, як не ідэялам рамантызму, гэтакім «падарожным над морам тумана», і таму – ідэяльным суразмоўцам для пакаленняў беларускіх творцаў.

### Літаратура і крыніцы

1. Багдановіч, М. Поўны збор твораў. У 3 т. / М. Багдановіч. – Мінск : Навука і тэхніка, 1993. – Т. 1. Вершы і паэмы, пераклады, наследаванні, чарнавыя накіды – 752 с.
2. Бядуля, З. Збор твораў. У 5 т. / З. Бядуля. – Мінск : Маст. літ., 1989. – Т. 5. Язэп Крушынскі : Раман, кн. 2 ; Сярэбраная табакерка : Казка ; Публіцыстычныя артыкулы. – С. 400–402.
3. Караткевіч, У. С. Летапісец. Збор твораў: У 8 т. / У. С. Караткевіч. – Мінск : Маст. літ., 1991. – Т. 8., Кн. 2. З жыццяпісу, нарысы, эсэ, публіцыстыка, постаці, крытычныя творы, інтэрв'ю, летапіс жыцця і творчасці. – С. 303–310.

4. Максімовіч, В. А. Эстэтыка творчасці Максіма Багдановіча / В. А. Максімовіч. – Мінск : Выдавецкі Дом «Звязда», 2023. – 256 с.
5. Размова «Максіму Багдановічу – 125» [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: <https://volozhin.gov.by/ru/novosti-regiona/item/1916-%E2%80%93125%E2%80%9D>. – Дата доступу: 14.09.2024.
6. Стральцоў, М. Л. Загадка Багдановіча / М. Л. Стральцоў [Электронны рэсурс]. – Рэжым доступу: [https://eior.by/upload/books/9-klass/bel\\_lit/%D0%91%D0%9B%D0%A009\\_17.pdf](https://eior.by/upload/books/9-klass/bel_lit/%D0%91%D0%9B%D0%A009_17.pdf). – Дата доступу: 15.06.2024.

## **ЭКОЛОГИЧЕСКАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ МОРАЛИ И. КАНТА**

*Н. Е. Захарова*

Нормы международного и национального права, появившиеся как результат рефлексии общественного сознания над экологическими проблемами, являются необходимым, но недостаточным основанием экологически выверенной социальной практики субъекта. Сам человек давно является главной экологической угрозой всему живому. В отличие от всех биологических видов, род *Homo Sapiens* не имеет своей экологической ниши. Таковой для него является вся биосфера Земли. Обладая техническими возможностями и неумной жадностью завоевания, человек использует для своей жизнедеятельности гораздо больше природных ресурсов (в том числе энергетических), чем ему необходимо для выживания. Рост материального потребления, информационное, материальное и энергетическое загрязнение нарушают равновесие в биосфере, истощают ее, подрывают видовое разнообразие и угрожают самим основам ее существования. Природа же является неизменным условием не только существования, но и сохранения сущностных характеристик рода *Homo Sapiens*.

Глобальный экологический кризис ставит новые акценты в самой оценке достойной жизни и значительно усиливает единство бинарной оппозиции прав и обязанностей современного человека в трактовке достоинства личности. По мысли Эпикура, нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо. Марсилио Фичино (XV в.), глава итальянской Платоновской академии, размышляя о понимании добродетели в учении Платона, писал: «Деяния, берущие начало в разуме и ближайшие к природе добродетели, именуются обязанностями. Ведь обыкновенные обязанности исполняют и те, кто лишен добродетели, совершенные же – только те, кто обладает ею» [1, с. 212].

Эта же мысль прослеживается в этике И. Канта, в основе которой также лежит не стремление к счастью, а стремление быть *достойным* счастья. Осуществляясь при выполнении долга, который и есть

категорический императив, это стремление должно быть бескорыстным, свободным от желаний. Когда Кант пишет, что волю надо мыслить совершенно независимой от естественного закона явлений в их взаимоотношении, а именно от закона причинности, пользы и т. п., в этом заключен строгий, т. е. трансцендентальный, смысл свободы. Следовательно, воля, законом для которой может служить одна лишь чистая законодательная форма максимы, есть свободная воля [2, с. 344]. «Максима себялюбия (благоразумие) только советует, закон нравственности повелевает. ... Тем не менее, нравственный закон требует от каждого самого точного соблюдения. Следовательно, суждение о том, что надо делать согласно этому закону, должно быть достаточно простым, дабы самый обыденный и неискушенный рассудок умел обращаться с ним, даже не будучи умудрен житейским опытом» [2, с. 356].

Определяя человека как существо с потребностями, Кант подчеркивает, что человек не до такой степени животное, чтобы пользоваться разумом только как орудием для удовлетворения своих потребностей как чувственного существа [2, с. 384]. Ведь разум и отличает человека от животного, у которого есть только инстинкт, и если разум служит человеку для того же, для чего служит инстинкт животному, то он ничем от животного не отличается. Моральный закон, пишет Кант, «который один только по-настоящему объективен, совершенно исключает влияние себялюбия на высший практический принцип и бесконечно уменьшает самомнение, которое предписывает субъективные условия себялюбия как законы. Объективно практический поступок, совершаемый согласно этому закону и исключаящий все определяющие основания, которые исходят из склонностей, называется долгом, который ввиду этого исключения содержит в своем понятии практическое принуждение. Вот почему принцип личного счастья, пользы, наслаждения, который пытаются выдать за высшее человеческое достижение достойной жизни, по сути, противоречит моральному закону. Ведь этот принцип гласил бы: люби себя больше всего, а бога и ближнего своего – только ради самого себя. "Вот почему и мораль, собственно говоря, есть учение не о том, как мы должны сделать себя счастливыми, а о том, как мы должны стать достойными счастья"» – пишет И. Кант [2, с. 463].

Когда Кант говорит о том, что две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением – звездное небо над головой и моральный закон в нас, он отграничивает наше место во внешнем чувственно воспринимаемом мире, в необъятности его связей и миров, от единичной неповторимости личности, ценность которой как мыслящей моральный закон бесконечно возвышает. И закон долга дает человеку внутреннюю свободу, избавление от безудержной навязчивости склонностей [2, с. 498], тем самым вызывая уважение к самому себе.

Таким образом, основной мотив достоинства личности у Канта – это



сознание человеком того, что он поступает свободно. А для этого необходимо удовлетворение от выполненного долга, а не просто сознание соблюдения правил и легальности поступка. Т. е. Кант признает свободной только волю, глубоко осознающую долг. Что же является долгом в отношении природы? Воля, глубоко осознающая долг в отношении природы, а не только человека. Требование по соблюдению правил не нарушающего поведения во взаимоотношениях с природной средой должно носить силу морального закона как независимого от соображений пользы, наслаждения и т. п., о которых говорил Кант как о потребностях животного. В данном императиве нет противоречия с правами человека и достоинством личности, ибо достойная личность и поступает морально и добродетельно, при этом моральные принципы включает не только человеческий, но и природный компонент.

Понятие долга объективно требует в поступке соответствия с законом в максиме поступка, а субъективно – уважения к закону как единственного способа определения воли этим законом [2, с. 497]. Моральная необходимость для людей как разумных существ есть всегда принуждение и обязанность, и каждый основанный на ней поступок должен быть представлен как долг, независимо от того, нравится нам это или нет. Экологический императив следует из глубокого осознания последствий антропогенной деятельности и способности человека хотеть того, что должно в этой деятельности. Заданный Кантом прогресс морального совершенства объективно включит на этапе достижения осуществленный противоположности между человеком и природой такое экологическое сознание, когда возникает отношение к природе не только как к средству, но как к цели. Говоря о звездном небе над головой как «вещи в себе» и моральном законе внутри, как «вещи для нас», Кант постулирует глубокую диалектическую связь бесчисленной множественности миров и возвышение ценности мыслящего существа через его личность, сознающую долг. В этой гармонии и достигается идеал достоинства свободной личности, осознающей и реализующей свою экологическую ответственность.

В определении экологического императива сохраняется кантовский смысл императива как нравственного регулятора. Н. Н. Моисеев предполагал, что экологический императив утверждается тогда, когда разум имеет возможность направлять развитие биосферы в интересах человека и его будущего, ограничивая свои притязания. Экологический императив – это запретная черта во взаимодействии с природой, преступать которую человечество не имеет права ни при каких обстоятельствах. Экологический императив имеет безусловным приоритетом сохранение живой природы, видового разнообразия планеты, защиту окружающей среды от чрезмерного загрязнения, несовместимого с жизнью. Причем это будет мучительный и небыстрый процесс выработки

новых принципов новой нравственности [3].

Становление и существование общества, основанного на принципах коэволюции с природой, возможно благодаря существованию экологически ответственных личностей, понимающих свое достоинство в неразрывной связи с экологической ответственностью. Если информационная, виртуальная, эскапистская, сетевая ипостаси достоинства личности задают спектр имеющихся у нее *возможностей* для достижения собственных целей (т. е. то, что человек волен использовать или не использовать по своему разумению), то субстанциальная духовно-культурная и нравственная ипостаси достоинства личности играют существенно иную роль. Первые как непрерывно возникающие новые средства, позволяют человеку компенсировать дефицит собственных ресурсов, открывают перед ним совершенно новые пространства для развития и реализации своих возможностей, но и актуализируют новые соблазны. А вот вторые – это ресурс самоактуализации, понимания социально-природных оснований достоинства и свободы своего существования. Именно расширение духовно-культурных и социально-экологических условий саморазвития личности представляется наиболее продуктивным фактором в человеческом и социальном прогрессе и выходе из антропологического кризиса.

#### **Литература и источники**

1. Фичино, М. О моральных добродетелях / М. Фичино // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век) : пер. с итал. ; под общей ред. Л. М. Брагина. – М. : МГУ, 1985. – С. 211–214.
2. Кант, И. Критика практического разума / И. Кант // Сочинения в шести томах ; под общ. ред. В. Ф. Асмуса. А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. – М. : Изд-во «Мысль», 1965. – Т. 4, Ч. 1. – 544 с.
3. Моисеев, Н. Н. Думая о будущем, или напоминание моим ученикам о единстве действий, чтобы выжить / Н. Н. Моисеев // Заслон средневековью. – СПб. – М. : Тайдекс Ко, 2003. – 312 с.

## **КОНСТРУКТИВИСТСКИЕ ИМПЕРАТИВЫ ПОСТАКАДЕМИЧЕСКОЙ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ**

*Н. К. Кисель*

Научная рациональность представляет несомненную ценность для функционирования и развития техногенной цивилизации. Целерациональное социальное действие, по М. Веберу, является залогом инновационных практик в различных сегментах социума, обеспечивая получение значимых результатов в повышении качества жизни современного общества. Не случайно, что исследовательский интерес к

научной рациональности в условиях постиндустриального общества неуклонно нарастает, что во многом определяется появлением и интенсивным развитием в современную эпоху постакадемической науки.

Формирование постакадемической науки, происходящее в условиях когнитивного капитализма, обнаруживает метаморфозы научных практик, как в содержательном, так и в институциональном отношении. Не менее разительные перемены претерпевает научная рациональность.

Обращаясь к постакадемической научной рациональности, можно эксплицировать ее особенности на разных уровнях методологического сознания. В первую очередь обращает на себя внимание усиление конструктивистского начала в реализации исследовательских практик, перекликающееся с идеями трансцендентальной гносеологии И. Канта. Согласно И. Канту, «...мы должны искать не всеобщие законы природы из самой природы, посредством опыта, а, наоборот, природу в согласии с ее всеобщей закономерностью – только из условий опыта, лежащих в нашей чувственности и в нашем рассудке» [1, с. 139].

Философские начинания И. Канта, в свое время положившие начало формированию «твердого ядра» исследовательской программы конструктивизма, сегодня обнаруживают свою эвристику в анализе разнообразных знаниевых практик, в частности, нового типа научной рациональности.

На сегодняшний день конструктивистские проекции постакадемической научной рациональности предстают в виде таких отличительных особенностях научного поиска как синтагматическая организация знания, междисциплинарность и трансдисциплинарность научного исследования, усиливающаяся холистическая интенция, сопряженная с нацеленностью на проблемно-ориентированный поиск, на непосредственную реализацию социального заказа. Социальная ангажированность постакадемических исследований, особая предустановленность научного поиска обнаруживают за собой новые проявления конструктивистской природы познания.

Постакадемическая наука отходит от контроверзы фундаментальных и прикладных исследований. Все чаще она демонстрирует синтагматику базисных и специальных исследований. Локус производства знания смещается с научного открытия на научное изобретение. Конструктивистское начало обнаруживает себя в появлении своеобразного гибрида фундаментальных исследований и научных поисков, нацеленных на выполнение социального заказа. Наиболее яркое проявление синтагматической целостности знаменуют собой так называемая «Data Science».

В свою очередь, обращение к методологии кейс-стадис, практике вычислительного эксперимента предполагает получение результата без экспликации каузальных связей, столь характерной для академической

науки на протяжении нескольких столетий ее развития. На первый план в процедуре описания в рамках установок научной рациональности все чаще выступают отношения корреляции, а не генетические связи. Явно обнаруживает себя замена обоснования научного знания внутринаучными способами (например, обращением к эксперименту) констатацией успешной реализации в научном исследовании социального заказа. К тому же воспроизводимость эксперимента, близкая к 100% в академической науке, буквально «испаряется» при исследовании сложных самоорганизующихся систем, с которыми имеет дело современная наука. Так, например, если новый лекарственный препарат, буквально сконструированный в ходе исследовательских практик, гарантирует хотя бы для 20% больных, страдающих тяжелым недугом, состояние устойчивой ремиссии, то его выпуск становится коммерчески оправданным, а, следовательно, приемлемым для научного сообщества.

Научная рациональность, реализующаяся в междисциплинарной и трансдисциплинарной методологии (например, на уровне конвергирующих НБИК-технологий) отходит от дихотомии природного и социального, естественных процессов и созданных человеком артефактов, прикладного теоретического исследования и технологических инноваций промышленного масштаба. Недаром в современных философско-методологических изысканиях в качестве отправной точки мы наблюдаем выбор так называемой «научной лаборатории», объединяющей лабораторные объекты, оборудование и людей [2].

Как показывает анализ постакадемической научной рациональности, на сегодняшний день ее новые конструктивистские проекции, сопряженные с перспективными направлениями исследовательских практик, актуализируют обращение к философским идеям, как классического наследия И. Канта, так и современной STS.

#### **Литература и источники**

1. Кант, И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / И. Кант // Сочинения в 6 т. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4, Ч. I. – 544 с.
2. Латур, Б. Дайте мне лабораторию, и я переверну мир / Б. Латур // Логос. – 2002. – № 5–6 (35). – С. 1–32.

### **ЧТО МЫ МОЖЕМ ПРОТИВОПОСТАВИТЬ КАНТУ? О ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ ПОЛОЦКОЙ ИЕЗУИТСКОЙ АКАДЕМИИ**

*А. И. Климович*

Философская традиция Полоцкой иезуитской академии формировалась в сложный период, наполненный многочисленными

интеллектуальными вызовами. Среди них особо пристальное внимание полоцкими философами уделялось критике идей радикального варианта Просвещения, постепенно терявшим свою актуальность идеям Х. Вольфа, а также идеям немецкой классической философии, наиболее часто упоминавшихся в рамках направления «новой метафизики» или «немецкой метафизики». Так, одна из наиболее значимых фигур рассматриваемой полоцкой традиции – В. Бучиньский в работе «Философские направления» обращается к анализу философских идей Ф. В. Й. Шеллинга [1, с. 87], И. Г. Фихте [1, с. 5], Г. В. Ф. Гегеля [1, с. 5], но особое место в его творчестве, равно как и в творчестве его соратников занимает философия И. Канта.

Несмотря на первоначальный интерес, возникнувший в кругах представителей католической философии после публикации «Критики чистого разума» и «Критики практического разума», в начале XIX века кантовское учение начинает осмысливаться как несоответствующее мировоззрению представителей католической догматики. Трансцендентальная система И. Канта, становившаяся все более популярной в кругах интеллектуальных элит XIX века, представляла собой достаточно проблемный феномен для схоластического философского направления, в рамках которого зарождалась и развивалась традиция Полоцкой иезуитской академии. Такая ситуация складывалась по нескольким причинам. Во-первых, метафизический агностицизм Канта никоим образом не мог быть совмещен с гносеологическим оптимизмом, лежавшим в основании теории познания схоластики. Во-вторых, неприемлемой для схоластической философии была и догматическая концепция морали И. Канта. Представители схоластической философии выделяли две основополагающие силы души человека – это наличие разума и свободной воли. Игнорирование одного из этих аспектов не соответствовало программным установкам католической философии конца XVIII – начала XIX веков. В-третьих, изгнание схоластической метафизики из пантеона наук представляло собой угрозу для системы всей религиозной академической философии, в рамках которой преподавание осуществлялось от логики к метафизике, а от нее к этике, включавшей также проблемное поле социальной философии и философии права. Все эти причины были достаточно серьезным основанием для включения творческого наследия И. Канта католической церковью в индекс запрещенных книг.

Одновременно в рамках католической философии формируется целое движение, направленное на достижение сразу нескольких целей. Первая цель – это доказательство несостоятельности философии Канта. Вторая цель – разработка альтернатив философии Канта. Таким образом, можно утверждать, что благодаря новым проблемным вопросам, поставленным Кантом, религиозная философия получила толчок для

своего дальнейшего развития. Вместе с тем помимо первоначального импульса, должен был быть также и ресурс, которым религиозная философия должна была воспользоваться для формирования собственной позиции. Названные выше факторы совпали в историко-культурном пространстве Полоцка в начале XIX века в рамках недавно основанной в 1812 г. академии.

Стратегия в отношении наследия Канта у представителей рассматриваемой философской традиции состояла из двух элементов. Первый заключался в обращении к произведениям немецкого мыслителя с целью их дальнейшего анализа с позиций схоластической философии. Второй – в выработке возможных альтернатив философии Канта, которые позволили бы оправдать как существование метафизики, так и всей схоластической философии в целом.

В контексте первого элемента прослеживаются несколько основополагающих тенденций. Работы И. Канта были включены в академические курсы по философии полоцких преподавателей. Среди них следует назвать «Философские наставления» Дж. Анджолини и «Философские наставления» В. Бучиньского. В обеих работах идеи Канта представлены как ошибочные, ведущие к философскому скептицизму, а затем и к атеизму. Особо показательная в этом плане трилогия В. Бучиньского, в рамках которой рассматривается и логический, и метафизический, и этический аспекты философской системы Канта. Также отдельное приложение посвящено рассмотрению вопроса априорных синтетических и априорных аналитических суждений в творчестве немецкого мыслителя. Поскольку в академических курсах представлена именно официальная позиция в отношении различных философских течений, можно сделать вывод, что в рамках иезуитского ордена она была именно такой.

Следующее направление – это издательская деятельность ордена, а именно журнал «Полоцкий ежемесячник». Здесь следует отметить, что несмотря на отсутствие специальных исследований, идеи Канта как идеологического оппонента представителей Полоцкой иезуитской академии незримо находились на страницах изданиях: в «Предисловии» упоминается, что одним из течений, против которого выступают авторы журнала, является система «недавно изобретенной метафизики» [2, с. 5].

Программные установки философии И. Канта также стали предметом философских прений, постоянно проводившихся в рамках дискуссионных площадок Полоцкой иезуитской академии. Известен по крайней мере один философский диспут, посвященный идеям, изложенным в «Критике чистого разума». Состоялся он 30 ноября 1817 г. по старому стилю. Незванный студент академии обращался к проблеме познания в философии И. Канта, трактуя его, в свойственной для представителей Полоцкой академии манере, как, в первую очередь,

великого скептика. Фундируя собственную позицию идеями гносеологического оптимизма и теорией самоочевидных истин, он пытался доказать ошибочность идей немецкого мыслителя [3, с. 74].

Вместе с тем полоцким преподавателям необходимо было обратить внимание студентов на ростки, с их точки зрения, здоровой философской позиции, не конфликтующих с христианской догматикой. Такими авторами стали для них представители религиозной философии XVIII века. В этом ряду особое значение имеют авторы итальянско-австрийского региона А. Дженовези, Р. И. Бошкович и С. фон Сторхенау. Все три автора занимали достаточно весомое положение в рамках западноевропейской философии XVIII века и обладали большим авторитетом.

А. Дженовези – прогрессивный неаполитанский философ, видный деятель итальянского Просвещения, один из основоположников политической экономии, пытавшийся проследить развитие общества через экономические отношения и искусство. И хотя и Дж. Анджолини, и В. Бучиньский обращают в большей степени внимание в рамках академических курсов на его изыскания в сфере логики и метафизики [4, с. 74; 5, с. 36], не упоминая новаторские идеи, сам факт обращения к наследию А. Дженовези достаточно показателен.

Р. И. Бошкович был признанным мэтром в рамках натурфилософской проблематики. Этот славянский философ известен в первую очередь философскими теориями о строении вещества, построенными в рамках синтеза лейбницианских и ньютонианских идей. Недаром сам В. Бучиньский ставит его в один ряд с И. Ньютоном. Ссылки на авторитет Р. И. Бошковича появляются в творчестве полоцких авторов при рассмотрении таких важных для схоластической философии понятий как протяженность, время [4, с. 232], достаточное основание [1, с. 134] и т. д.

Третий автор – С. фон Сторхенау являлся идейным последователем Р. И. Бошковича. Идеи С. фон Сторхенау используются Дж. Анджолини в процессе исследования соотношения понятий простого и сложного бытия [4, с. 235–236], а также в рамках исследования историко-философских процессов в западноевропейской философии [1, с. 4]. Для В. Бучиньского психологические идеи С. фон Сторхенау являются важным подспорьем в вопросах экзистенциальной проблематики, связанной со страхом смерти, свойственным любому человеческому существу [5, с. 247–250].

Таким образом, одним из элементов философской альтернативы кантовскому учению представителями Полоцкой иезуитской академии рассматривались идеи авторов, принадлежащих к направлению религиозной философии и затрагивавших в своих работах натурфилософскую и социально-политическую проблематику. Именно на их имена и идеи они обращали внимание в рамках собственных философских курсов.

### Литература и источники

1. Buczyński, V. Institutiones philosophicae, pars secunda continens metaphisicam / V. Buczyński. – Viennae, 1844. – 302 p.
2. Przedmowa // Miesięcznik Połocki. – 1818. – № 1. –S. 2–7.
3. Uwiadomienie o popisach akademików // Miesięcznik Połocki. – 1818. – № 1. – S. 70–78.
4. Angiolini, G. Institutiones Philosophicae ad usum studiosorum Academiae Polocensis / G. Angiolini. – Polock, 1819. – 310 p.
5. Buczyński, V. Institutiones philosophicae, pars prima continens logicam / V. Buczyński. – Viennae, 1843. – 159 p.

## ФИЛОСОФИЯ И. КАНТА КАК ОСНОВА НАУЧНОЙ МЕТАФИЗИКИ

*А. С. Краснов*

В истории философии за И. Кантом закрепились позиции «всеразрушителя» (М. Мендельсон), «пробивший первую брешь в метафизическом способе мышления» (К. Маркс). Однако закономерно встает вопрос об отношении И. Канта к философским системам трех великих классиков немецкого идеализма и их преемственности к критической теории.

Как отмечает И. З. Шишков, «в нашей отечественной философии историко-философской литературе уже стало общепринятым связывать имя И. Канта с немецкой классической философией, он считается ее родоначальником, родоначальником философской школы, представленной именами, прежде всего, И. Фихте и Г. Гегеля. С такой оценкой философского творчества великого кенигсбергца трудно не согласиться, если иметь в виду дух и стиль кантовской философии» [1, с. 396].

Необходимо констатировать, что И. Кант своей критической теорией явился деструктором «научной» метафизики, господствовавшей в немецких университетах того времени, а именно догматической метафизики Лейбница-Вольфа, которая подразделялась на пять разделов: онтология, эмпирическая психология, рациональная психология, рациональная космология и рациональная теология. Нетрудно заметить тождество названий разделов догматической метафизики и предмета критики трех глав «Трансцендентальной диалектики».

Но после доказательства несостоятельности старой метафизики и констатации факта слабости нашего разума, который «различными путями впадает в антиномии, если он хочет их осуществить (идеи)», И. Кант дает положительный ответ на вопрос о возможности новой метафизики: «Итак, чтобы метафизика могла как наука претендовать не только на обманчивую



уверенность, но и на действительное понимание и убеждение, для этого критика самого разума должна представить весь состав априорных понятий, разделить их по различным источникам: чувственности, рассудку и разуму; далее, представить исчерпывающую таблицу этих понятий и их расчленение со всем, что отсюда может быть выведено; затем главным образом возможность априорного синтетического познания посредством дедукции этих понятий, принципы их применения и, наконец, их границы, и все это в полной системе. Таким образом, эта критика, и только она одна, содержит весь хорошо проверенный и достоверный план, более того, даже все средства, необходимые для создания метафизики как науки; другими путями и средствами она невозможна» [2, с. 273–274].

То есть «Критика чистого разума» и есть схема построения научной, объективной, доказательной метафизики, претендующая на знание о пределах (границах, за которыми заканчивается научное познание) нашего разума (негативная роль). Позитивная роль метафизики состоит в направлении и организации познания (рассудочный уровень) на основании регулятивных идей («разум – источник единства (познаний) рассудка согласно принципам»). И. Кант отмечает: «Философия чистого разума есть или пропедевтика (предварительное упражнение), исследующая способность разума в отношении всего чистого априорного знания, и называется критикой, или же эта философия есть система чистого разума (наука), т. е. все (истинное и мнимое) философское знание, основанное на чистом разуме в систематической связи, и называется метафизикой; впрочем, этим термином можно называть также всю чистую философию, включая и критику, чтобы охватить и исследование всего, что может быть познано a priori, и изложение всего, что составляет систему чистых философских знаний этого рода, отличаясь от всякого эмпирического, а также математического применения разума» [3, с. 623].

Однако для того, чтобы понять весь проект немецкого идеализма и И. Канта как его основателя, необходимо задаться вопросом: а проходит ли метафизика И. Канта критерий самого же И. Канта? И с этим вопросом связана полемика и дискуссии, начавшиеся еще при жизни самого философа. Все замечания можно свести к трем главным аргументам:

1. проблема всеобщего основоположения системы (К. Л. Рейнгольд);
2. проблема соотношения вещи-в-себе и явления (Ф. Г. Якоби);
3. трансцендентальность трансцендентальности (Г. Э. Шульце).

Если вкратце описать суть критических выпадов в сторону системы И. Канта, то их можно описать так: пункт один требует от философского знания, претендующего на объективность и всеохватность своей системы единого основоположения (того безусловного, обуславливающего все дальнейшее знание из себя). Второй пункт ставит вопрос о возможности объективного познания мира, бога и души (если таковые имеются) на своей же основе (познание бесконечного без применения опыта). Третий

же пункт наносит наиболее сокрушительный удар по философии трансцендентального идеализма: если все наше объективное и научное знание возможно лишь посредством опыта (о чем И. Кант говорит на протяжении всех трех критик), то насколько научным является выстроенная система познания в самих этих критиках? Ведь ни созерцания, ни категориальный синтез, ни категорический императив нам не даны в опыте. И на подобную критику возможны лишь два ответа: признать истинность данных замечаний и объявить философию И. Канта очередным изданием догматической метафизики или воспринять рациональное зерно в данных критических замечаниях и пойти дальше самого И. Канта.

Таким образом, стоит вопрос о необходимости создания научной метафизики, содержащую философию И. Канта в снятом виде. И это уже задача, с разной степенью успешности решавшаяся великими приемниками И. Канта: И. Фихте, Ф. Шеллингом, Г. Гегелем. Именно поэтому мы и можем говорить о философии И. Канта как об *основе* новой, недогматической, научной метафизики, но не об И. Канте как *основателе* оной.

Подводя итог, необходимо отметить, что И. Кант неправомерно сместил акцент в сферу трансцендентального субъекта, объявив его порождающим и конструирующим саму реальность. Дихотомия явления и вещи-в-себе разрывает мир на две онтологически и гносеологически неравные части, где о второй мы не в праве что-либо сказать, но зато в первой вольны быть демиургами. Невозможность старой метафизики ставит перед философом вопрос о том, возможна ли иная метафизика. И. Кант отвечает на данный вопрос положительно, разрабатывая целую эшелонированную многоступенчатую систему дедукций и доказательств. Трансцендентальное единство апперцепции и есть то интеллектуальное ядро, на базе которого может быть развернута новая метафизика. Но вся проблема в том, что 1) в каждой из трех критик трансцендентальный субъект свой и 2) трансцендентальное единство апперцепции не дано нам непосредственно в опыте, что уже автоматически переносит его в сферу метафизики.

### **Литература и источники**

1. Шишков, И. З. История философии: Реконструкция истории европейской философии через призму теории познания: учеб. пособие / И. З. Шишков. – 2-е изд., стереотип. – М. : ЛЕНАНД, 2019. – 848 с.
2. Кант, И. Пролегомены / И. Кант. – М. : Государственное социально-экономическое издательство, 1934. – 337 с.
3. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – М. : Эксмо, 2015. – 736 с.

## КАНЦЭПЦЫЯ КУЛЬТУРНАЙ ІДЭНТЫЧНАСЦІ Ў МЕЖАХ КУЛЬТУРНЫХ ДАСЛЕДАВАННЯЎ

*А. Д. Крывалап*

Пытанне ідэнтычнасці ў шырокім сэнсе з'яўляецца прадметам даследавання цэлага шэрагу сацыяльна-гуманітарных дысцыплін. Актуальнасць пытання культурнай ідэнтычнасці павышаецца ў адпаведнасці з павелічэннем хуткасці глабалізацыйных працэсаў і адчування страты ўласнай адметнасці. У якасці базавай формы мы будзем выкарыстоўваць міждысцыплінарны падыход, вядомы як культурныя даследаванні (cultural studies).

Базавымі тэкстамі для абмеркавання культурнай ідэнтычнасці ў кантэксце культурных даследаванняў з'яўляюцца працы С. Хола «Культурная ідэнтычнасць і дыяспара» [1] і «Пытанне культурнай ідэнтычнасці» [2]. Для даследчыка істотна, адкуль ствараецца наратыў і разгортваецца гісторыя – усё гэта мае сэнс і мусіць быць канцэптуалізавана і зразумела. Сам аўтар называе гэта «пазіцыямі прамаўлення» [1, с. 222], якія таксама належаць да культурнай ідэнтычнасці. Усё, што мы пішам і гаворым, – прамаўляем з пэўнага месца і ў пэўным часе, што, у сваю чаргу, заўсёды кантэкстуальна і залежыць ад пазіцый прамаўлення.

У гэтым сэнсе культурную ідэнтычнасць варта разглядаць не як аб'ектыўна існуючы факт, што робіцца даступным праз новыя культурныя практыкі, а «думаць пра яе як пра «вытворчасць», якая ніколі не можа быць поўнасцю завершана, заўсёды ў працэсе, заўсёды ствараецца знутры праз рэпрэзентацыю» [1, с. 222]. Такі падыход дазваляе ўбачыць перфарматыўны характар культурнай ідэнтычнасці, якая ўвесь час знаходзіцца ў працэсе стварэння. С. Хол прапануе два магчымыя падыходы да вывучэння і канцэптуалізацыі таго, што такое культурная ідэнтычнасць, якія адкрываюць новы гарызонт бачання і ўяўлення супольнасцей.

Першы падыход «вызначае культурную ідэнтычнасць з пункту гледжання адной, агульнай культуры, свайго роду калектыўнага «адзінага сапраўднага я», якое схаванае ўнутры шматлікіх іншых, больш павярхоўных або штучна навязаных «я» з ліку тых, што аб'ядноўваюць людзей з агульнай гісторыяй і радаводам. У адпаведнасці з гэтым вызначэннем, нашы культурныя ідэнтычнасці адлюстроўваюць агульны гістарычны досвед і агульныя культурныя коды, якія забяспечваюць нас, як «адзіную асобу», стабільнай, нязменнай і бесперапыннай сістэмай спасылак і сэнсаў, знаходзячыся пад рухомымі часткамі і зменлівасцю нашай фактычнай гісторыі. Гэтае «адзінства» ёсць існым, якое знаходзіцца ў аснове ўсіх астатніх, больш павярхоўных па сутнасці адрозненняў. <...> Такое ўяўленне аб культурнай ідэнтычнасці адыгрывае значную ролю ва

ўсёй посткаланіяльнай барацьбе, якая так глыбока змяніла наш свет» [1, с. 223].

Другі падыход палягае на тым, што гэтак жа, як існуе шмат кропак падабенства, ёсць і крытычныя кропкі глыбокіх і істотных адрозненняў, якія і складаюць тое, «якімі мы ёсць на самай справе»; дакладней – «якімі мы сталі». На думку С. Хола, «культурная ідэнтычнасць – гэта пытанне «станаўлення», а таксама «існавання». Яна настолькі належыць да будучыні, наколькі і да мінулага. Гэта не тое, што ўжо існуе, трансцэндэнтна прысутнічае ў пэўным месцы, часе, гісторыі і культуры. Культурная ідэнтычнасць прыходзіць аднекуль, мае гісторыю. Але як і ўсё, што з'яўляецца гістарычным, яна падвяргаецца пастаяннай трансфармацыі» [1, с. 225]. Пошукі культурнай ідэнтычнасці – гэта не простае «аднаўленне» мінулага, якое стамілася ўжо чакаць, калі ж яго знойдуць і заўважаць. С. Хол фармулюе пытанне: «Ідэнтычнасць грунтуецца не на археалогіі, але на аповедах аб мінулым?» [1, с. 224] – і станоўча на яго адказвае. Калі гэта мінулае і будзе знойдзена, то нам спатрэбіцца адшукаць новыя нарратывы для яго апісання, якім чынам мы зможам пра гэта разважаць. Тым больш, што гэта мінулае не будзе існаваць у фармаце аднаго для ўсіх. У той жа час яно не з'яўляецца проста вынікам нашага ўяўлення ці фантазмам. Мінулае быццам бы працягвае размаўляць з намі, спасылаючыся на рэальныя, матэрыяльныя і сімвалічныя эфекты.

У гэтым сэнсе «культурныя ідэнтычнасць можа быць зразумелая як кропкі ідэнтыфікацыі, няўстойлівыя пункты ідэнтыфікацыі, або швы, якія злучаюць дыскурсы гісторыі і культуры. Не сутнасць, але пазіцыянаванне. Такім чынам, палітыка ідэнтычнасці заўсёды з'яўляецца выключна палітыкай пазіцыянавання, якая не мае абсалютнай гарантыі ў пазбаўленым праблем, трансцэндэнтным "праве паходжання"» [1, с. 226].

На прыкладзе функцыянавання дыяспары С. Хол аналізуе магчымыя варыянты пабудовы культурнай ідэнтычнасці каляровага насельніцтва метраполій былых імперый. Аднак не абавязкова разумець дыяспару ў літаральным сэнсе як этнічную меншасць, таму што гэта можа быць прадуктыўная метафара і ў дачыненні да субкультур ці проста альтэрнатыўных да мейнстрыму супольнасцей: «Да ідэнтычнасці дыяспары адносяцца тыя, хто пастаянна стварае і ўзнаўляе сябе раз-пораз ізноў і ізноў, праз трансфармацыю і адрозненні» [1, с. 235]. Культурная ідэнтычнасць дыяспары не абавязана адпавядаць нейкаму ідэалу ці ўзору далёкага мінулага, замест гэтага яна павінна адказваць на актуальныя пытанні сённяшняга дня і падкрэсліваць адрозненні яе носьбітаў ад Іншых. У якасці прасторы, у якой адбываюцца гэтыя трансфармацыі, С. Хол прыводзіць у прыклад кіно, дакладней, феномен рэпрэзентацыі ў кіно: якім чынам глядачам прапаноўваецца чарговая версія гісторыі Карыбскага рэгіёна. «Гэта спроба тэарэтычнага асэнсавання ідэнтычнасці ў яе

цяперашнім складзе, але не звонку, а знутры рэпрэзентацыі. Такім чынам, кіно разглядаецца намі не як другаснае люстэрка, якое адлюстроўвае тое, што ўжо існуе, але ж як тая форма рэпрэзентацыі, здольная прадстаўляць нас як новы від суб'ектаў, і тым самым даваць нам магчымасць выявіць месцы, з якіх мы прамаўляем» [1, с. 236–237]. Зразумела, што сёння складана кагосьці здзівіць сцвярджаннем, што рэпрэзентацыя з'яўляецца не адлюстраваннем, а канструяваннем у працэсуальным сэнсе. Рэпрэзентацыя культурнай ідэнтычнасці не з'яўляецца выключэннем. Але ж для стварэння гэтых кропак канструявання культурнай ідэнтыфікацыі нам спатрэбіцца нешта стабільнае і насычанае сэнсамі.

Артыкул С. Хола «Пытанне культурнай ідэнтычнасці» дазваляе акрэсліць разуменне аўтарам праблемы і пазначае перспектыўныя кірункі даследаванняў. Размову пра ідэнтычнасць ён пачынае з апісання трох канцэпцый: а) суб'екта эпохі Асветніцтва; б) сацыялагічнага суб'екта і в) суб'екта пост-мадэрну [2, с. 275]. Праблема маніпуляцыі пад выглядам Асветніцтва падрабязна апісана яшчэ прадстаўнікамі Франкфурцкай школы. Аўтаномны, індывідуалізаваны суб'ект мадэрну паспеў «нарадзіцца і памерці» [2, с. 281] у працэсе дэцэнтралізацыі.

Найбольш актуальным для нас сёння з'яўляецца стан суб'ектаў культуры і грамадства з прыстаўкай пост-. Але ж гэты фрагментарна ўспрымальны свет суб'ектам можа быць перанесены ў прастору культурнай ідэнтычнасці. Калі ў часы «мадэрну нацыянальных культур» былі першакрыніцамі культурнай ідэнтычнасці» [2, с. 291], то зараз іх роля змянілася.

Культурная ідэнтычнасць дазваляе лепш зразумець сацыяльна-культурную прыналежнасць актараў і акрэсліць іх месцы ў сацыяльнай іерархіі. Мае сэнс не толькі *што* выказваецца, але *хто* і адкуль гэта прамаўляе. Культурная ідэнтычнасць у межах культурных даследаванняў трактуецца як частка працэсу рэпрэзентацыі і носіць перфарматыўны характар. Іншымі словамі, яна ствараецца не як спроба наблізіцца да нейкага ўзорнага прыкладу, які звычайна знаходзіцца ў далёкім мінулым, а як частка працэсу асэнсавання сябе, свайго месца тут і зараз. Працэсуальна гэта выглядае як працэс сацыяльнага станаўлення, які мае толькі пачатак і здольны цягнуцца бясконца.

### Літаратура і крыніцы

1. Hall, S. Cultural Identity and Diaspora / S. Hall // Identity: Community, Culture, Difference. – London : Lawrence & Wishart, 1990. – P. 222–237.
2. Hall, S. The Question of Cultural Identity / S. Hall, P. du Gay. – Cambridge : Polity Press, 1992. – 198 p.

## СОЗЕРЦАНИЕ КАК ПРИНЦИП МЫШЛЕНИЯ В ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА И Э. ГУССЕРЛЯ

*А. Н. Крюков*

Понятие созерцание («Anschauung») является одним из базовых в философии И. Канта, поскольку от понимания сути этого понятия зависит понимание таких понятий, как явление, феномен, ноумен, опыт и познание. При этом речь заходит об этом понятии лишь вскользь, когда говорят о параграфах трансцендентальной эстетики «Критики чистого разума».

Понятие созерцание («Anschauung») также является одним из ключевых и в философии Э. Гуссерля, хотя, как в случае с Кантом, это понятие не дискутируется широко. Обычно рассматриваются такие понятия его феноменологии, как горизонт, интенциональность, ноэма, ретенция, протенция и т. д. При этом интерпретация термина «Anschauung» не находится на первом месте в феноменологических штудиях.

Следует сказать, что значение созерцания в философских системах Канта и Гуссерля совершенно различно как по содержанию, так и по функции.

Прежде всего, рассуждения Канта о созерцании относятся к «Трансцендентальной эстетике». Созерцание является основой математики и геометрии и связано с актами воображения. Математика как наука возможна именно потому, что существуют синтетические суждения a priori. Наглядный пример функционирования созерцания: чтобы получить сумму 7 и 5, их нужно объединить в представлении, поскольку в самих числах такого понятия нет. Математика относится к *чистому* восприятию, формами которого являются пространство и время [2]. В «Критике чистого разума» есть вторая форма восприятия, а именно эмпирическое восприятие. Важно заметить, во-первых, объекты могут быть познаны посредством и *только* посредством эмпирического созерцания; во-вторых, познаются не сами объекты, а явления; в-третьих, все это связано с понятием опыта у Канта.

Знание и опыт – события разного порядка. Реализация знания зависит от выполнения определенных условий для реализации опыта. Кант дает понять, что хотя всякому познанию предшествует опыт, не всякое познание полностью вытекает из опыта [2]. Под этим он подразумевает различие между априорным и эмпирическим знанием. Первое не является опытом в строгом смысле этого слова. Кантианская формула опыта: опыт – это связь между эмпирическим созерцанием и априорными категориями. Без этой связи созерцание слепо, категории не наполнены [2]. С таким

пониманием опыта связано и знаменитое различие между разумными и чувственными способностями человека, столь важными для получения знания [2].

Вот как можно проинтерпретировать различие между явлением, феноменом и ноуменом. Кант дает следующее определение феномена: «Неопределенный объект эмпирического восприятия называется явлением» [2]. На первый взгляд эти явление и феномен являются синонимами. Но понятие феномен вводится после рассмотрения дедукции трансцендентальных категорий. Из этого можно косвенно заключить, что явление есть коррелят восприятия предмета вообще, а феномен – конкретное представление восприятия вещи, которое является продуктом как синтетического единства апперцепции, так и подведения многообразия чувственности под категории. И, вводя следующее понятие, ноумен, Кант говорит уже об интеллектуальном созерцании, которое могло бы решить проблему восприятия вещи в себе. Однако для человека это невозможно.

Отношения между явлением, феноменом и ноуменом, а также интерпретации невозможного для человека интеллектуального созерцания осуществляют содержательный переход к философии Э. Гуссерля.

В концепции Гуссерля можно выделить несколько смыслов созерцания: 1. Созерцание в качестве чувственного восприятия. Такое понимание термина близко к кантовской доктрине; 2. Созерцание как принцип образного сознания, воображения и нейтрализующей модификации; 3. Категориальное созерцание; 4. Созерцание как принцип очевидности.

Во всех этих смыслах подразумевается разное содержание. Первое понимание Гуссерлем чувственного восприятия, вероятно, ближе всего к кантовскому. С другой стороны, мы видим, что гуссерлевское понимание созерцания имеет связь с видением. Последнее значение созерцания как принципа очевидности является более фундаментальным в философском смысле. Речь идет не столько о чувственности и принципах восприятия, сколько о логической основе всякого знания.

Тему созерцания и нейтрализующей модификации Гуссерль развивает в XXIII томе «Гуссерлианы» в рукописи под названием «Zur Lehre von den Anschauungen und Ihren Modi», датированной 1918 г. С точки зрения восприятия, все индивидуальное дающее сознание ярко выражено [1, s. 500]. Гуссерль пишет: «Все эти акты мы понимаем как акты созерцания, созерцание относится к даванию в особом смысле, индивид не только вообще сознателен, но он стоит как бы перед "глазом", он предстает в созерцательной полноте» [1, s. 501]. В обоих случаях дающего и не дающего сознания Гуссерль говорит не об актах восприятия, а об актах смотрения. Четкое восприятие – это особый вид, *образное сознание* («*Bildbewusstsein*»). Мы можем сделать несколько предварительных выводов. Хотя Гуссерль, как и Кант, говорит о рецептивном качестве

восприятия, его понятие созерцания имеет совершенно иную природу и более всего сопоставимо с репродуктивным воображением Канта. Но и в этом случае такое сравнение было бы не совсем корректным. Дело в том, что созерцание у Гуссерля ассоциируется прежде всего с образным сознанием. Приведем несколько возможных определений нейтрализующей модификации в виде тезисов:

1. В «Логических исследованиях», еще до введения эпохального метода, феноменология в принципе может быть понята как наука, занимающаяся нейтральными исследованиями. Феноменология нейтральна по отношению как к естественным, так и к гуманитарным наукам.

2. Как прообраз математического мышления. Математические формулы нечувствительны к существованию или несуществованию мира.

3. В идеях чистой феноменологии есть соблазн сравнить нейтрализующую модификацию с процедурой эпохэ.

4. Результат нейтрализующей модификации тесно связан с ноэмами и ноэзисом.

5. Нейтрализующая модификация как своеобразная модификация сознания.

6. Нейтрализующая модификация может быть понята как эстетический акт.

Знаменитая фраза Канта из «Критики чистого разума» о слепоте созерцаний и пустоте мыслей также имеет свое отражение у Гуссерля, но, как можно предположить, в весьма своеобразном виде. Его категории не являются категориями в смысле Канта. Его эмпирические или чувственные созерцания не являются эмпирическими созерцаниями в том смысле, в котором их использует Кант. Во втором томе «Логических исследований» Гуссерль говорит о категориальном созерцании. С одной стороны, есть восприятие, или исполняющий взгляд, а с другой – образное сознание, или, как говорит Гуссерль, «наполняющее созерцание» [1, s. 658]. Чтобы понять, как соотносятся друг с другом восприятие и концептуальное выражение, давайте воспользуемся примером Гуссерля. Аксиомы арифметики выражают то, что содержится в представлении. Другими словами: то, что понимается интуитивно, выражается словесно. Сравним это с высказыванием Канта в «Критике чистого разума»: «Все воззрения как чувственные основаны на аффектах, понятия, следовательно, на функциях» [2]. То есть созерцания интуитивны, понятия дискурсивны. Можно ли в таком случае говорить о согласии между интуициями Канта и Гуссерля о роли понятий и представлений? На мой взгляд, это невозможно.

Таким образом, у Канта существуют различные типы созерцания: с одной стороны, чистая, с другой – эмпирическая или чувственная, с третьей – интеллектуальная. Найти общий знаменатель для этих типов восприятия проблематично. Гуссерль понимает созерцание



преимущественно в связи с образным сознанием. Для обоих философов связь между созерцанием и воображением неясна. Мой предварительный тезис состоит в том, что созерцание – это более фундаментальный слой сознания. Гуссерль часто понимает взгляд и созерцание как синонимы, что нельзя сказать о Канте. Для Канта чувственное созерцание и категории являются условиями опыта и мышления в целом. Для Гуссерля категориальное созерцание является более высоким актом первичного созерцания. Из этого следует, что мы можем говорить о предикативном мышлении. То есть о возможности наложения различных вербальных схем на первичное созерцание. Согласно Гуссерлю, представление присуще как рецептивному восприятию, так и воображению. Феноменологическое восприятие не зависит от естественной установки. Гуссерль пишет о роли созерцания в феноменологии следующее: «Мы хотим вернуться к "самим вещам". Мы хотим обосновать очевидность на полностью сформированных созерцаниях» [1, s. 10]. По этой причине Гуссерль понимает чувственное восприятие совершенно иначе, а именно в связи с различием между интенциональными актами «hyle» и «morphe». Для Гуссерля созерцание не имеет априорного статуса, оно эстетично.

#### **Литература и источники**

1. Husserl, E. Husserliana: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung: zur Phänomenologie d. anschaul. Vergegenwärtigungen; Texte aus d. Nachlass; (1898–1925) / hrsg. von Eduard Marbach. Bd. 23. – Springer, 1980. – 723 s.
2. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант // Сочинения в шести томах. – Издательство социально-экономической литературы «Мысль», 1964. – Т. 3. – Электронная библиотека ИФ РАН [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://iphras.ru/elib/Kant\\_Chist\\_raz.html](https://iphras.ru/elib/Kant_Chist_raz.html). – Дата доступа: 10.09.2024.

### **Г. В. ПЛЕХАНОВ И И. КАНТ: К 300-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ НЕМЕЦКОГО МЫСЛИТЕЛЯ**

*Н. И. Кулак*

В 2024 году в Калининграде прошел Международный Кантовский конгресс «Мировое понятие философии», посвященный 300-летию со дня рождения философа. Безусловно, величие И. Канта и его вклад в мировое культурное пространство бесспорен и отражен в его гениальных трудах. Но насколько велико было его влияние на марксизм, главное философское течение второй половины XIX века? Попробуем разобраться на примере анализа влияния идей И. Канта на творчество главного русского марксиста – Г. В. Плеханова.

Соединение настолько разных по духу и времени мыслителей

выглядит необычно, словно соединяется несоединимое: трансцендентально-критическое мышление и последовательно материалистические интенции понимания и познания мира. Но если проследить путь «долгого XIX в.», роль и место И. Канта в нем, то мы увидим, что кантовским «критицизмом» и оппонированием ему в разных вариантах пронизано все столетие. Полукантианцы в первой трети XIX века и неокантианцы во второй половине XIX века.

Формулируя собственную методологию, Г. В. Плеханов обращался к фигуре И. Канта не меньше, чем к Г. Гегелю и классикам марксизма. Приведем простой эмпирический факт: «в полном собрании сочинений Г. В. Плеханова (оно представлено в 24 томах) "кантианство" и имя И. Канта упоминается более тысячи раз. Чуть больше только упоминаются имена К. Маркса, Ф. Энгельса и Г. Гегеля» [1, с. 90].

Как сторонник диалектического материализма, Г. В. Плеханов подробно разбирает философские основания, претендовавшие на «пересмотр» философии истории К. Маркса, апеллируя именно к И. Канту. Цитируя «Пролегомены» и «Критику чистого разума» И. Канта на языке оригинала, он замечает: «Кант категорически утверждает, что все действия разумных существ, поскольку они представляют собою явления, так или иначе встречаются нам в опыте, подчинены естественной необходимости ("Prolegomena", параграф 53). Что же это значит, что явления подчинены естественной необходимости? Это значит именно то, что они объясняются материалистически (ср. "Kritik der Urteilskraft", параграф 78). Оказывается, стало быть, что г. Бернштейн восстает не только против материалистов, но также и против Канта» [2, с. 392].

Приведем несколько ключевых проблем, в рамках которых развивал свою критику в отношении И. Канта русский философ:

1. Критика «вещи в себе». По мнению Г. В. Плеханова, по И. Канту «вещи в себе» отличаются от тех, что предстают нашему восприятию. Материалистически настроенные мыслители в целом не согласны по данному вопросу с И. Кантом. Знаменательна фраза, венчающая подробный полемический разбор кантовской «вещи в себе»: «...Кант со времени опубликования своих "Пролегомен", т. е. с 1783 года, восстал против идеалистического истолкования своего учения. Мы просим читателя запомнить этот факт, он очень важен» [3, с. 410].

2. Г. В. Плеханов оценивал влияние идей немецкого философа на формирование своей историко-философской концепции сквозь призму критики неокантианства в лице его основных представителей (В. Виндельбанда, Г. Риккерта, Р. Штаммлера и др.). Оставаясь на позиции материалистического понимания истории, он оценивал оппонентов, в том числе и неокантианство, используя именно марксистскую методологию.

3. Связь с этическими воззрениями. Некоторые скажут, что Г. В. Плеханов был склонен опираться на этический идеализм И. Канта,

однако именно за симпатии к этике немецкого мыслителя он подверг резкой критике не только представителей западноевропейской школы, но и ряд русских философов, симпатизировавших неокантианству, например Н. А. Бердяева.

В таких работах, как: «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», «О материалистическом понимании истории», «К вопросу о роли личности в истории», «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля», Г. В. Плеханов критикует прежде всего не учение И. Канта, а философские концепции, обращенные к И. Канту в контексте марксизма. В работах «Сант против Канта», «Конрад Шмидт против Карла Маркса и Фридриха Энгельса», «Материализм или кантианизм», «Еще раз о материализме», «Критика наших критиков», написанных в разгар актуальности в европейской философии идей неокантианства, Г. В. Плеханов подробно разбирает творчество И. Канта. Так, подвергая разбору критику марксизма Б. Кроче, Г. В. Плеханов замечает: «Г-н Кроче говорит о себе, что он в этических вопросах не высвободился из-под власти кантовской критики. Мы прибавим, что "кантовская критика" наложила глубокую, неизгладимую печать на все его мирозерцание. В этом и заключается тайна его собственных "критических" упражнений. Он чувствует, что кантианство не совместимо с историческими и социально-политическими взглядами Маркса, насквозь проникнутыми духом материализма. Но вместо того, чтобы решительно отказаться от кантианства или окончательно отвернуться от марксизма, он пытается сесть между двух стульев, стараясь видоизменить марксизм так, чтобы он перестал, наконец, противоречить тому, чему он не может не противоречить. И этот усердный, но совершенно непроизводительный труд украшается у него, – как и у многих других, – этикеткой критики» [4, с. 716].

Учение И. Канта стало составной частью материалистически ориентированного мировоззрения Г. В. Плеханова. Можно даже предположить, что для Г. В. Плеханова марксизм и кантианство находились в тесной взаимосвязи. Но говорить о том, что он был неофитом И. Канта, конечно, не совсем правомерно, поскольку он его упрекал в дуализме, который нашел отражение в работе «Критика практического разума». Несмотря на явные противоречия, идеи Г. В. Плеханова, наполненные духом кантовской философии сыграли значительную роль в общественном развитии.

### **Литература и источники**

1. Кулак, Н. И. Г. В. Плеханов и неокантианство: две парадигмы философии истории / Н. И. Кулак // Ученые записки : сб. науч. тр. / Витеб. гос. ун-т. – Витебск, 2019. – Т. 30. – С. 89–93.
2. Плеханов, Г. В. Сант против Канта, или Духовное завещание г. Бернштейна / Г. В. Плеханов // Избранные философские произведения: в 5 т. – М. :

Государственное издательство политической литературы, 1956. – Т. 2. – С. 374–402.

3. Плеханов, Г. В. Конрад Шмидт против Карла Маркса и Фридриха Энгельса / Г. В. Плеханов // Избранные философские произведения: в 5 т. / Г. В. Плеханов. – М., 1956. – Т. 2. – С. 403–422.

4. Плеханов, Г. В. О книге Кроче / Г. В. Плеханов // Избранные философские произведения: в 5 т. / Г. В. Плеханов. – М., 1956. – Т. 2. – С. 702–716.

## **НАЦИОНАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ И «ЯЗЫКОВАЯ КАРТИНА МИРА» В КОНТЕКСТЕ СОХРАНЕНИЯ ДОКУМЕНТАЛЬНОГО И ЯЗЫКОВОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ**

*И. Б. Лаптенюк, Ю. В. Нестерович*

Первым направлением государственной политики в области культуры в Кодексе Республики Беларусь о культуре выступает сохранение национальной культуры и языка [1]. В области сохранения историко-культурного наследия (ИКН) оценка значимости его объектов по параметру фактора формирования национального самосознания занимает первостепенное значение. Первым из шести критериев придания культурной ценности правового статуса историко-культурной ценности в ст. 92 Кодекса взят критерий: «один из факторов формирования национального менталитета». При определении круга связанных с культурой элементов языка, которые принято выделять в качестве объектов ИКН, следует в первую очередь изучать элементы, относимые к «языковой картине мира». Данным термином в лингвокультурологии обозначают комплексы представлений и концептов, фиксируемых в лексике, фразеологии, грамматике национальных языков.

Отмечается: в научном познании менталитет противопоставляется ментальности как «многообразие значений и смыслов, так или иначе ассоциирующихся с проблемой национального своеобразия» и «то общее, что...раскрывает представление человека о мире», при этом образуемые относительно их понятия относятся «к числу трудноопределяемых» [2, с. 59–61]. В лингвокультурологии различают ментальность («мировоззрение в категориях и формах родного языка, которые соединяют в себе...качества национального характера» (единица ее – концепт)) и менталитет – внутреннюю организацию, склад ментальности [3]. Минимум коррелятом, а максимум экспликатом понятия национального самосознания выступает именно понятие ментальности. Принимая это во внимание, в условиях дифференциации понятия менталитета и т. д. внесенная в Кодекс формулировка-критерий «фактор формирования национального менталитета» нуждается при применении его в практике сохранения ИКН в корректировке: «фактор формирования

национального *менталитета / ментальности*» – до экспликации соотношения понятий менталитета и ментальности и соответствующей ее терминоптимизации.

Формированию национального менталитета способствует достаточно узкий круг экс-документов, охватывающий конституционные и некоторые иные правовые акты, публицистические письменные произведения и документальные фильмы. Круг относимых к документальным памятникам может значительно расшириться при комбинировании приоритетного критерия с основной сущностной характеристикой ИКН в Кодексе (ст. 82): «свидетельства исторического, культурного и духовного развития народа Беларуси». Учитывая это, первому внесённому в Кодекс критерию придания культурной ценности правового статуса возможно придать формулировку «фактор формирования национального менталитета / свидетельство исторического / культурного, а также духовного развития народа Беларуси».

В отечественной этнологии на основе обобщения построений советской этнологии выделяют два аспекта национального самосознания: идеологический и психологический. В структуре его выделяются два слоя: национальная идентификация этнического типа – представление о типичных чертах своей этнической общности и осознание субъектами общегосударственных, общеэтнических интересов, ценностей и пр. [4].

В коммуникативной теории языка отмечалась роль отдельных языковых выражений и обозначений понятий, стилистических единиц и приемов в создании *концептуальной* картины мира [5]. В лингвокультурологии принято выделять «языковую картину мира» и два ее уровня: *языковой уровень*, отвечающий «за хранение и переработку элементов лингвокультурного кода (звуки, слова) со всеми их значениями и правилами их комбинирования» и *когнитивный* – «уровень смыслов, концептов с метаязыковыми приемами трансформации в этот код». Сформулировано положение: «слова, словосочетания, фразеологические единицы всех видов, т. е. все то, из чего складывается лексический состав языка, играют основную роль в реализации функции языка как орудия культуры и средства формирования личности» [2, с. 36, с. 68]. При этом в семантически полиморфном терминообороте «орудие культуры» культура трактуется узко – главным образом как навыки, умения, знания. Данное положение неточно с точки зрения общей интертеории культуры (методология формирования общих интертеорий представлена в [6]) и лингвопамятниковедения, поскольку основная роль в передаче знаний, умений, формировании ценных объектов среди *языковых единиц* принадлежит текстам.

В рамках метатеоретической филологии мы моделируем текст, применяя и развертывая единицы языковых знаковых систем и знаковых систем письма, выступающих основной единицей языкового

семиотического пространства. А соотношение в ней устного / письменного текста и фольклорного / литературного произведения гомологично базисной теоретико-онтологической схеме инфо(рмо)логии и информатики, охватывающей соотношение данных и информации [7]. Текст и его фрагменты являются семиотическими продуктами (продуктами семиозиса), выступающими объектом интерпретации для субъекта интеллектуальной коммуникации и речевой деятельности и представляющими произведение (часть его), а произведение – интеллектуальным продуктом, возникающим в результате интерпретации элементов и их связей в тексте, изображении, ином семиотическом продукте и «погружении» в его макро- и мегасемантическое содержание. В логическом плане понятие семиотического продукта – единицы функционирования знаковых систем, и понятие интеллектуального продукта – единицы интеллектуальной коммуникации внеположны.

Итак, исходя из приемлемости различения политического национального самосознания, связанного с национальной идеологией, и национально-культурного самосознания, связанного с национальной идентичностью, целесообразно и дальнейшее уточнение (коррелятивно соотношению менталитета и национального характера и пр.) приоритетного критерия выделения объектов ИКН. Применительно к выделению документального наследия формулировка данного критерия «фактор формирования национального самосознания и менталитета, национальной идентичности / свидетельство такого формирования» представляется сбалансированной и весьма продуктивной.

Основная инструментальная роль во взаимосвязи единиц и явлений языка с единицами и явлениями культуры принадлежит текстам (текст – единица не языковых знаковых систем, а результатов ее применения в речевой коммуникации и др.). Лексика и фразеология – каркас, на котором строятся тексты. Произведения литературы и соответственно тексты выделяются одним из объектов экологии культуры (при этом статус данной области знаний и деятельности остается точно не выясненным [8]).

### **Литература и источники**

1. Кодэкс Рэспублікі Беларусь аб культуры: уступае ў сілу з 3 лютага 2017 г. – Мінск : Нацыянальны цэнтр прававой інфармацыі РБ. – 2016. – 272 с.
2. Столярчук, Н. Н. Основы лингвокультурологии: уч.-метод. комплекс / Н. Н. Столярчук. – Брест : БрГУ, 2020. – 100 с.
3. Маслова, В. А. Лингвокультурология: уч. пос. для ВУЗ / В. А. Маслова. – М. : Академия, 2001. – 208 с.
4. Чаквин, И. В. Нация, ее самосознание и патриотизм / И. В. Чаквин // Избранное. – Минск : Бел. навука, 2014. – С. 356–362.

5. Роль человеческого фактора в языке: язык и картина мира / Б. А. Серебренников, Е. С. Кубрякова, В. И. Постовалова и др. // Отв. ред. Б. А. Серебренников, АН СССР, Ин-т языкознания. – М. : Наука, 1988. – 212 с.
6. Нестерович, Ю. В. О разработке общей интертеории в документологии / Ю. В. Нестерович // Научные и технические библиотеки. – 2024. – № 4 – С. 109–130.
7. Нестерович, Ю. В. Концепты информации и интеллектуального продукта в рамках новой инфолого-документологической парадигмы / Ю. В. Нестерович // Научно-техническая информация. Сер. 1. – 2015. – № 12. – С. 1–11.
8. Социальная экология культуры: новые подходы в теории и практике. – Минск : Право и экономика, 2015. – 308 с.

## **II. КАНТ КАК ОСНОВОПОЛОЖНИК МЕТОДОЛОГИИ ФИЛОСОФСКОГО МОДЕРНИЗМА**

*А. И. Левко*

Иммануил Кант в историю философии вошел как основоположник научной методологии основанной на единстве теории, опыта и духовной культуры, видения ее предмета в постижении объективных закономерностей развития мира с помощью критического разума и жизненного опыта. При этом жизненный опыт в его философии обретал не только физическое и физиологическое, но и духовное содержание. Духовное развитие по Канту – это развитие внутри себя. При этом он исходил из идеи непрерывной эволюции человеческого рода, полагаясь при этом на концепцию разума. Отсюда его антропологизм, в отличие от онтологии абсолютного духа Гегеля. И моральное самосознание в данном случае, по Канту, есть своеобразный итог духовного развития человека или, другими словами, результат обретения им своей социальной сущности, в корне изменяющей его биофизиологическую природу, на которую был ориентирован антропологизм философии французского просвещения. Признание духовной обусловленности познания в западноевропейской философии стало основным отличительным признаком немецкой классической философии. В английской и французской философии, до И. Канта, да и сегодня, претендовавшей на роль всеобщей теории познания, человек рассматривался не как духовное существо, а как порождение природы, проявляемое в развитии его умственных способностей, и даже как некий аналог машины, функционирующей в соответствии с законами механики. Красноречивым примером тому является работа французского врача и философа Жюльена Офре Ламетри (1709–1751) «Человек-машина». В ней, исходя не из метафизических, а из физиологических и психологических данных он проводит мысль, что, так как ни один философ с помощью своей

метафизической системы не в состоянии был узнать природу души, то следует ограничиться установлением ее качеств путем опыта – а опыт удостоверяет, что «душа» ничем не обязана своим собственным свойством, все получая от чувственных восприятий. «Опыт доказывает нам существование одинаковой способности чувствовать как у животных, так и у людей» [1, с. 5]. Условный язык – речь – вовсе не представляет собой наилучшего знака; существует другой знак, общий людям и животным, обнаруживающийся с наибольшей определенностью. Языком чувств являются стоны, крики, бегство, вздохи, пения и т. д.

Эти научные истины И. Кант вынужден был усваивать, начиная со студенческой скамьи, и они во многом реализуются им в последующей преподавательской деятельности в качестве доцента (1755–1770) или в «докритический» период его жизни. Для этого периода характерно признание философом самой возможности умозрительного познания или метафизики. Современная наука, будучи наукой картезианско-ньютоновской, – по его мнению, основывается на несомненной определенности. Изначально предполагается существование объективных универсальных законов, управляющих всеми естественными явлениями, равно как и возможность их научного постижения.

В «критический период» им уже отрицается сама возможность познания на основании лишь предварительного исследования форм, источников и границ наших познавательных способностей без учета того, как они существуют сами по себе или как «вещь в себе». Он утверждает, что ни ощущения нашей чувствительности, ни понятия и суждения нашего рассудка не могут дать никакого достоверного знания «о вещах в себе». Вещи эти неограниченно расширяются и углубляются, но это не приближает нас к их познанию. Движение мысли и ее формы, считал он, задается изменениями самой жизни или ее ценностей и смыслов. И эти изменения задаются не столько логическим анализом существующего, но и трансцендентальной логикой должного. Основным для нас вопросом, считал он, является вопрос об источниках и границах познания. В качестве же главных видов знания, по его мнению, выступают математика, теоретическое естествознание и метафизика, основанные на трех способностях познания – чувственном познании, рассудке и разуме. В основе математического рационального познания, считал он, лежит созерцание пространства и времени или «чистые», т. е. независимые от опыта и предметов априорные формы пространства и времени, что и обуславливает всеобщность и необходимость поиска истины. Этот поиск осуществляется здесь с помощью математических расчетов. Основой же теоретического естествознания, по мнению Канта, выступает категориальное мышление [2, с. 242].

Критическая методология философии Иммануила Канта по существу явилась своеобразной предшественницей рождения диалектического



метода Гегеля. Она же выступила и основной предпосылкой для разработки методологии западноевропейского модернизма, а впоследствии и теории постнеклассической рациональности В. С. Степина. По сравнению с методологией рационального познания кантовская методология провозглашала его исходным пунктом духовность и духовную культуру. Согласно И. Канту, все умозрительные науки, включая «рациональную психологию», «рациональную космологию» и «рациональную теологию» являются науками мнимыми, поскольку всеобщие и необходимые законы опыта принадлежат не самой природе, а только рассудку, который вкладывает их в природу. Естествознание, по Канту, само строит свой предмет со стороны его логической формы с помощью совершенствования методов логического анализа. Оно стремится всячески ограничиться лишь компетенцией разума [2, с. 242]. О том, что компетенция разума ограничена не столько религиозными рамками, сколько глубиной и масштабами цивилизационного развития стало очевидным лишь в начале XX столетия, когда закладывались основы философского модернизма нового времени.

Тем не менее, на протяжении последующих столетий после Канта в теории и методологии познания мало, что изменилось. Разум и способность к критическому рациональному мышлению по-прежнему объявляются основной сущностью человека и основной формой организации существующего пространства и времени его жизни. И делается это на основе постижения причинно-следственной зависимости между явлениями и процессами, имеющими внутреннюю категориальную сущность, понять которую невозможно без личного жизненного опыта и внутреннего трансцендентально-нравственного самосознания человека как члена духовно-обусловленного сообщества. Во внимание по-прежнему принимается, прежде всего, рационально-адаптационная практика в виде индивидуального жизненного опыта. При этом чаще всего игнорируется исторический духовный опыт и традиция. Принцип субъективной достоверности со времен И. Канта означал установку не на усвоение чужих мнений, а на создание собственных; сомнение должно расчистить почву для построения рациональной культуры, которой вынуждена уступить место культура традиционного типа. «Архитектором» рациональной культуры объявляется метод научного познания. Именно ему отводится роль основного средства покорения не только природы, но и нравственного мира человека, который доступен лишь через установление причинно-следственных отношений.

Рациональный анализ научных ценностей и норм постепенно вытеснял исторический, в результате чего и сама история все больше начала представлять как рационально-обоснованная периодика жизнедеятельности различных поколений людей, взятая в отрыве от жизни конкретных людей и выражения их судьбы в конкретных условиях

развития их культуры. Критический анализ данной методологической установки в философии экзистенциализма на рубеже XIX – XX столетий мало что изменил в существующей теории познания, так как он осуществлялся не с исторической, а антропологической позиции. Не сумел преодолеть ограничения духовной культуры в научном познании и исторический материализм.

Наибольшее свое развитие философские идеи И. Канта первоначально получили в некантианстве, прежде всего, в некантианстве марбургской и баденской школ Германии. Однако уже в самой классической немецкой философии идеи методологии науки, ориентированные на обоснование принципа субъективной достоверности или установку не на усвоение чужих мнений, а на создание собственных, которым должна уступить место культура традиционного типа, были восприняты далеко не однозначно. Вместо того, чтобы расчистить почву для построения рациональной культуры, эти методологические принципы, по существу, вели к ее растворению в объективном мире и закономерностях его развития. Одним из первых, кто обратил на это внимание, был Фридрих Ницше. Принцип субъективной достоверности означал установку не на усвоение чужих мнений, а на создание собственных; сомнение должно было изменить саму трактовку самосознания и понимание соотношения природы и души, объявив мышление основой существования человека.

Однако существование человека не исчерпывается лишь инструментальным мышлением. Оно само всегда имеет ценностно-нормативную основу, питающую и направляющую процесс мышления. Условия культурного существования задают и соответствующий тип мироощущения и мышления.

Фридрих Ницше относится к числу тех философов, который один из первых поставил под сомнение то, что природу и сущность науки вполне возможно вывести из самой науки, сведя ее к рациональной методологии. Наука по его мнению – это феномен культуры, вырастающий из нее и имеющий свои духовно-ценностные предпосылки. Естественные и искусственные ее начала, по его мнению, образуют, с одной стороны, надприродную сущность науки, имеющую свои истоки в реальной жизни самих людей. Эта особенность науки, наряду с природной физической и другими видами закономерной обусловленности ее развития, включает в себя и духовную символику. Именно она регулирует свободу воли и формирует веру в саму возможность освоения сил природы. Тело и дух человека, как и его воля, взаимосвязаны и взаимообусловлены друг другом. И истоки этой взаимосвязи выходят далеко за пределы его индивидуальной и социальной жизни. Своеобразной предшественницей науки в этом плане, по его мнению, выступает мифология, рационализирующая духовные образы Божества. Ибо человек, по его

мнению, есть итог многолетней акультурации его естественных и социальных потребностей и деятельности с позиции ценностей и норм духовной культуры, имеющих венаучное астрологическое, мифологическое, религиозное, искусственное эстетическое и другое символическое происхождение. При этом в качестве основных таких символов выступают слово и число, которые отнюдь не противостоят друг другу как выражение науки о человеке и природе, естествознания и технических наук. Они определяют сам образ мышления и характерны как для искусства, так и науки.

Эту же идею развивает дальше и Освальд Шпенглер. Вся древняя история, считал он, по существу является продуктом мифологического мышления. Она не имеет никакой связи с непонятным современникам старым культам. История, которую мы знаем, считает он, является изобретением западноевропейской культуры в виде истории, состоящей из книг и личностей. Сознание индуса и других народов не исторично. «Всемирная история» – это наша картина мира, а не принадлежащая человечеству. «Существует глубокая связь между отношением к историческому прошлому и пониманием смерти, выражающимся в погребальных обычаях. Египтянин отрицает уничтожаемость. Античный человек утверждает ее всем языком форм своей культуры» [3, с. 15]. Античное искусство знает только один в известном смысле для него естественный мотив, а именно – миф. Для древних греков нужен был миф, а не история. Культ прошлого, стремящийся увековечить это прошлое, был незнаком для античного человека. Это, считает О. Шпенглер, – изобретение народов Запада.

Условия культурного существования задают и соответствующий тип мироощущения и мышления то, что представляется самым истинным в западноевропейской философии, не является таковым, например, в русской или арабской философии. Общечеловеческой культуры как таковой не существует. Эту мысль Шпенглер иллюстрирует на примере философии Канта, который «философствуя, например, об этических идеалах, приписывает своим положениям обязательное значение для людей всех видов и всех времен. Он не высказывает это определенно только потому, что это само собой вполне понятно для него самого и его читателей. В своей "Эстетике" он формулирует принцип искусства не Фидия или Ребранта, а искусства вообще. Но то, что он устанавливает в качестве необходимых форм мышления суть только необходимые формы западного мышления. Русским философам, как, например, Соловьеву, по мнению О. Шпенглера, непонятен космический солипсизм, лежащий в основе Кантовской "Критики разума" (каждая теория, как бы она не была абстрактной, есть только выражение определенного мироощущения) и делающей ее самой истинной из всех систем для западноевропейского человека, а для современного китайца или араба с их совершенно иным

устроенным интеллектом учение Канта имеет значение исключительно курьеза» [3, с. 30–31].

В действительности, считает О. Шпенглер, мы имеем дело не с идеальным отвлечением «человек», как у Канта, но с действительным человеком, который обитает на земной поверхности в определенную эпоху и в качестве первобытного и культурного человека входит в состав той или иной народности. «Империализм – это чистая цивилизация. В его появлении лежит неотвратимая судьба Запада. Энергия культурного человека устремлена вовнутрь, энергия цивилизационного – на внешнее» [2, с. 51].

Историческое познание по Шпенглеру, тождественного гуманитарному познанию. Ставшая таким образом культура, считает он, является выражением и отражением идеи человеческого существования. Одним из элементов этого существования является число, выступающее в качестве непосредственного элемента в основе всякой математики. «Она является наукой строгого стиля, так же, как и логика, но только более всеобъемлющей и с более богатым содержанием; в отношении необходимости, направляющего вдохновения и больших конвенционных форм в ее развитии она является, наряду с пластикой и музыкой, настоящим искусством; наконец, она является метафизикой высшего порядка, как это доказывают Платон и в особенности Лейбниц. До настоящего времени всякая философия, согласно О. Шпенглеру, возростала в связи с соответствующей математикой. Число, считал он, – это принявшая образ идея причинной необходимости, подобно тому, как представление о Боге, создаваемое заново каждой культурой из своих глубин, является принявшей образ идеей о необходимости судьбы. В этом смысле существование чисел можно именовать тайной, и религиозное мышление всех культур испытывало не себе их влияние» [3, с. 88].

Не избежала этого влияния и наука и в первую очередь природоведение. Природа – это то, что счислимо. История есть совокупность всего того, что не имеет отношения к математике. Отсюда математическая точность естественных законов, удивительное прозрение Галилея и вдвинутое Кантом положение, что точное естествознание простирается как раз до тех границ, в пределах которых возможно применение математического метода.

В числе, как в знаке законченного экстенсивного ограничения, как полагал О. Шпенглер, заложена сущность всего действительного. «Как известно, пишет он, Кант разделяет все наличные человеческие знания на априорные (необходимые и имеющие общее значение) и на опосредованные (вытекающие из опыта) синтезы и относит математическое сознание к первым. Этим он, несомненно, дал отвлеченное выражение сильному внутреннему ощущению. Однако совершенно независимо от того, что между этими двумя областями не существует

вполне определенной границы (чему слишком много примеров мы находим в современной высшей математике и механике), каковая определенность, однако, казалось бы, безусловно, требуется самим происхождением принципа, сама априорность, одна из гениальнейших концентраций всей теории познания, является понятием в высшей степени трудным. Ничуть не утруждая себя доказательствами – каковые и сами по себе невозможны – Кант делает предпосылку о неизменяемости формы всякой умственной деятельности и о ее идентичности для всех людей» [3, с. 93].

Кант при проверке своих мыслей считается только с умственным материалом и интеллектуальным обликом своего времени. Он рассматривает его как абсолютный принцип, присущий всему познанию в целом. Постоянство духовных форм, считает Шпенглер, есть только иллюзия. В течение исторического развития они изменяются многократно. Сравнительная морфология форм познания – вот задача подлежащая разрешению западных мыслителей. И решение этой задачи явно не укладывается в русло современной методологии науки, истоки которой зародились уже 300 лет тому назад и до сих пор не протерпели существенных изменений. И таким основоположником методологии науки, несомненно, является Иммануил Кант, критическая философия которого в Западной Европе сменила и существенно углубила не только методологию рационального познания Рене Декарта, но и всей западноевропейской философии в целом.

#### **Литература и источники**

1. Ламетри, Ж. О. Человек-машина / Ж. О. Ламетри ; пер. с фр. – Минск : Литература, 1998. – 704 с.
2. И. Кант / Философский энциклопедический словарь ; гл. ред. : Л. Ф. Ильичев [и др.]. – М. : Советская энциклопедия, 1983. – С. 242.
3. Шпенглер, О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; пер. с нем. Н. Ф. Гарелина ; авт. комментариев Ю. П. Бубенков и А. П. Бубнов. – Минск : Попурри, 2023. – Т. 1. Образ и действительность. – 656 с.

### **ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ БЕЛОРУССКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ**

*А. А. Легчилин, С. В. Воробьева, В. С. Сайганова*

Актуальность исследования интеллектуальной истории белорусской государственности обусловлена обстоятельствами как научного, так и практического характера, что можно аргументировать синкретизмом

идейно-ценностных парадигм и реальным развитием общества, объективных условий и субъективных факторов. Очень часто современные исследования делают акцент на новом содержании, игнорируя основания, которые составили объективные условия или стали субъективными факторами роста этого нового. Поэтому важно выявить методологические аспекты исследования указанной истории.

Интеллектуальная история как вызов в мире идей обусловлена несовместимостью мировоззренческих систем, полемикой взглядов, противостоянием интересов, конкуренцией за влияние [1]. Подобный вызов в интеллектуальной истории белорусской государственности обусловлен, по меньшей мере, тремя взаимосвязанными и обуславливающими друг друга причинами. Это, во-первых, вхождение белорусских земель в состав различных государственных образований, в котором ведущей силой влияния становилась, как правило, не этническая, а конфессиональная принадлежность. Во-вторых, религиозная полемика между католичеством и православием, к которым в XVI веке присоединился протестантизм. В-третьих, разнообразие языков на белорусских землях (старославянский, старобелорусский, латинский, польский, русский, иврит и др.) свидетельствует о лингвистической полифонии, что указывает на наличие различий в эстетических и дидактических компонентах коммуникации.

Методология научно-исследовательской работы по каждой из указанных причин предполагает привязку к контексту пограничья [2] и ориентацию на концепт культурного трансфера [3, с. 155]. Становление белорусской государственности происходило в контексте пограничья – ситуации культурной трансгрессии, предполагающей реакцию навстречу с иным (чужим), значит, выход за пределы социального бытия и принятие позиции наблюдателя. Поэтому трансгрессия, расширяя границы культуры и обогащая ее, составляет источник и ресурсы развития, на что важно обращать внимание в научных исследованиях.

В культурной традиционной повседневности граница воспринималась как пространственный видимый или невидимый рубеж, отделяющий свое от чужого, например: межа, забор, ворота, предел, крест. Термин «пограничье», производный от границы, обозначает открытый процесс, в котором отсутствуют дихотомические признаки принадлежности своему и отторжения иного (чужого). Их заменяют интервальные значения метафор, которые обладают своим эпистемологическим и экзистенциальным потенциалом. Подобные метафоры фиксируют, например, экзистенциальное бытие на границе культур, языков, образов жизни: изгнанник, беженец или иммигрант. Переносный смысл заключается в том, что границы проходят внутри индивида. М. В. Тлостанова указала на методологические неточности в исследовании пограничья, подчеркнув, что сегодня оно «нередко лишается

географической конкретности и переносится по аналогии на различные социально-культурные модели. В таком подходе осуществляется уход "внутрь сознания человека", существующего на грани культурной трансгрессии, между культур и времен, среди языков, в состоянии постоянного пересечения границ или даже бытия на границе и в качестве границы, когда она проходит внутри индивида» [2, с. 120].

Культурный трансфер как методологический концепт направлен на преодоление дисциплинарного и междисциплинарного подходов, ориентируя исследователя на трансдисциплинарность. В частности, Л. П. Киященко отметила, что «формирование тезауруса основано на культурном трансфере между междисциплинарными дискурсами», а непосредственно сам «культурный трансфер ориентирован на перевод и осмысление обсуждаемых проблем, снятие речевых нестыковок, противоречий» [4, с. 124]. Применительно к интеллектуальной истории белорусской государственности это означает, что методологическая эвристика культурного трансфера позволяет оспаривать предлагаемые решения, «требуя полноты, доказательности... и открытости, способствует обновлению в зависимости от места и времени (хронотопа) проводимого исследования» [4, с. 124].

В фокусе трансфера Беларусь рассматривается в качестве пространства культурных взаимодействий. Это означает, что становление белорусской государственности строится на особом понимании культуры и ее истории, которые рассматриваются не через призму смены парадигм, а как непрекращающееся движение, взаимообмен, «когда "чужеродные" вкрапления и имбрикации составляют тот своеобразный фундамент, из которого формируется национальная идентичность» [5, с. 9].

В методологии культурного трансфера термин, употребляемый философом, становится пограничным знаком, пока сохраняется его многозначность. В подобных ситуациях «тематическим установкам ученого отводится роль интеллектуального фильтра», который выполняет регулятивную функцию в его воображении «при выборе допустимых понятий и гипотез» [4, с. 124]. Аналогичную трансдисциплинарную платформу обосновал В. Ф. Гигин. Разрабатывая методологические основы изучения белорусской государственности, он разграничил «мировоззренческую и инструментальную базу изучения вопроса» [6, с. 180] и подчеркнул со ссылкой на идею В. С. Степина, что методология исследования истории не может быть сведена к индуктивному обобщению собранных архивных данных. Значит, в нем особое значение должно быть отведено реконструкции концептуальных установок, которыми «руководствуются историки при изучении истории белорусской государственности» [6, с. 180–181]. В частности, тематические или концептуальные установки позволяют объяснить специфику политической борьбы, развернувшейся вокруг национально-

государственного строительства в 1918–1920-е годы в Беларуси [6, с. 181].

В условиях глобального противостояния, стремления к многополярному миру возрастает роль национальных государств. В этом геополитическом ракурсе Республика Беларусь должна руководствоваться в принятии решений исторически обусловленными выборами, а не контингентными обстоятельствами, как это делают, например, прибалтийские лимитрофы. Ф. Фукуяма не отнес их к сильным государствам в своей новой версии истории после «конца истории»: «Способность усиливать или создавать ранее полностью не учитываемые возможности государства и государственных институтов неожиданно стала главным вопросом глобальной повестки дня и, по-видимому, главным условием безопасности в важнейших частях мира» [7, с. 8].

Таким образом, сущностные методологические аспекты исследования интеллектуальной истории белорусской государственности связаны с контекстом пограничья и культурным трансфером. Контекст пограничья подразумевает преодоление дихотомических шкал в анализе, понимании и оценке исторических событий и переход к открытой системе аргументации. Культурный трансфер ориентирует исследователя на разработку трансдисциплинарных подходов и интервальных шкал оценок.

*Работа выполнена при поддержке ГПНИ «Общество и гуманитарная безопасность белорусского государства» в рамках научного проекта № ГР 20212361.*

### **Литература и источники**

1. Легчилин, А. А. Историография национального интеллектуализма (к 100-летию БГУ) / А. А. Легчилин, С. В. Воробьева // Журн. Белор. гос. университета. Философия. Психология. – 2021. – № 3. – С. 12–20.
2. Глостанова, М. В. Культурное пограничье: пересечение, курсирование, инкорпорация или преодоление (предисловие) / М. В. Глостанова // Вопросы социальной теории. – М. : Институт философии РАН, 2011. – С. 119–125.
3. Ионов, И. Н. Теория культурного трансфера М. Эспаня и трансдисциплинарный анализ цивилизационных представлений / И. Н. Ионов // Общественные науки и современность. – 2020. – № 1. – С. 148–163.
4. Киященко, Л. П. Культурный трансфер – тезаурус тематизации (проблематизация трансдисциплинарности) / Л. П. Киященко // Культура и искусство. – 2020. – № 12. – С. 124–137.
5. Дмитриева, Е. Е. Предисловие / Е. Е. Дмитриева, П. В. Алексеев, М. Эспань // Сибирь как поле межкультурных взаимодействий: литература, антропология, историография, этнология. – М. : «Азбуковник», 2020. – С. 9–17.
6. Гигин, В. Ф. Методологические основы изучения современной белорусской государственности / В. Ф. Гигин // Образование в современном мире: горизонты и перспективы : сб. науч. ст. – Изд-во «ЮрСаПринт», 2018. – С. 180–188.
7. Фукуяма, Ф. Сильное государство: управление и мировой порядок в XXI веке / Ф. Фукуяма. – М. : АСТ, 2010. – 224 с.



## ПРИРОДА ПРЕДРАССУДКА В ФИЛОСОФИИ ФРАНЦУЗСКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ И И. КАНТА

*И. И. Лещинская*

Проблема предрассудка в современных условиях приобрела особую актуальность. Данная проблема вызывала определенный интерес мыслителей различных эпох, начиная с античности. Однако, обоснование ее первостепенной значимости и ее комплексная теоретическая разработка были осуществлены в новоевропейской философии. Первоначально эта проблема была представлена в контексте гносеологических учений XVII века (теории идолов Ф. Бэкона, учение о радикальном сомнении Р. Декарта, критика теории врожденных идей и концепт «*tabula rasa*» Д. Локка и др.).

Вместе с тем, беспрецедентное внимание указанной проблеме было уделено в эпоху Просвещения, когда борьба с предрассудками была объявлена не только как основная теоретическая проблема, но и как одна из первостепенных практических задач. Это в первую очередь относится к французскому Просвещению, которое отличалось наиболее революционным характером. Неслучайно, в контексте учений французских философов была обоснована идея атеизма и поставлена задача радикального преобразования общества силами «просвещенного народа».

Культурное пространство Франции XVIII века поистине явилось полигоном непримиримой борьбы «света разума» и «тьмы предрассудков и невежества». В просветительских учениях о предрассудках, по утверждению Г. Гадамера, явно обнаруживается различие двух основных видов таковых: «... предрассудки, покоящиеся на человеческом авторитете, и предрассудки, вызванные чрезмерной поспешностью. В основе этого разделения лежит представление о происхождении предрассудков у тех людей, которые их пестуют» [1, с. 324]. Для просветителей авторитет и заблуждение как мнимое знание есть главные враги разума, без их искоренения невозможно ни достижение истины, ни обретение свободы и равенства. Поэтому разум призван выявить и раскрыть не-разумную, противоразумную природу предрассудка как своей противоположности. В силу этого история зарождения, утверждения и низложения предрассудков предстает как история побед разума и, соответственно, история прогрессивного развития человечества. Так, маркиз де Кондорсе заявлял: «... форма, в которой общие заблуждения вводились, распространялись и увековечивались среди народов, составляет часть исторической картины прогресса человеческого разума» [2, с. 157].

Сражение за истину для просветителей предполагало разоблачение не только «идолов разума», но и «социальных идолов», которые стояли на страже предрассудка. В связи с этим К. Гельвеций писал, чтобы преуспеть

в этом деле необходимо «... указать, что покровители невежества суть самые ожесточенные враги человечества; следует указать народам..., что исцеляя их от заблуждений, мы тем самым исцеляем их от большей части пороков и что противиться этому способу их излечения – значит совершать преступление оскорбления человечества (l'èse – humanité)» [3, с. 310].

Просвещение не признавало никаких авторитетов, кроме авторитета самого разума. В этом отношении показателен пример знаменитой французской энциклопедии, которая явилась подлинной квинтэссенцией идей и устремлений эпохи Просвещения. По мнению исследователей, энциклопедисты «одной рукой раскачивали трон, другой – алтарь», демонстрируя непримиримую борьбу с авторитетами и их апологетами. Контент «Энциклопедии или Толкового словаря наук, искусств и ремесел» наглядно демонстрировал то, что можно обозначить как «антиавторитарный авторитаризм». Всякий авторитет должен быть повержен разумом во имя безоговорочного и единственного авторитета самого разума. В силу этого ниспровержение старых авторитетов неизбежно привело к господству нового. Как следствие, «преодоление всех предрассудков, это наиболее общее требование Просвещения, – отмечал Г. Гадамер, – само разоблачает себя в качестве предрассудка» [1, с. 328].

Проблема предрассудка явилась предметом пристального внимания И. Канта. Он исследовал процесс генезиса предрассудков, их основные источники и способы преодоления. Естественно, он не мог не задаться вопросом относительно их природы. Особое значение в этом отношении представляет его работа «Ответ на вопрос: Что такое просвещение?» [4]. По определению М. Фуко, «этот небольшой текст располагается на стыке критической рефлексии и рефлексии исторической» [5]. Кантовская трактовка предрассудка и необходимость борьбы с ним во многом продолжает критический дух французских просветителей. Немецкий философ писал: «... отказаться от просвещения для себя лично и тем более для будущих поколений означает нарушить и попортить священные права человечества» [4, с. 32].

Однако его знаменитый лозунг «Sapere aude! – Имей мужество пользоваться собственным умом», заявленный в качестве девиза Просвещения, направлен не столько против внешнего авторитета (книга духовный наставник, врач) как источника предрассудка, сколько на сам разум [4]. Для Канта, в отличие от просветителей, предрассудок – это не внешний враг, а внутренний. Немецкий философ в качестве предрассудка определил особое состояние самого разума, состояние пассивности, несамостоятельности, страха и постоянной оглядки на авторитет. По Канту, ответственность за предрассудки несет сам разум. «Леность и трусость, – писал философ, – вот причины того, что столь большая часть

людей, которых природа уже давно освободила от чужого руководства (*naturaliter maiores*), все же охотно остаются на всю жизнь несовершеннолетними; по этим же причинам так легко другие присваивают себе право быть их опекунами» [4, с. 27].

Также отличается понимание Кантом путей преодоления предрассудка. Если ряд французских просветителей радикальным средством в этом деле считали революцию, то Кант был убежден, что посредством таковой в лучшем случае можно добиться устранения личного деспотизма и угнетения. В связи с этим он писал: «...никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, так же как и старые, будут служить помочами для бездумной толпы» [4, с. 29]. Способом преодоления предрассудка для Канта является активность разума, которая должна быть направлена в первую очередь на сам разум, так как он без критической рефлексии по отношению к самому себе обречен на «легкомысленное и бесцельное блуждание».

По убеждению Канта, критика разума есть первейшее условие культуры разума. Использование человечеством собственного разума порождает потребность в критике как форме необходимого ограничения разума, как способе исследования его границ и рефлексии над ними. Как отмечал М. Фуко, критика в понимании Канта – это «бортовой журнал разума». Она «... призвана установить условия законного применения разума и таким образом определить, что возможно знать, что должно делать и на что можно надеяться. Незаконное применение разума порождает иллюзии, догматизм и гетерономию; и напротив, автономия разума может быть обеспечена только тогда, когда определены принципы его законного применения» [5].

Таким образом, в трактовке предрассудка И. Кант, с одной стороны, поддерживал и продолжал критическую направленность идей французских просветителей. С другой стороны, он принципиально изменил привычное отношение между волей, авторитетом и использованием разума. Предрассудок для него не есть неразумие, а пассивное состояние разума, преодоление которого является необходимым условием совершеннолетия человека. Притязания разума на автономию и свободу могут быть достигнуты посредством акта мужества, осуществляемого лично каждым человеком.

### **Литература и источники**

1. Гадамер, Х–Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х.–Г. Гадамер. – М., 1988. – 704 с.
2. Кондорсе, Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума / Ж. А. Кондорсе. – М. : Юрайт, 2020. – 193 с.

3. Гельвеций, К. А. Об уме / К. А. Гельвеций // Сочинения в двух томах. – М. : «Мысль», 1973. – Т. 1. – 647 с.
4. Кант, И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? / И. Кант // Соч. : в 6 т. – М., 1966. – Т. 6. – С. 25–36.
5. Фуко, М. Что такое Просвещение? / М. Фуко [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Fuko\\_intel\\_power/Fuko\\_18.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Fuko_intel_power/Fuko_18.php). – Дата доступа 07.09.2024.

## **МИНСКАЯ ШКОЛА ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ**

*А. И. Лойко*

Минская школа истории философии сформировалась в XX столетии на основе методологии диалектического и исторического материализма. Во второй половине XX столетия основную роль в развитии школы играли исследователи из Академии Наук БССР и БГУ. Доминировал интерес к континентальной европейской философской традиции. В данном контексте предметом рассмотрения стала классическая немецкая философия, марксизм, позитивизм, феноменология и экзистенциализм.

В шестидесятых годах XX века в Академии Наук БССР сформировалось направление, предметом изучения которого стала история философской мысли Белоруссии в составе различных государств и исторических эпох. Был актуализирован уникальный материал по историческим эпохам Возрождения, Реформации, Просвещения [1].

В начале XXI столетия произошло объединение обоих направлений в единый контекст, в котором философская мысль Беларуси рассматривается как часть континентальной европейской философской традиции. Это особенно наглядно проявилось на примере философии И. Канта [2]. В высших учебных заведениях Восточной Европы преподавали сторонники немецкого философа. С ним вели диалог представители Хаскалы, в частности, С. Маймон. Интеллектуальная провинция во многом обеспечила актуализацию философии И. Канта в модификациях неокантианства. Важную роль играла Витебская губерния Российской империи на территории, которой образовались условия для неокантианства через деятельность философского кружка в Невеле и Витебске [3]. Прикладная направленность неокантианства выразилась в методологическом творчестве М. М. Бахтина, К. Малевича и Л. С. Выготского.

### **Литература и источники**

1. Дорошевич, Э. К. Аниол Довгирд – мыслитель эпохи Просвещения / Э. К. Дорошевич. – Минск : Наука и техника, 1967. – 253 с.

2. Иммануил Кант и Беларусь (к 300-летию со дня рождения). – Минск : РИВШ, 2024. – 212 с.
3. Каган, М. И. Герман Коген / М. И. Каган // Научные известия. – М. : Академический центр Наркомпроса, 1922. – Сб. 2. – С. 110–124.

## ПРОБЛЕМА СПРАВЕДЛИВОСТИ В ЭТИКЕ И. КАНТА И ТЕОРИЯ КАТЕГОРИЧЕСКОГО ИМПЕРАТИВА

*Н. И. Мушинский*

Проблема *справедливости* сохраняет важное значение в начале третьего тысячелетия, когда в условиях техногенного кризиса (глобальное потепление климата, ухудшение экологии, истощение невозобновляемых ресурсов и т. п.) человечество продолжает движение в направлении всеобщей вражды и конфронтации. С применением самых передовых информационных технологий развязываются «гибридные войны», периодически переходящие в «горячую фазу»; с помощью необоснованных «экономических санкций» предпринимаются попытки дестабилизировать государственную структуру геополитических конкурентов, широко проводится политика «двойных стандартов»; никто не задумывается, что тем самым нарушаются основополагающие общечеловеческие принципы *справедливости*.

В юбилейный год 300-летия со дня рождения И. Канта новую актуальность приобретают его рассуждения о проблеме *справедливости*. Кант жил в эпоху, когда бурное развитие естествознания подготовило научно-технический переворот и, в то же время, обострило социальные противоречия, как внутригосударственные, так и внешнеполитические в европейском масштабе (Великая французская революция, фридриховские и наполеоновские войны и т. д.). При этом каждая из противостоящих сторон трактовала *справедливость* в свою пользу, в результате решающим стал аргумент военной силы: кто эффективнее экономически и, соответственно, военно-политически (король Фридрих, Наполеон и т. п.), тот «*по-справедливости*» обеспечивает себе общеевропейскую гегемонию; аналогичный подход в наши дни повторяется в глобальном измерении.

Заслуга Канта состоит в том, что через *категорический императив* он выразил универсальный общезначимый автономно (*a priori*) существующий аксиологический критерий *справедливости*. По мысли немецкого философа, если бы указанный принцип удалось осуществить в реальной жизни, то на основе критического разума наступил бы «вечный мир» между государствами [1, с. 293], который единственный полностью укладывается в две основные формулировки «всеобщего нравственного закона». Исходя из принципов *категорического императива*, чтобы объективно оценить каждый конкретный поступок с точки зрения его

*справедливости* нужно: 1) мысленно возвести его во всеобщую степень, представить, что его одновременно повторило все человечество, направив, в том числе против самого действующего субъекта; 2) задать себе вопрос, чем является в данном случае человек (в своем лице и в лице всякого другого) высшей *целью*, либо всего лишь *средством* для чего-то другого (бесчестного обогащения, «государственных» интересов, «свободы», «демократии», «истинной религии» и т. п.). Очевидно, что убийство, самоубийство, присвоение наследства умершего доверителя, равно как и агрессивная политика «двойных стандартов» на международной арене никак не укладываются в указанные две формулировки *категорического императива* [2, с. 260–270]. Все же остальные способы обоснования своих эгоцентричных устремлений, к которым прибегают как частные лица, так и, особенно, государственная пропаганда, относятся к *гипотетическому императиву* и носят условный характер (*a posteriori*). Здесь изменения происходят непрерывно: неурожайный год или проигранное сражение могут перечеркнуть любые претензии на региональное либо мировое лидерство, сделать их *несправедливыми*. Кант это учитывает, поэтому его *категорический императив* выступает всего лишь как инструмент, позволяющий объективно отличить *справедливое* от *несправедливого*, а вовсе не реальное «положение дел», достижимое в конкретных условиях. В этом состоит отличие кантианства (и шире – всей немецкой классической философии с ее позицией философской рефлексии) от естественнонаучного (механистического) материализма Нового времени, связанного с теориями «естественного права», «общественного договора», «чистой доски» и «разумного эгоизма»: «Лейбниц говорит о вечности естественного права... Начала естественной справедливости... так же неизменны, как... принципы арифметики и геометрии... Но против Лейбница можно было бы возразить, что он недостаточно подчеркивает нормативный характер естественной справедливости... Как говорил впоследствии Кант, принципы нравственности могут и нарушаться; это только императивы, обращенные к нашей свободе, а не законы, безусловно господствующие в природе» [3, с. 117–118]. Проблема состоит в том, что за «логоцентристскими» сентенциями «научного дискурса», выраженными в категориях «естественного права» экономически «сильных» государств и народов на господство над более «слабыми», часто скрыты самые одиозные нарушения общечеловеческой *справедливости*: «Противопоставление естественного и положительного права... имело огромное значение для философии... Иногда заявления о естественной справедливости свидетельствует о готовящихся конфликтах государственной жизни» [3, с. 113]. В соотношении *категорического* и *гипотетического императива* скрыта диалектика кантианского прочтения подлинной *справедливости*: «Разные народы... не совершают несправедливости, если они в борьбе между собой пускают в ход насилие

и коварство, хотя вообще-то они совершают несправедливость» [1, с. 301]. В наши дни две формулировки «всеобщего нравственного закона» продолжают оставаться эффективным критерием выявления истинной *справедливости*, которую в конкретных внешнеполитических условиях всячески искажает корыстно заинтересованная пропаганда.

Отсюда у Канта следуют частные признаки *справедливости*, например, гласность и публичность: «Без гласности не могла бы существовать никакая справедливость... Несправедливы все... поступки, максимы которых несовместимы с публичностью» [1, с. 302–303]. При этом, разумеется, «гласность» должна строго придерживаться объективной беспристрастности, избегать разного рода «фейковой» информации (ложной и недостоверной), иначе она диалектически становится источником новых форм нарушения *справедливости*.

Аналогичным образом Кант оценивает разного рода «майданы» и «революции», как средство насильственного свержения *несправедливого* правления. Они допустимы в исключительных случаях, когда коррумпированная государственная власть действует во вред обществу, однако остаются *несправедливыми* по сути, в контексте *категорического императива*: «Если права народа попораны, то низложение его (тирана) будет справедливым... Тем не менее ... несправедливость восстания явствует... из того, что публичным признанием восстания максима его сделала бы невозможной собственную цель» [1, с. 303–304]. По мнению Канта, диалектика *справедливости* актуализируется в совместном общежитии, строго регулируемом посредством государственного аппарата в целях создания равных условий для реализации личной свободы каждого субъекта по отдельности: «Справедливое гражданское управление состоит именно в том, чтобы сочетать возможно большую свободу с непререкаемой властью» [3, с. 197–199]. Так и деревья в лесу тянутся к солнцу и во взаимной «честной» и «добросовестной» конкуренции (согласно принципам «*справедливости*») вырастают прямыми и стройными, а одинокие – в чистом поле, становятся слабыми и искривленными. Подобные кантовские рассуждения в наше время становятся удивительно созвучны процессам, происходящим на международной арене. Именно они помогают коллективному «критическому разуму» на основе *категорического императива* адекватно осмыслить этико-философские критерии *справедливости*.

### Литература и источники

1. Кант, И. К вечному миру / И. Кант // Соч. в 6 т. – М. : Мысль, 1966. – Т. 6. – 743 с.
2. Кант, И. Основы метафизики нравственности / И. Кант // Соч. в 6 т. – М. : Мысль, 1965. – Т. 4, Ч. 1. – 544 с.

3. Новгородцев, П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве / П. И. Новгородцев. – СПб. : Алетейя, 2000. – 320 с.

## **РЕФЛЕКСИЯ КУЛЬТУРНОГО РАЗНООБРАЗИЯ И МЕЖКУЛЬТУРНЫХ РАЗЛИЧИЙ В ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ**

*А. А. Павильч*

Начало фундаментальному изучению межкультурных различий и выявлению системообразующих констант культурных целостностей положила немецкая трансцендентальная философия, в рамках которой реконструируются разные логические построения индивидуальных морфологических типов культуры. Поликультурная реальность явилась одним из предметов рефлексии в немецкой классической философии. В компаративных наблюдениях И. Канта определяющим критерием для выявления устойчивых различий в этнопсихологическом измерении локальных культур служили степень и формы проявления прекрасного и возвышенного в конкретной культурной среде. Сравнительный анализ культур на основе категорий прекрасного и возвышенного, примененных в кантовском учении о чувственности и экстраполированных в сферу культурной антропологии, позволил определить индивидуальные особенности национальных темпераментов, стереотипов поведения и жизнедеятельности, доминант творчества и коммуникативных отношений («Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного», «Антропология с прагматической точки зрения») [1]. Сопоставление этнопсихологических и коммуникативных характеристик, направлений и форм творческой деятельности разных европейских и восточных народов позволило И. Канту сделать заключения, определяющие сущность выявленных им межкультурных различий и типологического сходства в разных культурах мира [2].

В философии Г. В. Ф. Гегеля существенным основанием для дифференциации историко-культурных и социокультурных целостностей являлись индивидуальные особенности и содержательное выражение мирового духа в процессе его последовательного исторического развития в формы духа отдельных народов. В контексте философии духа Г. В. Ф. Гегеля культура отождествляется с поступательным движением истории человечества, в котором раскрывается творческий потенциал народов («Энциклопедия философских наук: Философия духа», «Лекции по философии истории» и др.). Концептуальные построения межкультурных различий на основе компаративного подхода, выводимые из контекста философствования Г. В. Ф. Гегеля, отражаются в ряде положений. Важнейшие социокультурные и историко-культурные эпохи



представляются разными образными воплощениями универсальной схемы творческой деятельности мирового духа (абсолютной идеи), где носителями абсолютного духа признаются определенные племена и народы (например, семитские племена, древние греки и римляне, германороманские народы).

Главным стимулом (принципом) европейского духа Гегель считал разум, который «посвящает на все, чтобы во всем обнаружить свое присутствие» [3, с. 65]. Отличительной же особенностью азиатского духа является его способность постигать действительность «еще не в себе самом, а только в сфере природы» [3, с. 63]. Весь смысл творческой деятельности европейцев связывается с подчинением внешнего мира своим целям и господством над ним. Соответственно собственный характер реализации энергии европейского духа наиболее проявляется в соприкосновении «с чужой культурой, чужими религиями, государственным строем и законодательством» [4, с. 361] и последующем усвоении и преодолении всего этого. Факт интенсивного раскрытия внутреннего потенциала западной культуры в мировом пространстве убедительно подтверждается европейской колонизацией Америки, результатом чего стала постепенная гибель аборигенов «от дуновения европейской деятельности» [4, с. 128]. Рефлексия многообразия ментальных конструктов и национальных характеров отдельно взятых европейских народов позволила Гегелю установить их систематическое сходство, выражающееся в «сосредоточенности на своем внутреннем мире» [3, с. 68] и в «уверенной в себе субъективности» [3, с. 68], которые имеют определенные степени вариации в разных региональных, государственно-политических и социальных контекстах.

Компаративный подход в гуманитарной науке XIX в. сопутствовал реализации таких определяющих методологических принципов исследований феноменов мировой культуры, как универсализм и целостность, восходящих к традициям немецкого Просвещения. Впервые сравнительно-исторический подход к анализу культур разных народов был последовательно осуществлен в философском творчестве И. Г. Гердера, представившего динамику исторического развития мировой цивилизации («Идеи к философии истории человечества»). Именно в его философских сочинениях впервые всецело зазвучали идеи уникальности и неповторимости культур, впоследствии воплощенные немецкими романтиками в представления об индивидуальной душе каждой культуры и о культурной определенности бытия. В исследовании истории мировой культуры И. Г. Гердер акцентировал особое внимание на историческом и национальном своеобразии культурных эпох, этнокультурной специфике фольклорного творчества и искусства, историко-культурной миссии отдельных народов в историко-культурном процессе («О новейшей немецкой литературе. Фрагменты», «Критические леса», «О немецком

характере и искусстве» и др.) [5].

На развитие компаративистики в гуманитарных областях знания существенно повлиял опыт сравнительных исследований в сфере естествознания, где впервые стали осуществляться сопоставительные наблюдения на основе анализа реальных объектов флоры и фауны, а также многочисленных палеонтологических артефактов. Французский ученый Ж. Кювье в сочинении «Рассуждение о переворотах на поверхности земного шара» (1812) раскрыл сущность методологии сравнительно-анатомических исследований и убедительно охарактеризовал технологии их организации. По его определению, сравнительная анатомия располагала хорошо развитым научным инструментом, обеспечивающим конструктивное решение многих исследовательских проблем. Этот методологический инструмент он называл «принципом корреляции форм организованных существ», с помощью которого каждое существо могло быть идентифицировано по всякому элементу (обломку) каждой из его частей [6, с. 129–130]. Непосредственный эмпирический опыт позволил исследователю сделать следующие теоретические обобщения: «всякое организованное существо образует целое, единую замкнутую систему, части которой соответствуют друг другу и содействуют, путем взаимного влияния, одной конечной цели. Ни одна из этих частей не может измениться без того, чтобы не изменились другие, и, следовательно, каждая из них, взятая отдельно, указывает и определяет все другие» [6, с. 130].

Таким образом, начало формирования научных основ изучения культурного разнообразия и межкультурных различий в рамках философского и гуманитарного знания восходит к рубежу XVIII–XIX вв., ставшему точкой отсчета в развитии классической гуманитарной науки. Компаративные обобщения, выводимые из контекста немецкой трансцендентальной философии, отражают ориентированность на конструирование генотипов макро- и микрокультур как культурных целостностей, в которых первостепенное значение имеет своеобразный характер ментальных конструктов, устойчивых категорий, концептов ценностных доминант, определяющих знаково-символическое, этнопсихологическое и коммуникативное измерение культуры. Классический тип рефлексии межкультурных различий характеризуется логоцентричностью, определявшей объект-субъектную бинарность в репрезентации поликультурной действительности и обеспечивавшей рациональные основы объективированного компаративного знания.

#### **Литература и источники**

1. Кант, И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант ; пер. с нем. ; под общ. ред. В. Ф. Асмуса [и др.]. – М. : Мысль, 1966. – Т. 6. – 743 с.

2. Павильч, А. А. Компаративные исследования культурного разнообразия: методологический опыт и коммуникативная проекция / А. А. Павильч. – Минск : МГЛУ, 2017. – 168 с.
3. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: Философия духа / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. – М. : Мысль, 1977. – Т. 3. – 471 с.
4. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. А. М. Водена. – СПб. : Наука, 1993. – 480 с.
5. Гердер, И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер ; пер. с нем. А. В. Михайлова. – М. : Наука, 1977. – 703 с.
6. Кювье, Ж. Рассуждение о переворотах на поверхности земного шара / Ж. Кювье ; пер. с фр. Д. Е. Жуковского. – М. – Л. : Гос. изд-во биол. и мед. л-ры, 1937. – 368 с.

## **МЕТАФИЗИКА ПРАВСТВЕННОСТИ И. КАНТА: ОПЫТ САМОРЕФЛЕКСИИ**

*О. А. Павловская*

В классификации научного знания И. Кант отводит *этике* как науке о *законах свободы* одну из ведущих позиций, наряду с физикой, изучающей законы природы, и логикой – законы мышления. Этика состоит из двух основных частей: *эмпирической* (практическая антропология) и *рациональной* (собственно мораль). По его мнению, с научной точки зрения (по аналогии с физикой) особую значимость приобретает вопрос о том, чтобы прикладной антропологии предпосылалась «метафизика нравственности, тщательно очищенная от всего эмпирического» [1, с. 56].

В центре процесса человеческого познания четко определяется пересечение акта рефлексии как размышления человека о себе в эмпирическом мире и акта саморефлексии как его погружения в свой собственный внутренний мир. Процесс самопознания «бесконечно возвышает мою ценность как мыслящего существа, через мою личность, в которой моральный закон открывает мне жизнь, независимую от животной природы и даже от всего чувственно воспринимаемого мира» [2, с. 257].

Согласно Канту, на уровне обыденного практического разума естественно может обозначиться общий моральный принцип, который звучит в виде вопроса: «Не сведущий в обычном ходе вещей, не приспособленный ко всем происходящим в мире событиям, я лишь спрашивая себя: *можешь ли ты желать*, чтобы твоя максима стала всеобщим законом?» [1, с. 68]. Соотнесение своего личного желания (воления) с общим законосообразным принципом (представлением об общем для всех законе) вызывает непосредственное (т. е. еще неосознанное) уважение, которое подспудно обозначает ценностную природу побудительных сил человека и выводит на первый план долг как

условие проявления собственно доброй воли. Этот принцип становится своего рода «руководящей нитью», «компасом» в повседневном поведении среди других людей, что позволяет человеку определять, «что хорошо и что плохо, что сообразно с долгом и что противно долгу» [1, с. 69].

Однако, по мнению Канта, существует ряд препятствий и опасностей для сохранения успокоенности и безмятежности на уровне обыденного практического разума. Среди них могут быть различные состояния, в которых оказывается человек: «довольствуется ролью простого здравого разума»; находится в состоянии «счастливой простоты»; уклоняясь от своих чувственных восприятий, может впасть в прямые противоречия с самим собой; может легко запутаться в своих рассуждениях о должном и ценном; имеет «наклонность умствовать наперекор строгим законам долга и подвергать сомнению их силу». Также человеку требуется помощь для преодоления серьезных затруднений вследствие «двусторонних притязаний» и «двусмысленных толкований», которые неизбежно возникают в общении между людьми. Разрешение подобного рода проблем непосредственно связано с развитием *культуры разума*. Все это вынуждает обыденный практический разум «выйти из своего круга и сделать шаг в сферу *практической философии*, чтобы получить здесь сведения и ясные указания относительно источника своего принципа и истинного назначения этого принципа в сопоставлении с максимами, которые опираются на потребности и склонности» [1, с. 69–70].

Кант особо выделяет уровень чистого практического разума (философский уровень), где осуществляется целенаправленное постижение сущности собственно моральных законов. Принципиальным условием здесь является полное освобождение от всего эмпирического, чувственно воспринимаемого, что позволяет добиться необходимой чистоты и глубины в теоретико-логическом обосновании нравственности. Поэтому Кант критически оценивает предшествующий ему философский опыт, где за основу берутся различного рода субъективно-сенсуалистские или религиозно-традиционные представления о морали, где происходит смешение чувственных и рациональных представлений. Немецкий философ считает, что понять сущность нравственности невозможно, если заниматься только описанием ее бытовых проявлений, если пытаться вывести ее из различных примеров из жизни людей.

Кант предлагает различать между собой популярную практическую философию и метафизику нравственности (нравственную философию).

*Популярная практическая философия*, опирающаяся на эмпирический опыт и предлагающая различного рода правила и предписания, по существу, обладает мнимой популярностью: «порождает отвратительную смесь нахватанных отовсюду наблюдений и полупродуманных принципов, которая доставляет удовольствие пустой голове, потому что это все же нечто пригодное для каждодневной

болтовни» [1, с. 73].

По Канту, чтобы «добиться истинной философской популярности», необходимо действовать следующим образом: «сначала *основать* учение о нравственности на основе метафизики, а потом, когда оно установлено, ввести его путем популяризации в *обиход*» [1, с. 73]. По поводу названия «метафизика нравственности», хотя оно и «пользуется дурной славой» [1, с. 74], и на вид есть «устрашающее название» [1, с. 59], но Кант целенаправленно и последовательно использует его для того, чтобы отделить сферу нравственности от физического мира, подчеркнуть ее априорный (доопытный) характер происхождения.

*Метафизика нравственности*, «не смешанная ни с какой антропологией, ни с какой теологией, ни с какой физикой или сверхфизикой... есть не только необходимый субстрат всего теоретического, точно определенного познания обязанностей, но и дезидераты величайшей важности для действительного исполнения их предписаний» [1, с. 74]. Здесь открывается аргументу законосообразная сущность нравственности как объективного основания человеческого бытия.

Следует подчеркнуть, что, создавая метафизику нравственности, Кант как человек и как исследователь избирает единственно возможный путь проникновения в мир априорного – это мир его собственного самосознания – и посредством рефлексии и саморефлексии стремится обосновать безусловность морального закона. Он убежден, что признание морального закона и уважение к нему, и то при условии, «когда это уважение становится деятельным и преобладающим, позволяет нам в силу этого заглянуть, и то мельком, в царство сверхчувственного» [2, с. 247].

Кант логическим путем выходит на понятие категорического императива, который по существу является императивом нравственности. «Он касается не содержания поступка и не того, что из него должно последовать, а формы и принципа, из которого следует сам поступок; существенно хорошее в этом поступке состоит в убеждении, последствия же могут быть какие угодно» [1, с. 79]. В результате своих философских изысканий Кант приходит к выводу, что, по существу, лишь одному категорическому императиву может быть дан статус собственно морального закона, все же остальные (гипотетические) могут быть признаны в качестве *принципов* воли. «Если я мыслю себе *гипотетический* императив вообще, то я не знаю заранее, что он будет содержать в себе, пока мне не дано условие. Но если я мыслю себе *категорический* императив, то я тотчас же знаю, что он в себе содержит» [1, с. 83].

Большое внимание уделяет Кант формулировке категорического императива, в которой была бы четко выражена суть морального закона как такового. Обобщая этот кантовский поиск, отметим, на наш взгляд, несколько принципиальных теоретических положений, в которых может

быть выражена законодательствующая сила морали.

Во-первых, согласно формулировке категорического императива: *«поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»* [1, с. 83] – на понятийном уровне отчетливо прослеживается связь каждого отдельного человека со всем человеческим родом (человечеством), что в самом разуме открывает источник подчиненного действию объективных законов человеческого бытия. В этом проявляется *общечеловеческое* основание морального закона.

Во-вторых, согласно формулировке категорического императива: *«поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы»* [1, с. 84] – на уровне абстрактного мышления становится возможным обнаружить теснейшую связь жизни человека как разумного существа с естественным ходом бытия природы, следовательно, и с ее объективными законами. В этом раскрывается единый *всеобщий* характер морального закона.

В-третьих, согласно формулировке категорического императива: *«поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»* [1, с. 90] – утверждается представление о том, что человек как разумное существо может существовать как цель сама по себе и поэтому является высшей ценностью, т. е. в нем самом заключен объективный источник нравственного бытия. В этом усматривается единая *персонально-аксиологическая* природа морального закона.

В-четвертых, предыдущая формулировка категорического императива указывает также на теснейшую связь человека с человеком и со всем человечеством как необходимое условие их совместного существования, которое должно быть объективно гуманистическим по своей природе. В этом отчетливо видится всеобщая *коммуникативно-аксиологическая* сущность морального закона.

В-пятых, все перечисленные формулировки категорического императива однозначно подводят к утверждению о том, что именно человек, обладающий разумной волей, является творцом, носителем и исполнителем морального закона. *«Все понимали, что человек своим долгом связан с законом, но не догадывались, что он подчинен только своему собственному и тем не менее всеобщему законодательству и что он обязан поступать, лишь сообразуясь со своей собственной волей, устанавливающей, однако, всеобщие законы согласно цели природы»* [1, с. 93]. Моральный закон как выражение единого бытия человека, человеческого рода и природы может выступать непосредственно в качестве *самозаконодательствующей* силы.

В-шестых, *«каждое разумное существо должно поступать так, как если бы оно благодаря своим максимам всегда было*

законодательствующим членом во всеобщем царстве целей» [1, с. 98] – в этой формулировке понятие «царство целей», выражающее «систематическую связь между различными разумными существами через общие им законы» [1, с. 94], может рассматриваться только как идеал. В этом случае моральный закон выступает как духовный потенциал для совершенствования взаимоотношений человека с человеком, человеческим родом, природой [3, с. 80–81].

Критически осмысливая законосообразный характер нравственности, Кант, конечно же, действует в духе своего времени, стремясь подвести под свои философские размышления научную основу и, соответственно, представить моральный закон по аналогии с естественнонаучными формулами законов природы. В последующем он сознательно остановится на одной, основной, формулировке: «*Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства*» [2, с. 147; 4, с. 281]. Здесь, на уровне чистого разума, открывается возможность более четко выразить содержание самого понятия нравственности, что конкретно может быть представлено: 1) в отношении всякого поступка к категорическому императиву; 2) в велениях *долга* (долженствовании); 3) в обладании *достоинством* как внутренней ценности, которое «бесконечно выше всякой цены» (последняя же выражает относительную ценность всего того, что связано с эмпирическим миром); 4) в *добровольном* подчинении моральному закону; 5) в *автономии* воли, позволяющей «выбирать только так, чтобы максимы, определяющие наш выбор, в то же время содержались в нашем волеии как всеобщий закон» [1, с. 100]; 6) в отношении поступков к автономии воли, посредством чего определяется их дозволенность либо недозволенность, «воля, максимы которой необходимо согласуются с законами автономии, есть святая, безусловно добрая воля» [1, с. 99]; 7) в *уважении* к закону, которое «составляет тот мотив, который может придать поступку моральную ценность» [1, с. 100]. Следовательно, обоснование рациональных оснований нравственности убедительно свидетельствует о том, что не божественная воля, а только разум человека является имманентным источником морального закона, и, соответственно, личность может обладать самозаконодательствующей силой и становиться источником своего духовного возвышения.

Кант убежден, что прекрасный идеал умопостигаемого (духовного) мира может «возбудить в нас живой интерес к моральному закону», тем самым стимулировать к его претворению в реальных поступках. Немецкий философ определенно заявляет: «Мы не постигаем практической безусловной необходимости морального императива, но мы постигаем его *непостижимость*» [1, с. 119]. Именно в этом, на первый взгляд, парадоксальном утверждении заключается как основное противоречие в сфере нравственности, так и главный источник развития человеческой

духовности.

### **Литература и источники**

1. Кант, И. Основы метафизики нравственности / И. Кант // Критика практического разума. – СПб. : Наука, 2005. – С. 53–120.
2. Кант, И. Критика практического разума / И. Кант // Критика практического разума. – СПб. : Наука, 2005. – С. 121–258.
3. Павловская, О. А. Мораль в транзитивном обществе: социально-философский подход / О. А. Павловская. – Минск : Беларуская навука, 2021. – 308 с.
4. Кант, И. Метафизика нравов / И. Кант // Критика практического разума. – СПб. : Наука, 2005. – С. 259–506.

## **КОНСТРУКТИВИСТСКИЕ ИДЕИ ТЕОРИИ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ С. Н. БУЛГАКОВА**

*А. А. Побережный*

Во второй половине XX столетия в западной философии науки распространяются конструктивистские идеи и установки, согласно которым научное знание конструируется познающим субъектом. Эти идеи, истоки которых современные исследователи связывают с философией И. Канта, остаются достаточно популярными и в настоящее время. Концепции социального, эпистемологического, а затем и радикального конструктивизма приобретают большую популярность и проникают во многие научные области. В определенном смысле они противопоставляются позитивистским идеям научного реализма, связанным с механистическое мировоззрением и соответствующей ему «теорией отражения».

Однако значительно раньше конструктивистские идеи четко просматриваются в книге представителя русской религиозной философии С. Н. Булгакова «Философия хозяйства» [1], которая была написана в 1912 году. В главе 5, которая называется «Природа науки», представлен обширный анализ проблем научного познания и философии науки.

Вопрос о природе познания был связан с переориентацией С. Н. Булгакова от марксизма с его позитивистскими установками к идеализму.

В работе подвержен критике позитивизм О. Конта, и при этом Булгаков признает заслуги И. Канта и его последователей. Философ утверждает, что «весь трансцендентальный идеализм, начиная с Канта и кончая Риккертом и Когеном, вскрывает ту истину, что наука строится человеком и что формальное идеалистическое априори проникает в ее глубину, пронизывает всю ее толщу» [1, с. 135]. При этом позитивизм,



который декларирует пассивность познающего субъекта, способен лишь к отражению, тогда как идеалистическое представление, особенно четко выраженное Кантом, – состоит в том, что рассудок не черпает законы из природы, а сам предписывает их природе. Из этого следует предлагаемая С. Н. Булгаковым прагматическая интерпретация И. Канта, которая показывает его конструктивистский подход к пониманию познания. Булгаков считает, что «проблема науки приводится к загадке о человеке... Человек есть наукотворец, ... способное к науке существо» [1, с. 137].

По мнению Л. А. Микешиной, «... перед нами глубокие идеи, высказанные мыслителем в начале XX в., но не усвоенные в полной мере и сегодня. Уже тогда он понимал, что познавательная практика не исчерпывается материальной эмпирической деятельностью субъекта, она включает предельно значимый для науки другой ее вид – когнитивную практику в разнообразных логических, методологических, критико-аналитических, абстрактных конструктивных построениях, осуществляемых человеком и тем самым всегда присутствующих в любом, включая научное, знании, выражающем его антропологический аспект» [2, с. 184].

Рассуждая о соотношении «науки и жизни», С. Н. Булгаков понимает под этим соотношением «непрерывный хозяйственный процесс», для которого наука – своего рода теоретическая ориентировка. Прагматизм науки для философа тесно связан с положением субъекта по отношению к объекту. Для Булгакова вся наука возникает в трудовом процессе и как элемент «хозяйственного отношения к миру» и имеет социальную природу.

В заключение необходимо отметить, что своей работой «Философия хозяйства» С. Н. Булгаков не только существенно продвинул развитие эпистемологии и философии науки в целом. Философ подверг критике наивный реализм классической науки, элиминирующей познающего субъекта из процесса научного познания. Этим самым представитель русской религиозной философии опередил свое время, предвосхитив идеи эпистемологического конструктивизма, получившие широкое распространение в настоящее время.

#### **Литература и источники**

1. Булгаков, С. Н. Философия хозяйства / С. Н. Булгаков. – М. : Наука, 1990. – 412 с.
2. Микешина, Л. А. Современные темы в философии науки С. Н. Булгакова / Л. А. Микешина // Эпистемология и философия науки. – 2010. – Т. XXIV, № 2. – С. 179–194.

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ КАНТОВСКОГО ПОНЯТИЯ О СПОСОБНОСТИ СУЖДЕНИЯ В УЧЕНИИ Х. АРЕНДТ

*С. А. Полатовский*

Учение Ханны Арендт, рассматриваемое в русле политической философии, со второй половины XX века становится предметом анализа как в Америке, так и за ее пределами. У Канта Арендт заимствует разделение на определяющее и рефлектирующее суждение, именно последнее интересует ее в первую очередь, так как представляет собой способность самостоятельно судить, не используя готовые модели. Арендт использует для своей теории способности суждения понятия из эстетической теории Канта: общее чувство (*sensus communis*), концепция зрителя, значимость образцов (примеров, экземпляров), всеобщая сообщаемость, широкий образ мысли, публичное применение разума, воображение. Анализируя кантовскую теорию вкуса, мыслительница рассматривает эстетические суждения как образец для политических, поскольку они не обусловлены конкретным понятием или порядком и опираются на мышление, являясь частными. Таким образом, можно сразу сделать вывод об абсолютно разном понимании и использовании ключевых понятий у Арендт и у Канта.

Суждение – мысль, в которой утверждается наличие или отсутствие каких-либо положений дел [1]. Другое определение суждения – умственный акт, выражающий отношение говорящего к содержанию высказываемой мысли [2]. В самой «Критике способности суждения» Кант дает такое определение: «Способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчиненное общему. Если общее (правило, принцип, закон) дано, то способность суждения, которая подводит под него особенное есть определяющая способность суждения; если же дано только особенное, для которого способность суждения должна найти общее, то эта способность есть рефлектирующая способность суждения» [3, с. 19]. Таким образом, Кант выделяет два вида способности суждения: определяющую и рефлектирующую. Первая подводит особенное под общее, вторая находит общее при наличии особенного. Для определяющей способности суждения общие трансцендентальные законы даны рассудком, они предписаны априорно, и поэтому она сама не выдумывает закон для подчинения особенного общему. Рефлектирующая, наоборот, идущая от особенного к общему, нуждается в трансцендентальном принципе, который как закон она может дать только сама [3, с. 19–20].

Анализируя кантовскую теорию вкуса, Арендт рассматривает эстетические суждения как образец для политических. Для Арендт суждение находится между противостоящими сторонами: *vita activa* (деятельность) и *vita contemplative* (созерцание), то есть мышление и

воля – деятельность непосредственно ума («жизнь ума»). Но в результате жесткого деления деятельности на умственную и практическую, Арндт приходится убрать суждение из сферы *vita activa*, к которому имеет естественную склонность [4, с. 228–229]. Оригинальность Арндт состоит в проведении параллели между эстетическими суждениями и различными политическими мнениями и субъективными высказываниями. В кантовской интерпретации эстетические суждения понимаются больше, чем просто индивидуальные субъективные восприятия, ведь человек ссылается на то, что присуще всем – «общее чувство» (*sensus communis*). По мнению Арндт, политические суждения имеют в своем основании всеобщее и общезначимое «общее чувство», хотя и относятся к индивидуальным. Для Арндт «общее чувство» это попытка решить разногласие между общезначимостью, с одной стороны, и свободой с спонтанными индивидуальными поступками, с другой [5, с. 65]. Ханна Арндт указывает, что для суждения обязательно наличие реального сообщества, поскольку человек судит как член общества, а не как представитель какого-то сверхчувственного мира [4, с. 119]. К *sensus communis* обращается каждый раз суждение, соответственно, у Арндт оно становится критерием общезначимости [4, с. 125]. Но при этом политическое суждение должно оставаться автономным и самостоятельным, поэтому оно не должно впадать в зависимость от какого-либо конкретного сообщества людей. Из чего выходит, что именно способность суждения наиболее подходит на роль разума, который себя проявляет в сфере политики и в мире в целом.

Арндт указывает на конститутивный принцип способности суждения, которая позволяет сделать свободным действие, так как сама относится к действию и поэтому она вступает в связь с действием без логического к нему принуждения [5, с. 114]. Политическая сфера, согласно Арндт, является отличительной и самостоятельной областью относительно других сфер человеческой жизни. Но в действительности мы видим, что политическое не действует автономно, а находится в тесном отношении с другими областями человеческого бытия, в том числе экономической, социальной, правовой, культурной и т. д. И в итоге можно прийти к выводу, что на практике учение Х. Арндт трудноприменимо. В чистом виде, согласно Х. Арндт, способность суждения применяется в малочисленных современных демократических институтах, в первую очередь органы местного самоуправления, так как благодаря им человек может высказать публично свое мнение перед другими людьми, приняв, таким образом, участие в политической жизни. Политическая теория Арндт во многом оторвана от практики, но это не умаляет масштаб ее идей, а ее учение трудно не признать самобытным, любопытным и перспективным.

### Литература и источники

1. Суждение / Новая философская энциклопедия в 4 томах [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH9158a952b4cdce35784291>. – Дата доступа: 14.09.2024.
2. Суждение / Словарь бизнес-терминов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://dic.academic.ru/dic.nsf/business/20292>. – Дата доступа: 14.09.2024.
3. Кант, И. Критика способности суждения / И. Кант ; пер. с нем. – М. : Искусство, 1994. – 367 с.
4. Арндт, Х. Лекции по политической философии Канта / Х. Арндт. – СПб., 2011. – 303 с.
5. Саликов, А. Н. Рецепция идей Канта в учении о способности суждения Ханны Арндт : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / А. Н. Саликов. – Калининград, 2008. – 168 с.

## А. И. ВВЕДЕНСКИЙ О СВОБОДЕ ВОЛИ В СВЕТЕ КРИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

*В. С. Попова*

Рассматривается работа А. И. Введенского «Спор о свободе воли перед судом критической философии» (1901). Обращение к этой работе делает очевидной специфику трансцендентального подхода Введенского к рассмотрению проблемы свободы воли. При этом данная проблема актуальна в свете современной философии сознания. На этом фоне, интересно оглянуться на то, как именно в русской философской традиции работали с этим вопросом. В этом свете по-новому могут трактоваться подходы, которые рассматривают проблему свободы воли с опорой на мощную философскую критическую подоснову.

Следует отметить, что значимые для рассмотрения вопроса о свободе воли теоретические понятия существенно трансформировались в науке начала XX века, например, представления о времени и о причинности. И то, что трактовка времени – это ключ к решению вопроса о свободе воли, было очевидно для Введенского. Вполне естественно было бы предполагать, что трактовка времени, которой придерживался кантианец Введенский, не может отличаться от Кантовой. Но обращение к работе о свободе воли убеждает в том, русский кантианец обладал некоторыми собственными содержательными поправками, диктуемыми его неповторимым стилем мышления.

Введенский определяет свободу воли как независимость от действия каких бы то ни было причин, которая выражается в том, что при полном повторении одних и тех же обстоятельств исход волевого решения не был

бы одинаковым в каждом повторяющемся случае [1, с. 72]. Вопрос о свободе воли требует рассмотрения дилеммы «детерминизм-индетерминизм». Для Введенского (в отличие от постановки проблемы, скажем. Б. Либетом в рамках известного эксперимента) психологическая натуралистическая трактовка проблемы вообще бессмысленна. По Введенскому, это не психологическая, и даже не исключительно гносеологическая проблема (гносеология только подготавливает решение вопроса о свободе воли), а проблема этическая. Потому что именно этические последствия взглядов на свободу воли наиболее существенны как тогда, так и в современном понимании.

По Введенскому, отрицание свободы воли проистекает из представления о всеобщности закона причинности, который никак строго нельзя подтвердить, но можно только постулировать. Причинность, развертывающаяся во времени, сама оказывается лишь представлением, поскольку мы не можем знать всех наблюдаемых событий «лицом к лицу». И тут сказывается время, временная организация нашего опыта: прошлое мы не знаем «лицом к лицу», а знаем только как представление о пережитом, воображение того, что произошло, будущее также мы можем только представить, настоящее же Введенский называет «мгновенно исчезающей границей» между прошлым и будущим [1, с. 86]. Критицизм Канта позволяет установить значение закона причинности. Мы имеем полное право пользоваться только представлениями о всеобщей причинной связи при построении научного знания, имея дело с миром как явлением. И «кажимости» этого мира всегда будут подталкивать познающее Я к мысли о всеобщей причинности, а значит – к отрицанию свободы воли.

С критической позиции вопрос о свободе воли не может иметь однозначно очевидного и кажущегося объективным решения, потому что это область предпочтений и веры. Гипотетически объективный ответ на вопрос о всеобщей причинности и о свободе воли может быть получен, по мысли Введенского, лишь таким умом, который будет иметь непосредственный доступ к прошлому и будущему, вернее – свободный от времени ум. Как пишет Введенский, такой созерцающий вещи в себе ум по-кантовски можно назвать интуитивным рассудком или интеллектуальной интуицией [1, с. 92]. Решить вопрос о свободе воли объективно мог бы ум, способный сравнить ноуменальный мир и мир явлений и сказать однозначно, есть ли всеобщая причинность. Т. е. свобода воли возможна только в том мире, в котором возможно мышление вне времени. Но человеческое мышление не может занять эту позицию наблюдателя двух миров. Живое человеческое Я с неизбежностью овремениено.

Критицизм вносит определенность в дискуссию о свободе воли, поскольку обосновывает возможность «с одинаковым правом как

допускать, так и отрицать ее». Поскольку доказать невозможно, то критицизм предоставляет вере выработать то или иное предпочтение. Но Введенский хочет все же внести определенность и подвести основания под собственный мировоззренческий выбор в пользу свободы воли. И он делает это следующим образом.

Введенский выработал собственное понимание априорных форм чувственности в связи с проблемой свободы воли, которое вносит «необходимые изменения» в доктрину Канта [1, с. 88]. По Канту, Я как вещь сама по себе может обладать свободой воли в мире ноуменальном, утрачивая ее в причинно организованном мире явлений. Введенский считает необходимым внести поправку в критицизм Канта. Он допускает возможность существования времени в мире вещей самих по себе.

Но самым сильным аргументом в пользу свободы воли оказывается для Введенского личная склонность-вера. Вера в свободу воли, по мнению Введенского, понуждается самим практическим разумом. «Кто исповедует категорический императив, тот должен верить в свободу воли» [1, с. 100], – пишет Введенский. А ведь нельзя не согласиться с категорическим императивом! Итак, если признается безусловная обязательность нравственного долга, то для этого необходима и свобода воли, которая позволяет преодолевать природную необходимость. Именно в осуществлении велений нравственного долга человек обретает подлинную свободу воли, проявляется независимость решений от влияний разного рода (чувства удовольствия, неудовольствия и т. п.). Существование и осуществление нравственного долга и является лучшим свидетельством существования свободы воли. Причем в аргументации Введенского получается, что заняв отличную от веры в непреложность нравственного долга познавательную-мировоззренческую позицию, человек тут же «лишается» свободы воли. Например, в материалистической психологии, свобода воли невозможна [1, с. 108]. Тем самым русский философ как бы предвосхитил неутешительные выводы, вытекающие из экспериментов Б. Либета и дал заведомые основания для критики этих результатов.

Допущение свободы воли потребовало от Введенского предположения о существовании времени самого по себе. Словами современной науки о времени – необратимость признана в этом случае фундаментальной. В статье Е. А. Мамчур «К вопросу о парадоксе времени» [2] обосновывается мысль о том, что современной науке присущ поиск возможных ответов на фундаментальные вопросы бытия в русле трансцендентальной эпистемологии, что современная наука не может обойтись без философской рефлексии. А кантианский подход оказывается необходимым при изучении ненаблюдаемых сущностей, будь то объекты квантовой механики или ментальные процессы. Примерно в этом убеждал своих философствующих современников А. И. Введенский.

## Литература и источники

1. Введенский, А. И. Спор о свободе воли перед судом критической философии / А. И. Введенский // Философские очерки. – СПб., 1901. – С. 69–114.
2. Мамчур, Е. А. К вопросу о парадоксе времени / Е. А. Мамчур// Электронный философский журнал Vox. – 2018. – № 24. – С. 159–171.

## ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ И КОНТЕКСТУАЛЬНЫЙ РЕАЛИЗМ (КР)

*И. Е. Прись*

Согласно Ж. Бенуа, философия Канта – безрукий платонизм, философия раба в пещере [1, р. 102]. Для немецкого философа у нас есть доступ только к явлениям, представлениям, уже познанным вещам, а не самим вещам. Философ модерна кладет начало субъективации и абсолютизации явлений.

Мой контекстуальный реализм (далее: КР) – философия освобождения. КР выводит нас из платоновской пещеры, а также утверждает, что находящиеся в ней рабы имеют дело прежде всего с самой реальностью – реальностью теней на стене пещеры, первичного чувственного опыта, а уж потом с явлениями. КР устраняет кантовские перекося в сторону смысла, дереализацию чувственного [2; 3].

КР вдохновляется философией позднего Витгенштейна и тесно связан с контекстуальным реализмом Бенуа, но представляет собой самостоятельную позицию. Это синтез реализма и контекстуализма, возврат от абстракций к чувственной реальности в самом широком смысле, конкретному (реальному) субъекту в контексте. Для КР логически структурированные платоново-аристотелевскими категориями явления не автономны, а укоренены в реальности.

Для простоты я формулирую КР в виде двух аналитических / грамматических постулатов (тавтологий): (1) реальность реальна: реальность первична, просто такова какова она есть; (2) идеальность идеальна (не реальна): существует категориальный (не субстанциальный) дуализм идеального и реального. Нормы, правила, концепты, интенции, смысл идеальны. Связь между (1) и (2) устанавливается так: Идеальное возникает в реальности в результате ее употребления (оно и есть употребление, «движение» реальности), укоренено в ней, то есть имеет реальные условия своего объективного (но не реального) существования и применения. Идеальное (нормы, правила, концепты, интенции, смысл) измеряет реальное; реальность и есть то, что измеряется идеальным. Из (1) и (2) следует чувствительность эпистемологии и онтологии к контексту, что можно принять за эквивалентную формулировку КР.

Идеальное я называю идеальным объектом. Это принцип

идентификации. Идентифицируемый им в контексте элемент реальности я называю реальным объектом. КР можно также назвать идеальным реализмом, так как это реалистическое понимание идеального.

Я устанавливаю соответствие и связь между КР и позицией Канта и трансцендентализмом в целом, рассматриваю логику перехода от трансцендентализма к КР.

Для Дж. Дьюи трансцендентализм противопоставляется эмпиризму и трансцендентной философии. Согласно Р. Брэндому, Кант синтезировал эмпиризм и рационализм [4]. Философия позднего Витгенштейна тоже избегает как ограниченности эмпиризма, так и чрезмерности рационализма. Также существуют трансцендентальные интерпретации не только раннего, но и позднего Витгенштейна, в частности, его понятий грамматики, формы жизни, петлевых предложений [5; 6]. Но я интерпретирую философию позднего Витгенштейна как КР.

КР имеет некоторое сходство с интуитивизмом Н. Лосского, отвергающего как эмпиризм и рационализм, так и трансцендентальную философию Канта, а также предлагающего объединяющую модификацию этих позиций. Аналогичным образом я утверждаю, что контекстуализация (деабсолютизация) метафизических позиций стирает между ними границы.

Философия Канта содержит в себе грамматический анализ. В частности, явление (вещь для нас) у Канта структурируется априорными категориями, которые играют роль того, что я называю идеальным объектом. В то же время кантовские явления оторваны от своих причин – вещей в себе. Для КР различие между вещью для нас, укорененной в реальности, и вещью в себе стирается. Мы способны познавать сами вещи во всей их полноте. Для Канта же познаваемая при помощи категорий понимания вещь для нас оказывается обескровленной – это не реальная чувственная вещь. Чувственность у него относится к субъективной точке зрения, тогда как вещь для нас интерсубъективна. Для КР чувственность относится к категории реального.

Для Канта (1') первична онтологическая (трансцендентальная) структура абстрактного субъекта (трансцендентального эго), способы познания, субъективность которых он провозглашает. Картезианский субстанциальный дуализм сознания и материи заменяется (2') дуализмом нормативного и природного, априорных трансцендентальных условий познания и опыта, субъект-объектной дихотомией. КР заменяет кантовские постулаты (1') и (2') постулатами (1) и (2).

В отличие от Канта КР отказывается редуцировать реальность к объективности, реализм к объективизму. Контекстуальные объекты реальны, но не predetermined (контекстуальны), то есть они таковы, каковы они есть и каковыми они были до своей идентификации, но до нее они не имели идентичности.

Познание у Канта имеет две способности: интуитивное познание и



интеллектуальное (когнитивный дуализм). Связь между ними дается кантовским схематизмом. Помимо чисто интеллектуальных категорий требуется воображение, чтобы привести их в соответствие с интуитивным знанием. Здесь возникает ошибка смешения категорий идеального и реального (чувственного). Это попытка слить смысл и чувственное, придать смыслу чувственное измерение и наоборот – чувственному некий особый смысл. Контекстуальный реализм Бенуа и по его стопам мой КР – критика схематизма [7; 8]. Согласно КР, нормы, концепты, смысл непосредственно схватывают сами вещи, как «внешние», так и «внутренние», в частности, переживаемый опыт.

Также философия Канта порождает проблему конечности, ограниченности, перспективности познания. Познание человека оказывается заключенным в клетку априорных форм. Познание самих вещей, или вещей в себе, невозможно. КР отвергает перспективизм модерна, в частности, кантовский перспективизм, и метафору перспективы как таковую. Правильно понятые перспектива и контекст не ограничивают познание, не релятивизируют его и не вступают в противоречие с универсальностью. Как раз наоборот: контекст делает их возможными.

Таким образом, КР не только избавляется от представления о непознаваемых вещах в себе, но также и от представления о существовании субъективной трансцендентальной структуры. «Грамматический анализ, – как пишет Бенуа, – отнюдь не являясь реинкарнацией трансцендентального, должен, как правило, развенчивать как онтологическую мифологию "вещи в себе", так и трансцендентальную мифологию "я мыслю"» [9, p. 133].

Я также сравниваю и сближаю КР с реализмом Т. Уильямсона и его эпистемологией сначала-знания. В частности, в отличие от Канта, для Уильямсона различие между априорными и апостериорными суждениями поверхностно, а аналитических суждений не существует. Уильямсон критикует идею, что эпистемическим агентам доступны лишь явления, утверждает, что сами видимости / явления могут быть лишь видимыми [10–11].

Сравнивая Канта и Витгенштейна, Б. Риттер показывает, что «отношение к кантовскому априорному трансцендентализму в значительной степени может быть описано в терминах разделенной судьбы идеи "условий возможности"» [5, p. 8]. КР вместо трансцендентальных условий для представления объекта апеллирует к условиям его реального употребления в контексте – в рамках той или иной языковой игры. С точки зрения КР представление предполагает не априорные (трансцендентальные) условия существования объекта, а условия своей эффективности в контексте.

Согласно А. У. Муру, «трансцендентальный идеализм – это

псевдовыражение некоторого непропозиционального смысла, который можно придать вещам на самом высоком уровне общности» [12, р. 590]. В моих терминах, это псевдовыражение наиболее общей идеальной грамматики. В этом же духе Ницше упрекал Канта в том, что он принимает грамматические структуры (в частности, субъекта: «Понятие субстанции есть вывод из понятия субъекта: не обратно» [13, с. 225, § 485]) за структуры эмпирической реальности (реальность самих вещей у Канта вообще недоступна) [12, р. 384].

*Работа выполнена в рамках проекта БРФФИ № Г24МС-002 «Квантово-подобное моделирование социогуманитарных систем и философия контекстуального реализма».*

### **Литература и источники**

1. Benoist, J. Logique du phénomène / J. Benoist. – Paris : Hermann, 2016. – 207 p.
2. Прись, И. Е. Элементы контекстуального реализма. Явления, данное, языковые игры, формы жизни, реальность / И. Е. Прись. – Lambert, 2018. – 284 с.
3. Прись, И. Е. Знание в контексте / И. Е. Прись. – СПб. : Алетейя, 2022. – 720 с.
4. Brandom, R. Perspectives on pragmatism / R. Brandom. – Harvard UP, 2011. – 248 p.
5. Ritter, B. Kant and Post-Tractarian Wittgenstein. Transcendentalism, idealism, illusion / B. Ritter. – Palgrave Macmillan, 2020. – 368 p.
6. Hanna, R. Kant, Williamson, and The Future of Analytic Philosophy / R. Hanna [Electronic resource]. – Mode of access: [https://www.academia.edu/109039156/Kant\\_Williamson\\_and\\_The\\_Future\\_of\\_Analytic\\_Philosophy\\_January\\_2024\\_version](https://www.academia.edu/109039156/Kant_Williamson_and_The_Future_of_Analytic_Philosophy_January_2024_version).
7. Прись, И. Е. От одного чувственного к другому (к метафизическому значению чувственных восприятий). Часть 1. Ж. Бенуа / И. Е. Прись // Вопросы философии. – 2022. – № 7. – С. 75–86.
8. Прись, И. Е. От одного чувственного к другому (к метафизическому значению чувственных восприятий). Часть 2. Ж. Бенуа / И. Е. Прись // Вопросы философии. – 2022. – № 8. – С. 86–96.
9. Benoist, J. Real austerity / J. Benoist // Reading Rödl on Self-Consciousness and Objectivity / Eds. : J. Conant, J. Mulder. – London : Routledge, 2023. – P. 125–134.
10. Левин, М. Р. Кант и анализ / М. Р. Левин, Т. Уильямсон // Кантовский сборник. – 2023. – Т. 42, № 3. – С. 49–73.
11. Прись, И. Е. Реализм и сначала знание. Интервью с Тимоти Уильямсоном / И. Е. Прись // Сибирский философский журнал. – 2021. – Т. 19, № 3. – С. 175–204.
12. Moore, A. W. The evolution of modern metaphysics: Making sense of things / A. W. Moore. – Cambridge : Cambridge UP, 2012. – 692 p.
13. Ницше, Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше. – М. : «REFL-book», 1994. – 352 с.

## МИРНЫЙ ПРОЕКТ И. КАНТА В РЕЦЕНЗИЯХ И ОЦЕНКАХ ЕГО БЛИЖАЙШИХ СОВРЕМЕННИКОВ

*Т. Г. Румянцева*

В 2024 году, когда отмечается 300-летие со дня рождения Канта, становится актуальным обращение к тем идеям немецкого философа, которые на протяжении вот уже более двух столетий приобрели статус философско-мировоззренческого обоснования мира и безопасности. В первую очередь здесь имеется в виду его мирный проект, изложенный в трактате «К вечному миру» (1795), который стал за это время одним из наиболее цитируемых сочинений такого рода, хотя, казалось бы, он был предназначен только для эпохи войн и революций конца XVIII века.

Сразу после его публикации в период с 1796 по 1780 годы вышел целый ряд рецензий на это произведение. Среди их авторов были И. Г. Гердер, Ф. Шлегель, Фр. фон Шютц, И. Фихте и др. И хотя в основном перечисленные авторы высоко оценили и поддержали идеи своего соотечественника, показав насколько актуально это его произведение, оценки трактата были не только положительными. Так, в рецензии Людвига Х. Якоба отмечалось, что «у рецензента была возможность услышать отзывы о сочинении Канта не только от философов, но и от министров, юристов, книготорговцев и торговцев вообще, парламентариев, бизнесменов, естествоиспытателей, журналистов. И один полюс мнений был налицо: неисполнимое предложение; вечен не мир, – вечной, увы, оказалась война... Но на другом полюсе не менее убежденно отстаивалась мысль о том, что кантовский проект не утопичен, ибо мир – состояние, которого все более настойчиво требует и еще будет требовать человеческая история. И дело философа – постоянно напоминать об этом человечеству» [1, с. 406].

О влиянии идей трактата на интеллектуалов Германии конца XVIII века указывал в своей рецензии и Фр. фон Шютц. Однако для него в кантовских рассуждениях о вечном мире не было почти ничего нового, мол, и до него целый ряд авторов «набрасывали такие проекты». Более того, Шютц полагал, что кантовский проект и несбыточен, и нереалистичен. Он так и назвал его чем-то вроде мечты человечества о золотом веке [1, с. 407].

Еще один известный автор – Ф. Герхард – показал, насколько популярным в эпоху Просвещения стало само требование «вечного мира» и насколько сочинение Канта оказалось включено в интеллектуальный контекст его эпохи. Он упоминал целый ряд как хорошо, так и менее известных нам авторов, которые еще до Канта так или иначе обращались к этой идее: Ламбриер, Фенелон, Лейбниц, Фонтенель, Сент-Пьер, д'Аламбер, Дидро, Руссо, Виланд, Гердер, Франклин, Джефферсон,

Т. Пейн. Он писал, что «соединение Просвещения и ожиданий мира столь бросалось в глаза, что некий Д. В. Эмбсер в 1779 году опубликовал памфлет, направленный против духа времени: "Суеверие нашего философского столетия, первый ложный бог: вечный мир"» [2, s. 46].

Что касается И. Г. Фихте, то в середине 1790-х гг. он оптимистически воспринял идеи Французской революции и полностью придерживался кантовского проекта «вечного мира», будучи убежден в возможности его реализации. Свою рецензию на трактат И. Канта он назвал – «К вечному миру. Философский проект Иммануила Канта». Здесь он высоко оценил концепцию своего предшественника для будущего исторического развития человечества, а вечный мир назвал целью природы и требованием разума, к сущности которого принадлежит то, что он все-таки требует реализации всего, что принадлежит хотя и к трудно осуществимым, но и неуничтожимым целям самой этой природы. Он также писал, что данный трактат стал своего рода результатом развития как философии права, так и всего философского учения Канта [3, с. 200]. Фихте если и признавал здесь, в этой рецензии, возможность ведения войн, то исключительно в случае нарушения одной из стран принципов международного права; он полагал, что война не является правовым состоянием, что она противна природе человека и может быть оправдана лишь тогда, когда ведется в интересах нации. Главным условием достижения такого мирного состояния, по Фихте, является установление во всех государствах Европы строя, достойного человека. Что же касается причин и источников постоянных войн своей эпохи, то он усматривал их в политическом устройстве тогдашних государств – в абсолютистских монархиях, каждая из которых стремится к захвату чужих территорий. Отсюда он делал вывод о необходимости замены такого рода политического устройства буржуазной республикой. Он так прямо и напишет, что «всегда было привилегией философов вздохнуть по поводу войн. Автор любит их не больше всякого другого. Но он видит их неизбежность при современном положении вещей и считает нецелесообразным жаловаться на неизбежное. Чтобы уничтожить войны, надо уничтожить причины войн» [3, с. 325].

Немецкий философ И. Г. Гердер одним из первых, почти одновременно с Фихте, откликнулся на публикацию кантовского трактата. Так, в десятом выпуске своих знаменитых «Писем для поощрения гуманности» (1797) он посвятил этой тематике целый раздел, который, кстати говоря, он назвал точно так же, как и Кант – «К вечному миру». Будучи по многим вопросам оппонентом своего соотечественника, Гердер высказал целый ряд критических замечаний в адрес его трактата. Он негативно воспринял идею Канта о едином человечестве и его всеобщих правах, всячески критикуя универалистские взгляды кенигсбергского философа в целом. Он также не принял его мысль о том, что социальные

антагонизмы с неизбежностью приведут к мирному союзу государств, а, следовательно, и к утверждению мира. Следует отметить, что предпринятая им здесь критика универсализма Канта получит затем широкое распространение уже в конце XX века в споре сторонников космополитизма, этатизма и либерализма.

Хотя, как и Кант, Гердер большое внимание уделил в своей работе задачам нравственного перевоспитания людей в деле достижения вечного мира. Следуя по пути аббата де Сен-Пьера, он попытался «всячески способствовать распространению мирных убеждений», с помощью которых он считал возможным воспитать людей в духе справедливости и человечности.

Первое из семи сформулированных им убеждений-принципов было направлено на воспитание отвращения к войне, о которой он писал так: «Война, если она не вынужденная самооборона, а бездушное нападение на мирный соседний народ, есть зверское, самое бесчеловечное начинание, которое угрожает истреблением и опустошением не только народу, подвергшемуся, нападению, но в равной мере и народу, развязывающему войну... Все благородные люди обязаны повсеместно распространять это убеждение; отцы и матери должны так поведать детям о том, что они пережили во время войны, чтобы это ужасное слово "война", которое так легко произносится, люди не только возненавидели бы, но не решались бы его выговорить или написать и произносили бы с таким же трепетом, с каким упоминают о безумии, чуме, голоде, землетрясении, оспе» [4, с. 254]. К такого рода «принципам-убеждениям» Гердер относил и «меньшее почтение к военной славе», «отвращение к ложному государственному искусству», направленному на расширение границ и захват чужих территорий, необходимости формирования правильно истолкованного, «очищенного патриотизма», чувства справедливости по отношению к другим народам, правильное ведение торговли, которая должна не разъединять, а объединять людей и т. п. И хотя сам Гердер весьма скептически отнесся к идее Канта о возможности достижения «вечного мира», будучи «почти уверен», как он писал, что «формально вечный мир будет заключен лишь в день Страшного суда», тем не менее, ни один из сформулированных им принципов, по его мнению, «не пропадет даром» [4, с. 258].

Таким образом, уже с первых дней публикации кантовского трактата «К вечному миру» работа была не просто замечена его интеллектуалами-современниками, но и вызвала большой интерес и самые различные мнения. Несмотря на то, что современники И. Канта не раз называли трактат и утопическим, и не реалистически-беспочвенным, его текст оказался, тем не менее, актуален и для всей последующей истории человечества. И сегодня он активно вовлечен в современный политический и философский дискурс, приобретая статус проекта, включенного в самые

актуальные полемики по вопросам войны и мира, причем, наряду с предложениями и концепциями ныне живущих авторов.

### Литература и источники

1. Мотрошилова, Н. В. Концепция «вечного мира» и союза государств И. Канта: актуальное значение / Н. В. Мотрошилова // Иммануил Кант: наследие и проект. – М. : Канон+, 2007. – С. 406–428.
2. Gerhardt, V. Immanuel Kants Entwurf «Zum ewigen Frieden». Eine Theorie der Politik / V. Gerhardt. – Darmstadt : 1995. – 256 s.
3. Фихте, И. Г. К вечному миру. Философский проект Иммануила Канта (Трактаты о вечном мире) / И. Г. Фихте. – М. : Соцэкгиз, 1963. – 278 с.
4. Гердер, И. Г. Письма для поощрения гуманности (Трактаты о вечном мире) / И. Г. Гердер. – СПб. : Алетейя, 2003. – С. 250–258.

## БЕЛАРУСЬ У ПАЛІТЫЧНЫМ ПРАЕКЦЕ М. К. СУДЗІЛОЎСКАГА

*Я. П. Сакоўскі*

М. К. Судзілоўскі-Русель своеасаблівы народнік-рэнегат. Ён сумяшчае ў сваёй філасофіі шэраг ідэй, ад народніцкіх да ўсходняй філасофіі. Зразумела, што такі сінкрэтызм паўплываў на разуменне нацыянальнага і яго ролі ў жыцці грамадства. З аднаго боку філосаф лічыў, што любыя формы нацыянальнага развіцця ёсць натуральнае імкненне пэўных груп людзей рэалізаваць сваё права на самавызначэнне. З іншага боку, як і ў «гоманаўскім» праекце пастулоецца, што лёс беларускай дзяржаўнасці неадрыўна звязаны з будучыняй Расіі. Русель не намагаўся стварыць нацыянальны праект толькі для Беларусі. Краіна тут фігуруе больш як частка вялікага праекта пабудовы дэмакратычнай Расіі са сваімі асаблівасцямі. Што важна, беларус прызнаваў прынцыповую магчымасць пабудаваць дэмакратыю ў Расіі не рэвалюцыйным шляхам, а шляхам рэформ. І нават настойліва пра гэта нагадваў у прыватнасці ў працы «Паслядоўная дэмакратыя» [1].

У што тады павінна трансфармавацца Расія? Мікалай Канстанцінавіч у гэтым кантэксце гаварыў не проста пра дэмакратыю, а пра нейкую асаблівую яе форму. Аўтар называе яе «паслядоўнай дэмакратычнай саюзнай дзяржавай» [1, с. 171], дзе будзе існаваць свабоднае самавызначэнне ўсіх нацыянальнасцей і канфесій.

Беларускі філосаф вылучае пэўныя характарыстыкі такой дзяржавы. У першую чаргу гэта тое, што ўласціва дэмакратычным краінам на пачатку XX стагоддзя (пэўная палітычная суб'ектнасць меншасцяў) разам з павагай да правоў асобы. У тэксце «Паслядоўная дэмакратыя» вызначаны 5 ключавых патрабаванняў, якія забяспечваюць аўтаномнасць асобы кожнага грамадзяніна:

1. Права палітычнага голасу (дэмакратызацыя ўлады).
2. Права на ўладу над зямлёй (дэмакратызацыя зямлі).
3. Права на долю распараджэння эканамічнай спадчынай; матэрыяльнымі багаццямі, якія засталіся ад мінулых пакаленняў (дэмакратызацыя прылад вытворчасці).
4. Права на духоўную спадчыну, на ўсеагульнае навучанне (дэмакратызацыя ведаў).
5. Права на роўную долю фізічнай сілы, на усеагульнае ўзбраенне (дэмакратызацыя ваеннай сілы) [1, с. 172].

Наступная важная адметная рыса гэта тое, што такая дзяржава мусіць быць наднацыянальнай і надрэлігійнай. То бок гэтыя фактары, не глядзячы на ўсю свабоду свайго становішча, не будуць адыгрываць вырашальнай ролі ў палітыцы і дзяржаўным кіраванні. Увогуле «наднацыянальная дзяржава» – паліталагічнае ноў-хаў М. К. Судзілоўскага-Руселя. Своеасаблівы кампраміс паміж правам нацыі на самавызначэнне аж да выхаду са складу дзяржавы і жаданнем ліберальнай інтэлігенцыі таго часу правесці дэмакратычныя рэформы, захаваўшы пры гэтым дзяржаву ў сваіх межах. Гэтая наднацыянальная і надрэлігійная сістэма «дынамічнага ўраўнаважання», стане па яго словах, асновай для «агульнаеўрапейскага вялікага Саюзу» [1, с. 173]. Відавочна, што з такім напрамкам думкі беларускі народнік надаваў не вельмі шмат увагі палітычнай незалежнасці асобных нацыянальнасцяў. Аднак у яго ёсць пэўныя накіды праекту, які я б назваў ліберальна-народніцкім у супраціў «гоманаўскаму» рэвалюцыйна-народніцкаму. Праўда, трэба ў першую чаргу сыходзіць з таго, што М. К. Судзілоўскі доўгі час не быў уключаны ў лакальны беларускі дыкурс. Часта знаходзіўся літаральна зусім у іншай частцы планеты. І на радзіму ён у выніку так і не вярнуўся. Пры гэтым меў свае адказы на пэўныя пытанні працэсу будавання нацыі.

*Пытанне нацыятворчых актараў.* Ідэал для Руселя гэта наяўнасць адукаванай і асветніцкай эліты, якая будзе несці свет ведаў народу. Яе часткай можа быць як добра адукаваны селянін, так і дваранін. Галоўнае падзяляць ідэалы сацыяльнай роўнасці, дэмакратычнасці, асветы праз адукацыю. Тым самым беларус нібыта звяртаецца сам да сябе і да сваіх калег па «хаджэнню ў народ». Адметна, што тут у М. К. Судзілоўскага нацыятворчыя актараў супадаюць з дзяржаватворчымі [2].

*Пытанне першаэлементаў нацыянальнага.* З-за таго, што філосаф не надаваў шмат увагі беларускаму пытанню, адносіны да некаторых элементаў нацыянальнага можа быць не вядомым.

1. Паходжанне беларусаў разглядалася доктарам Руселям як славянскае. Ён часта супрацьстаўляў мангола-татарскія традыцыі ў вярхах, нямецкія традыцыі бюракратыі і славянскіх каранёў простага народу. Ясна, што такое параўнанне заўсёды атрымлівалася на карысць апошняга [2].

2. Пра пытанне мовы мы не маем прамых звестак. Можам меркаваць,

што яно разгядалася як арганічная праява нацыянальнай унікальнасці. Значнай увагі менавіта моўнаму фактару не надавалася.

3. Беларуская гісторыя мыслілася аўтарам выключна ў агульнарасійскім і агульнаславянскім кантэксце. Таму яна не магла быць падставай для нацыятворчых працэсаў у яго разуменні.

4. М. К. Судзілоўскі-Русель, як і шмат хто з народнікаў не бачыў сакральнае ў рэлігіі. Ён быў больш схільны сакралізаваць народную культуру, народныя ідэалы і грамадска-палітычныя звычаі кшталту веча. Яго грамадскі ідэал – адраджэнне нацыянальна-культурных і нават інстытуцыянальных традыцый у звязку з навуковым прагрэсам.

5. На пытанне пра дзяржаваўтваральную прастору адначасова і можна адказаць і не. З аднаго боку, Русель нічога не гаворыць пра тэрыторыю рассялення беларусаў і што яны маюць правы на стварэнне асобнай дзяржавы менавіта там, дзе жывуць. З іншага пункту гледжання, судзячы па працах «Паслядоўная дэмакратыя» [1], «На палітычныя тэмы» [2], «Думкі ўслых» [3] іх аўтар піша пра беларусаў толькі ў якасці нацыянальнасці, для якой немагчыма вылучыць дакладныя межы. Больш за тое, у рамках канцэпцыі наднацыянальнай дзяржавы няма неабходнасці вылучаць дакладныя межы нацыянальнасцяў увогуле. Разуменне дзяржаўнасці Руселем не прадугледжвае палітычнае драбленне краіны. Але разам з гэтым падтрымліваецца лакалізацыя сацыяльнага і культурнага жыцця нацый.

*Пытанне палітычнай незалежнасці.* Ужо вышэй было адлюстравана, што беларуская нацыя не мыслілася як незалежная. Яе вольнае і гарманічнае развіццё было магчыма толькі ў складзе вялікай Расіі. Аднак, калі складзецца такая сітуацыя, што дэмакратычныя і сацыялістычныя ідэалы пацерпяць паражэнне, прызнавалася права нацыянальнасцяў на поўную сепарацыю ад Расіі [2].

*Пытанне шляху да нацыянальнага адраджэння.* Перавага надавалася шляху рэформ і эвалюцыйнаму развіццю грамадства праз асвету. Але ў крайніх умовах Русель прызнаваў верагоднасць рэвалюцыі.

*Пытанне узаемадзеяння з іншымі нацыямі.* Тут неабходна азначыць, што і М. К. Судзілоўскі-Русель і групоўка «Гоман» мелі свае палітычныя праекты для ўсёй Расійскай імперыі. Яны ў мностве момантаў супадалі, у прыватнасці ў дадзеным пытанні. Беларускі філосаф і народнік таксама лічыў, што нацыянальнасці будуць развівацца вольна (але ў складзе вялікай Расіі), з апорай на эканамічнае і навуковае супрацоўніцтва з іншымі, перш за ўсё са сваімі суседзямі.

Праект Руселя ў сутнасці сваёй ёсць ліберальна-народніцкі праект «асветніцкай» нацыі без асобнай дзяржавы, але з шырокай аўтаноміяй. Гэта спроба вывесці ўсе праблемныя нацыянальныя пытанні «за дужкі» і акцэнтаваць увагу на эканамічным, навуковым і ідэалагічным фактарах. Такі тыповы праект можа падысці да любой нацыянальнасці былой



Расійскай імперыі. Адзначым, што па падобнаму шаблону былі пабудаваны савецкія рэспублікі. У некаторым сэнсе М. К. Русель змог прадбачыць будучае, хоць і выпадкова.

### Літаратура і крыніцы

1. Забродский, Э. А. Наследие профессорской мысли / Э. А. Забродский, Э. А. Корнилович. – Минск : Право и экономика, 2012. – С. 158–188
2. Руссель, Н. К. На политические темы / Н. К. Руссель. – Нагасаки : Тип. т-ва «Дальний Восток», 1907. – 122 с.
3. Руссель, Н. К. Мысли вслух / Н. К. Руссель. – Издание 2-е, исправленное и дополненное. – Нагасаки : Тип. т-ва «Дальний Восток», 1916. – 214 с.

## ДЫСКУСІЯ 1913 ГОДА: АБ СУТНАСЦІ МАСТАЦТВА

*В. А. Салееў*

5 ліпеня 1913 года ў № 26–27 газеты «Наша Ніва» з’явіўся артыкул Юрыя Верашчакі «Сплачвайце доўг». Шмат гадоў пазней выявілася, што Ю. Верашчака быў адным з псеўданімаў вядомага грамадскага дзеяча, публіцыста і крытыка Вацлава Ластоўскага. Гэтым артыкулам распачалася першая ў гісторыі беларускай літаратуры і мастацтва ХХ стагоддзя дыскусія вакол вельмі важнай і балючай тэмы: магістральным шляху развіцця літаратуры (і мастацтва наогул) і перш за ўсё беларускай літаратуры (беларускага мастацтва).

Не будзе залішнім адзначыць атмасферу, у якой адбылася дыскусія 1913 года. Беларуская літаратура, якая прайшла вядомы перыяд паскарэння (В. Каваленка) дасягнула значных дасягненняў: творчасць Я. Купалы, Я. Коласа, М. Багдановіча, М. Гарэцкага стала ўпоравень з лепшымі еўрапейскімі пісьменніцкамі творами. З’явіўся і з кожным годам, дзякуючы творчасці І. Буйніцкага, Ф. Ждановіча, Ф. Аляхновіча замацоўваўся беларускі прафесійны тэатр. Значныя зрухі адбываліся і ў выяўленчым мастацтве (асабліва ў віцебскай школе Ю. Пэна) Беларусі. Прынцыпова важна, што ў перыяд 1906–1913 гг. атрымала значнае развіццё беларуская мастацкая крытыка, перш за ўсё літаратурная (акрамя будучых класікаў беларускай літаратуры, тут вызначаліся той жа В. Ластоўскі, А. Бульба, Л. Гмырак, С. Палуян, Ш. Ядвігін і інш.). І зусім зразумела, што на фоне ўздыма пісьменніцкай творчасці і пасталеўшага ўзроўню беларускай літаратурнай крытыкі з’явіўся артыкул Ю. Верашчакі (В. Ластоўскага), які не толькі стаўся адлюстраваннем надзённай сітуацыі ў беларускай літаратуры, але меў, як паказалі дзесяцігоддзі, стратэгічнае метадалагічнае значэнне для развіцця беларускага мастацтва.

Галоўная прэтэнзія аўтара артыкула «Сплачвайце доўг» у тым, што беларускія паэты не паказваюць «жывой красы ў прыродзе нашага краю»,

звяртаюць увагу толькі на «сумнасць, бруднасць і беднасць» роднага краю, «а паэта павінен быць вучыцелем і прарокам свайго народа, павінен быць суддзёй і цветам душы яго, павінен выяўляць красу свайго народа і краю» [1, с. 274]. «Маё, – сцвярджае аўтар ад імя беларуса, – штодзённае жыццё цяжкае і я хачу з вашых твораў навучыцца бачыць каля сябе красу... Але вы, каторыя пачуваецца на сілах даць красу, даць мысль, паднімаць і вясці душы, чаму не выпаўняеце свайго паслаництва,...чаму не вучыце нас любіць і разумець гоман бору, плеск вады ў сонцы, задуму змергкаў, яснату усходаў...калі вы не апраўдаеце паложаных на вас надзей, народ будзе лічыць доўг, і доўг гэты будзе чысліцца за вамі давеку» [1, с. 274–275].

Паказальна, што галоўнай антытэзай пазіцыі Ю. Верашчакі стаўся артыкул, надрукаваны 26 ліпеня 1913 г. у нумары № 30 «Нашай Нівы», які быў падпісаны псеўданімам «Адзін з Парнаснікаў» (пад якім большасць з даследчыкаў лічыць Я. Купалу). У гэтым артыкуле «Чаму плача песня наша», аўтар так адказвае пачынальніку дыскусіі: «... Не думайце, што "парнасцы" не бачылі і не адчувалі усей багатай красы нашай зямелькі. Але што яны маглі сказаць, калі больш паловы гэтага прыроднага багацтва, гэтай неваспетай красы было і ёсць не наша... Не да малітва, калі хата гарыць...» [2, с. 60]. У газеце «Наша Ніва» у жніўні (у № 33) быў надрукаваны артыкул Л. Гмырака «Яшчэ аб сплыванні доўгу», у якім аўтар падтрымаў пункт гледжання Я. Купалы і шэрагу беларускіх пісьменнікаў, чыя творчасць «пранікнута здаровым аптымізмам і цвёрдай верай ў тое, што "будзе унукаў панаванне там, дзе сягоння плача дзед"» [3, с. 371]. Вядома, што пазней на дыскусію адгукнуўся і малады Максім Гарэцкі.

Цэлы шэраг пісьменнікаў і паэтаў не прынялі ўдзел у дыскусіі. Але праз 60 гадоў, у пачатку 70-х гадоў ХХ ст. яна ізноў апынулася ў цэнтры ўвагі беларускіх літаратурных крытыкаў і эстэтыкаў. Пры гэтым большасць ацэнак, па традыцыі, якая цягнулася з 30-х гадоў схілілася ў бок сацыялага-ідэалагічнага суджэння. Гаворка ішла не толькі аб размежаванні пісьменнікаў на пэўныя групы (кансерватыўныя рамантыкі супраць крытычных рэалістаў), але аб прыродзе і сутнасці мастацтва. «У дыскусіі, – сцвярджаў літаратуразнаўца С. Карабан, – праявіліся дзве праціглыя філасофска-эстэтычныя канцэпцыі – буржуазна-ліберальная, якую абараняў Ю. Верашчака, і дэмакратычна-рэалістычная, якую абаранялі Я. Купала, М. Багдановіч, Л. Гмырак» [4, с. 101].

Дададзім, што ў савецкіх крытыкаў яўна адчувалася імкненне залічыць некаторых выбітных пісьменнікаў (З. Бядуля, М. Багдановіч) у лік удзельнікаў дыскусіі. Так, Р. Бязозкін у сваёй кнізе задаецца пытаннем «ці супадае поўнасцю пазіцыя Багдановіча з пазіцыяй Купалы» [2, с. 70], аднак яснага адказу на пытанне не дае. Між тым, зыходзячы з творчасці як З. Бядулі, так і М. Багдановіча, можна лічыць, што іх пазіцыі хутчэй за ўсё

блізкія да пазіцыі аўтара артыкула «Сплачвайце доўг». Так, у артыкуле «Не адным хлебам», надрукаваным у «Нашай Ніве» (№ 21) незадоўга да пачатку дыскусіі, З. Бядуля стварае, па сутнасці, гімн прыгожаму. «Краса, – згодна з думкай Бядулі, – гэта адзінства пачуццёвага і духоўнага, адзінства ісціны і справядлівасці. Краса – гэта "усе праявы духоўнага жыцця, якія акрыляюць душу чалавека, якія ўзнімаюць яго увысь". Формы духоўнага жыцця зменны, характавае як сутнасць гэтага жыцця нязменная... найбольш поўнае сваё праяўленне прыгажосць знаходзіць у розных відах мастацтва. Пад уплывам навакольнай прыроды ў кожнага народа выпрацоўваецца сваё разуменне красы, таму кожны народ стварае свой непаўторны стыль у мастацтве» [5, с. 277].

Аналагічным чынам можна ахарактарызаваць і пазіцыю Максіма Багдановіча. Нягледзячы на тое, што шэраг даследчыкаў (асабліва актыўным у гэтым плане быў Р. Бярозкін) імкнуўся прадставіць яго аўтаматычным папличнікам «дэмакратычных рэалістаў», якія выступалі супраць «чыстай красы». Насупраць, уся літаратурная творчасць геніяльнага беларускага лірыка, сведчыць аб тым, што эстэтычнае наогул, а прыгожае у прыватнасці з'яўляецца дамінантай ягонага разумення мастацтва. Так, у знакамітым «Апокрыфы» (1913 г.) вуснамі Хрыста (найвышэйшы ідэальны вобраз для беларусаў) ён сцвярджае: «няма красы без спажытку, бо сама краса і ёсць той спажытак дзеля душы» [6, с. 10]. І далей – у выбары гаспадара паміж збожжам і васількамі, якія з'явіліся на ягоным полі: «Добра быць коласам; але шчасліў той, каму давялося быць васільком. Бо нашто каласы, калі няма васількоў» [6, с. 11].

Цягам XX стагоддзя даследчыкі ўстанавілі, што архіў з многімі публіцыстычнымі творами 1913–1914 гг. М. Багдановіча быў страчаны. Можа таму мы і не маем самага выступлення паэта ў дыскусіі 1913 г. Але ягоныя творы яскрава сведчаць, што думкі аўтара аб недасяжных вяршынях мастацтва немагчымыя без «венца красы». Гэты пасаж у знакамітых багдановічаскіх «Мадоннах», цесна пераплятаецца з воклічам З. Бядулі «Святая, ізвечная краса! На зямле нет нічога вышэй за цябе! Ты адна чыстая, ясная, незаплямленая» («Не адным хлебам...»).

Як ужо даводзілася вышэй савецкія даследчыкі асноўны канфлікт дыскусіі бачылі паміж кансерватычна-рамантычным (ён жа ліберальна-рэалістычны) падыходам і падыходам пісьменнікаў-дэмакратаў (ён жа крытычна-рэалістычны). «Апошнія, – пісалі гісторыкі-эстэтыкі, мелі на ўвазе, не толькі эстэтычную, але і сацыяльна-класавую прыроду мастацтва, у той час, як тыя, хто крытыкаваў Купалу і Коласа (г. зн. кансерватыўныя рамантыкі і ліберальныя рэалісты), адрывалі эстэтычнае ад сацыяльнага, паэзію ад надзённых праблем жыцця». Акрамя усяго, у гэтых словах змяшчаецца прынцыповая памылка. З пункту гледжання сучаснай тэорыі эстэтыкі вельмі сумнеўна спасылка на «сацыяльна-класавую прыроду» [5, с. 279] мастацтва. Зразумела, што ў мастацтве павінна адлюстроўвацца

сацыяльнае быццё людзей, паколькі яно дастаткова рэальна прысутнічае ў іх быцці. Але спасылка на «класавасць» (так характэрная для эстэтыкі 30-х гадоў) адразу ж зніжае мастацкую каштоўнасць твора, таму што высокае мастацтва зыходзіць не з групавых (класавых), а агульначалавечых каштоўнасцей. І зразумела, сярод іх, эстэтычная каштоўнасць з'яўляецца вядучай дамінантнай для мастацтва, таму што яна вызначае яго мастацкі ўзровень.

Што датычыцца праблемы, якая была пастаўлена ў дыскусіі, яна, як цяпер добра бачна праз стагоддзе, сталася невырашанай канчаткова. Сама дыскусія паказала даволі высокі грамадзянскі і эстэтычны ўзровень, які быў дасягнуты беларускай літаратурай і крытыкай у 10-х гадах ХХ стагоддзя. Не трэба, на наш погляд, шукаць пераможцаў у знакамітай дыскусіі. Па свайму правы абодва бакі. У мастацтве, зразумела, павінны знаходзіць водгук – глыбінныя і сацыяльныя патрэбы народа. Аднак, яны (як і высокадухоўныя – маральныя і эстэтычныя) павінны быць прадстаўленыя у высокамастацкай форме. Для дасягнення гэтай мэты галоўнымі фактарамі з'яўляюцца адоранасць мастакоў і высокі ўзровень нацыянальнага мастацтва.

### Літаратура і крыніцы

1. Ластоўскі, В. Выбраныя творы / В. Ластоўскі. – Мн. : «Бел. кнігазбор», 1997. – 514 с.
2. Березкин, Г. С. Человек на заре: рассказ о Максиме Богдановиче – белорусском поэте / Г. С. Березкин. – М. : Художественная литература, 1970. – 133 с.
3. Багдановіч, М. Поўны збор твораў у 3-х тамах / М. Багдановіч. – Мн. : «Навука і тэхніка», 1995. – Т. III. – 461 с.
4. Карабан, С. И. Очерки истории белорусской эстетической и литературной критики / С. И. Карабан. – Мн. : «Вышэйшая школа», 1971. – 198 с.
5. Дорошевич, Э. К. Очерк истории эстетической мысли Белоруссии / Э. К. Дорошевич, В. М. Конон. – М. : «Искусство», 1972. – 319 с.
6. Багдановіч, М. Збор твораў у 2-х тамах / М. Багдановіч. – Мн. : «Навука і тэхніка», 1968. – Т. 2. – 576 с.

## МОРАЛЬНЫЙ ЗАКОН И. КАНТА В КОНТЕКСТЕ ПРЕПОДАВАНИЯ УЧЕБНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ «ФИЛОСОФИЯ»

*Н. Г. Севостьянова*

Основные идеи критической философии И. Канта традиционно выступают дидактическими единицами образовательного стандарта и типовой программы по учебной дисциплине «Философия». Особенно

сегодня, в условиях повышенной конфликтности глобального общественного бытия и личностной «новой нормальности», в контексте критического мышления и задач повышения качества образовательных услуг важно акцентировать инвариантное содержание морального закона Иммануила Канта (1724–1804), родоначальника немецкой классической философии, который подчеркивал, что человечество не только познает природу, но и обязано помнить о своем предназначении, должно формулировать моральный закон.

За три века ключевые идеи философии морали И. Канта получили разноплановые интерпретации, вплоть до отрицания не только буквы, но и духа сформулированного им категорического императива. В этом контексте правомерно и другое, уверенность А. Шопенгауэра, который утверждал в Приложении «Критика кантовской философии» к труду «Мир как воля и представление»: «Совершенное творение истинно великого духа вечно будет производить глубокое и проникновенное действие на все человечество, – настолько мощное, что нельзя предсказать, на сколь отдаленные времена и страны будет простирается его просветляющее влияние» [1, с. 662].

Критикуя «практический разум» за его неспособность сохранять морально-должное и отвечать на метафизические вопросы о свободе воли, И. Кант в одноименной книге отмечал следующее. «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*. Первое начинается с того места, которое я занимаю во внешнем чувственно воспринимаемом мире. Второй начинается с моего невидимого *Я*, с моей личности, и представляет меня в мире, который поистине бесконечен» [2, с. 435].

В советском кантоведении, и прежде всего в работах В. Ф. Асмуса, А. А. Гусейнова, О. Г. Дробницкого, И. С. Нарского, Л. А. Калининкова, Т. Г. Румянцевой, Э. Ю. Соловьева критически отмечены, наряду с признанием неоспоримых достоинств систематической философии мыслителя, автономность морального законодательства и его невыводимость ни из государственных установлений, ни из божественных предписаний, потому что «мораль сама себе довлеет». Раскрыты формализм этики И. Канта, ее безусловная императивность и неосуществимость требуемого; сочетание духовной силы и практического бессилия; дистанцирование морали от права; выведение религии из морали. Неоднозначны оценки неокантианства как направления немецкой философии второй половины XIX – начала XX в., представленного в учениях Марбургской («науки о природе»: Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер) и Баденской («науки о духе»: В. Виндельбанд, Г. Риккерт) философских школ. Вместе с тем «судьбы философии в России» ее «подчинение немецкому идеализму» на одном из этапов развития русский

неокантианец А. И. Введенский (1856–1925) назвал необходимой «чуткостью к чужим учениям».

Эвристический потенциал и мировоззренческое значение учения И. Канта во много связаны с его философией морали. В ней показано, что «мораль сама себе довлеет» – она самодостаточна и автономна. «Ее законы обязывают через одну лишь форму всеобщей законосообразности» [3, с. 463]. «Моральная философия всецело покоится на своей чистой части. Будучи применима к человеку, она ничего не заимствует из знания о нем, а дает ему как разумному существу априорные законы» [4, с. 160].

«Мораль неизбежно ведет к религии», но не нуждается ни в религии, ни в праве, а человек «как цель самое по себе», «как субъект морально практического разума, выше всякой цены». Обладает абсолютной внутренней ценностью, и «ни один человек не может пользоваться другим человеком как средством». Это и современная философская подоснова прав человека, которые немецкий постмарксист Ю. Хабермас все же называет «реалистической утопией».

Логический каркас моральной философии И. Канта показывает, что объективные моральные законы общезначимы, а «максима есть субъективный принцип воли», ей не хватает нравственного достоинства и способности совершать поступки не по склонности, а из чувства долга. Но «человек тем и отличается от животных, что живет по чувству долга, а не склонности».

Подмечая «хрупкость человеческой природы» и «слабость человеческого сердца», мыслитель утверждает, что человеку «лучше полагать в основу всеобщую формулу категорического императива: поступи согласно такой максиме, которая в то же время сама может стать всеобщим законом» [4, с. 215]. Источник зла находится не в природе человека, а в свободном принятии общезначимого закона в максиму (субъективный закон) своего поведения. Ведь если зло имеет свой источник в природе человека, то человек не ответствен за него. Невозможно отвечать за то, от чего нельзя отказаться.

Рассуждая «о первоначальных задатках доброго в человеческой природе», И. Кант делит их на три класса. Задатки животности (стремление к самосохранению, продолжению рода, общению с другими людьми) показывают физическое себялюбие. Задатки человечности – сравнительное себялюбие. Отсюда склонность добиваться признания своей ценности во мнении других, и притом первоначально лишь ценности своего равенства с другими, а затем и ценности превосходства. Задатки личности – это способность воспринимать уважение к моральному закону, которая коренится в практическом, т. е. безусловно законодательствующем, разуме.

Рассматривая «предрасположение к злему в человеческой природе», возникающую из способности не принимать моральный закон в свою

максиму, И. Кант отмечает «смешение неморальных мотивов с моральными», «отсутствие чистоты», «злонравность человеческой природы», «испорченность сердца». Но «для нас хорошим кажется уже и человек, злое в котором не выходит за обычные рамки». «Человек становится добрым или злым в зависимости от того, принимает ли он в свою максиму те мотивы, которые заключаются в задатках, или нет. Несмотря на отпадение, заповедь мы должны стать лучше, не ослабевая, звучит в нашей душе. Следовательно, мы должны также и мочь сделать это» [3, с. 504–505].

В труде «Основы метафизики нравственности» философ называет три основные формы морального закона. Во-первых, «существует только один категорический императив, а именно: поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом». Во-вторых, «практическим императивом будет следующий: поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству». В-третьих, «идея воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей всеобщие законы».

Во всех трех формах морального закона требование относится не к поступкам, а к максимам как субъективным основаниям воли. Дан принцип, из которого поступок следует, а главный смысл отношения императива к поведению выражен в слове «так». Природа человека достаточно благородна для морального поведения, но в то же время слишком слаба. «Мораль основана на понятии о человеке как существе свободном», но свобода переживается и выражается человеком как позитивно, так и негативно. И. Кант рассматривает должную свободу, а творящему зло вменяется то, что он не свободен, хотя должен быть свободным. Согласно мыслителю, человек испытывает чувство вины и угрызения совести, когда совершает злодеяние. Любая склонность может быть пересилена страхом, а страх преодолен моральной твердостью духа.

Условием победы над злом философ называет веру в существование в мире нравственного порядка, а условием этой веры – свободу воли, бытие Бога, бессмертие души. «Моральное воспитание человека должно начинаться не с исправления нравов, а с преобразования образа мыслей и с утверждения характера» [3, с. 508].

### **Литература и источники**

1. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление / А. Шопенгауэр ; пер с нем. – Минск : Харвест, 2007. – 848 с.
2. Кант, И. Критика практического разума / И. Кант // Основы метафизики нравственности. – М. : Мысль, 1999. – С. 247–439.

3. Кант, И. Об изначально злом в человеческой природе / И. Кант // Основы метафизики нравственности. – М. : Мысль, 1999. – С. 461–562.

4. Кант, И. Основы метафизики нравственности / И. Кант // Основы метафизики нравственности. – М. : Мысль, 1999. – С. 155–246.

## **ЗНАЧЕНИЕ «КРИТИКИ ЧИСТОГО РАЗУМА» ИММАНУИЛА КАНТА ДЛЯ СОВРЕМЕННОГО МИРА**

*Я. Д. Сидорович*

«Критика чистого разума» – это один из главных философских трудов немецкого философа Иммануила Канта и самая вершина философской мысли в истории человечества. Вершина всей человеческой мысли в философии, потому что Иммануил Кант в свое время опередил многих философов эпохи Просвещения своими идеям, которые изложил в своем труде. Его труд и после смерти автора оказал значительное влияние на философию Европы и России в XIX и XX веках. Философская работа Канта была опубликована в Риге в 1781-м году в издательстве И. Ф. Харткноха. Ключевая тема сочинения – это видение познавательной возможности разума человека в отрыве от его повседневных возможностей. Кроме того, Иммануил Кант пытается соотнести раскрытие возможностей и таланта у каждого человека с пространством и временем, а также на основе всех этих факторов пытается прояснить вопрос о существовании Бога. Следует учитывать, что язык сочинения для современного читателя достаточно сложен, однако это можно объяснить тем, что в то время, когда жил философ, были определенные требования к написанию работ подобного плана от таких лиц как Христиан Вольф и Александр Баумгартен. Характерными требованиями этих лиц были: текст должен был разделен на части с исследуемым конкретным вопросом в рамках языка, который походил скорее на «разгадай загадку сам, нежели мы тебе раскроем все и сразу».

«Критика чистого разума» раскрывает многие присущие нам вещи, о которых мы ранее не знали. Иммануил Кант, в отличие от других мыслителей, серьезно переосмыслил возможности человеческого разума. Философ призывал человека не ограничиваться теми способностями ума, что якобы ему уже были даны, а наоборот, заглядывать в свой внутренний мир глубже, чтобы помимо своей основной сферы деятельности практиковаться в иных подобных сферах, тем самым создавая разностороннюю личность. Даже в современном мире достаточно много лиц, которые могут быть учеными-физиками или учителями истории, проявляя себя активно в профессии политика, причем многие даже получают в этой сфере деньги, работая, казалось бы, по своему основному предназначению в жизни.



Труд «Критика чистого разума» результат многолетних раздумий Иммануила Канта. Ученые считают, что этот период составил около десяти или двенадцати-пятнадцати лет. Но в истории нет примера, когда произведение впоследствии было бы написано после стольких лет размышлений за несколько месяцев, даже Аристотель, Платон, Гегель и другие философы по сравнению с Кантом сильно ему уступали в скорости написания каких-либо своих трудов или сочинений. Известный английский исследователь литературы и переводчик философских работ на английский язык Норман Кемп Смит в предисловии к труду Иммануила Канта «Критика чистого разума» отмечал такой факт, что никогда не видел произведения, которое столько лет тщательно продумывалось и которое было написано за столь короткий срок с последующим грандиозным успехом в философском плане.

Иммануил Кант своими мыслями в «Критике чистого разума» опередил свое время и заглянул далеко в будущее. В этом заключается еще одно открытие философа, потому что все наши представления о мире ограничены пространством и временем, в котором мы живем непосредственно сами. Если по мнению Исаака Ньютона мир может существовать только в физическом пространстве и времени, то Кант в «Критике чистого разума» смог доказать, что в природе не существует ни того, ни другого. Философ выдвинул альтернативную реальность подобную хронотопу. Хронотоп представляет из себя реальность, которую мы не можем создать сами в своем внутреннем мире и психике. Можно сказать, что он обеспечивает связность человеческих ощущений и физической реальности. Без хронотопа невозможно развитие. Благодаря ему, человек уже в век жизни Канта создал паровую машину и именно это изобретение также позволило развить многие технологии после создания данной машины.

Весь смысл разума человека Иммануил Кант отразил в главном труде всей его жизни. Каждый человек посредством своего чувства имеет субъективное представление о предметах, которые находятся вокруг него и в пространстве. Наше внутреннее чувство позволяет определять пользу от какого-либо предмета в пространстве и соотносить ее с нашими целями. Пространству в наше время даются разные определения из разных словарей мира, но в кантовском понимании под пространством понимается та материальная реальность, в рамках которой люди способны раскрыть свой творческий потенциал в полную силу.

Кант предвидел многие вещи, которые мы сегодня наблюдаем своими глазами. Если раскрыть этот аспект точнее, то Кант классифицировал многие суждения человека и его способности по четырем категориям: синтетические, аналитические, априорные и апостериорные [1, с. 21]. Так синтетические знания подразумевают под собой какие-либо новые знания, аналитические позволяют нам раскрывать

свойства понятия субъекта, априорные не нуждаются в проверке, а вот для апостериорных необходима какая-либо эмпирическая верификация. В этой всей классификации Иммануил Кант стремился отразить алгоритм мышления человека, благодаря чему человек может ускорить процесс открытия нового в науке. В настоящий момент именно так и делаются открытия в науке.

В труде «Критика чистого разума» пересекаются между собой пространство и время. По мнению Канта именно пространство и время позволяют человеку взглянуть через свой внутренний мир на любой предмет в нашей жизни через призму своего созерцания и восприятия. Согласно Канту, субъективный мир каждого человека бесконечен. Мир каждого человека может способен к бесконечному развитию. Каждый человек в любой момент времени может углубить и расширить свой умственный потенциал, причем одновременно в нескольких направлениях деятельности.

Таким образом, можно сказать следующее: труд Иммануила Канта «Критика чистого разума» был написан с опорой на новое философское мышление в эпоху Просвещения. Основной уклон произведения направлен на изучение человеческого разума и его восприятия. Кант пытался доказать в противовес мнению Исаака Ньютона, что человеческий разум на самом деле в абсолютно любом пространстве и времени способен себя раскрыть в разы шире, и реализовать себя не в одной сфере, а сразу в нескольких сферах деятельности одновременно. Также философ уникален в историческом масштабе в том плане, что история не знала и не знает примеров, когда человек тщательно до мелочей свыше десяти лет продумывал свое сочинение, и всего лишь за несколько месяцев после своих раздумий написал «Критику чистого разума». Эта книга для нас, современных людей, полезна в том плане, что в ней отражаются все наши мыслительные процессы, посредством которых человек развивает себя и делает научные открытия. Можно с уверенностью сказать, что Иммануил Кант своим научным трудом опередил всех своих современников взглядами на человека и его способности, и именно благодаря этому сочинению каждый из нас способен переосмыслить свое предназначение в жизни, чтобы проявить себя там, где позволяют нам наши способности.

#### **Литература и источники**

1. Гулыга, А. В. Кант / А. В. Гулыга. – М. : Молодая гвардия, 1977. – 330 с.

## И. КАНТ И ПЕРСПЕКТИВЫ КОГНИТИВНОЙ СИЛЛОГИСТИКИ

*Л. С. Сироткина*

И. Кант известен как автор трансцендентальной логики, противопоставлявший ее традиционной формальной как логику познания логике проверки. С точки зрения возможности быть учением о познании, традиционная логика оценивалась им весьма скупое. Это в полной мере относится к учению о силлогизмах, которым в трансцендентальной логике, по существу, нет места. Вместе с тем, в небольшом докритическом трактате «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» (далее «ЛМ») есть идеи, в которых Кант, фактически, исследует связь силлогизмов и познавательной способности человека и открывает для современных исследователей перспективы когнитивного подхода к силлогистическим рассуждениям. В условиях когнитивного поворота современной науки, трактат «ЛМ» представляет поэтому особый интерес и заслуживает внимательного прочтения.

В когнитивном ракурсе «ЛМ» не был предметом анализа. Отдельные замечания подобного рода концентрируются вокруг проблем природы силлогизма [1], познавательного статуса несовершенных модусов [2], кантовского понимания возможности рассуждений по ним только через редукцию к модусам первой фигуры [3]. В целом, когнитивный потенциал трактата не выявлен. Центральная задача нашей работы – эксплицировать его когнитивное содержание и обозначить индуцируемые им возможности когнитивного исследования рассуждений.

### *Когнитивное содержание трактата*

Психологистский подход к умозаклучениям, ассоциированный с позднейшим когнитивным, традиционен для философии докантовского периода. Томазий, Вольф, Крузий, Баумейстер и др. рассматривали логические формы, в т. ч. умозаклучения, как формы мышления [4, с. 16]. В «ЛМ» Кант сохраняет эту парадигму, и приводит соображения, стимулирующие когнитивный взгляд на умозаклучения.

Основные идеи «ЛМ», соотносимые с когнитивной парадигмой, концентрируются вокруг общих характеристик силлогизмов:

– Силлогизмы, по мысли Канта, строятся как ответ на интеллектуальную ситуацию неясности связей между вещью и признаком для познающего [5, с. 25]; умозаклучения – когнитивный механизм прояснения связей познаваемых объектов, достижения отчетливости понятий.

– Умозаклучение представляется как акт сравнения предмета с признаком, но в отличие от суждения производимый опосредованно.

– Фактором, обеспечивающим образование умозаклучений, является

«способность внутреннего чувства, т. е. способность делать свои собственные представления предметом своих мыслей» [5, с. 40].

– В качестве познавательных механизмов выводов выступают высшие правила, которые некоторыми исследователями трактуются как эвристики [6, с. 44].

Таким образом, силлогизм – это процесс опосредованного сравнения предмета с признаком, разворачивающийся в ответ на ситуацию неясности, неотчетливости знания, состоящий из нескольких актов, подчиненных высшим правилам.

Частные признаки отдельных фигур также характеризуют силлогизм как когнитивное образование. К ним в «ЛМ» относятся: процессуальные особенности фигур, некоторые частные признаки несовершенных фигур, понятие «сила вывода», используемое Кантом для описания законосообразной первой фигуры.

Общие признаки силлогизмов и частные свойства разных фигур исчерпывают явное когнитивное содержание кантовского трактата. Однако из этих и прочих идей трактата могут быть получены возможные выводы, соотносимые с когнитивным подходом к рассужениям.

#### *Реконструкция возможной когнитивной силлогистики*

Кант различает два способа выражения силлогизмов:

– В «форме суждений» – эта форма соответствует классической пропозиции «S есть P».

– В иной форме, квалификацию которой Кант не дает [5, с. 25]. В ней традиционная пропозициональная связь субъекта и предиката заменяется неформальной связью «есть признак» (P есть признак S). При этом: а) посылки становятся реляционными суждениями вида  $R(S_1, S_2)$ , б) отношение R представляет собой онтологическое отношение между предметом и признаком.

Им можно поставить в соответствие два типа силлогизмов: а) формальный, который основан на отношениях выражений языка по объемам; б) онтологический, представляющий собой языковое выражение бытийных отношений между предметом и признаками. Второй тип конститутивен для умозаключения как способа познания – Кант показывает, что построение вывода основывается на оперировании онтологическими отношениями объектов.

Когнитивная модель умозаключения (по совершенной первой фигуре) реконструируется следующим образом:

– посылки репрезентируют бытийные отношения между предметами и признаками – в них фиксируется не- или присущность некоторого признака предмету и другого признака этому признаку;

– в силу этого актуализируется высшее правило умозаключения об отношении предмета и признака признака (высшее правило есть, вероятно,

априорная форма мышления, делающая выводы возможными);

– для рассуждающего становится очевидным способ связи частей посылок в заключении – высвобождается «сила вывода»;

– происходит осознанное связывание признака признака и предмета – конструируется заключение.

Предложенная модель является, очевидно, нормативной, поскольку в первой фигуре высшие правила функционируют явно и непосредственно, обеспечивая прямой переход от одного крайнего члена триады терминов посылок к другому. Однако в естественных рассуждениях поиск заключения, очевидно, затруднен «формой суждения» – характерным для естественного языка способом выражения посылок. В форме суждения эксплицитны формальные отношения терминов, которые маскируют отношения предметов и их признаков и подавляют «силу вывода» – действие высших правил.

Должен существовать некий механизм, который позволяет осуществлять поиск заключения, несмотря на «зашумление» онтологических связей формой суждения. Таким механизмом может являться индуцирование действия правила, регулирующего формальные отношения между терминами (правило *Dictum*). Однако Кант, скорее, усматривает иной (опосредованный) механизм – тот, который обеспечивает актуализацию высших правил. Опосредованный путь предполагает своего рода онтологический «перевод» посылок: мыслящий агент интерпретирует посылки так, что онтологические отношения становятся явными и позволяют действовать высшим правилам.

«Зашумленность» конститутивных для опосредованного познания онтологических отношений и онтологический «перевод» посылок, видимо, и ведут к ошибкам в рассуждениях.

*Перспективы когнитивных исследований,  
открываемые трактатом*

Естественные силлогистические рассуждения, несмотря на их роль в познании, до сих пор активно не исследуются когнитивной наукой. Однако идеи «ЛМ» дают ориентиры для подобных исследований. Является ли аристотелевский силлогизм органичным механизмом естественных рассуждений, или выводное знание получается на основании иных процедур? Каковы механизмы рассуждений силлогистического типа: это формальные процедуры с терминами или оперирование фрагментами картины мира? Как представлены в мышлении разные фигуры и модусы, и являются ли какие-то из них врожденными формами познания? Каковы когнитивные источники ошибочных рассуждений, коррелирует ли вероятность ошибочного «вывода» со степенью отличия «формы суждения» модуса от онтологического силлогизма?

Эти и многие другие вопросы порождаются идеями «ЛМ». Их

исследования позволят раскрыть природу рассуждений, очертить значимые векторы когнитивного изучения логических процедур, углубить представления о функционировании человеческого сознания.

### Литература и источники

1. Lu-Adler, H. The False Subtlety of the Four Syllogistic Figures Demonstrated by M. Immanuel Kant / H. Lu-Adler [Electronic resource]. – Mode of access: [https://www.academia.edu/20060776/False\\_Subtlety\\_of\\_the\\_Four\\_Syllogistic\\_Figures\\_Demonstrated\\_by\\_M\\_Immanuel\\_Kant](https://www.academia.edu/20060776/False_Subtlety_of_the_Four_Syllogistic_Figures_Demonstrated_by_M_Immanuel_Kant). – Date of access: 21.09.2023.
2. Dalla Rosa, D. On Rules of Inference in Kant's Logic / D. Dalla Rosa // *Estudos Kantianos*, Marília. – 2020. – Vol. 8, № 1. – P. 85–100.
3. Besler, A. Pre-Critical Kant on Traditional Logic: What is the Mistake in Syllogistic Theory? / A. Besler // *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*. – 2022. – № 17. – P. 192–204.
4. Круглов, А. Н. Фронтисписы в учебниках логики периода немецкого Просвещения как программные визуальные средства / А. Н. Круглов // *Логико-философские штудии*. – 2021. – Т. 19, № 1. – С. 12–90.
5. Кант, И. Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма / И. Кант // *Соч. : в 8 т. – М. : Чоро, 1994. – Т. 2. – С. 23–40.*
6. Лемешевский, К. В. Правило *Nota Notae* в силлогистике Канта / К. В. Лемешевский // *Вестник РГУ им. И. Канта*. – 2009. – Вып. 6. – С. 39–45.

## II. КАНТ И МЕТАФИЗИКА ПЛАНКОВСКОГО МИРА

*А. Н. Спасков*

Приоритетным направлением «докритической» философии И. Канта в 1746–1769 гг. было научное естествознание. В своей первой печатной работе «Мысли об истинной оценке живых сил» (1746) он материалистически переосмысливает концепцию сил Лейбница, который считал их проявлением духовной активности монад. Таким образом Кант, в противовес спиритуалистической концепции Лейбница, «обосновывает "физическую монадологию", в которой под монадой понимается не "духовный атом", а существующий в пространстве физический элемент тела, т. е. материальный атом» [1, с. 14]. Такое понимание сил помогло объяснить непроницаемость материальных тел и природу их пространственной протяженности как результата совокупного действия сил притяжения и отталкивания между составляющими сложные тела элементами.

В этот же период, начиная с середины 50-х годов, главным предметом философских размышлений Канта становится метафизика, «тракуемая им в отличие от лейбнице-вольфианских ортодоксов преимущественно в гносеологическо-методологическом плане» [1, с. 21–

22]. И к началу 60-х годов он приходит к выводу о «бесплодности современной ему "метафизики" в деле познания природного мира» [1, с. 23], считая основной ее задачей выяснение границ человеческого разума.

В диссертации «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770) И. Кант впервые представил свою метафизическую концепцию пространства и времени, которая в дальнейшем была развернута в «Критике чистого разума» (1781) как учение о априорной форме внешних и внутренних наглядных представлений в чувственном опыте.

При этом математике в своих первоначальных метафизических построениях Кант отводит особую роль: «Математическое исследование движения, связанное с понятием пространства, равным образом доставляет нам много данных, чтобы удержать на пути истины и метафизическое рассмотрение времени» [2, с. 82]. В этом вопросе чувствуется влияние Эйлера, согласно которому «метафизик в своем стремлении постигнуть мир разлагает его на далее неделимые простейшие элементы, тогда как математик считает делимость материи, времени и пространства бесконечной, будучи убежденным, что протяженность нельзя получить из точек» [3, с. 167].

Следует отметить, что физика, как фундаментальная наука о объективной реальности, представляемой как внешний и независимый от субъективного сознания материальный мир, базируется со времен научной революции XVII века на трех основаниях: метафизике, математике и экспериментальных данных. Математической моделью абсолютного пространства было трехмерное евклидово пространство, обладающее фундаментальными свойствами непрерывности, однородности и изотропности, а моделью абсолютного времени, которое Ньютон называл также математическим истинным временем, было действительное число, выражающее в качестве математического параметра временную протяженность – длительность. Базовыми теоретическими понятиями механики являются концепты относительного пространства и времени, которые, в свою очередь, имеют эмпирическую базу в эталонах пространственных и временных масштабов, основанных на свойствах твердых тел и равномерно идущих часов.

Метафизическим основанием механики Ньютона была концепция абсолютного пространства и времени, как сенсориума Бога: «И в универсуме вещи для него не отображения, образующиеся посредством определенных средств или органов, а реальные вещи, созданные самим Богом и воспринимаемые им во всех местах, где бы они не находились, без помощи какого-либо средства» [4, с. 431–432].

Таким образом, как абсолютные пространство и время, так и материальные вещи и события, находящиеся в них, хотя и являются

относительно независимыми субстанциями, но имеют общее происхождение в абсолютной субстанции – Боге. В этом смысле концепция Ньютона, хотя и имеет внешнее сходство, но радикально отличается от атеистической по сути концепции атомизма, предполагающей реальное существование абсолютной пустоты, как необходимого условия свободного движения вечных (а значит – не сотворенных никакими богами) и неделимых атомов.

В знаменитой переписке с Кларком Лейбниц вступает в полемику с Ньютоном с позиции собственной метафизической концепции пространства и времени, согласно которой эти понятия не имеют абсолютного субстанциального смысла, а выражают реляционный характер взаимосвязи материальных тел и событий. Следует отметить, что этот спор двух великих ученых о природе пространства и времени выявил недостаточность одних только метафизических соображений в предпочтении одной из позиций. Мы полагаем, что наиболее продуктивный способ разрешения этой проблемы заключается в синтезе двух подходов в субстанциально-реляционной концепции пространства-времени.

Решающим аргументом в пользу ньютоновской концепции был математический способ описания механических движений в виде дифференциальных уравнений, для обоснования которого было необходимо понятие математического пространства и времени, имеющего абсолютный (в идеальном, но не реальном смысле) характер. И в этом разногласии метафизиков и математиков Кант был на стороне Ньютона в противовес позиции Лейбница: «Абсолютное мировое пространство обладает собственной реальностью независимо от существования всякой материи и даже в качестве первого основания возможности ее сложения» [2, с. 372].

Но уже в диссертации, излагая трансцендентальное учение о времени, Кант отвергает онтологическую концепцию Ньютона: «Время не есть что-то объективное и реальное: оно не субстанция, не акциденция, не отношение, а субъективное условие, по природе человеческого ума необходимое для координации между собой всего чувственно воспринимаемого по определенному закону...» [2, с. 400]. Таким образом, ни пространство, ни время не являются, согласно Канту, чем-то объективным и реальным; они субъективны и являются чистыми формами внешнего и внутреннего чувства. Но так как они необходимы для координации между собой всего чувственно воспринимаемого, то внутреннее чувство (время) имеет приоритет перед внешним (пространством).

Таким образом, следует констатировать, что механика Ньютона, как подлинное научное естествознание, формировалась на основе предыдущего развития натурфилософии, математики и экспериментальной



физики. При этом натурфилософская концепция базировалась на некоторых метафизических предположениях, таких, например, как абсолютное пространство и время, неделимые атомы и сила всемирного тяготения, действующая без посредников в пустоте. Эти предположения противоречили метафизическим принципам Декарта, который отвергал идею пустого пространства, Лейбница, который не признавал реальности существования физических атомов, а также Канта, который отрицал объективность пространства и времени. Решающим аргументом в споре этих метафизических систем стала эффективность ньютоновской концепции в объяснении природы. При этом Ньютон сознательно уклонялся от метафизических проблем, таких, например, как природа сил тяготения, до лучших времен, когда наука достигнет более глубокого их понимания. Об этом свидетельствуют его знаменитые высказывания, такие как «физики – бойтесь метафизиков», предостерегающее от бесплодных метафизических споров, или «гипотез не измышляю», предостерегающее от необоснованных экспериментальными фактами фантазий.

Выдающаяся роль Канта в этой метафизической дискуссии заключалась, как мы полагаем, в новой ориентации метафизики с решения онтологических на гносеологические проблемы. Между тем в современную эпоху ситуация в онтологической и гносеологической проблематике существенно трансформировалась и это требует, по нашему мнению, нового переосмысления роли метафизики в познании природы объективного мира и человеческого разума.

Радикальные изменения произошли в чистой математике с появлением неевклидовых геометрий, теорий многомерных и расслоенных пространств. Эти математические теории, по современным представлениям, могут претендовать на более адекватное описание реального пространства и времени на мега- и микромасштабах, что противоречит представлению Канта о единственно истинной геометрии Евклида, как априорной форме внешнего наглядного представления, адекватно описывающей реальное пространство на макромасштабах.

Не менее радикальные изменения произошли в развитии физических представлений о пространстве и времени на различных масштабах с появлением специальной и общей теории относительности, а также квантовой механики. В современных физических гипотезах, таких как теория суперструн и теория петлевой квантовой гравитации, проблема природы пространства и времени имеет фундаментальное значение и играет ключевую роль в понимании планковской физики. Здесь возникает новая гносеологическая ситуация, т. к. на этих масштабах принципиально невозможно получить непосредственное эмпирическое подтверждение. Недостаток этих теорий, с нашей точки зрения, заключается также в том, что они изначально строятся как математические гипотезы, не имеющие метафизического обоснования.

И здесь, как мы полагаем, важную эвристическую роль должны сыграть метафизическое обоснование онтологии планковского мира и адекватная математическая модель, работающая на планковских масштабах. В качестве онтологической модели планковского мира мы предлагаем концепцию квантовой монадологии, в которой пространство-время имеет дискретно-непрерывную структуру, образованную множеством нелокально связанных квантовых монад [5]. В качестве математической модели мы рассматриваем концепцию цветовой хроногеометрии, в которой реляционная структура пространства определяется на основе понятия внешних метрических отношений между непротяженными и комплементарно связанными монадами, для характеристики внутренних состояний которых вводится понятие цветового заряда [6].

При этом, пространство и время мы рассматриваем, как некоторое элементарное субъективное чувство удаленности монад друг от друга и раздельности во времени собственных ментальных состояний, что эквивалентно расширенному толкованию метафизической концепции Канта для элементарных априорных форм внешнего и внутреннего восприятия квантовых монад, являющихся психофизическими элементами Универсума.

*Работа выполнена при поддержке БРФФИ в рамках научных проектов № Г23–049 и № Г24–002.*

### **Литература и источники**

1. Кузнецов, В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века : учеб. пособие для ун-тов / В. Н. Кузнецов. – М. : Высш. шк., 1989. – 480 с.
2. Кант, И. Сочинения в шести томах / И. Кант ; под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. – М. : «Мысль», 1964. – Т. 2. – 511 с.
3. Гайденко, П. П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке / П. П. Гайденко. – М. : прогресс-Традиция, 2007. – 464 с.
4. Лейбниц, Г. В. Сочинения в четырех томах / Г. В. Лейбниц. – М. : Мысль, 1982. – Т. 1. – 636 с.
5. Спасков, А. Н. Онтология планковского мира / А. Н. Спасков // Современная онтология XI: Онтология и религия : сб. докл. Междунар. науч.-практ. конф. / Под. ред. : П. М. Колычева, К. В. Лосева. – СПб. : ГУАП, 2024. – С. 126–132.
6. Спасков, А. Н. Концепция цветовой хроногеометрии / А. Н. Спасков // Основания фундаментальной физики и математики : материалы VI Российской конференции (ОФФМ-2022) / Под ред. Ю. С. Владимирова, В. А. Панчелюги. – М. : РУДН, 2022. – С. 129–133.

## КРИТИКА СОЦИОЛОГИЗМА В БЕЛОРУССКОЙ ЭСТЕТИКЕ 1920–1930-х ГОДОВ

*И. К. Ставровский*

В 1920–1930-е годы в советской эстетике большое значение приобретает прикладная социология искусства (социологизм), которая редуцировала любые художественные стили, направления и жанры к проявлениям классового сознания авторов. Опираясь на одностороннее понимание Г. В. Плеханова, сторонники данного подхода утверждали, что эстетическое чувство полностью формируется условиями окружающей среды, в особенности общественными отношениями, которые, как предполагалось, порождают особую классовую психологию. Именно она определяет мировоззрение и даже чувственное восприятие человека. Из этого следует, что созданные «буржуазными авторами» произведения искусства являются выражением «буржуазной психологии» и «буржуазной идеологии». С другой стороны, творчество «пролетарских авторов», напротив, выражает «пролетарскую психологию» и «пролетарскую идеологию». Таким образом, с точки зрения прикладной социологии искусства, любое произведение является шифром, разгадав который, критик обнаружит его скрытый классовый смысл. Такой подход привел к тому, что идея социально-классовой утилитарности искусства полностью вытесняла из анализа любое другое содержание произведения, включая эстетическое само по себе [2, с. 32–33].

Вскоре прикладная социология искусства была подвергнута жесткой критике со стороны М. А. Лифшица и его единомышленников. Было продемонстрировано, что данная концепция не только противоречит марксизму, но также является вульгаризацией. Например, если ограничить анализ произведения выявлением его социально-классового аспекта, невозможно ответить на вопрос, почему одни работы вызывают эстетическое наслаждение, а другие – нет. Критика прикладной социологии искусства со стороны М. А. Лифшица была успешной, что сильно подорвало авторитет данного подхода. В дальнейшем в советской литературе прикладную социологию искусства называли «вульгарной социологией», «вульгарным социологизмом» или «вульгарно-социологическим подходом». При этом она противопоставлялась социологическому методу вообще [1].

Многие белорусские авторы также присоединились к критике социологизма. Среди них были Янка Купала, Якуб Колас, Кузьма Чорный, Кондрат Крапива, Петр Глебка, Михась Лыньков. Они подчеркивали важность более глубокого понимания марксизма, а также значимость повышения профессионализма как художественной критики, так и самого художественного творчества. За 1920–1930-е годы появилось много новых

авторов. Однако из-за отсутствия опыта и подготовки они создавали большое количество некачественных произведений. Как отмечал Янка Купала в статье «Створым літаратуру, лепшую ў свеце» [3] 1934 года, революционность как таковая недостаточна, потому приверженность идеалам коммунизма должна сочетаться с «классической литературной формой». Без этого художественное произведение превращается в пропагандистский памфлет, не имеющий эстетической ценности.

На эти же проблемы в ходе своего выступления «Пра вучобу і творчасць пачынаючых» [4] на I съезде писателей Белоруссии в июне 1934 года указывал Кузьма Чорны. По его мнению, творцу нужно иметь богатый жизненный опыт и адекватно понимать реальную жизнь. Иначе сюжеты и образы в его произведении будут оторваны от действительности, а потому неубедительными. Например, добавляя психологизм в свое произведение, такой автор будет создавать неправдоподобных персонажей. Их поступки будут немотивированными, эмоции фальшивыми, а мысли неестественными.

Есть и другая крайность, когда автор пытается описать события слишком натуралистично и даже приземленно. Это превращает произведение в сухой пересказ фактов, который не имеет никакой художественной обработки. Такая проблема чаще всего проявлялась у авторов, которые слишком спешат перейти к продвижению социалистических идей. При этом им не удается убедить читателя, что последние являются не просто обычной фантазией. По мнению К. Чорного, избежать этих проблем можно только отказавшись от голой проповеди, а для этого необходимо «зразумець, што вылаяць капіталіста, гэта не значыць стварыць літаратурны вобраз».

#### Литература и источники

1. Быстров, В. Ю. Вульгарный социологизм: история концепта / В. Ю. Быстров, В. М. Камнев // Социологическое обозрение. – 2019. – Т. 18, № 3. – С. 286–308.
2. Конон, В. М. Эстетическая мысль Советской Белоруссии / В. М. Конон. – Минск : Наука и техника, 1978. – 112 с.
3. Купала, Я. Створым літаратуру, лепшую ў свеце / Я. Купала // Поўны збор твораў: У 9 тамах.– Мінск, 2002. – Т. 8: Артыкулы, нататкі, выступленні. – С. 143–145.
4. Чорны, К. Пра вучобу і творчасць пачынаючых / К. Чорны // Збор твораў у васьмі тамах. – Мінск, 1975. – Т. 8: Публіцыстыка, крытычныя артыкулы, дзённік, летапіс жыцця і творчасці, алфавітныя даведнікі твораў, паказчык імён. – С. 179–187.

## **ВЛИЯНИЕ ПУБЛИЦИСТИКИ НА РАСПРОСТРАНЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ. ОПЫТ ФРАНСУА-МАРИ ВОЛЬТЕРА**

*С. А. Стаськевич*

Каждая эпоха в развитии философии является уникальной, поскольку конституирует определенную картину социальной реальности и систему аксиологических ориентаций. Просвещение, как культурная эпоха, в этом плане не была исключением. Когда несостоятельность гиперболизации человеческого разума и стоящей за ним позитивной науки стала очевидна, а случилось это в XX веке, волна поднявшейся критики на время закрыла собой те позитивные начала, которые принесла с собой эта многогранная эпоха. А, между тем, Просвещение далеко не сводилось к грубой рационализации познания, строительству так называемых патриархальных «деревенских» утопий, и критике традиционных устоев церкви [1, с. 162–171]. Интеллектуалы этой эпохи, с присущим многим из них социальным оптимизмом, ратовали за всеобщее образование, политические права, разрабатывали принципы и методы как естественных, так и гуманитарных научных дисциплин [2, с. 95].

Большой вклад был внесен и в анализ источников информации, что актуально для любой гуманитарной дисциплины, в том числе и для философии. Одним из тех, кто настаивал на соблюдении ряда принципов при подборе и дальнейшей работе с источником, был, конечно же, французский просветитель Ф. Вольтер. Его рациональная критика источника, пусть более практически выраженная, чем теоретически оформленная, оказала немалое влияние на интеллектуальный дискурс, частью которого сам Ф. Вольтер непосредственно являлся. В духе того времени принципы эти реализовывались в области исторического описания, которое, со временем, было поставлено на полноценный научный фундамент [3, с. 367–370].

Сам Вольтер определяет этот принцип как «выход из сферы человеческих интересов», причем эти интересы весьма многообразны и, по существу, во многом напоминают знаменитых «призраков» Ф. Бэкона. Французский мыслитель активно постулировал эту мысль в рамках так называемой борьбы с предрассудками [4, с. 69–71]. Простота и универсальность этого подхода, пусть и не состоятельного в полной мере на практике, когда речь идет о гуманитарном знании, все равно является недостижимым идеалом ряда современных исследователей. И, что более важно, человеческая разумность в этом подходе понимается как свобода мысли вообще, а ученость характеризуется, в первую очередь, умением задавать правильные вопросы и подвергать свой предмет конструктивной критике. Этот аспект познания, как научного, так и философского, остается неотъемлемым, даже после низвержения так называемого

«чистого разума». Таким образом, Вольтер, выражаясь в современной терминологии, популяризировал метод научной абстракции по отношению к гуманитаристике [5, с. 25–26]. Это и не удивительно, ведь в Новое Время этой проблемой в рамках гносеологии занимался Дж. Локк, учение которого в этой области существенно повлияло и на Ф. Вольтера [5, с. 26–27; 6, гл. 1]. И это только одна из тех многочисленных позитивных идей и практик, которые философ смог донести в своих, анонимно опубликованных «Философских письмах» и книгах. Но, разумеется, ни так называемая борьба с предрассудками, ни распространение общественно значимых идей и оценки событий не были бы возможны, не занимаясь французский мыслитель публицистикой.

В сущности, влияние Ф. Вольтера на культурную жизнь значимо не столько за счет философского новаторства, хотя и это имело место, сколько благодаря тому, что, будучи талантливым публицистом, он стремился продвигать читающему населению интеллектуальное достояние Нового Времени, имеющего корни еще в Ренессансе. Для современных начинающих философов, часто более академичных, нежели социально деятельных, это может служить положительным примером. Путь Ф. Вольтера как публициста был непростым. Те же «Философские письма» на первых порах были преданы анафеме в Париже, а их автора едва не арестовали. Однако это не помешало ему осуществить публикацию своих трудов в Лондоне и Амстердаме, которые, по сути, были частью единого европейского культурного и информационного региона [7, с. 1].

Яркость, нарочитая литературность произведений Ф. Вольтера делала их доступными, легко читаемыми и популярными. Художественный талант философа проявился с весьма юных лет, и уже тогда Ф. Вольтер употреблял его для создания своего рода сенсаций, вызывающих общественный резонанс. Впрочем, это далеко не всегда были сенсации ради сенсаций, они несли в себе вполне конкретный смысл. Известно, что, еще учась в колледже, Ф. Вольтер стал известен в Версале благодаря написанному в стихах прошению от имени местного нищего. И факт этот не единичный. Помимо политических памфлетов и философических поэм Вольтер часто публиковал различные прошения, привлекал внимание к социальной несправедливости [6, гл. 1]. Да и литературная популярность, которая в тот период была сопряжена с популярностью философской, пришла к Ф. Вольтеру в полной мере после публикации эпической поэмы «Генриада» [6, гл. 1]. Своеобразная «медийность» хоть и доставляла много душевного беспокойства автору, однако оставалась залогом того, что произведение не канет в лету, а станет достоянием общественности в том или ином смысле. Законодателем европейской философии своего времени, Ф. Вольтера сделало в первую очередь не покровительство влиятельных особ, среди которых одно время был даже сам король Фридрих II, но страсть к полемической борьбе,

уверенность в своих силах и обостренное чувство социальной справедливости. А основным средством этой борьбы и была публицистика.

### Литература и источники

1. Павлова, О. А. Идея прогресса и литературная утопия (Вольтер, Ж.-Ж. Руссо, Дж. Свифт) / О. А. Павлова // Вестник Ставропольского государственного университета. Наука. Инновации. Технологии. – 2004. – № 39. – С. 161–172.
2. Ерофеева, К. Л. Идеал Просвещения и современность: разочарования и перспективы / К. Л. Ерофеева // Соловьевские исследования. – 2010. – Вып. 2 (26). – С. 90–96.
3. Соломеин, А. Ю. Вольтер-историк в отечественной историографии XIX–XX вв.: стереотипы, проблемы, перспективы / А. Ю. Соломеин // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2015. – № 4, т. 16. – С. 367–377.
4. Капустин, Б. Г. Просвещение как критика / Б. Г. Капустин // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Политология. – 2015. – № 4. – С. 68–83.
5. Лазарев, Ф. В. Абстрагирование и смыслообразование: конститутивные основания / Ф. В. Лазарев // Ученые записки Крымского федерального университета имени В. И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. – 2017. – № 1, т. 3. – С. 23–33.
6. Каренина, И. М. Вольтер. Его жизнь и литературная деятельность / И. М. Каренина [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://lyl.su/MyYN>. – Дата доступа: 07.08.2024.
7. Вольтер, Ф. Философские письма / Ф. Вольтер [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://dostoevskiyfyodor.ru/voltair/wp-content/uploads/sites/159/2015/10/volter-filosofskie-pisma-filosoff.org\\_.pdf](https://dostoevskiyfyodor.ru/voltair/wp-content/uploads/sites/159/2015/10/volter-filosofskie-pisma-filosoff.org_.pdf). – Дата доступа: 07.08.2024.

## КАНТ О ПОЗНАНИИ: СОВРЕМЕННЫЙ ДИСКУРС

*И. И. Таркан*

Философия И. Канта всегда будет присутствовать в гуманитарном дискурсе, поскольку вопросы, поставленные немецким философом, будут волновать человека: Что я могу знать? Что я должен делать? На что смею надеяться? Что есть человек? Ответом на эти вопросы явилась новая антропология, созданная Кантом, в которой человек провозглашался из объекта изучения в автономного познающего и действующего субъекта, полагающего на внутренние познавательные ресурсы и в проектировании своей жизнедеятельности.

Учение Канта о человеке, его познавательных возможностях было обусловлено не только талантам мыслителя, но и историческим контекстом, и, прежде всего, результатами трех европейских революций: а) английской промышленной революции, которая положило начало

формированию индустриального способа производства и свободного рынка; б) французской политической революции, явившейся предпосылкой становления правового государства и гражданского общества; в) немецкой духовной революции, результатом которой явились произведения великих немецких философов И. Канта, Ф. Гегеля, Ф. Шеллинга и других. Именно в текстах немецких философов были разработаны и представлены человечеству фундаментальные основания возможностей и способностей разума в формировании автономной активности человека. Общим результатом трех упомянутых революций явилось открытие многосторонней активности человека, способного творить собственные миры, вместо того, чтобы встраиваться во внешний мир.

Важнейшим разделом кантовской философии является его теория познания, хорошо изученная и представленная в различных исследованиях кантоведов. Тем не менее в контексте современных дискурсов о критическом мышлении, креативности, цифровых технологиях, искусственном интеллекте целесообразно кратко изложить три основные степени теории познания Канта.

1) *чувственность (чувственное познание)*. На ступени чувственного познания происходит процесс упорядочивания хаоса эмпирического материала посредством априорных форм чувственности *пространства и времени*. Мы познаем предметы не такими, каковы они суть сами по себе, а лишь такими, какими они нам являются в пространстве и времени. Человеку доступны лишь явления, а не сами предметы. Пространство и время являются всего лишь субъективными формы созерцания, налагаемые нашим сознанием на внешние предметы. Пространство и время как *априорные формы чувственности* являются необходимыми и всеобщими, поскольку вне пространства и времени мы ничего познать не можем;

2) *рассудок* (априорными формами которого являются *категории*) – представляет собой способность оперировать понятиями, которые представляют собой синтез данных опыта и мышления. Посредством чувственности, полагал Кант, предмет нам дается. Но мыслится он посредством рассудка. Познание возможно лишь в результате их синтеза. Инструмент рассудочного познания – *категории*. Они присущи рассудку изначально. Многообразие явлений накладывается на сеть категорий, которые придают нашему знанию уже не эмпирически-случайный, а *всеобщий, необходимый*, т. е. научный характер. Можно сказать, что в рассудке синтезировано, обобщено содержание чувственных представлений посредством *априорных понятий – категорий*. И в этом контексте *научное знание есть знание категориальное*. Сила рассудка – в его *синтетической* способности. Но эта способность у него не полная, небезграничная. Она ограничена *пределами опыта*, за границы которого



рассудок выйти не может. Однако сам рассудок не знает собственных границ, да и знать их не хочет. Поэтому, учил Кант, рассудок постоянно преступает эти границы, т. е. стремится из мира явлений (на который только и распространяется его законодательная власть) проникнуть в мир *вещей-в-себе*. Но, покинув границы опыта (став, тем самым, уже не рассудком, а разумом), он попадает в область неразрешимых противоречий, а его суждения необходимо становятся зыбкими.

3) *разум* – третья, *высшая* ступень познавательного процесса. Априорной формой разума являются *идеи* (душа, мир, бог). Разум уже не имеет прямой, непосредственной связи с чувственностью, а связан с ней опосредованно – через рассудок. Разум, покинув твердую почву опыта, не может дать однозначного ответа – «да» или «нет» ни на один из вопросов мировоззренческого уровня. Имеет ли мир начало во времени и в пространстве или он бесконечен и вечен? Бессмертна или смертна душа человека? Существует ли свобода воли или в мире нет никакой свободы, а все совершается по закону естественной необходимости? Есть бог или нет бога? – рассудок бы даже не дерзнул ставить такие вопросы. А разум – дерзает, но, увы, безуспешно, – доказывает Кант. Претензии теоретического разума чрезмерны, и он должен с этим смириться, признать свое поражение, ибо вещи-в-себе для него непознаваемы.

Идеи разума (Кант называет их принципами) выполняют высшую регулятивную роль в познании: они указывают направление, в котором должен двигаться рассудочное (формализованное) знание. Идеи разума можно сравнить с линией горизонта, которая, хотя и недостижима, но все же дает возможность человеку ориентироваться в пространстве и сформулировать целеполагание.

Идеи – это понятия не рассудка, но разума, высшего уровня познания и знания. Разум стремится свести множество знаний рассудка к наименьшему числу принципов (общих условий), чтобы достигнуть высшего их единства. Идеи как регулятивные принципы познания противоречивы по сути, поскольку в них отражена сложная противоречивая сущность явлений.

Итак, *разум* не что иное как способность к синтезу познания, регулятор познания и попытка покинуть пределы рассудка и шагнуть в область трансцендентного. Априорными формами разума являются *идеи* (идея души, мира, Бога). Идеи вне опыта и по своей природе антиномичны (например, утверждение: «мир конечен и мир бесконечен» характеризует противоречивость установки разума). Наличие антиномий (выражающихся в тезисах и антитезисах) характеризует ограниченность познавательной способности теоретического разума и постулирует необходимость практического разума (веры в Бога). Знание как таковое бессильно в доказательстве бытия Бога, это вопрос веры. Однако сила идей разума заключается в том, что они направляют рассудок, объединяют весь

познавательный опыт в одно целое, придают знанию целостный и системный характер.

Противоречивый характер разума в его стремлении к целостности более наглядно проявляется в этике. Человек согласно этике Канта, принадлежит двум мирам: *миру природы* (все в мире детерминировано и, следовательно, нет никакой нравственности, морали) и *миру свободы* (которая определяется как «независимость воли от принуждения чувственности», т. е. моральное поведение возможно в условиях наличия свободы воли и свободного выбора. Человек как свободное, разумное существо посредством доброй воли ориентируется на *долг* как основу морального поведения. И в этом контексте этика – наука о *должном*, а долг как высший регулятивный принцип является априорным основанием нравственности, а, следовательно, этика должна искать свои основания не в природном или общественном бытии человека, а в постулатах разума. Априорным основанием этики является *всеобщий принцип (категорический императив)*, обязательный для всякого поступка.

Итак, кантовское понимание процесса познания является важнейшим мировоззренческим и методологическим ресурсом познавательных возможностей современного человека.

## **ОБРАЗ ФИЛОСОФА В ФИЛЬМЕ «ПОСЛЕДНИЕ ДНИ ИММАНИЛА КАНТА»**

*А. В. Филиппович, В. Н. Семенова*

Российский исследователь А. А. Зудина отмечает исходную «некинематографичность» образа ученого для массового кино, где персонажи и сюжет подчинены требованиям развлекательности и занимательности. Действительно, сама по себе жизнь настоящего ученого, тратящего огромную часть своей жизни на научные исследования, особого интереса для массового зрителя не представляет. Поэтому кинематографисты интегрируют образ ученого в зрелищные жанры (мелодраму, детектив, комедию), либо включают ученого в сюжет через реальные общезначимые события (война, революция, политические кризисы, реформы) или драматические ситуации (личная драма, авария в лаборатории и т. п.) [1, с. 168].

Так, например, несмотря на то, что жизнь Платона не менее интересна и богата различными событиями, чем жизнь Сократа, ни о Платоне, ни о других не менее известных учениках Сократа мировой кинематограф не снял полнометражного игрового кино. Ни таинственная деятельность пифагорейского союза, ни эксцентричность античных киников не удостоились кинематографического изображения. В центр

внимания кинематографистов попадает суд над Сократом и его смерть (только игровых полнометражных фильмов о суде над Сократом снято более десяти), фигура Аристотеля в связи с обучением молодого Александра Македонского. Римские философы репрезентированы в кинематографе гораздо чаще, что обусловлено повышенным интересом западной культуры к историческим и политическим перипетиям падения Римской империи.

На основе анализа биографических полнометражных игровых лент мирового кинематографа можно выделить следующие типы кинематографических образов реальных философов.

1) К первому типу можно отнести фильмы про средневековых медиков Авиценну и Аверроэса, кинофильмы, посвященные натурфилософам эпохи Возрождения (Парацельс, Н. Коперник, Дж. Бруно, Г. Галилей), рассказывающие о них именно как об ученых, занимающихся точными науками: механикой, физикой, астрономией, медициной. В этот же лагерь попадают механики и математики (и по совместительству философы) Р. Декарт и Б. Паскаль. А также ученые XIX–XX вв., например, К. Циолковский. Кинематографический образ этих мыслителей укладывается в образец классического ученого, для которого характерен набор этических принципов науки и поведения, сформулированных Р. Мертоном.

Обычно эти мыслители – гении-одиночки, вся жизнь которых посвящена науке и поиску истины. У них нет времени на семью и детей, политику или карьеру. В их жизни не место сентиментальным эмоциям, жалости к себе и трате времени на пустое времяпрепровождение. Ученый-философ – это либо образец морального поведения (Сократ, Авиценна, Паскаль), либо человек, вынужденно идущий на мировоззренческие компромиссы, но все-таки сохраняющий веру в истину и не идущий на сделку с совестью (Коперник, Галилей: «А все-таки она вертится!»).

2) Второй тип мыслителя-философа, встречающийся в игровом кинематографе, – это религиозный деятель, основатель религиозной школы, святой. В фильмах про религиозных деятелей или святых акцент делается на их религиозном подвиге, подвижничестве, страданиях за веру. Именно такими предстают в кинематографе Конфуций, Будда, Ф. Ассизский, Ян Гус, Д. Уиклиф, Т. Мор, М. Лютер, У. Цвингли. Здесь также философская проблематика рассматривается лишь в связи с религиозной догматикой и не приобретает самостоятельного значения.

3) Третий тип философа, представленный в кинематографе, характерен для мыслителей Нового и Новейшего времени и связан с их общественной и политической деятельностью. В данный блок кинобиографий можно отнести фильмы про А. Герцена, К. Маркса, Л. Толстого, В. Ленина, А. Камю, Ж.-П. Сартра, С. де Бувар. И здесь философская составляющая этих исторических личностей отходит на

второй план. Прежде всего, зрителями они воспринимаются как революционеры, политики, общественные деятели, писатели.

4) В четвертую самую малочисленную группу биографических фильмов попадают мыслители, чью странную и, с точки зрения обывателя, «больную» жизнь невозможно оправдать рационализмом их философских произведений. В эту группу можно отнести фильмы о Ф. Ницше, Ф. Кафке, Л. Витгенштейне. Это философы без защитных одежд, у которых, как оказывается, нет никакого оправдания их образу жизни в виде точных наук, медицины или общественной деятельности. Это мыслители, которые практически не получили признания при жизни и не были успешными писателями. Фактически это и есть по-настоящему философский кинематографический образ, очищенный от всего «наноносного».

Фильм французского режиссера Филиппа Коллина «Последние дни Иммануила Канта» (1994), с одной стороны, стоит в этой классификации как бы особняком, а, с другой, может быть рассмотрен как кульминация четвертого типа: философ как человек не от мира сего.

Название фильма относит зрителя к одноименному эссе английского писателя, эссеиста, классика английской литературы Томаса де Квинси. Чрезвычайно ценил де Квинси Эдгар По. По мнению Ю. А. Талагаевой, трактаты Э. По о Канте напоминают статью де Квинси «Kant in his Miscellaneous Essays», опубликованную в 1830 г. в «Blackwood Magazine» [2, с. 25]. Кант был важной фигурой для английского романтизма в целом, и поэтов «Озерной школы», в частности: С. Кольриджа, У. Вордсворта, Р. Саути. Де Квинси в эссе «Последние дни Иммануила Канта» он осуществляет художественное воссоздание основных моментов философии и жизни немецкого мыслителя.

На основе эссе де Квинси испанский писатель и драматург Альфонсо Састре в 1985 г. пишет пьесу «Последние дни Иммануила Канта, рассказанные Эрнестом Теодором Амадеем Гофманом», впервые поставленную в 1990 г. В основу фильма «Последние дни Иммануила Канта» были положены эти два произведения.

Имя немецкого мыслителя для многих современных людей стало очередным синонимом витающего в облаках и плохо приспособленного к реальной жизни чудака-профессора со странностями. Еще современники Канта отмечали свойственную ему ипохондрию, выраженный меланхолический нрав, чрезмерную педантичность, носящую практически патологический характер.

Среди таких своеобразных анекдотов о жизни Канта и рассказ о ежедневном обеде у Канта, где обязательно должна была быть компания в количестве не менее числа граций и не более числа муз; и его ежедневная прогулка в одиночестве по строго регламентированному маршруту («философская тропа»); и педантичная точность, по которой жители Кенигсберга ориентировались во времени и сверяли часы.

С 1799 г. до этого ни разу не болевший Кант стал постепенно слабеть, стремительно терял зрение, вкус и обоняние, жаловался на общий упадок сил. Особенно угнетало философа, что он практически потерял зрение и совсем не может читать. Ухаживающий за ним в последние годы Э. Васянский в своих воспоминаниях писал, характеризуя трагичность данной ситуации: «Он не знал ничего более скучного и невыносимого, чем невозможность читать» [3, с. 79].

Осенью 1803 г. Кант тяжело заболел, и стало понятно, что текущее лето будет последним в его жизни. Кант очень ждал своего 80-летия, но интуитивно чувствовал, что может не дожить до весны. По просьбе Канта его друзья собрались за несколько недель до его смерти, праздновали его день рождения, пили шампанское за его здоровье. Как свидетельствует Э. Васянский, в тот день Кант был «довольно весел». В последние недели и дни своей жизни Кант плохо понимал, что ему говорят, плохо ориентировался в бытовых вопросах, но, тем не менее, по свидетельствам близких и друзей, мог общаться на научные темы.

Фильм Ф. Коллина рассказывает о последних неделях жизни великого Иммануила Канта и примечателен тем, что показывает не всемирно известного философа, а обычного человека преклонных лет перед лицом немощи и смерти. Режиссер ушел от излишней мрачности и натуралистичности пьесы А. Састре и добавил немного французской легкости в фильм, где, несмотря на описываемые последние перед смертью недели болезни Канта, нет ни трагизма, ни грусти.

#### **Литература и источники**

1. Зудина, А. А. Наука и образ ученого в советском кино (1928–1986 годы) / А. А. Зудина // ОНС. – 2011. – № 5. – С. 167–176.
2. Гуревич, Т. А. Томас Де Квинси – знаток и переводчик Канта / Т. А. Гуревич // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2012. – № 2. – С. 25–29.
3. Васянский, Э. А. К. Иммануил Кант в последние годы жизни / Э. А. К. Васянский // Кантовский сборник. – 2012. – № 1. – С. 55–81.

### **ANALYSIS OF KANT'S PEACE PHILOSOPHY ELEMENTS IN CONTEMPORARY GLOBAL SECURITY CONCEPTS**

*Hong Xia*

In the complex context where globalization and anti-globalization are intertwined, the international security situation is becoming increasingly severe. Global challenges such as terrorism, regional conflicts, and nuclear proliferation continue to emerge, seriously threatening the peace and stability of the international community. In this situation, an in-depth analysis of the elements

of Kant's philosophy of peace and its manifestation and influence in contemporary global security concepts is of great value.

In «Perpetual Peace» Kant constructed an ideal peace framework consisting of six preliminary articles and three definitive articles. He advocated republicanism to ensure the separation of powers and the representation of the people, laying the foundation for domestic peace and stability. He proposed a league of free states, connecting countries through contracts to jointly maintain international peace and security. He emphasized the rights of world citizens to promote global harmony and highlight individual dignity and equality. Kant believed that countries should take equal respect as the cornerstone, jointly end wars, and balance rights and obligations. They should not only defend sovereign freedom but also fulfill international responsibilities for maintaining peace. For this reason, he called for improving the international legal system, strengthening the authority of international organizations, and promoting the innovation of the global governance system. Led by moral laws, disputes should be resolved peacefully to deepen trust and cooperation. In «On Perpetual Peace», Kant also proposed six provisional articles, including maintaining national independence, prohibiting war preparations, abolishing standing armies, restricting war financing, opposing interference in internal affairs, and setting a moral bottom line for war. These articles put forward clear restrictive measures against factors that may trigger wars. By maintaining international legal rights, they effectively reduce the risk of war and provide institutional guarantees for the peace and stability of the international community. At the same time, Kant's concept of «right» plays a fundamental role in global security governance and provides important ideological resources for building a community with a shared future for mankind. Kant's philosophy of peace still has undeniable theoretical and practical value. Its concept of perpetual peace provides a solid theoretical basis for contemporary multilateral security mechanisms. In today's era of deepening globalization, in the face of transnational threats, multilateral security mechanisms have become an effective means to maintain peace. Kant advocated achieving lasting peace through a league of free states, transcending traditional balance-of-power theories and emphasizing cooperation and common interests among countries. Multilateral security mechanisms help reduce suspicion and confrontation among countries, promote information sharing, resource allocation, and joint actions, and improve the effectiveness of global security governance. However, the practice of Kant's philosophy of peace is not without difficulties. Obstacles such as differences in interests, cultural differences, and lack of trust among countries make it difficult to fully realize the vision of international leagues. When countries pursue their own interests, they often find it difficult to completely give up sovereignty, which poses a huge challenge to the practice of Kant's philosophy of peace.

Facing the dilemma in the practice of Kant's philosophy of peace, the concept of a community with a shared future for mankind provides new impetus

for its implementation. Kant's concept of a «global civil society» has been widely practiced in the context of globalization. Countries have strengthened cross-border cooperation and global governance in fields such as climate change, terrorism, and cyber security to jointly address global challenges. This not only reflects the concept of a global civil society but also promotes the improvement of the global governance system. The common values of all humanity have become the cornerstone of international consensus, transcending the limitations of traditional «universal values», respecting the differences and diversities of countries, providing a common value pursuit for the international community, leading global governance reform, and promoting the international community to strengthen cooperation to address global challenges on the basis of respecting the development paths of various countries. The concept of a community with a shared future for mankind deepens Kant's thought of perpetual peace, advocates a new type of interdependent and win-win international relationship, emphasizes transcending zero-sum games, and jointly builds peace and security. This concept respects the development rights of people of all countries, promotes the prosperity of global civilization, provides support for building a just and reasonable international governance system, and shows its time value and practical significance in economic, cultural, ecological and other fields. Kant's «Perpetual Peace Theory» provides an innovative perspective and profound inspiration for contemporary global security concepts, echoes China's proposed Global Security Initiative, and highlights China's active role and contribution in promoting the global security concept. At the same time, Chinese culture's «cosmopolitanism» echoes Kant's thought, and «a community with a shared future for mankind» is a realistic attempt to realize Kant's concept of perpetual peace. In short, the concept of a community with a shared future for mankind plays an important role in respecting cultural pluralism, promoting cross-border cooperation, and integrating realistic interests and abstract morality, opening up practical paths and injecting spiritual impetus for the implementation of Kant's philosophy of peace.

### References

1. Li Minghui. Some Thoughts on Kant's «On Perpetual Peace» / Li Minghui // Journal of Sun Yat-sen University (Social Science Edition). – 2016. – № 56 (6). – P. 117–119.
2. Guo Yuhang. Interpretation of the Secret Clauses in Kant's «Perpetual Peace» / Guo Yuhang // Journal of Chengdu University of Technology (Social Sciences). – 2018. – № 26 (2). – P. 78–83.

## ДИСКУРС НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ДРАЙВЕР ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ И ИННОВАЦИОННОЙ ОРИЕНТАЦИИ ОБРАЗОВАНИЯ

*В. И. Чуешов*

В наши дни дискурс различных школ, учений в философии все чаще и чаще рассматривается под углом особенностей функционирования в ней *незримых колледжей*. Вместе с тем, используемая в таких случаях сетевая методология изучения разнообразия школ в философии сегодня еще далека от совершенства и еще не прошла всесторонней апробации на материале возникновения и развития конкретных философских учений.

Сетевая методология представляет собой фокусировку и анализ точек пересечения временных вертикальных отношений в философии (в частности, отношений «учитель-ученик»), с одной стороны, и пространственных горизонтальных отношений (взаимоотношений различных по идентичности (географической, национально-государственной и др.) ассоциаций мыслителей, их конкурентного противостояния с иными ассоциациями, с другой стороны. В этой связи обратим внимание отечественных исследователей на объемное сетевое исследование Р. Коллинзом механизмов функционирования школ в философии как реализации «социальных самосознающих целостностей (social identities)» и личных связей и отношений философов [1].

Изучив биографии более чем 2,5 тыс. мыслителей разных времен и народов, американский ученый сконструировал для них индивидуальные сетевые карты. В них был представлен сетевой абрис творческих биографий различных мыслителей. Он в свою очередь позволил выявить, нередко остающиеся в тени в других случаях и существенные особенности творческого своеобразия в философии отдельных мыслителей, и их конкретную роль в возникновении и функционировании ассоциаций (школ, учений) в философии, точнее прояснить конкретно-историческое институциональное и организационное влияние философии как формы общественного сознания и вида духовного производства на интеллектуальную коммуникацию в обществе. Эта коммуникация всегда является диалогом не только философа с самим собой и коллегами, но также и философии как специфического социального явления и института с обществом и человечеством.

Коммуникация как диалогический способ существования философии, на что справедливо обратил внимание Р. Коллинз, это не только обмен идеями, но и *культурным капиталом*. На личностном сетевом уровне она является обменом эмоциональной энергией, а на надличностном мотором формирования репутации и отдельного философа, и определенного философского направления, и философии как феномена



культуры в целом [2, с. 10–11]. Все еще лишь спорадически используемой в современной истории философии эвристический потенциал методологии сетевого анализа уместно проиллюстрировать на примере немецкой классической философии, 300-летней юбилей основоположника которой И. Канта сегодня повсеместно отмечается в этом году.

Если, согласно досетевой традиции, мировая общественность датирует время рождения немецкой классической философии годом рождения ее создателя И. Канта, то, используя сетевую методология точкой роста немецкой классической философии будет другая дата биографии Канта: 1781 г., год публикации первой парадигмальной для немецкой классической философии в целом кантовской работы «Критика чистого разума».

Сетевая методология подсказывает нам также и дату начала, если и не угасания, то охлаждения интереса к парадигме немецкой классической философии. Для Р. Коллинза, например, ограничившего время существования немецкой классики жизнью одного поколения, ею было время выхода в свет работы А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление». В случае использовании по преимуществу несетевой историко-философской методологии, эта дата может выглядеть иначе. Ф. Энгельсом, например, она соотносилась с творчеством Л. Фейербаха, а мы уточнили бы от себя, его работой «О философии и христианстве в связи с обвинением гегелевской философии в нехристианстве» (1839). Как мы показали в другом месте, этой датой могло быть оформление С. Кьеркегора о бездушном характере гегелевской философии, взглядов О. Конта о необходимости преодоления умозрительного характера всей классической философии вообще.

Коммуникативное оформление немецкой классической философии, как показал Р. Коллинз, было реализовано в работах Фихте и Гегеля. Застрельщиком в этом процессе был последователь и первый критик Канта Фихте. Благодаря ему Йена стала в начале XIX в. центром немецкой философской мысли, а затем эту роль стал играть Берлинский университет как образовательное учреждение нового типа. В нем А. Шопенгауэр и пытался конкурировать с Гегелем за внимание студентов, впрочем, безуспешно. И понятно почему, т. к. именно Гегель дал не только убедительное позитивно-диалектическое системное обоснование представлений о философии как духовном ядре культуры и способе существования интеллекта, но и стал лучшей персонификацией новаторского интеллектуального духа немецкой классической философии.

В свете сетевой методологии анализа основоположником, выработавшим ядро парадигмы немецкой классики, ее, по выражению Р. Коллинза, «интеллектуальным пионером», был И. Кант. Его последователь и один из первых критиков Фихте сформировал основные коммуникативные особенности немецкой классической философии, а

Гегель являлся ее систематизатором-энциклопедистом. С этой точки зрения следует уточнить оценку Р. Коллинза, согласно которой не только А. Шопенгауэр, но также и Шеллинг, который, как известно, в юности проживал совместно с Фихте и Гегелем в одном доме в Тюбингене, оказались в немецкой классической философии «отщепенцами». Коллинзовскую квалификацию Шеллинга, как мне представляется, следовало бы более корректно смягчить и уточнить следующим образом. В парадигмальном поле немецкой классики Шеллинг являлся не отщепенцем, а таким ее первым представителем, который продемонстрировал собственной интеллектуальной биографией, внутренне присущий немецкой классической философии диалектический, всесторонне открытый для радикальной критики характер. Представляется, что отход Шеллинга от рациональности парадигмы немецкой философской классики стал не следствием его личных качеств, а интеллектуальной абсолютизацией ее критических достоинств в контексте специфики институционализации философии в системе образования Германии в конце XVIII – начале XIX в.

Формой этой институционализации был университет, как интеллектуально и инновационно ориентированное образовательное учреждение. Интеллектуальные претензии немецкого университета не в последнюю очередь в ту пору объяснялись тем, что в Германии в нем обычно обучалось, как, например, в Кенигсбергском университете при Канте, несколько десятков студентов. Университет в таких условиях по определению не мог не стать такой площадкой образовательного процесса, на который должны были формироваться (в том числе и под непосредственным руководством интеллектуалов-инноваторов (ректорами университетов в Германии в разное время были и Кант, и Фихте, и Гегель)) как в обществе, так и у личности высокая интеллектуальная культура и приверженность духу инноваций. Его преподаватели, поэтому, должны были отличаться и от рядовых трансляторов чужих мыслей: лекторов и ведущих семинарские занятия, и обычных ученых. Одновременно занимаясь, конечно, как преподаванием, так и наукой, они одновременно должны были подтверждать статус интеллектуалов, способных взрывать и перестраивать традиции, а также инноваторов, способных видеть дальше своих предшественников, создавая новое не только в философии, но и для общества.

Интеллектуально-инновационный дух немецкой философской классики проявлялся, в частности, в оценке Кантом собственного творчества как коперниканского переворота в философии, оригинальном характере как наукоучения Фихте, так и гегелевских «Феноменологии духа» и «Науки логики», а также и в философии мифологии и откровения, поздней позитивной философии Шеллинга.

Кант, Фихте, Гегель также выработали, не утратившее своего

эвристического значения и в наши дни обоснование социального статуса философии как авангарда интеллекта и инноваций, «духовной квинтэссенции культуры», такой области профессиональных знаний, у которой есть свое собственное место в системе общественного разделения умственного труда.

В истории образования и культуры XIX–XXI вв., выработанное в немецкой классической философии такое представление о социальном статусе философии не раз и не два подвергалось критическим социокультурным испытаниям. Со стороны, например, чиновников от образования и науки, пытавшихся свернуть работу философских факультетов, отделений, институтов, а также изъять философию как дисциплину из учебных планов подготовки специалистов. Поэтому, в свете исторических уроков, можно предположить, что оно при определенных условиях сможет пройти не менее сложные испытания также и в будущем. Пройти, однако, подчеркнем специально, только в том случае, если философия сумеет сохранить и приумножить, выявленный в немецкой классической философии необходимый для философии в целом интеллектуальный и инновационный характер, будет таким драйвером развития системы высшего образования, который четко ориентирует на всестороннее развитие интеллектуального потенциала личности и общества, создание и использование инноваций в науке, технике, жизни.

#### **Литература и источники**

1. Коллинз, Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения / Р. Коллинз. – Новосибирск : Сибирский хронограф, 2002. – 1280 с.
2. Чуешов, В. И. О школах в теории и философии аргументации. Сборник научных трудов / В. И. Чуешов // Философские исследования. – Минск : «Беларуская навука», 2023. – Вып. 10. – С. 122–134.

## **Раздел 2 СПЕЦИФИКА ТРАНСФОРМАЦИЙ ЭПОХИ СОВРЕМЕННОСТИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ ТЕОРИИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНЫХ ВЫЗОВОВ**

---

### **ПОСТИЖЕНИЕ СУЩНОСТИ МАКРОПРОЦЕССОВ ОБЩЕСТВА – ГЛАВНАЯ ЗАДАЧА СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ**

*Т. И. Адуло*

Социальная философия, по историческим меркам, – совершенно юная дисциплина, заявившая о себе в СССР накануне его распада, т. е. в конце 1980-х годов, но претендующая при этом на особый статус, поскольку выступает в качестве правопреемницы исторического материализма. Но если исторический материализм изначально был ориентирован на постижение сущности исторического процесса – познание источников и закономерностей развития социума, т. е. выступал как философия истории, то социальная философия такой цели не ставит. По замыслу реформаторов философской науки, ее целью является теоретическое осмысление разнообразных проблем и аспектов современного социального бытия для получения реальной картины жизнедеятельности общества во всей ее полноте. Короче, весь спектр проблем, связанных с жизнедеятельностью человека и общества, стали относить к социальной философии, в силу чего в ряде случаев социальная философия стала подменять собой философскую антропологию, эмпирическую социологию, педагогику. При этом функцию познания закономерностей исторического процесса она фактически передала теоретической социологии. Реформаторы в данном случае руководствовались опытом Запада. Действительно, на Западе теоретическим осмыслением человеческой истории занимаются социологи и отчасти политологи, но в СССР данная область исследований относилась к компетенции философии.

С чем в результате осуществленных преобразований мы столкнулись?

Социологи, заявившие о своей претензии на исследование предельно общих проблем социума, накопленного опыта в этой сфере не имели и до сих пор его не обрели в должной мере. Поэтому на всем постсоветском

пространстве по-прежнему доминирует эмпирическая социология, хотя теоретическая социология представлена отдельной специальностью в отрасли социологических наук.

Социальная же философия сконцентрировала внимание на микропроцессах общества, в силу чего ей не хватает фундаментальности. Имеются серьезные изъяны и в методологической базе современной социальной философии. К ним следует отнести, в первую очередь, обилие методологических подходов. Почти каждый исследователь, претендующий на ученую степень доктора наук, пытается обосновать свой оригинальный метод постижения социума, в результате чего появляется огромное количество совершенно логически не связанных подходов и методов. Еще одна характерная тенденция современных исследований – выделение в качестве основного (порой – единственного) метода философской рефлексии социума синергетического метода. Нередко наблюдается стремление исследователей применить для анализа социума как можно больше методов, разработанных на Западе. При этом делается ставка на использование даже взаимоисключающих методов – системного и синергетического. Вполне очевиден при таком подходе «научный» результат: он изначально задается набором логически не связанных идей, конструкций и умозаключений. Но самым серьезным эпистемологическим просчетом в процессе реформирования советской философии стал отказ от диалектики. Ее замена тектологией А. А. Богданова, синергетикой и тому подобными разработками не повысила, а, напротив, понизила гносеологический потенциал философии.

Далее, был совершенно неоправданно закреплён ненаучный статус социальной философии – заложена в учебные программы и учебники типология социально-философского знания в виде трех *равноценных*, не взаимодополняющих, а фактически взаимоисключающих моделей – рефлексивной, валуативной и постмодернистской. Нельзя не согласиться с умозаключением, согласно которому философское осмысление истории в качестве одного из компонентов способно включать и «общезначимые мнения» [1 с. 254], оно в состоянии также давать адекватную ценностную оценку историческим событиям и т. п. Но, создавая подобную типологию «социального знания», мы тем самым делаем семантически размытым само это понятие. Об этом приходится говорить в силу того, что социальная философия в современном ее виде не только не выступает в качестве надежной философско-теоретической базы теоретического осмысления и прогнозирования социальных процессов, но и не выполняет свою главную функцию – не является систематизатором и координатором социальных и гуманитарных наук в целом.

С позиции философии истории важно уяснить и сам ход человеческой истории, и способы ее воспроизведения (отражения) в теоретическом мышлении человека. В связи с этим необходимо раскрыть

сущность и динамику социальности как специфического феномена бытия и как одной из базовых категорий философии истории. Именно социальность должна стать важнейшим объектом теоретического анализа для философов и ученых-гуманитариев в целом. Следует выделить два аспекта феномена социальности. Во-первых, представляется важным уяснить логику развития идеи социальности в философской мысли, а во-вторых, осуществить корреляцию философского и исторического осмысления социальности с самим историческим процессом, т. е. скоррелировать логическое и историческое [2].

Более серьезное внимание следует уделить теоретическому осмыслению социальных коллизий современного социума в плане выявления объективных и субъективных онтологических оснований его нестабильности.

Изложенное выше служит основанием для вывода о назревшей необходимости уточнения предмета социальной философии и объекта ее исследований. Но есть и другой вариант: возможно, следовало бы создать и ввести в учебные программы вузов философскую дисциплину под названием «Философия истории» с понятным, исходя из самого названия, кругом вопросов и проблем, исследованием которых она должна была бы заниматься.

Рассчитывать социальной философии на те условия, в которых находился когда-то исторический материализм, не приходится. Функцию исторического материализма стали выполнять политология и социология, глобалистика. Этим дисциплинам, порой, не хватает должной теоретической базы. Эту базу и должна разрабатывать социальная философия, т. е. она должна помогать политологам анализировать сущее (происходящее) в контексте целостного исторического процесса, руководствуясь опытом прошлых эпох и результатами прогнозирования человеческой истории на перспективу. В таком случае возможен диалектический синтез разработок политологов, социологов, экономистов, глобалистов и социальных философов. Пока же они работают порознь, каждый из них думает лишь о позиционировании собственного «Я». Это негативно сказывается и на теории, и на социальной практике.

В настоящее время требуется более фундаментальная разработка философской базы теоретического осмысления и прогнозирования динамики общественных процессов. Эту задачу не в состоянии решить современная социальная философия, ориентированная на анализ микропроцессов социума. По этой причине социальную философию следует переориентировать с микро- на макропроцессы социума. Социальная философия должна нацеливать исследователей на познание не внешних, вербально воспринимаемых социальных явлений и процессов, а внутренних, скрытых от внешнего наблюдения механизмов общественного развития, постигаемых посредством абстрактного мышления. Это

позволит понять природу и сущность современных социальных кризисов, рисков и угроз, даст возможность выработать конкретные предложения по их предотвращению, обеспечит постижение социальности в ее онтологической природе и антропологической сущности, исторической динамике и современной модификации как базе потенциальных вызовов XXI века. Тем самым философское осмысление человеческой истории поможет уяснить внутренние источники и тенденции общественного развития, оценить прошлое, понять настоящее и предвосхитить наше будущее.

### **Литература и источники**

1. Момджян, К. Х. О кризисе фрагментации в современной философии / К. Х. Момджян // Этнос, нации, ценности: социально-философские исследования / Науч. ред. К. Х. Момджян, А. Ю. Антоновский. – М. : «Канон<sup>+</sup>» РООИ «РЕАБИЛИТАЦИЯ», 2015. – С. 251–261.
2. Адуло, Т. И. Философские основания анализа социума в их исторической динамике / Т. И. Адуло // Беларусь в условиях глобальной социодинамики: философский анализ / Т. И. Адуло [и др.]; под общ. ред. Т. И. Адуло; Ин-т философии Нац. акад. наук Беларуси. – Минск : Беларуская навука, 2022. – С. 9–88.

## **«ПОБЕДА» КАК ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНЦЕПТ**

*Н. А. Балаклеец*

В оппозиции «победа – поражение» ярко выраженными позитивными коннотациями отличается ее первый элемент. Концепт «победа» обладает смысловой избыточностью, применяясь к разнообразным сторонам политического, социального и индивидуального бытия. Индивидуальный успех многообразен и многолик. Он может выражаться в спорте, политике, бизнесе, игре, любви, на дуэли. Однако первичный и наиболее значимый круг смыслов концепта «победа» все же сопряжен с ведением войны.

Военные мыслители обосновывают комплексный характер победы над соперником, значимость в деле ее достижения как технической, так и моральной составляющей. По мнению китайского военного стратега Сунь-Цзы, победоносный исход сражения обусловлен целым рядом факторов: силой и талантом полководца, его духовным единением с управляемой им армией, численным превосходством солдат над противником. В то же время мыслитель подчеркивает, что возможность победы «заключена в противнике». Важность приобретает умение распознать изъяны врага, что обеспечит возможность быстрого и неожиданного удара [8, с. 174–183]. Сунь-Цзы помещает событие победы в широкий временной горизонт,

высказывая мысль о том, что еще до своего фактического наступления оно проектируется полководцем. Победа рождается в ситуации *ante bellum*, оставаясь нераспознанной всеми, кроме военачальника, который должен вступать в бой, будучи уверенным в ее осуществимости [8, с. 183–184]. Отметим, что временной горизонт победы должен включать в себя не только довоенное, но и послевоенное время, когда статус победителя проходит проверку на прочность. Событие победы является не только финалом военной кампании, успешным завершением военно-стратегического проекта, но и началом нового этапа социально-политических взаимоотношений победителя и побежденного.

Аристотель высказывает мысль о том, что «конечной целью войны служит мир» [1, с. 518], выводя событие победы за границы сугубо военной деятельности и включая его в широкий политический контекст. И военное и мирное время являются элементами государственной жизни, следовательно, государство должно быть способно не только к ведению войн, но и к удержанию господства после их победоносного завершения. Добродетели, которые требуются для одержания военных побед, должны дополняться теми добродетелями, которые принесут пользу для мирного досуга.

Апеллируя к свидетельствам истории, Г. Гроций приводит примеры самоограничения победителей, которые отказываются от произвола в отношении побежденных, сохраняя им право на реализацию политической власти, законы и обычаи. При этом благородство победителей не должно расцениваться как свидетельство их слабости: оно призвано предотвратить возможное обострение конфликта и служить установлению надежного и долговременного мира [3, с. 738–743].

Ш.-Л. Монтескье воспроизводит укоренившуюся в политико-философской и военно-философской мысли идею о том, что победа не является самоцелью войны. Международному праву следует руководствоваться принципом, согласно которому даже те народы, которые находятся в состоянии войны между собой, соблюдая свои интересы, должны причинять друг другу «насколько возможно менее зла» [5, с. 12]. Как отмечает философ: «Цель войны – победа; цель победы – завоевание; цель завоевания – сохранение» [5, с. 12]. Политико-философская постановка вопроса о победе, таким образом, не сводится к поиску путей ее достижения (что является прерогативой военной теории), но предполагает раскрытие ее значения для последующих социально-политических преобразований. Стремясь к достижению победы, необходимо учитывать, каким будет установленный в ее результате миропорядок. Обращаясь к историческому опыту Китая, Монтескье раскрывает особенности взаимоотношений победителей и побежденных в ситуации *post bellum*. Событие победы приводит к необходимости трансформаций сторон конфликта. В послевоенное время меняется не



только побежденный, но и победитель, приспособляясь к обычаям покоренного им народа [5, с. 294].

Включение феномена победы в широкий временной горизонт и осознание того обстоятельства, что она достигается не ради нее самой, но ради прочного и справедливого мироустройства, привели к идее ограничения войны. Немаловажно отметить, что данная идея была выражена не только философами, но и военными теоретиками. Еще А. В. Суворов, предвосхищая выводы современной военной теории, обосновывал необходимость «предпобедения» самой войны – упреждения ее негативных последствий. «Предпобедить» войну значит добиться военного успеха, не допустив напрасного кровопролития на поле боя, а также в максимальной степени защитив от последствий войны мирное население [2, с. 7]. В условиях отсутствия у армий постоянных источников комплектования военный успех, достигнутый большими потерями, мог оказаться губительным для победителя. Ситуация изменилась после того, как Французская революция, по выражению А. А. Свечина, воспроизводящего мысль К. фон Клаузевица, «открыла в народных массах неисчерпаемый запас для пополнения армии» [6, с. 259]. Это привело к отказу от военной стратегии XVI–XVIII веков, исходящей из численно ограниченных армий, и созданию Наполеоновской стратегии сокрушения [6, с. 259].

В ходе дальнейшей эволюции войны происходило все более тесное включение ее в социальную жизнь. В условиях, когда ведение войны напрямую стало зависеть от производственно-экономического потенциала общества, проявилась эффективность «стратегии измора». Последняя предполагает длительное и комплексное воздействие на врага не только силовыми методами, но и путем экономической блокады, политической агитации и других несиловых средств [6, с. 260]. В подобных условиях размываются границы между победителем и побежденным, каждый из которых в равной степени истощает свои силы. Побежденный может не признавать себя таковым, поскольку обладает экономическими ресурсами для возобновления борьбы [7, с. 544–546].

Развивая идею необходимости ограничения войны, Б. Лиддел Гарт демонстрирует взгляд на войну из перспективы последующего мироустройства. Изнурительная и затяжная война может привести к тому, что обе стороны вооруженного противостояния выйдут из него более слабыми в сравнении с довоенным временем. Тем самым будет обесценена победа одной из сторон. Установленный по окончании военных действий мир, по мнению Лиддела Гарта, должен компенсировать те страдания, которые были перенесены в ходе войны [4]. Требование рационального ограничения войны с учетом последующего за ней мира, предъявляемое ведущим ее сторонам, позволяет осмыслить феномен победы из перспективы деэскалации насилия.

Победитель, отводя войне определенные границы, «предпобеждая» действия побежденного, способствует прекращению кровопролитного противоборства. Однако это не означает, что победителю следует отказаться от идеи дальнейшего доминирования в военно-технологической и информационной сферах. Напротив, доминирование, лишаящее противника возможности дать симметричный ответ, может способствовать предотвращению новых военно-политических конфликтов.

### **Литература и источники**

1. Аристотель. Политика / Аристотель. – М. : РИПОЛ классик, 2010. – 592 с.
2. Богданов, А. П. Суворов / А. П. Богданов. – М. : Вече, 2014. – 448 с.
3. Гроций, Г. О праве войны и мира / Г. Гроций. – М. : Ладомир, 1994. – 868 с.
4. Лиддел Гарт, Б. Стратегия непрямых действий / Б. Лиддел Гарт [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://royallib.com/book/gart\\_bezil/strategiya\\_nepryamih\\_deystviy.html](https://royallib.com/book/gart_bezil/strategiya_nepryamih_deystviy.html).
5. Монтескье, Ш. Л. О духе законов / Ш. Л. Монтескье. – М. : РИПОЛ классик, 2019. – 690 с.
6. Свечин, А. А. Эволюция военного искусства : в 2-х т. / А. А. Свечин. – М. – Л. : Гос. изд-во, 1927. – Т. 1. – 385 с.
7. Свечин, А. А. Эволюция военного искусства : в 2-х т. / А. А. Свечин. – М. – Л. : Гос. изд-во, 1928. – Т. 2. – 619 с.
8. Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве / Сунь-цзы. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2015. – 480 с.

## **ИСТОРИОСОФИЯ «БЕЛОРУССКОГО НАЦИОНАЛЬНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ» В НАЧАЛЕ XX в.**

*В. А. Бейзер*

Актуальность исследования обусловлена ростом интереса к проблемам нациогенеза и национализма как в прикладной сфере (политической), так и общетеоретической (активное развитие националогии). Национальный фактор остается одним из ключевых в формировании политического, культурного и международного дискурса. В связи с этим изучение истоков изучаемых феноменов является актуальным.

В XIX в. Российская империя и весь мир столкнулись с зарождающимися и развивающимися национальными движениями и идеологиями. Появление современной белорусской нации также является продуктом «долгого столетия». Не имея своей государственности и находясь в составе полиэтнической империи Романовых, белорусы выработали собственную национальную идею и объявили себя отдельной нацией, с чем сразу же не согласились центральные власти, желавшие включить белорусов и украинцев (малороссов) в свой проект триединой

русской нации. Культурные влияния на население белорусских земель были многочисленны – на подведение белорусского народа под свой «национальный знаменатель» претендовали как минимум три национализма – русский, польский и собственно белорусский.

Для продвижения своей национальной идентичности необходимо было выработать целую доктрину или национальную идею, которая была бы привлекательна для предполагаемых членов нации. Национальная идея представляет собой философию, ядром которой служит концепция исторического развития нации.

Целью исследования является выявление особенностей формирования историко-философской концепции становления белорусской нации в идеологии белорусского национального возрождения в начале XX в. Именно в этот период начинает оформляться политическое движение белорусов. В связи с этим активизировались и вышли на новый уровень усилия белорусских деятелей по созданию национально ориентированной истории.

Характерной чертой формирования национальной идеи выступает национализация истории, формирование «мифо-символических комплексов» [6, с. 12–13; 7, с. 207]. Эти мифо-символические комплексы предполагают разработку некоей национальной историософии, которая имеет целью продемонстрировать и отрефлексировать «историческую судьбу» нации, доказать ее естественное, органичное становление на протяжении продолжительного исторического периода. Для национальной историософии характерно наличие следующих конструктов: 1) «удревнение» нации; 2) «возрождение нации», то есть ее пробуждение после некоего «затухания» в связи с неблагоприятными условиями развития; 3) формирование образа врага [6, с. 14].

Одной из центральных идей белорусского движения было стремление к определенной самостоятельности белорусского края. В те времена господствовал подход, в соответствии с которым правом на самостоятельное существование и собственное государство могли обладать только те народности, которые имели таковой прецедент в исторической ретроспективе. В связи с этим от успешности постановки историософской концепции зависел успех национальной идеи и идеологии политического национального движения. А. Цвикевич писал: «на той основе, что у Беларуси будто бы нет исторического аттестата, много кто отказывает ей в признании права на государственную жизнь...» (перевод В. А. Бейзер) [8, с. 5]. Таким образом, перед «архитекторами» белорусской нации встала задача разработки такой национальной истории, которая могла бы доказать правомерность выдвижения идеи самостоятельности белорусского народа и его стремления к обособленному государственному существованию (автономии).

На формирование белорусской национальной историографии

оказывали сильное влияние центры исторических исследований, которые находились за пределами белорусских земель. Отечественный исследователь Д. Карев писал: «Отсутствие своей сильной национальной либеральной интеллигенции в сфере гуманитарных (в том числе исторических) знаний предопределяло концептуальную зависимость белорусских либеральных исследователей в трактовке своей собственной истории от историков» [2, с. 212] украинского и русского происхождения.

Важным элементом национальной историографии является появление идеи континуитета – непрерывного пути становления нации. Характерным для этой тенденции является установление даты «рождения» или вызревания народа и повествование о его дальнейшем историческом развитии. Так, по примеру украинских коллег белорусские историки стали распространять схему, в соответствии с которой белорусская народность берет начало в восточнославянских племенных объединениях VIII–IX в. [4, с. 7–10].

Для белорусских историков и публицистов с твердой национальной идентичностью наиболее привлекательным стал миф о ВКЛ как о белорусском государстве. И хотя многие, в частности В. Ластовский, называли Великое Княжество Литовско-Белорусским (Русским) государством [4], все же упор делался на доминирование культурного влияния «белорусов», то есть населения тех земель, которые ранее входили в состав Руси. Особым поводом для национальной гордости было употребление старобелорусского языка в сфере делопроизводства и др. государственных институтах ВКЛ, что подтверждало вышеназванное доминирование «белорусской культуры» [5, с. 27].

Е. Карский, академик Российской академии наук, в 1903 г. опубликовал исследование [3], в котором он назвал XIV в. временем созревания белорусской народности, что и сегодня является общепризнанным фактом в белорусской науке. Его научные труды подвели строго научное обоснование под национальную идею белорусов.

Если для идеологов белорусского возрождения ВКЛ представляло собой время культурного и политического развития белорусского народа, то последующие события, связанные с созданием Речи Посполитой и процессами полонизации рассматривались как период медленного национального угасания – «...уже в XVII в. начинается упадок белорусской общественности и культуры...» – писал А. Луцкевич, добавляя, что «во времена польского владычества белорусы все же не теряют своего национального своеобразия...» (перевод В. А. Бейзер) [5, с. 32].

Несмотря на то, что белорусским деятелям было свойственно оценивать эпоху русского владычества как самую разрушительную для белорусской национальности, все же именно XIX в. рассматривался ими как период «Возрождения», на который выпало становление

национального романтизма с его литературными, этнографическими и научными изысканиями. В анализе исторического прошлого белорусские мыслители пытались подчеркнуть постоянную борьбу белорусского народа за сохранение своей самобытности то с польскими, то с русскими господствующими элитами, что указывает на формирование образа «чужого» и «врага» в национальном дискурсе.

Некоторый переоцененный оптимизм белорусского национального движения начала XX в. был разбит неудачными попытками создания белорусской национальной государственности в 1918–1920 гг. В связи с этим в последующие годы белорусские деятели пытались по-новому осмыслить исторический путь белорусской нации.

Один из первых таких философских трудов принадлежит И. Абдираловичу, эссе которого «Адвечным шляхам: Даследзіны беларускага светагляду» было опубликовано в 1921 г. Основная мысль автора сводилась к анализу особенностей цивилизационной идентичности белорусов, которая формировалась в результате пребывания на границе между Востоком и Западом. Итогом такого пограничного положения явилось «колебание» между разными культурами, чем автор объяснял некоторую инертность белорусского национализма [1, с. 17].

Исторический фундамент, разработанный для целей национального возрождения, дал картину непрерывного пути становления белорусской нации в прошлом, вытекающем в настоящее. В этой историософской концепции белорусский народ получил свой аттестат зрелости, поскольку в нем отразились тенденции к удревнению национальной истории, демонстрации расцвета и упадка, героических и трагичных эпизодов прошлого, а также пробуждения национального духа в новом облики.

#### **Литература и источники**

1. Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам: (даследзіны беларускага светагляду) / І. Абдзіраловіч. – Вільня : Беларускае выдавецкае таварыства, 1921. – 71 с.
2. Карев, Д. В. Белорусская и украинская историография конца XVIII – начала 20-х гг. XX в. в процессе генезиса и развития национального исторического сознания белорусов и украинцев / Д. В. Карев. – Вильнюс : ЕГУ, 2007. – 312 с.
3. Карский, Е. Ф. Белорусы : в 3 т. / Е. Ф. Карский. – 7 вып. – Варшава : Типография Варшавского учебного округа, 1903. – Т. 1 : Введение в изучение языка и народной словесности. – 466 с.
4. Ластоўскі, В. Ю. Кароткая гісторыя Беларусі / В. Ю. Ластоўскі. – Вільня : Друкарня М. Кухты, 1910. – 104 с.
5. Луцкевіч, А. І. Да гісторыі беларускага руху / А. І. Луцкевіч. – 3-е выд. – Смаленск : Інбелкульт, 2015. – 332 с.
6. Национальное самосознание и философия Беларуси : учеб.-метод. пособие / Г. И. Малыгина [и др.]. – Минск : БГУИР, 2012. – 170 с.

7. Тяпин, И. Н. Белорусская национальная идея сквозь призму исторического анализа: этапы, подходы, перспективы // Общество: философия, история, культура. – 2023. – № 12. – С. 206–214.

8. Цвікевіч, А. І. Адраджэнне Беларусі і Польшча / А. Цвікевіч. – Менск [Мінск] ; Вільня ; Берлін : Выдавецкае таварыства «Вызваленне», 1921. – 191 с.

## **ТЕОРИЯ МОРАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ В КОНТЕКСТЕ АНДЕГРАУНДНОЙ КУЛЬТУРЫ**

*Д. А. Борода*

Моральное развитие человека является важной частью процесса социализации. Термин «моральное развитие» указывает на то, как люди узнают, что общество считает «хорошим» и «плохим», что важно для его «спокойного» функционирования. Моральное развитие не позволяет людям действовать под влиянием неконтролируемых побуждений, вместо этого заставляя размышлять о том, что правильно для общества и хорошо для других. Лоуренс Кольберг интересовался тем, как люди учатся решать, что правильно, а что нет [1].

Лоуренс Кольберг (1927–1987), американский психолог, наиболее известен своей теорией морального развития (англ. Stages of Moral Development), которую он предложил в 1950-х и 1960-х годах. В своих исследованиях он опирался на работу Жана Пиаже, выдвинувшего операциональную концепцию интеллекта на основе эмпирического наблюдения детей и подростков исключительно в психологическом и логическом ключе [2]. Кольберг предположил, что моральное суждение развивается поэтапно, и каждый из этапов представляет собой более продвинутый уровень этического понимания. Его теория охватывает три основных уровня: доконвенциональный, конвенциональный и постконвенциональный, – каждый из которых разделен на две стадии.

*Уровень 1. Доконвенциональный:*

1. Ориентация на наказание и послушание (obedience and punishment orientation)
2. Гедонистическая ориентация (self-interest orientation)

*Уровень 2. Конвенциональный:*

3. Межличностное соответствие (Interpersonal accord and conformity)
4. Поддержание социального порядка и социальной справедливости (authority and social-order maintaining orientation)

*Уровень 3. Постконвенциональный:*

5. Представление о морали как продукте общественного договора (Social contract orientation)
6. Универсальные этические принципы (Universal ethical principles) [3].

Каждая стадия представляет собой разный подход к морали: от сосредоточения на прямых последствиях до понимания абстрактных принципов справедливости.

В социокультурном плане интересным представляется рассмотреть, как эти стадии проявляются в андеграундных культурах, изучая моральные доводы, лежащие в основе убеждений и поведения их представителей. Стадии морального развития Кольберга могут определить ценностную основу для понимания того, как моральное обоснование работает в андеграундных культурах.

Андерграунд (от англ. underground – подполье, подпольный; under – под, ниже, ground – земля, площадка, пол) – понятие, возникшее в США и означающее «подпольную» культуру как составную часть контркультуры, противопоставившей себя ограничениям и условностям культуры, господствовавшей в буржуазном обществе [4].

1. *Ориентация на наказание и послушание.* В андеграундных культурах люди часто действуют в рамках системы прямых последствий. Например, художники граффити могут понимать правовые последствия вандализма, но все равно рисовать, движимые желанием самовыражения или определенного бунта. Моральное обоснование здесь упрощено: избегать наказания, стремясь к личному удовлетворению.

2. *Гедонистическая ориентация.* На этом этапе люди осознают, что их действия могут привести к личной выгоде. В более художественных направлениях, как музыка, искусство или литература, участники могут заключать «сделки» – будь то обмен музыки или искусства на признание или ресурсы. В данном случае, именно это и может выступать пользой.

3. *Межличностное соответствие.* В более сплоченных и / или узких андеграундных сообществах, люди часто ставят отношения и общественное принятие выше общественных законов. Моральное обоснование здесь основано на желании казаться «хорошим» среди единомышленников. Это может проявляться в актах солидарности и взаимной поддержки, где принятие имеет первостепенное значение.

4. *Поддержание социального порядка и социальной справедливости.* Эта стадия отражает приверженность общественным правилам и важность поддержания порядка. В некоторых андеграундных культурах, например, уличных бандах, участники придерживаются строгого кодекса поведения, который подчеркивает лояльность и уважение внутри коллектива. Здесь моральные рассуждения часто строятся вокруг сохранения идентичности и безопасности группы, что иногда может приводить к насильственному исходу.

5. *Представление о морали как продукте общественного договора.* На этом этапе люди начинают подвергать сомнению общественные нормы и выступать за более широкие права человека. Например, активисты подпольного феминистского движения бросают вызов патриархальным

структурам, продвигая гендерное равенство и индивидуальные права человека. Их моральные рассуждения выходят за рамки личной выгоды или групповой лояльности, вместо этого фокусируясь на справедливости и честности для всех людей.

6. *Универсальные этические принципы.* На этом уровне морального развития индивиды согласуют свои действия с универсальными этическими принципами. В андеграундных культурах это можно увидеть в движениях, выступающих за экологическую справедливость или в защиту прав животных. Например, экоактивисты (движение «Just Stop Oil») могут участвовать в гражданском неповиновении, чтобы протестовать против ухудшения состояния окружающей среды, руководствуясь моральным принципом, который ценит планету и всех живых существ выше общественных законов.

Таким образом, каждая стадия морального развития раскрывает различные мотивы и этические рамки, которые влияют на поведение в данных сообществах: например, от последствий, с которыми сталкиваются художники граффити, до универсальных принципов, которыми руководствуются экоактивисты. Теория морального развития, рассмотренная в контексте с андеграундной культурой, позволяет раскрыть сложное взаимодействие между индивидуальной моралью и коллективной идентичностью.

#### Литература и источники

1. Cresswell, S. Introductory Sociology [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://courses.lumenlearning.com/atd-herkimerintrosociology/chapter/reading-moral-development/>. – Дата доступа: 08.09.2024.
2. Пиаже, Ж. Теория Пиаже / Ж. Пиаже // История зарубежной психологии. Тексты. – М. : Издательство Московского университета, 1986. – 344 с.
3. Kohlberg, L. Moral stages and moralization: The cognitive-developmental approach. Moral Development and Behavior: Theory, Research and Social Issues / L. Kohlberg. – New York : Rinehart and Winston, 1976. – P. 31–53.
4. Словарь терминов. Андеграунд [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://rah.ru/science/glossary/?ID=21294>. – Дата доступа: 09.09.2024.

### **ВЫЗОВ ПАРТИКУЛЯРИЗМА В УСТОЙЧИВОМ РАЗВИТИИ И ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСАЛИЗМ КОЭВОЛЮЦИИ В ФОРМИРОВАНИИ СОВРЕМЕННОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ**

*П. М. Бурак*

Выбор обозначенной темы обусловлен актуальной потребностью современного общества в совершенствовании методологических, мировоззренческих, организационных, коммуникационных и других



конструирующих свойств стратегии устойчивого развития, связанных с преодолением контрпродуктивной роли партикуляризма в различных его формах и уровнях проявления. В данном направлении в современной научной и философской литературе наблюдается постоянный поиск новых акцентов, добавляющих рациональные идеи и обобщения по развитию и укреплению, пока что единственной для всего современного человечества, стратегической панорамы приоритетов достижения безопасного будущего. В потоке соответствующих трудов насчитывается уже более ста определений устойчивого развития. Одновременно выкристаллизовывается актуальная и потенциальная значимость агрегации знаний об атрибутивной универсальности механизмов коэволюции без чего невозможно преодолеть своеобразный партикуляризм в популярном толковании, сводящим ее к неким вариантам биологического, социального, биосоциального или социоприродного симбиоза. Симбиоз, безусловно, есть исторический продукт взаимозависимого развития систем, достигший, как представляется, высшего уровня расцвета взаимовыгодного существования, соединяющего взаимное сохранение, взаимное воспроизводство, взаимную безопасность, взаимодействие, направленное на достижение общего приоритетного результата – «единого дома» как системной организованности более общего характера. В живой природе есть множество других направлений коэволюции, находящихся в процессе становления с различной степенью взаимозависимости, а значит имеющих в своей онтологической основе различные способы взаимодействия или устойчивого воспроизведения всего богатства взаимодействия как атрибутивного свойства бытия нашего Универсума. Поэтому мы не можем не рассматривать коэволюцию как универсальный механизм, неотделимый от многообразия форм, способов, степеней развития, направлений взаимодействия и их коэволюционного сопряжения, что обуславливает целостность мира, разнообразие и множество его структур, их связей и взаимозависимостей. Также речь идет о единстве их взаимозависимого существования, воспроизводства и сохранения различий, своеобразной «разобщенности», необходимой для предотвращения «омертвляющего» отождествления. Это означает, что рождение нашего мира означало его возникновение как внутренне коэволюционно сопряженного в своем диалектически противоречивом статусе сохраняющего и воспроизводящего сходство и различие его объектов и систем, их самоорганизацию и самодезорганизацию, интегрирование этих процессов в целостную системную организованность, в том числе, биологических и социальных, а также биосоциальных и социотехноприродных формирований.

Общим фрактальным принципом коэволюционной организации различных взаимодействий является разнообразие и множество коэволюционных тенденций, отличающихся по степени и характеру

взаимозависимости коэволюционирующих объектов в живой природе, которые, например, интегрируются более общей системой – отдельной экосистемой, далее – глобальной экосистемой. Это повышает их устойчивость в качестве свойства самовоспроизведения системной организованности, сохранения целостностной природы, формирует возможности продуктивно изменяться в ответ на внутренние и внешние флуктуации. Именно за счет включения в эти процессы множественных направлений коэволюционных взаимодействий, составляющих их элементов достигается безопасность биологических систем и в связи с видовым биологическим разнообразием. Важнейшим методологическим принципом изучения любого способа коэволюции является понимание его стихийного построения как взаимодействия, взаимозависимого развития коэволюционирующих объектов как несводимых к полному тождеству или к абсолютному различию, к некому «застывшему» единству или к «закостенелым» различиям. Вариабельность этих свойств в коэволюции может быть различной, однако в любом направлении она воспроизводит все важнейшие атрибутивные свойства, включая и диалектические противоречия в актуальной и исторической динамике аккумулируя и воспроизводя принцип развития.

В структуре взаимозависимого развития обнаруживаются восходящая (прогресс), нисходящая (регресс) и относительно нейтральная (трансформация), тенденции в нераздельном единстве. Если в той или иной форме взаимозависимых изменений начинает доминировать регресс (ослабление функции коэволюции по сохранению и разрушению механизмов воспроизводства системы), то значит система вступает на траекторию коинволюции или элиминации. Закономерности коэволюции, отмеченные выше, присущи социальным отношениям на всех их уровнях. Особенно следует подчеркнуть, что существует проблема понимания особенностей и перспектив сущностных связей между различными крупными социально-экономическими, политическими проектами, направленными на получение односторонних выгод, их способностью формировать устойчивый миропорядок прежде всего для определенного субъекта. Перспективными являются знания и компетенции общих механизмов и направлений устойчивых коэволюционных тенденций многих субъектов современной истории (государств, народов и др.), которые обуславливают их стремление к безопасности и ориентируют на утверждение суверенитета, сохранение культурных ценностей и способности к саморазвитию во взаимодействии и единстве с другими такими же субъектами.

Коэволюция как объективно обусловленное, атрибутивное свойство взаимосвязанного, взаимозависимого мира «знает» множество форм и направлений, степеней взаимозависимых изменений. Все они являются атрибутами коэволюции как всеобщего свойства системной целостности.

Данный процесс может осуществляться стихийно, а может происходить с элементами регулирования соотношения различных форм взаимозависимых изменений. Например, господство и подчинение в обществе невозможны без определенной степени взаимозависимости их носителей и они вполне укладываются в логику принципа множественности и многомерности направлений коэволюции как атрибутивного свойства различных вариантов взаимодействия в мире, в котором исторически возник и существует человек. Для глобального регулирования соотношения различных тенденций взаимозависимого развития необходимы знания и компетенции иного уровня – на приоритетах ценности сохранения человечества и природы. Формируется вызов партикуляризма, включающий: некоторые концептуальные положения концепции устойчивого развития (ограниченность понимания биосферной сущности человеческих потребностей; развитие трактуется как устойчивый прогресс [1, с. 134]); некоторые страны позиционируют себя в общемировом процессе устойчивого развития как доминирующего субъекта [2, с. 10]; расхождение заявленных намерений в решении экологических проблем с негативным ростом реальных результатов, ухудшением окружающей среды в целом, продолжающегося за последние полвека и что не удастся переломить в два-три ближайших десятилетия [3, с. 931]; инерционная неготовность населения соотносить социально-экономические приоритеты своей жизни с требованиями времени по развитию экологической культуры и мировоззрения на основе знаний и компетенций обязательности регулируемой коэволюции для достижения безопасности устойчивого развития; разобщенность и разъединение субъектов решающих задачи перехода к совместному решению общих проблем современного мира. Существует множество других проблем, порождающих партикулярный вызов устойчивому развитию. Нужно вдохнуть в нее современную методологию коэволюционно регулируемого осуществления обновленной стратегии сохранения человечества в единстве с природой.

### **Литература и источники**

1. Урманцев, Ю. А. Эволюционика, или общая теория развития систем природы, общества и мышления / Ю. А. Урманцев. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 240 с.
2. Данилов-Данильян, В. И. Америка и устойчивое развитие / В. И. Данилов-Данильян. – М. : Издательство Б. и., 1996. –154 с.
3. Данилов-Данильян, В. И. Экология и климат: где мы сейчас и где будем через два-три десятилетия. Общемировые тенденции / В. И. Данилов-Данильян, Б. Н. Катцов, Б. Н. Порфирьев // Вестник РАН. – 2023. – Т. 93, № 10. – С. 930–941.

## **ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ФОРМИРОВАНИЯ СПРАВЕДЛИВОГО ЧЕЛОВЕКООРИЕНТИРОВАННОГО МИРОВОГО ПОРЯДКА В УСЛОВИЯХ ОБОСТРЕНИЯ ГЛОБАЛЬНЫХ ВЫЗОВОВ**

*С. А. Бурьянов, М. С. Бурьянов*

Существующий сегодня государствоцентричный миропорядок подвержен глобальным вызовам и нуждается в существенном пересмотре его основополагающих начал. В современном мире насчитывается более 100 горячих и замороженных вооруженных конфликтов (внутригосударственных и международных), участниками которых являются около 50 государств и 70 негосударственных формирований. Ежегодное число погибших составляет сотни тысяч человек, многие миллионы людей становятся беженцами. Финансовые потери от вооруженных конфликтов – более 10% мирового ВВП. Огромный ущерб наносится окружающей среде.

Особо подчеркнем, что происходящая сейчас цифровая трансформация миропорядка, связанная с внедрением цифровых технологий 4.0, не только не снизила накал старых вызовов, но привела к появлению новых, в том числе, могущих привести к исчезновению человеческой цивилизации. Это вооруженные конфликты, высокий уровень ядерной угрозы, усиление гонки вооружений, включая цифровую милитаризацию на основе искусственного интеллекта (ИИ), а также широкий спектр угроз кибербезопасности, цифровое неравенство, цифровая слежка, распространение в киберсреде нетерпимости, вражды и жестокости [3; 7].

В указанном контексте представляется актуальным научный поиск основных направлений формирования справедливого человекоориентированного мирового порядка.

Глобальные вызовы, в значительной мере обусловленные неравномерным формированием глобализирующихся систем – это совокупность негативных последствий планетарного масштаба (вызовов, кризисов, проблем, катастроф и др.), преодоление которых требует объединенных усилий мирового сообщества и соответствующих системных мер в области права, управления и образования [2].

В научной литературе имеется множество подходов к определению понятия мирового порядка [4; 5; 6; 11]. Например, Б. И. Нефедов полагает, что (международный) порядок (правопорядок) – это «результат реализации требований международно-правовых норм, регулирующих международные общественные отношения» [6, с. 30]. По мнению И. Л. Шершнева «миропорядок – это организованная определенным образом стихийно и / или рукотворно и поддерживаемая в глобальном

масштабе система международных отношений и поведения сообществ людей в разных формах их существования и иерархии, основанная на договорных и / или силовых решениях, устанавливающих правила, нормы, принципы планетарного бытия субъектов социального взаимодействия в конкретно-исторических условиях данной эпохи» [11, с. 143].

Также из числа многих отечественных и зарубежных исследователей миропорядка назовем З. Бжезинского, Х. Була, Л. Е. Гринина, А. А. Громыко, И. Валлерстайна, Г. Киссинджера, В. Б. Кувалдина, И. И. Лукашука, Р. О. Кеохейна, Дж. Ная, Дж. Розенау, Э.-О. Чемпиля, И. З. Фархутдинова, Ф. Фукуяму.

По нашему мнению, в широком современном понимании миропорядок – это подсистема принципов, норм, институтов, процессов, приемов и методов, преимущественно международного политико-правового характера, определяющих состояние общественно-техноприроднокосмических взаимодействий в конкретный период цивилизационного развития.

После Второй мировой войны были извлечены серьезные уроки и кардинально обновлено международное право. Резолюция, принятая Генеральной Ассамблеей ООН «Содействие установлению демократического и справедливого международного порядка» 18 декабря 2019 г. № 74 / 150 закрепила право каждого на миропорядок, основанный на максимальной реализации прав человека через развитие международного сотрудничества в различных областях, а также на основе внедрения новых технологий.

В начале 2024 г. Генеральный секретарь ООН А. Гутерриш в своем выступлении на Мюнхенской конференции по безопасности отметил недостаточную эффективность существующей сегодня системы управления. «Наш мир сталкивается с экзистенциальными проблемами, но мировое сообщество разделено», – сказал он, подчеркнув необходимость выполнения государствами требований Устава ООН и формирования более инклюзивного, всеобъемлющего и эффективного глобального порядка, который работал бы для всех. Также А. Гутерриш указал на проблему выполнения государствами своих обязательств по Уставу ООН, чтобы каждый человек на Земле жил бы в мире и достоинстве. «Однако правительства игнорируют эти обязательства, и миллионы мирных жителей платят ужасную цену, рекордное число которых вынуждено бежать» [12].

Говоря о важности преодоления глобальных вызовов И. И. Лукашук акцентирует внимание на эволюции миропорядка «от военно-политического к политико-экономическому» [5, с. 4–10], а И. З. Фархутдинов предлагает изменение его основ с силового на правовой [8]. А. Н. Чумаков указывает на необходимость «глобальной цивилизационной революции, которая стала бы мощным импульсом

формирования глобального гражданского общества, а в международных отношениях запустила бы процесс перехода от права силы к силе права» [9, с. 14]. В контексте вызовов цифровой глобализации особо отметим важность реализации нового поколения цифровых прав человека [1; 3].

В итоге можно выделить следующие основные направления формирования справедливого человекоориентированного мирового порядка в современных условиях: планетарная интеграция, включая создание системы глобального образования; преодоление глобальных негативных последствий (вызовов, проблем, угроз, кризисов, катаклизмов, катастроф, коллапсов и др.), в том числе связанных с внедрением цифровых технологий 4.0 и угрожающих сохранению цивилизации; верховенство международного права в целях глобального устойчивого развития; приоритет прав человека во главе с цифровыми правами; сохранение биосферы как планетарной экологической системы через реализацию экологических прав человека; отказ от применения силы в международных отношениях на основе современной бесполярной модели международных отношений; эволюционное снижение концентрации власти на международном, региональном, субрегиональном и внутригосударственных уровнях; создание новых сетевых управленческих структур; мировоззренческий нейтралитет государств и реализация права на свободу совести; формирование взаимоуважительных и равноправных отношений вне зависимости от идентичностей; противодействие нетерпимости и ксенофобским стереотипам.

### **Литература и источники**

1. Бурьянов, М. С. Цифровые права ребенка : монография / М. С. Бурьянов. – М. : РУСАЙНС, 2023. – 294 с.
2. Бурьянов, С. А. Международное признание права на свободу совести и проблемы его имплементации в Российской Федерации в условиях современных глобальных процессов : монография / С. А. Бурьянов. – М. : Полиграф сервис, 2020. – 624 с.
3. Бурьянов, С. А. Права человека как ключевой фактор достижения устойчивого управляемого развития / С. А. Бурьянов, М. С. Бурьянов // Век глобализации. – 2022. – № 4 (44). – С. 97–110.
4. Киссинджер, Г. Мировой порядок / Г. Киссинджер. – М. : АСТ, 2015. – 226 с.
5. Лукашук, И. И. Мировой порядок XXI века (Глобализация) / И. И. Лукашук // Международное публичное и частное право. – 2002. – № 1. – С. 4–10.
6. Нефедов, Б. И. Понятие «мирового порядка»: теории и реальность / Б. И. Нефедов // Сравнительная политика. – 2021. – № 3. – С. 21–32.
7. Право на свободу совести в условиях глобальных процессов: теория и практика реализации в Российской Федерации. – М., 2020. – 236 с.
8. Фархутдинов, И. З. Международно-правовое регулирование инвестиционных отношений: теория и практика : дис. ... д-ра юрид. наук : 12.00.10 / И. З. Фархутдинов. – М., 2006. – 390 с.

9. Чумаков, А. Н. Основные тренды мирового развития: реалии и перспективы / А. Н. Чумаков // Век глобализации. – 2018. – № 4 (28). – С. 3–15.
10. Чумаков, А. Н. Глобализация и цифровизация: социальные последствия кумулятивного взаимодействия / А. Н. Чумаков // Вопросы философии. – 2021. – № 8. – С. 36–46.
11. Шершнева, И. Л. Формирование нового мирового порядка в эпоху глобализации / И. Л. Шершнева // Вестник Московского государственного лингвистического университета. – 2012. – Вып. 2 (635). – С. 139–149.
12. In Munich, Guterres calls for new global order that works for all [Electronic resource]. – Mode of access: <https://www.ungeneva.org/en/news-media/news/2024/02/90425/munich-guterres-calls-new-global-order-works-all>. – Date of access: 07.07.2024.

## **ВЫСШИЕ ЦЕННОСТИ БЕЛОРУССКОГО ГОСУДАРСТВА: ДИСКУРС НАРОДНОГО ЕДИНСТВА**

*В. Н. Ватыль*

### *О высших ценностях и национальной идее*

В идеологии белорусского государства есть ряд мировоззренческих смыслов, которые называют высшими ценностями. Их неоспоримая высота определяется тем, что именно они способствуют преобразованию представлений об устройстве мира в ориентиры деятельности всех и критерии приоритетного личного выбора. Более того, высшие ценности являют собой ту систему мотивационных предпочтений, от которых, в конечном итоге, зависит разработка стратегических целей белорусского государства и реализация программ устойчивого социального и государственного развития.

В круге этих ценностей находится и День народного единства. В условиях роста глобальной геополитической нестабильности и региональной международной напряженности на первый план государственного строительства выдвигаются факторы защиты и укрепления основ суверенитета и национальной безопасности. Сегодня эти факторы выражают одну из сущностных граней отечественной национальной идеи – «Беларусь была, Беларусь есть, Беларусь будет всегда!». Глава государства в своей стратегической и оперативной деятельности постоянно акцентирует этот высший, ценностно-мировоззренческий момент: присутствие суверенной и процветающей Беларуси в современном мировом сообществе надо денно и нощно поддерживать должной заботой о ее территории и народонаселении, опираясь на сильную власть и продуктивное управление. Через этот обозначенный триумвират проявляется и ценностный фактор народного единства. 17 сентября выступает символическим фокусом, в котором

зафиксирован основательный пласт памяти о нашем историческом прошлом, представлены механизмы поддержания национального единения и консолидации, определены регулятивы достижения социального благополучия, обеспечения политической стабильности и усиления международного престижа страны.

### *Историческая справедливость*

Воссоздание народного единства, произошедшее 17 сентября 1939 г., означало не просто знаковое событие, свидетельствующее о восстановлении преемственности в истории белорусской государственности. Вхождение западнобелорусских земель в состав БССР в 1939 г. стало символом исторической справедливости. В этом акте заключается его непреходящее ценностное значение.

Путь к народному единству был непростым. Руководство довоенной Польши рассматривало западнобелорусские территории, получившие название «кресы всходни», как внутреннюю часть польского мира. Лейтмотивом политических действий польских властей в межвоенный период стал лозунг: «Есть только Польша, она – только для поляков». Вследствие этого белорусам пришлось испытать различные формы дискриминации, начиная с социально-экономической и завершая национально-религиозной.

Трудовая эксплуатация и ухудшение жизненного существования подавляющего большинства крестьян и рабочих Западной Беларуси привели к возникновению и усилению движения за национальное освобождение. Из народных глубин проистекал коренной интерес – «людьми зваться» и белорусами оставаться. Неслучайно этот душевный порыв населения в программах всех политических партий и общественных движений был оформлен как заглавный мотив действий – воссоединение народа и объединение всех белорусов.

Завершающим актом объединительного процесса стал освободительный поход Красной Армии. В октябре-ноябре 1939 года полномочными представителями были приняты Декларация о вхождении и Закон о принятии Западной Беларуси в состав БССР. В результате принятия важнейших политико-правовых документов была легитимирована историческая справедливость и реализован коренной исторический интерес – восстановлена территориальная целостность, а белорусский народ объединен в единое целое. Территория и население республики увеличились почти вдвое. Воссоединение позволило белорусам оказать достойное сопротивление фашистскому нашествию, а стране после разгрома гитлеровской Германии занять достойное место в послевоенном устройстве мира.



### *Национальная консолидация*

Национальное единение и консолидация являются концентрированным выражением ценностного кода народа. С помощью его мы можем определить территориальные границы, выявить цель и смысл в действиях государственной власти. Главное назначение национальной консолидации состоит в том, что она позволяет отличить «своих» от «чужих», собрать своих всех вместе, показать, чем общество и государство дорожит в прошлом и к чему стремится в будущем, как способствует раскрытию всех граней народного потенциала. Не будет убежденного и сплоченного народа, следовательно, в конечном итоге, может и не быть страны.

Польские власти в межвоенный период, понимая значимость национального фактора, в своей внутренней политике делали все, чтобы быстро и навсегда ассимилировать и полонизировать западных белорусов, лишить их национальной памяти, ликвидировать белорусское культурное наследие. Наиболее зримо и ощутимо денационализация белорусов осуществлялась в образовании и просветительстве.

Реализация политики ополячивания в сфере образования дала соответствующие плоды. К 1938 – 1939 учебному году на территории Западной Беларуси не осталось ни одной белорусской школы. Таковой же была позиция по отношению к белорусским организациям, осуществлявшим культурно-просветительскую деятельность. К 1939 г. большинство из них были закрыты или изгнаны. Официальная Варшава тех времен делала все, чтобы лишить белорусов национального самосознания и превратить их в обезличенный ресурс для решения своих геополитических планов.

Сентябрьские события 1939 г., к счастью, прервали ход исполнения этих безумных действий. После воссоединения большая часть нашей этнической территории объединилась в одном государстве, численность населения без малого увеличилась вдвое: с 5,6 до 10,3 млн. человек. Нам удалось избежать полонизации огромной части населения и сохраниться как нация. Практически за 2 года до войны на территории западного региона был создан необходимый национально-политический и культурный потенциал – открывались театры, высшие и средние учебные заведения.

То, что было сделано в тот краткосрочный период, стало мощным фундаментом для послевоенного социально-культурного и национально-этнического развития региона и страны в целом. Воссоединение Западной Беларуси с БССР завершил процесс национальной консолидации белорусского народа, ставшего надежной основой суверенной белорусской государственности.

## *Сильная власть*

Воссоединение западной Беларуси с БССР раскрыло еще одну грань символа народного единства как высшей ценности белорусского государства – наличие сильной власти. Ее действенное присутствие в объединительном процессе и до сегодняшнего дня выразилось в двух направлениях – результативности всех звеньев государственного управления и патриотического сопровождения властных решений. Результативность власти означала ее способность в центре и на местах достигать поставленных целей, патриотичность – соответствие поставленных целей национальным интересам. Или, другими словами, обеспечение жизнеспособности территории и народонаселения Беларуси.

На всех этапах послевоенной истории результативность и патриотичность белорусской власти проявили себя в полной мере. Во времена советского строительства властно-управленческие действия способствовали выходу страны на передовые рубежи индустриального общества.

С получением независимости начался новый этап созидания современной белорусской государственности. Центральное место в этом процессе занял институт президентства. Его 30-летняя история убеждает, что именно он возложил на себя функции по формированию системы государственного суверенитета и основ национальной консолидации общества в новых постсоветских условиях.

Эпицентром собирательной и объединительной работы в стране стал Президент Республики Беларусь – А. Г. Лукашенко. Его воля, энергия, убежденность, умелая стратегия и тактика способствовали выходу страны на современные постиндустриальные позиции, содействовали органичному встраиванию страны в формирующуюся конфигурацию многополярного мира, утверждению в обществе национального согласия и сплоченности.

## **КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ АСПЕКТОВ БЛАГОПОЛУЧИЯ МОЛОДЕЖИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ХУДОЖЕСТВЕННО- ЭСТЕТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРНЫХ ПРАКТИК**

*Ш. Оюунханд, М. И. Веренич*

Вопросы благосостояния населения в целом и отдельных категорий граждан в частности весьма важны для государств, проходящих период трансформаций.

Считаем целесообразным придерживаться подходов, в которых акцент делается на благосостоянии как равном его обеспечении как

материальными, так и духовными благами. Сама концепция благосостояния, будучи сложной категорией, включающей в себя результаты разных зависимостей в социально-экономической жизни общества, как например уровень ВВП или доходы на душу населения, сегодня концентрируется на проблематике нематериальных благ, на приращении культурного капитала населения. Особая роль в этом контексте принадлежит ценностям и культуре общества, художественно-эстетической культуре нации, рода. Например, приобщение к ней молодежи и освоение ценностей нации происходит на основе имеющихся у представителей молодого поколения компетенций, художественно-эстетического вкуса и привитых норм и собственно отношения к результатам деятельности в сфере культуры, творчества, прививаемой системой воспитания и образования. А эстетическое воспитание в свою очередь, является целенаправленным процессом формирования творчески активной личности, способной воспринимать, чувствовать и оценивать с точки зрения прекрасного или безобразного, чувственного, низменного и т. д.

В Республике Беларусь это реализуется через комплекс мер культурной политики, программы разных ступеней образования и эстетического воспитания, через работу школ и учреждений дополнительного образования. Эстетическое воспитание включает в себя эстетическое развитие, формирующее в свою очередь духовные потребности личности. Многие исследования последних лет (В. В. Абраменкова, М. В. Осорина и другие) свидетельствуют о том, что под влиянием деструктивного потенциала современной «массовой культуры» уже в дошкольном возрасте происходит деформация ценностных ориентиров и картины мира, в результате чего дети активно приобщаются к способам жизнедеятельности, дегуманизирующим их связи с окружающей действительностью.

Одним из шагов во избежание тяжелых последствий «культмасовизации» может быть воспитание на принципах культурсообразности и на принципах местной, «родной» культуры.

В исследованиях, связанных с проблемами трансляции, трансфера (передачи) и усвоения (принятия) культурного разнообразия, норм и традиций в процессе воспитания и обучения (Г. Н. Волков, Т. С. Комарова, Т. А. Купач, М. Д. Маханева, Т. Я. Шпикалова, Е. В. Бондаревская, В. А. Салеев и другие), принцип культурсообразности трактуется в контексте усвоения детьми уже состоявшегося культурного опыта.

Вопрос разработки методики, механизмов, форм, модели усвоения индивидом, учащимися или молодежью ценностей рода или традиционных культурных и художественных ценностей достаточно активно обсуждается специалистами-представителями различных отраслей знаний (педагогика, психология, антропология, история, философия, социология,

культурология и др.). Традиционные культурные ценности (гражданственность, патриотизм, семья, социальная солидарность, любовь к родине, уважение старших и др.) являются скрепляющими составляющими общественного сознания и базисом, фундаментом нации и государственности.

Проблема достаточно глубоко изучалась российскими, белорусскими, казахскими и монгольскими учеными в рамках философии, социологии, педагогики и в работах по педагогической аксиологии (Н. Д. Никадров, З. К. Равкин, В. А. Сластенин, В. С. Болбас, С. В. Кондратюк, А. П. Сманцер, М. Ж. Джадрина, С. С. Кунанбаева, Ц. Балхаажав, Б. Батчулуун, Ц. Бужидмаа, Н. Хавх, Б. Чулуундорж и др.). Исследователи раскрыли основные понятия, изучили ценностные приоритеты современного образования (Е. В. Бондаревская, М. Г. Казакина, А. В. Кирьякова, Е. А. Беляева, В. И. Русецкая, С. Н. Лихачева и др.) и выявили особенности формирования и развития ценностных ориентации детей и молодежи с точки зрения психологического, нравственного, морального и духовного развития личности (Д. А. Леонтьев, В. С. Мухина, Д. И. Фельдштейн, Т. Е. Конникова, Д. Б. Эльконин, С. Г. Якобсон, А. И. Арнольдов, А. А. Аронов, Л. С. Зорилова, С. Я. Коломинский, Д. Г. Ротман, В. А. Салеев, А. И. Левко и др.).

Обобщение материала позволяет сделать вывод о том, что благополучие неразрывно связано с формированием ценностной сферы личности, с определенными группами ценностей и формированием соответствующих им ценностных ориентаций: – жизненные (ценность жизни, здоровья, уверенность в завтрашнем дне, мир, стабильность в обществе) и ориентация на самоценность человеческой жизни и мирное сосуществование в социуме; – гражданские (патриотизм, гражданственность, право на свободу выбора, ненасилие) и ориентация на активную жизненную позицию, деятельность на благо Родины и в интересах народа; – материальные (материальное благополучие, личный и семейный достаток) и ориентация на профессиональную самореализацию как средство обеспечения материального достатка; – экзистенциальные (взаимопонимание с людьми, дружба, любовь) и ориентация на общечеловеческие нормы как средство регулирования экзистенциальной сферы личности; – национальные (нормы жизни, особенности характера, традиции) и ориентация на их наследование в современной социокультурной среде; – нравственные (долг, справедливость, милосердие, сочувствие) и ориентация на моральные нормы как средство регулирования общественных отношений; – культурные (знания, искусство, образование, профессиональное самоопределение) и ориентация на их трансформацию в собственной жизнедеятельности; – религиозные (свобода вероисповедания, религиозные

каноны) и ориентация на свободу конфессионального выбора.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что благосостояние такой социальной группы как молодежь в современных формах реализации, хоть и противоречиво, но обладает рычагами, инструментарием и механизмами реализации, в первую очередь через приобщение к культуре, через социально-культурные механизмы и практики.

*Работа выполнена при поддержке БРФФИ в рамках научного проекта Г24МН-004.*

## **ОБРАЗЫ БУДУЩЕГО В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ**

*С. В. Воробьева*

Актуальность представлений о будущем как неотъемлемой части жизни государства, общества, человека обусловлена трансформациями мира, в соответствии с которыми главная конкуренция разворачивается в области проектирования будущего [1–5]. Его стратегическое видение зависит не только от количественных, но и от качественных аспектов прогнозирования гуманитарного, технологического или иного развития (например, безопасность, здоровье, возможности саморазвития и самореализации). Важность темы возрастает по мере роста неопределенности в прогнозировании будущего, требующего тщательной экспертно-аналитической работы, поэтому цель публикации – уточнить аспекты этой работы в условиях глобальных трансформаций.

Понятие образа будущего в качестве категории ввел в методологию науки нидерландский социолог Ф. Полак [1]. Он определил его как позитивную модель ожидаемого будущего посредством уподобления его образов образам искусства, подчеркнув чувственно-эмоциональный, а не рационально-умозрительный характер представлений о будущем. Дж. Урри рационализировал прогностическую работу, определив ее сферы: будущее производства, города и климата [2]. Следует признать, что именно от эпистемологии образов будущего зависит их регуляторная функция [3, с. 39] и возможности их детализации [4].

Многообразие когнитивных форм образов будущего можно упорядочить посредством трех их сущностных контекстов, образующих концептуальное единство, – онтологического, экзистенциально-феноменологического и практически-деятельного. Онтология образов будущего включает проблемы масштаба времени, скорости изменений и перемен, форм синхронизации человеческой деятельности. В экзистенциально-феноменологическом контексте время репрезентирует не

реальные качества мира, а «форму внутреннего опыта» сознания (И. Кант), феноменальные качества сознания (Э. Гуссерль), способы проектирования себя в будущем (Ж.-П. Сартр). В частности, по Ж.-П. Сартру, человек проектирует себя только посредством образов будущего [6]. Поэтому поскольку проектирование в будущем опосредовано каким-либо дефицитом в настоящем, постольку прошлое может быть оценено только исходя из будущего. В контексте деятельности образы будущего предстают как жизненные стремления и привязки к целям (Б. Спиноза).

Ключевым контекстом образов цивилизационного будущего выступает онтология, так как именно она их предопределяет средствами языка. В онтологии языка необходимо различать словарь, используемый для понимания мира, устройство мира и бытие как понимающее существование. Онтология языка составляет ресурсы сражения за будущее той или иной страны, нации, народа. Например, для длительного воздействия на культурный канон и национальные традиции был необходим миф абсолютного превосходства Западной цивилизации по отношению к «отсталым» странам, в которых народ был «привит» чувством собственной неполноценности. В результате экспансия экономической мотивации, фактор престижности потребления какого-либо товара вытеснили мотивации духовно-культурной сферы, что означает ослабление или исключение онтологического контекста образов будущего в пользу экзистенциально-феноменологического или деятельного. Национально-культурной идентичности были противопоставлены симуляции «прогрессивного могущества» Западной цивилизации, в которой «современный образованный человек вполне удовлетворен видением дома и одобрением самого себя за широкие взгляды и отсутствие фанатизма» [7, с. 460].

Возможности детализации образов будущего Е. Н. Князева раскрыла в контексте эпистемологического конструктивизма. Процесс конструирования образов будущего включает, в соответствии с ее концепцией, три компонента. Это, во-первых, знание потенциалов социальной среды, подразумевающее выявление направлений в развитии (внутренних трендов) сложных социальных систем. Во-вторых, созидание ближайшей и более отдаленной социальной среды, связанной с желаемым будущим. Такой подход противопоставляется выжидательному подходу, опирающемуся на блуждающие и спекулятивные взгляды относительно будущего. В-третьих, ответственные лица, обустроивая и перестраивая социальную среду, должны строить и самих себя [4].

Желаемое будущего сопряжено с овладением временем, методология которого разработана в синергетике на основе четырех принципов. Согласно первому, овладение временем предполагает освоение пространства, заключающееся в умениях «анализировать сложные топологические конфигурации», которые представляют собой результат

совместной эволюции в процессе взаимодействия структур-аттракторов, и «вычитывать информацию о прошлом и будущем в развитии этих структур в целом» [4]. При этом «важно понять, что прошлое не сокрыто... слоями истории, и будущее не отделено от нас, прошлое и будущее соседствуют с нами *здесь и сейчас*, существуют где-то рядом» [4]. Но необходимо понять, каким образом «реальное прошлое и... реальные элементы будущего... влияют на нас, и как мы можем, исходя из этого, активно строить нашу сегодняшнюю жизнь» [4]. Согласно второму принципу, овладение временем является ключевым действием отдельного человека в ключевой момент, связанный с состоянием неустойчивости, значит, открывающему «предпочтительный путь будущего развития». Поэтому «в условиях неустойчивости сложной системы возможно установление сквозной связи между различными иерархическими уровнями организации систем в мире», образование новых когерентных структур, и «поскольку пространство и время связаны в инварианты, то возможно и проникновение в прошлое или будущее» [4]. Третий и четвертый принципы утверждают, что овладение временем является способом резонансного воздействия на систему и умением строить сложность, соединяя менее сложные структуры в динамично развивающиеся более сложные целостные образования для их совместной эволюции в процессе взаимодействия [4], ускоряя наступление желаемого будущего.

Образы будущего необходимо рассматривать в качестве условий управления настоящим. Однако, как подчеркнул А. Ю. Школьников, в последнее время «попытки формирования образа будущего превратились в некий флэш-моб, где разница между мыслителем и городским сумасшедшим оказывается мало заметной» [5]. Игра воображения должна уступить место научной аргументации, в которой специфика образов будущего оказывается объяснимой присутствием будущего в настоящем. Такое присутствие должно быть сопряжено с различной степенью выраженности беспокойности, страха или тревоги, и от которого зависит дальнейшее развитие государства, общества, человека.

Поэтому образы будущего в условиях глобальных трансформаций обладают прогностической эвристикой, если они проектируемы, а проектируемые образы – достижимы. Для этого необходимо, во-первых, учитывать особенности онтологического, экзистенциально-феноменологического и практически-деятельного контекстов, во-вторых, учитывать методологию эпистемологического конструктивизма.

### **Литература и источники**

1. Полак, Ф. Образы будущего / Ф. Полак // Мир нашего завтра: Антология современной классической прогностики. – М. : Изд-во Эксмо, 2003. – 512 с.
2. Урри, Дж. Как выглядит будущее? / Дж. Урри. – М. : Дело, 2018. – 320 с.

3. Воробьева, С. В. Эпистемологическая соизмеримость информационной цивилизации и цифровой культуры: перспективы экспертизы и диагностики / С. В. Воробьева // Культура и антикультура. Соотношение цивилизации и культуры, материального и идеального, традиций и преемственности. Проблемы региональной культуры: монография. – Тюмень : ТИУ, 2020. – С. 38–46.
4. Князева, Е. Н. Конструирование будущего / Е. Н. Князева [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://spkurdyumov.ru/philosophy/konstruirovaniie-budushhego/>. – Дата доступа: 05.09.2024.
5. Школьников, А. Ю. Концептуалисты в поисках образа будущего / А. Ю. Школьников [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://aurora.network/articles/271-obraz-budushhego/94039-kontseptualisty-v-poiskakh-obraza-budushhego>. – Дата доступа: 09.09.2024.
6. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж. - П. Сартр. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб ; Республика, 2004. – 640 с.
7. Фукуяма, Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма. – М. : АСТ, 2004. – 588 с.

## **ИДЕЯ КУЛЬТУРНОГО СИНТЕЗА В ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ КИТАЙСКОЙ РЕСПУБЛИКИ СЕРЕДИНЫ 1930-х гг.**

*Д. Н. Гиргель*

В общественно-политической мысли Китайской Республики вопрос о том, как Китаю достигнуть модернизации и какой вид модернизации должен быть реализован был тесно связан с вопросом о том, как относиться к традиционной китайской культуре. Сложилось две противоположные точки зрения – радикальная точка зрения полного отрицания традиционной китайской культуры и вторая точка зрения, которая стремилась сохранить положительные элементы традиционной культуры. В зависимости от того, как китайские интеллектуалы относились к китайской традиционной культуре, можно выделить три направления общественно-политической мысли – радикальное, либеральное и консервативное.

Радикалы яростно критиковали традиционную китайскую культуру и хотели модернизировать китайское общество на основе западной культуры. Либералы, изучая на Западе все, что могло бы принести пользу Китаю, продвигали идеалы свободы, демократии и науки, пытались с помощью научных методов реорганизовать китайскую культуру на основе общих тенденций западной культуры. Консерваторы выступали за уважительное отношение к традиционной китайской культуре, возрождение достоинства китайской культуры путем внедрения в ее органическую жизнь соответствующих элементов западной культуры. Некоторые консерваторы-конфуцианцы хотели сохранить традиционную



китайскую культуру в неприкосновенности, но это означало обречь Китай на отсталость в современном мире. Радикалы отказывались от всей традиционной культуры в пользу западных заимствований, но это было оскорбительно для националистических чувств многих китайцев. Китайские интеллектуалы мечтали о современном китайском обществе, но все же китайском обществе, и уже к концу 1920-ых задумались об отрицательных последствиях антитрадиционализма.

В период Китайской республики традиционная китайская культура и заимствованная западная культура переплелись сложным образом. Хотя некоторые китайские интеллектуалы продолжали рассматривать Китай и Запад как две противоположности, настаивая на несовместимости китайской и западной культур. Но к середине 1930-ых годов китайские интеллектуалы начали проявлять умеренность, которая была в значительной степени обусловлена их пониманием сложности проблемы культурной модернизации.

Китайские интеллектуалы задумались о компромиссе между традиционной китайской культурой и западной и пришли к выводу, что для успешной модернизации Китая необходимо взять лучшее от Востока и Запада. Получила распространение идея культурного синтеза – синтеза традиционного и современного, старого и нового, китайского и западного. Идея синтеза китайской и западной культуры, казалось, примерила либералов и консерваторов. Либералы увидели, что китайские традиции имеют ценность для достижения модернизация Китая, консерваторы увидели, что для достижения китайской модернизации также важны западная наука и технологии.

В 1930-ые годы китайские интеллектуалы искали ответ на вопросы: что значит – сохранить лучшее в китайской культуре; что значит – взять лучшее у Запада. «Лучшее» может быть предметом самых разных интерпретаций; точная природа синкретической новой культуры редко разъяснялась. На практике попытки объединить определенные культурные элементы в искусстве, литературе или философии не увенчались успехом. Но стремление к переменам и надежда на осмысленный синтез, несомненно, присутствовали в Китае до 1949 года. То, что столь амбициозный культурный синтез не был осуществлен за столь короткое время, неудивительно [1, с. 7].

#### **Литература и источники**

1. Croizier, Ralph C. China's cultural legacy and communism / Ralph C. Croizier. – New York : Praeger Publishers, 1970. – 313 p.

## ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПОНЯТИЯ «КРИЗИС»: КАТЕГОРИАЛЬНЫЙ ПОДХОД

*А. А. Головач*

Общеизвестно, что социальная философия анализирует специфические закономерности конкретной предметной сферы – социальное бытие, а также методологическую специфику познания социальной реальности.

Понятие «кризис» можно рассмотреть с точки зрения категориального метода. Основным научным методом, используемым в целях конструирования определений, является формально-логический, «позволяющий получать определение феномена посредством выделения категорий "универсум", "класс", применительно к исследуемому объекту» [1].

Кризисы приводят к изменениям, к базовым изменениям в структуре общества. Социальная сфера включает в себя элементы: отношения, процессы, структуру. Нарастание кризисных явлений в социуме приводит к формированию кризиса в других сферах. Для понимания кризисов нужно исследовать процессы в социальной сфере и их ядро в основных сферах.

Социальный кризис – это, прежде всего, изменения в отношениях. Потребности всех людей определяют цели. Цели у всех разные. И это – область противоречий. Когда противоречия не могут разрешиться естественным, эволюционным путем, они трансформируются в кризис.

Кризис (в науке) – ситуация, в которой научное сообщество ставит под сомнение концептуальные и методологические основания парадигмы научного исследования; разрушаются устойчивые стереотипы восприятия научных данных, стандарты оценок, допустимых объяснений, размываются границы научной рациональности. Причиной кризиса может стать нарастание интереса к аномалиям, их осознание как примеров, противоречащих общепризнанной теории, лежащей в основании дисциплинарной деятельности, и соответствующее падение доверия ученых к этой теории [2, с. 394].

Понятие «социальный» (от лат. *socialis* – общественный) и соответствующий ему термин употребляются по меньшей мере в двух значениях – широком и узком.

В широком смысле понятие «социальный» означает «общественный», т. е. принадлежащий обществу, а не природе. В таком значении понятия «социальный», «социальная» употребляются в социологии и других общественных науках, а также в публицистике и в художественной литературе. То есть социальный – это все, что касается общества и общественного: природа, состав, структуры, отношения, процессы, ресурсы, результаты, трансформации, механизм

функционирования, эволюция, революции, саморегулирование.

В узком смысле понятие «социальный» употребляется для характеристики только тех общественных процессов, которые происходят в социальной сфере жизни общества, а не в других ее сферах – экономической, политической, правовой и духовной [3].

Не случайно существует множество определений термина «социальный кризис» [4, с. 109], каждое из которых зависит от того, с позиции какой науки рассматривается это явление и какому аспекту его изучения исследователи отдают предпочтение. Традиционно социальный кризис рассматривается в широком и узком смыслах. В первом значении под социальным кризисом понимается любой кризис, касающийся различных субъектов социального действия. А в узком смысле социальный кризис представляет собой разбалансированность общественных отношений в одной сфере жизнедеятельности общества, а именно, в сфере социальной, касающейся системы социального обеспечения и социальной защиты человека. Данное разделение опирается на существующее в литературе широкое и узкое понимание категории «социальное». На основании вышеизложенного, социально-экономический кризис можно представить как процесс крайнего обострения противоречий в обществе, в ходе которого происходит резкое нарастание критической массы конфликтов до такой точки, за которой последует разрыв социально-экономических связей (связей между отдельными людьми, группами, общностями, институциональных связей и т. д.), утрата способности общественными образованиями (в том числе социально-экономическими) выполнять свои функции, нарушение функционирования общества в целом как системы.

Можно отметить также, что любой кризис, касающийся различных субъектов социального действия, всегда будет связан с человеком. Этот процесс характеризуется разбалансированностью общественных отношений в одной сфере жизнедеятельности общества, процессом крайнего обострения противоречий в обществе, нарушением функционирования общества в целом как системы.

Как системный объект вся социальная сфера включает в себя элементы: отношения, процессы, структуру. Нарастание кризисных явлений в социуме, возможно, приводит к формированию кризиса в других сферах. Исследуя кризисные процессы в социальной сфере, можно понять, как проходят кризисы в других сферах общества. Социальный кризис – это, прежде всего, изменения в отношениях, все ключевые изменения в обществе начинаются с них.

С помощью формально-логического определения кризиса мы установили, что социальный кризис – это резкие изменения в социальных отношениях, социальных структурах общества. А кризис – это этап развития общества, характеризующийся *обострением* противоречий,

дисфункций, дисбалансов в финансово-экономической, политико-правовой, антрополого-демографической сферах общества; реализующийся в *нарушениях* в виде функционирования, равновесия (гомеостаза), саморегуляции общественных процессов; при котором происходят *изменения* в процессах, структурах общества и общественных отношениях.

### **Литература и источники**

1. Разумов, В. И. Категориально-системная методология в подготовке ученых : учебное пособие / В. И. Разумов // Вст. ст. А. Г. Теслинова. – Омск : Омск. гос. ун-т, 2004. – 277 с.
2. Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М. : Канон+, 2009. – 1248 с.
3. Интернет-портал studfile.net [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://studfile.net/preview/4215756/page:21/>. – Дата доступа: 01.09.2024.
4. Падерин, В. К. Социальный кризис и инновационное развитие как условие его преодоления / В. К. Падерин, И. Э. Вильданов // Ученые записки Казанского государственного университета. – 2009. – Т. 151, кн. 5, ч. 2. Гуманитарные науки. – С. 107–113.

## **ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ БЕЛОРУССКОЙ ПОПУЛЯЦИИ: ОТ РЕЙТИНГОВ ДО РЕЗУЛЬТАТОВ ПСИХОМЕТРИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

*Н. Ф. Гребень*

Развитие информационного общества выдвигает на первый план интеллектуальную составляющую человеческой деятельности, все больше возрастает роль образования, науки, новых технологий – всего, что имеет отношение к интеллектуальному потенциалу.

Под интеллектуальным потенциалом принято понимать совокупность теоретических и практических знаний человечества из областей развития природы и общества, научно-технических и культурных достижений. В качестве компонентов интеллектуального потенциала выступают знания, умения и навыки, умственные, творческие и прогностические способности [1]. Рассматривая вопросы интеллектуального капитала, нельзя обойти вниманием такое базовое понятие, как «интеллект», под которым часто понимают способность к мышлению и рациональному познанию [1].

Согласно данным переписи населения Республики Беларусь 2019 г., в последние два десятилетия наблюдается устойчивый рост уровня образования населения. Так, количество человек с высшим и последипломным образованием с 1999 по 2019 гг. увеличилось с 1 133 504

до 2 076 169. При этом количество женщин с высшим и послевузовским образованием значительно превышает число мужчин: 851 004 и 1 225 165 соответственно [3, с. 136].

В 2014 г. Беларусь вошла в пятерку самых образованных стран мира. По количеству получающих среднее специальное, высшее и послевузовское образование на 10 тыс. человек населения (641 человек) Беларусь уступила только Республике Корея (699 человек), США (683 человека) и Чили (657 человек) (ЮНЕСКО) [4].

Ссылаясь на Доклад ПРООН о человеческом развитии 2023 / 2024 гг., Республика Беларусь относится к категории стран с высоким уровнем человеческого развития и находится на 69-ом месте среди 193 стран в Глобальном индексе человеческого развития. И это самый высокий показатель среди стран СНГ. Отметим, что индекс человеческого развития – это суммарный показатель для оценки средних достижений в трех основных измерениях человеческого развития: долгая и здоровая жизнь, доступ к знаниям и достойный уровень жизни [5]. Понятно, что данный индекс в меньшей степени связан с интеллектом нации, но речь идет о коррелирующих между собой факторах.

В связи с изложенной выше информацией уместно соотнести между собой результаты рейтингов, показателей уровня образования с результатами непосредственных психометрических исследований интеллектуального развития белорусской нации. С этой целью сошлемся на результаты двух независимых между собой исследований интеллекта, проведенных в Беларуси в последнее десятилетие.

На базе ГУ «Республиканский научно-практический центр психического здоровья» с 2021 по 2023 гг. было проведено эпидемиологическое исследование интеллекта лиц белорусской популяции. Всего в нем приняли участие более 700 человек. Выборку составили 670 человек с нормотипичным психическим развитием, являющиеся на момент исследования условно здоровыми и проживающие на территории Республики Беларусь. Средний возраст по выборке составил  $31,0 \pm 14,91$  года, минимальный – 16 лет, максимальный – 84 года.

Уровень развитие интеллекта изучался с помощью взрослого варианта методики «Тест Векслера» (WAIS) в русскоязычной модификации. Данная методика позволяет определить так называемый девиационный IQ, т. е. сравнить, насколько IQ обследуемого отклоняется от среднего IQ его сверстников. Нормирование оценок по уровню развития интеллекта ведется с учетом возрастных особенностей обследуемых.

Результаты исследования показали, что среди представителей белорусской популяции преобладают лица с высоким уровнем интеллекта – 34,8% от всей выборки. У 25,1% участников наблюдается хорошая норма интеллекта, у 20,0% – весьма высокий интеллект, у 14,5% – средний уровень интеллекта и 5,7% – сниженная норма интеллекта. При

этом уровень интеллектуального развития женщин оказался выше, чем у мужчин – 121,8 и 115,2 баллов соответственно. Уровень IQ белорусов взаимосвязан с возрастом слабой положительной связью ( $r_s=0,253$ ;  $p<0,001$ ) и уровнем образования умеренной положительной связью ( $r_s=0,412$ ;  $p<0,001$ ). Последнее объясняет и более высокий балл IQ у женщин, т. к. как в популяции, так и в нашей выборке женщин с высшим образованием было больше, чем мужчин.

Второе исследование проводилось ранее в 2016–2017 гг. среди студентов вузов 2–3 курсов. Выборку составили 94 человека. Средний возраст по выборке составил 19,28 лет. По половому признаку выборка неуравновешенная: 21 юноша и 73 девушки. Диагностика интеллекта осуществлялась с помощью методики «Школьный тест умственного развития (ШТУР)», разработанной советскими психологами в конце XX в. и предназначенная для диагностики умственного развития учащихся подросткового и юношеского возраста. Специфика методики заключалась в том, что при ее создании авторы базировались на знаниях, заложенных в программе общеобразовательной школы от первого до девятого класса.

Согласно полученным результатам, наиболее часто у юношей и девушек наблюдается средний уровень развития IQ, что характерно для 71% опрошенных. У 17% студентов был зафиксирован уровень IQ выше среднего, у 12% – IQ ниже среднего. Низкий и высокий уровни развития IQ не были выявлены ни у одного респондента из выборки. Значимых различий между уровнем IQ юношей и девушек выявлено не было. Наиболее развитыми у студентов вузов оказались такие компоненты психометрического интеллекта как «Осведомленность», а наименее – «Аналогии» и «Обобщения», которые предполагают не только общую эрудированность, но и наличие развитого логического мышления. Можно сделать вывод о недостаточно высоком развитии, прежде всего, абстрактно-логического мышления у студенческой молодежи. Также можно заключить, что современная школа в большей степени формирует знающего, нежели понимающего обучающегося [2].

Базируясь на результатах данных исследований можно прийти к следующим выводам. В целом в белорусской популяции среди взрослого населения наблюдается достаточно большой процент людей с высоким интеллектуальным развитием, что напрямую связано и с высоким уровнем их образования. Вместе с тем прослеживается тенденция к снижению уровня интеллекта у более молодых белорусов. Белорусские женщины по сравнению с мужчинами чаще имеют высокий уровень образования и более высокий коэффициент IQ.

Следует отметить, что полученные данные во многом детерминированы задействованным нами психометрическим инструментарием, который на сегодняшний день нельзя назвать высоко объективным. Тем не менее результаты исследования проливают свет на

актуальное состояние интеллектуального потенциала белорусов и перспективы его развития.

### Литература и источники

1. Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. А. М. Прохоров. – М. : Советская энциклопедия ; СПб. : Фонд «Ленинградская галерея», 2002. – 1628 с.
2. Гребень, Н. Ф. Соотношение показателей психометрического и эмоционального интеллекта у студентов вузов / Н. Ф. Гребень // Когнитивные штудии: когнитивная парадигма междисциплинарных исследований : материалы VI междунар. междисциплин. конф., Минск, 19–20 мая 2017 г. / БГПУ ; под ред. А. П. Лобанова, Н. П. Радчиковой. – Минск, 2017. – Вып. 7. – С. 36–41.
3. Итоги переписи населения Республики Беларусь 2019 года. Статистический сборник / Предс. ред. колл. И. В. Медведева. – Минск : «Альтиора Форте», 2021. – Т. 2. – 487 с.
4. Коршунов, Д. Впереди Европы всей / Д. Коршунов // Экономическая газета. – 2014. – 05 сент. – С. 12.
5. ПРООН (Программа развития Организации Объединенных Наций). Доклад о человеческом развитии 2023–2024: Выход из тупика: переосмысление сотрудничества в поляризованном мире. Нью-Йорк [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://hdr.undp.org/data-center/specific-country-data#/countries/BLR>. – Дата доступа: 15.09.2024.

## ЭТИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПРИНЦИПЫ ПЕДАГОГИЧЕСКОГО МАСТЕРСТВА

*А. В. Гридчин*

В современном динамично меняющемся мире значительно изменилось отношение к педагогическому ремеслу. Как правило, классической задачей педагога является закладка в сознание студента мировоззренческих и ценностных фундаментальных принципов культурной традиции. Сегодня педагог выполняет обслуживающую роль ретранслятора, перечень компетенций которого диктуется спецификой информационного общества. В этот список входит умение доступным и беспрепятственным образом оперировать информационными потоками и распределять их в сознание студентов. Философ-современник А. Г. Дугин определил понятие информации как «знание, лишённое смысла» [1]. В виду этого основной целью будет являться не научение, но информирование, не трансляция смыслов, но культивирование бессодержательности. Прежде, чем перейти к рассмотрению характеристики педагогического мастерства, следует детализировать понятия «преподаватель», «учитель», «педагог», «мастер».

Этимология термина «преподаватель» восходит к представлению о том, кто пере - даёт ключи культурной традиции, пре - задает, пред -

устанавливает мировоззренческие шифры, или культурные коды. Близкое по смыслу понятие «педагог» (греч. παιδεία – формирование ребенка, образование, воспитанность, культура) делает акцент на вспомогательной функции преподавателя, как способствующего становлению воспитуемого в контексте определенной культуры. Другими словами, преподаватель всецело формирует сознание студента как личности. В словаре М. Фасмера термин «учитель» возводится к праславянскому корню uciti, родственному «учить», образован от другого праславянского корня vuknoti, восходящего к древнепрусскому слову со значением «упражнять», возможно, и к древнеиндийскому слову со значением «находит удовольствие» [2, с. 179]. Смысловые оттенки, которые проступают в понятии «мастер», открывают нам перспективы педагогической деятельности как процесса восхождения, возвеличивания, становления от малого к большому, от несовершенства к совершенству, в своем роде речь идет о педагогическом Magnum Opus. Мастер – это не просто квалифицированный специалист в конкретной области, но, в первую очередь, лицо, обладающее набором универсальных жизненно необходимых компетенций. Говоря иным языком, мастерство заключается в совершенном, целостном владении знанием жизни, которое может быть применимо к любой профессиональной области с оптимальным результатом. Такое понимание мастерства коррелирует с китайским термином «гунфу» общеизвестном как «кунг-фу» (самосовершенствование, работа над собой). На первый взгляд, мастерство в таком понимании можно было бы соотнести с расхожим понятием компетентности, часто встречающимся в наших социокультурных условиях, но в рассматриваемом термине речь все же идет о метазнании, преодолевающей количественную раздробленность компетенций.

Термин «культура» восходит к латинскому culture (возделывание, обработка дикой земли), что в общем наталкивает нас на понимание педагога как агента культуры, ведущего деятельность по облагораживанию, упорядочиванию хаотического, растекающегося потока сознания учащегося. К слову, можно вспомнить слова философа-современника В. М. Розина, утверждающего, что «первый человек был не человеком разумным, а "человеком культурным", т. е. "Homo kulturel"» [3, с. 168]. Итак, педагог находится на стыке поколений, в точке пересечения прошлого и будущего, традиций и новаций, что наделяет его сакральной связующей функцией, с одной стороны, носителя и охранителя прошлого, а, с другой, открывателя будущего, проводника и путеводителя.

Стоит уточнить, что традиционалистская позиция, которой мы придерживаемся, приоритетным и необходимым в педагогической деятельности считает наличие духовно-нравственных опор и ценностных ориентиров, что в свою очередь конституирует состояние и умонастроение педагога, которые создают благоприятную почву для посева добродетельных семян. Педагог есть тот, кто принимает роды истины,



говоря языком Сократа. Это тот, кто способствует пробуждению и восходу личностного начала студента из потенциального состояния перинатального сна души к бодрствованию общественного служения. Такой образовательный процесс осуществим при соблюдении нескольких профессиональных условий. Рассмотрим каждое из них подробнее.

1. Субъект-субъектное отношение педагога к студенту, как к состоявшейся личности. Т. е. педагог должен обращаться к студенту как к коллеге, равному себе. Таким образом, педагог как бы снисходит, с одной стороны, до студента как до центра, из которого проистекает интерес, а, с другой, способствует возрастанию студента до уровня, на котором пребывает сам педагог (с перспективой его преодоления). Вместе с тем, педагог как бы открывает горизонт развития личностных потенциалов и стимулирует студента соответствовать незаслуженно присвоенному статусу.

2. Создание благоприятной атмосферы открытости будет служить оптимальной средой, при которой студент сможет расслабиться и быть готовым воспринимать новые знания. Очевидно, что педагог уже нашел себя, определил свое место, укоренился в культурно-историческом контексте. Студент же находится в пути, на позициях ведомого и ищущего. Наличие корневой системы у преподавателя наделяет его целостностью и устойчивостью, необходимой для сохранения стабильного образовательного поля. Оно поддерживается осознанным присутствием педагога, его включенностью в педагогический процесс, пребыванием в «потоке» становления.

3. Обязательным условием будет принятие студента с учетом его психологического бэкграунда. Педагог для успешного обучения должен прежде определить стартовое положение, начальную точку роста, «неотесанный» вариант обучающегося, с которого он, подобно ремесленнику, будет «снимать стружку». Это включает в себя умение принимать студента без осуждения, независимо от его отличительных черт, предрасположенностей, особенностей внешности, что позволит плавно подключить студента в образовательное пространство и сопроводить в заданном направлении.

4. Поскольку педагог выступает в роли проводника культуры, то с очевидностью прокладываемый педагогический маршрут должен быть ориентирован к определенной цели. Она должна соответствовать и дополнять общенациональный телос, который характеризуется, с одной стороны, национальной идеей, с другой, национальными интересами, а, с третьей, эсхатологическими перспективами самой культурной традиции.

5. Наличие пластичности, навыков вербальной эквилибристики, умение абстрагирования от самого себя, ироничное отношение к себе позволят педагогу адаптироваться к специфике преподавания воспитанному на комиксах и интернет-мемах молодому поколению. Не

учитывать влияние процессов дигитализации на преподавание и самого педагога не удастся.

6. Медиативная роль педагога включает в себя функции моста и балансира между двумя полюсами: прошлым и будущим, традицией и новацией и, по аналогии, полярными позициями в дискуссии между студентами. Педагог как зрелая личность гармонизирует и включает в циркуляцию диалогического поля амбивалентные точки зрения. Противоречия, возникающие в процессе дискуссии, как раз будут «сняться» присутствием фигуры самого педагога, сопровождающего переходность от количественной дуальности мнений к качественному синтетическому знанию. В этом ракурсе педагога можно рассматривать как арбитра, координирующего ход спора в соответствии с принципами заданной культурной традиции.

### **Литература и источники**

1. Дугин, А. Г. Назад, в будущее? / А. Г. Дугин // Журнал Санкт-Петербургского университета. – 2008. – № 17 (3784) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://old.journal.spbu.ru/2008/17/12.shtml>. – Дата доступа: 14.09.2024.
2. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. / Макс Фасмер ; пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачева. – 2-е изд. – М. : Прогресс, 1986. – Т. 4. – 864 с.
3. Розин, В. М. Философия образования: Этюды-исследования / В. М. Розин. – М. : Издательство Московского психолого-социального института ; Воронеж : Издательство НПО «МОДЭК», 2007. – 576 с.

## **ИССЛЕДОВАНИЕ ПОНЯТИЯ «НЕОПРЕДЕЛЕННОСТЬ» В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ И НАУКЕ**

*Е. В. Давлятова*

В наши дни интеграция и межнациональное сотрудничество, охватывающие все большее количество стран, привели к появлению глобализационных процессов нового содержания, обострив уже существующие противоречия в обществе. Одним из существенных признаков глобализации стали неопределенность и формирование новых видов рисков и угроз со значительными последствиями для существования всего человечества. «В связи с этим появилась необходимость новой рефлексии современных социальных процессов в контексте безопасности. Поэтому такие понятия, как "неопределенность" и "риск" стали не только ключевыми в определении основных черт современного общества, но и приобрели статус общенаучных категорий. Сегодня они являются главными составляющими в ряде базовых социально-философских категорий, таких как "общество", "личность", "социальный институт" и т. д. В последнее время теоретические и прикладные исследования

неопределенности и риска становятся актуальным ответом исследователей на запросы социальной реальности» [1]. Все чаще применительно к глобализационным процессам среди исследователей используется термин «глобальная неопределенность». Понятие «неопределенность» является научным термином, трактовка которого также неоднозначна.

В философском словаре неопределенность трактуется как «термин, используемый в логике», и определяющий «недостаточную точность и ясность в выражении мысли, которая, в связи с этим допускает две или даже множество интерпретаций» [2]. Неопределенность как «осознание недостатка знаний о текущих событиях или о будущих возможностях» характеризуется в экономическом словаре [3]. В Большом толковом словаре русского языка этот термин формулируется как «1. Неопределенность выводов, суждений, желаний, обещаний. 2. Неопределенное положение, отсутствие определенности» [4]. В словаре «Управленческая экономика. Инструментарий руководителя» неопределенность применяется «к ситуациям, когда не существует метода определения вероятности случайных событий в будущем» [5].

В научных исследованиях термин «неопределенность» рассматривается как мера информации (М. Альберт, А. И. Архипова, А. К. Большакова, Р. М. Качалова), как возможность вариативного выбора (Е. Е. Куликова, С. Роджер), как источник риска (Т. Бартон, Я. Д. Вишняков, Х. Ф. Найт, В. П. Щербина, Л. Н. Тэпман, А. А. Тягунов), как неясность реализации событий, возникших при неясных, либо непредвиденных обстоятельствах (М. Альберт, М. Мексон, О. Н. Первушина), как неверная, несвоевременная или недостаточная информированность участников о происходящих событиях, неполное знание об объекте (В. Д. Миловидов, А. Бенерджи, А. Тверски, Ю. К. Ахапкин) и т. д. Категория «неопределенности» успешно нашла применение в математике, кибернетике, экономике, психологии, социологии и в естественных науках. Термин «неопределенность» чаще всего употребляется, когда невозможно точно описать процедуру постановки проблемы, охарактеризовать нерегулируемую многовекторность социального развития.

В исследованиях по философии понятие «неопределенности» рассматривается в рамках неклассической философии. Большое внимание уделяется историческому аспекту понятия «неопределенность» (Э. Кассирер, Т. Адорно, Р. Тарнас, Б. Рассел, П. П. Гайденко, В. В. Соколова, Э. Г. Юдин, П. С. Гуревич, А. Л. Никифорова и др.). В рамках субъект-объектного взаимодействия и объекта познания данную тему изучали В. Ф. Асмус, В. В. Лазарева, В. И. Аршинов, Г. Фолмер, М. Уильямс, Л. А. Маркова, Л. А. Микешина, О. Н. Первушина. Неопределенность как часть коммуникативной среды, окружающей субъекта, рассматривается в трудах О. Б. Соловьева, Б. И. Пружинина,

Т. Г. Щедрина, И. А. Герасимова.

В рамках гносеологической неопределенности изучение этой категории можно найти в работах В. Н. Савченко, Е. В. Ковешникова, С. Б. Быстрянцева, А. М. Дорожкина, Н. Г. Баранец, В. О. Фабер. Часто понятие «неопределенности» рассматривается в сравнении с понятием «риска» (Ф. Найт, Е. М. Матюх, М. А. Орлова, А. А. Тягунов). Проблема неопределенности нашла свое отражение и в синергетике (И. Пригожин, Е. Н. Князева, В. Г. Буданов, Ю. Б. Молчанов), в рамках которой она представлена как одна из основных характеристик точек бифуркации в процессах самоорганизации общества. Принято считать, что точки бифуркации составляют переломный момент развития, когда невозможно предсказать что-либо. В концепции «футуришока» Э. Тоффлера неопределенность представлена как результат нестабильности, изменчивости социальных и культурных процессов в обществе [6]. В работах В. С. Степина, В. И. Аршинова, С. П. Курдюмова, Е. Н. Князевой, В. Г. Буданова утверждается, что процесс появления неопределенности в социуме стал неотъемлемой частью общественного развития современного общества.

Во всех вышеперечисленных работах исследователей разных областей науки понятийное наполнение категории неопределенности чрезвычайно разнообразно, и единого общепризнанного определения в настоящее время пока нет. Так же, как и термин «глобализация» неопределенность рассматривается в рамках различных направлений научного знания, с разных методологических и мировоззренческих позиций исследователей в зависимости от специфики решаемых задач, привязывается к понятийному аппарату исследуемой предметной области.

Большинство авторов в своих работах применяют термин «неопределенность» как оценочную характеристику, которая выражает состояние развития современного социума, как некоторое условие для существования и развития какого-либо социального явления, как нечто данное, но как предмет исследования он практически не рассматривается.

### **Литература и источники**

1. Матюх, Е. Т. Неопределенность общества как причина возникновения социальных рисков / Е. Т. Матюх // Вестник Ставропольского государственного университета [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/neopredelennost-obschestva-kak-prichina-vozniknoveniya-sotsialnyh-riskov-sovremennosti/viewer>. – Дата доступа: 06.01.2024.
2. Философский словарь онлайн [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://philosophy\\_dictionary.academic.ru](https://philosophy_dictionary.academic.ru). – Дата доступа: 21.11.2023.
3. Экономический словарь онлайн [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://dic.academic.ru/dic.nsf/econ\\_dict/18626](https://dic.academic.ru/dic.nsf/econ_dict/18626). – Дата доступа: 23.11.2023.

4. Большой толковый словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://gramota.ru>. – Дата доступа: 21.11.2023.
5. Словарь. Управленческая экономика. Инструментарий руководителя [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://1252.slovaronline.com>. – Дата доступа: 21.11.2023.
6. Тоффлер, Э. Шок будущего / Э. Тоффлер; пер. с англ. Е. Руднева, Л. Бурмистрова и др. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2002. – 557 с.

## **ВАЖНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ЭПОХУ ГЛОБАЛЬНЫХ ВЫЗОВОВ**

*Н. В. Даниелян*

В какой плоскости движется современный мир – только ли по пути цифровизации и замены естественного искусственным? Надо ли основное внимание в эпоху кардинальных социальных изменений, вызванных научно-технологическим прогрессом, повсеместной информатизацией и компьютеризацией практически всех сторон жизни человека, в образовательном процессе высшей школы уделять основное внимание формированию компетенций будущего специалиста или направить усилия на формирование личности, способной самостоятельно мыслить, уметь «самовоспроизводить» себя по мере изменения требований к его профессиональным и личностным навыкам со стороны общества?

Все эти вопросы порождают достаточно неоднозначные ответы. Так, Л. В. Скворцов отмечает, что «информационный прогресс, основанный на новых технологиях, порождает компьютерного человека. Специфика компьютерного человека заключается в том, что он относится к окружающему его миру через посредство компьютерных и телекоммуникационных систем. Иными словами, он видит мир через информационную призму, созданную другими людьми. В этом смысле интеллектуально и духовно он "вторичен", "произведен" от заданных информационных средств и программ» [1, с. 16–17].

Таким образом, глобальным вызовом для современного человечества все больше становятся технологии, будь то роботы или технологии ИИ, которые он создает для высвобождения себя от выполнения многих задач, которые машины способны решить гораздо быстрее и успешнее.

Мы приближаемся к мрачному будущему, описанному во всемирно известном романе Рэя Брэдбери «451 градус по Фаренгейту», пророческому в своих предостережениях. Писатель без прикрас демонстрирует общество массового потребления, утратившее способность самостоятельно мыслить, анализировать происходящее и делать собственные выводы. Это чревато самыми серьезными последствиями для общества, поскольку оно само программирует себя на полное

уничтожение.

В последнее время в высшей школе превалирует тенденция исключать курсы философии из учебных программ технических направлений подготовки. Администрация вузов объясняет сей факт тем, что «позитивное мышление», которое формируется у обучающихся посредством изучения специальных дисциплин, абсолютно не требует навыков критического мышления, осмысления своей деятельности как специалиста, создающего новые технологии, которые коренным образом влияют и трансформируют жизнь как социума в целом, так и каждого из нас в отдельности. Безусловно, большая часть окружающего мира неподвластна точным измерениям и подсчетам, поэтому с неизбежностью включает философские метафизические представления, что не исключает природу социального. Незнание основ философии ведет к полному растворению субъективности в безликом мире технологизированно-виртуального действия и взаимодействия. Человек в свете данной глобальной проблематики с обязательностью должен быть включен в социо-гуманитарный контекст, что невозможно представить без философского образования. При этом цель высшего образования может быть трактована следующим образом: не только предоставлять новые знания и формировать компетенции у будущих специалистов, но и воспитывать личность, способную критически мыслить и уметь давать оценку совершаемым им самим и другими действиям как в реальном, так и виртуальном мире.

Еще со времен Античности уделялось большое внимание образованию, а философия рассматривалась как путь души в мир идей, то есть как путь просветления духа: «Ведь человек должен познавать истину под формой так называемого эйдоса, который составляется из многих чувственных представлений, приводимых рассудком воедино» [2, с. 397]. Действия рассудка могут получить определенную ориентацию только вследствие их правильного направления в виде критического мышления, что невозможно без систематического изучения философии с целью его формирования человеком.

«Сегодня необходимость изучения философии еще более очевидна в связи с нехваткой или полным отсутствием у многих выпускаемых институтом образования специалистов навыков социальной адаптации, критического мышления, осознания себя как социально значимой личности» [3, с. 51–52]. Нельзя допустить, чтобы шаблонно и стандартно мыслящий, социально-пассивный человек возобладал, в этом и видится необходимость и задача высшей школы на ближайшую перспективу.

Можно ли научить философии? Таким вопросом задавался еще И. Кант. Согласно «Уведомлению о расписании лекций на зимнее полугодие 1765 / 66 гг.», «окончивший школу юноша привык учиться. Он думает, что будет учиться философии, но это невозможно, так как теперь

он должен учиться философствовать» [4, с. 281]. И сегодня такой подход не потерял своей актуальности, так как философия как «путь человека к себе» способствует формированию «самостоятельного понимания вещей» [4, с. 282]. Отсутствие систематического мышления, способности критически оценивать окружающий мир, свое место и свою деятельность в нем ведут к развитию спекулятивного мышления, которое основано на бездумном применении и воспроизводстве знаний, произведенных другими людьми. Именно вследствие такого воспроизводства человек и становится «вторичен», что ведет к все большему расслоению общества на интеллектуальную элиту, производящую новые информационные технологии, и вторичное большинство как их потребителей.

Подводя итоги, хотелось бы подчеркнуть, что еще Аристотель отмечал особую роль философии в формировании «мыслительной добродетели» [5, с. 78], без которой невозможно представить «мудрого» человека. Основной акцент, как известно, делался им не на передачу фактического материала, а на всестороннее развитие, воспитание личности обучающегося, обладающего не только знаниевой стороной, но и мыслительной способностью. Самостоятельное мышление рождается, как известно, в ходе диалога, поэтому ориентация философских курсов на диалогический подход с выявлением и представлением обучающимися собственной точки зрения для дальнейшего обсуждения – в этом видится актуальность той образовательной технологии, которая должна закладываться в основу философских курсов, особенно в технической высшей школе, готовящей тех специалистов, которые создают уже сегодня технологии будущего, которые коренным образом меняют бытие человека, его познавательные способности, подвергают коренному пересмотру всю систему ценностей.

Данный доклад хотелось бы закончить мыслью, что цель образования со времен Аристотеля остается прежней – подготовить самостоятельно мыслящую личность, способную критически оценивать свою деятельность и деятельность других, занимающую социально-активную позицию, способную разумно обращаться с технологиями и находить стратегии преодоления тех глобальных вызовов, которые они с собой несут.

### **Литература и источники**

1. Скворцов, Л. В. Информационная культура и цельное знание / Л. В. Скворцов. – М. : Издательство МБА, 2011. – 440 с.
2. Платон. Диалоги / Платон ; пер. с др.-греч. В. Н. Карпова. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2011. – 448 с.
3. Даниелян, Н. В. Важность философского образования в современном высокотехнологичном мире / Н. В. Даниелян // Международная конференция «Университет. Образование. Общество (к 300-летию Санкт-Петербургского

государственного университета)»: сборник статей, Санкт-Петербург, 16–17 ноября 2023 г. / Санкт-Петербургский государственный университет; отв. ред. Н. В. Кузнецов, А. Н. Сунами. – СПб.: ООО «Сборка», 2023. – С. 48–56.

4. Кант, И. Уведомление о расписании лекций на зимнее полугодие 1765 / 66 гг. / И. Кант // Сочинения: в 6 т.; под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. – М.: Мысль, 1963. – Т. 2. – С. 263–314.

5. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Сочинения в четырех томах; пер. с др.-греч. Н. В. Брагинской, М. Л. Гаспарова, С. А. Жебелева, Т. А. Миллер. – М.: Издательство «Мысль», 1983. – Т. 4 – 832 с.

## **ОБРАЗОВАНИЕ В ТЕХНИЧЕСКУЮ ЭПОХУ ПОСТМОДЕРНА: ПО СЛЕДАМ К. ЯСПЕРСА И З. БАУМАНА**

*С. Г. Доронина*

*«В образовании как форме жизни  
его стержень – дисциплина  
в качестве умения мыслить»  
К. Ясперс*

Открывшийся в настоящем горизонт проблем и вопросов озадачивает не только современных философов, ученых, педагогов, являющихся прямыми свидетелями стремительно развивающихся событий, но и оголяет линию, обозначенную и прочерченную к нам из прошлого рассуждениями философов, следуя за которыми можно найти причину такого положения дел.

Эпоха технического и цифрового развития и, с одной стороны, излишнего оптимизма и эйфорической веры в инновации различных масштабов и формаций, а с другой – глобальных проблем, драматизм которых связан с вполне реалистичными апокалиптическими прогнозами, – время глубоких изменений и поиска способов решений проблем, не свойственных прежним поколениям. Безудержное стремление преобразовать мир, пересоздать и перекроить его по своим «лекалам и шаблонам» и одновременно чувство беспомощности, факт того, что мир, несмотря на усилия и технологический прогресс, не становится лучше и полноценнее и продолжает следовать узкому прагматизму, демонстрируют две расходящиеся в основании линии существования современности. Ощущение «жизни на распутье», неопределенность, бесформенность, текучесть всех форм человеческой жизни, «приватизация» личности, какофония взглядов и прогнозов (форсайт без целей в настоящем и контуров будущего) и др. характерные черты можно кратко охарактеризовать в терминах З. Баумана, как «ненормальность», или в более мягкой форме – «определенное состояние диссонанса» [1, с. 157]. В этом бурлящем котле современности есть индикатор, указывающий на



причины подобных явлений, позволяющий ответить на вопрос, плотно вплетающийся в процесс осмысления человеком человека, как существа, которое не только есть, но и знает, как и зачем оно есть.

Несмотря на то, что робкие попытки перейти на подобные рельсы осмысления современных проблем громко заглушаются деловитостью особого рода [2, с. 38], гипертрофированной рационализацией и технотизацией жизни [2, с. 106], понижающими чувствительность человека к этосу гуманитарной мысли, можно с уверенностью сказать, что таким индикатором является образование. Именно оно нацелено на понимание человека, чью исчерпывающую и истинную человечность следует развивать, воспитывать, возвращать и созидать [3, с. 24].

Каково положение образования в современном мире? З. Бауман ставит следующий диагноз – самостоятельность и центральное место университетов и образованности находятся сегодня под вопросом. Долговременная незаинтересованность в культурной мобилизации, популяризации высоких идеалов, вторжение рыночных правил игры в формирование культурных иерархий и др. болезненные признаки современности привели к тому, что публичная известность, «биржа популярности», рейтинги стали важнее образованности и научных дипломов, духовность и интеллектуальность – стали миражами [1, с. 160–161]. По аналогии с другими рыночными площадями университеты и др. учреждения образования вынуждены гнаться за инновациями, конкурировать с другими сферами услуг, заманивать клиентов, постепенно теряя эксклюзивное право на обучение и воспитание молодого поколения [1, с. 168]. Оно утрачивается и по причине соскальзывания образования в узкое горлышко специализации, сведения фундаментального знания к простейшим функциям и навыкам, «рационализации, доведенной до грубой моментальной доступности рассудку, что привносит в каждую область знания процесс обеднения» [1, с. 106]. Как в свое время писал К. Ясперс, «...еще появляются, правда, содержательные работы, но они единичны и воспринимаются скорее как последнее завершение возможности, за которой, быть может, ничего не последует» [1, с. 109].

Об утрате прежних полномочий образования свидетельствуют и все более ослабевающие связи знания и нравственного совершенствования, воспитания, которые приобретают большое сходство с «производством». Подчинение суровым требованиям рынка и его представлениям об общем благе привело к рассмотрению университетов и других образовательных учреждений, «создающих "ноу-хау", в качестве поставщиков некоего товара, которому приходится бороться за место на переполненных полках супермаркетов, товара, теряющегося среди прочих, качество которых проверяется объемами продаж» [1, с. 169]. В стремлении к всевозможным инновациям, повышению рейтингов, в условиях возрастающей конкуренции, в ситуации, когда любой человек в среде всеобъемлющей

цифровизации может получить максимум в разной степени упрощенного знания, субстанция образования становится сомнительной и начинает распадаться [3, с. 13]. Субстанциальное образование рискует занять второстепенное место также в результате бесконечного экспериментирования, абсурдного старания заменить неуловимый тонкий эфир любви к мышлению развитием технических отделенных друг от друга функциональных навыков, раздроблением и коллажированием несвязанных между собой кусков знания.

Отталкиваясь от этих тенденций, раскачивающийся маятник образования, в стремлении найти опору, движется в противоположную сторону – монотонности стандартов, бесконечного планирования, узаконенности рутины, унификации, парализации интеллектуальной свободы, ностальгии по прошлому, забывая, что образование не может быть однородным процессом и меняется по ходу истории [3, с. 11]. Несмотря на изменчивость формы, оно всегда остается чем-то бóльшим (всеобъемлющим) [3, с. 36–38], чем простое владение информацией, запоминание разрозненных теорий и жонглирование эмпирическими фактами. Когда интенсивная педагогическая деятельность, бесконечный поток новых публикаций, совершенствование дидактического искусства и т. д. скрывают за собой лишь пустоту нескончаемого обучения без объединяющей идеи [3, с. 14], то остро встает вопрос о сущности образования. Его всеобъемлющая идея связана с идеалами человека, его будущим, к которому хотелось бы приблизить реальность настоящего. Какой идеал современного образования? Ответить на этот вопрос не возможно без интеллектуального мужества, самокритичной ответственности за собственный выбор. Так и хочется вслед за З. Бауманом сказать, что система образования, быть может, и вынужденно «пала жертвой собственной совершенной приспособленности» [1, с. 171]. Мир, к которому приспособляются университеты, школы, институты, не только заколдовал их «узаконенной рутинной и монотонностью воспроизводства стандартов», но и изменил способы их реагирования на кризис, взгляды на идеалы и ценности.

Приспособленность, как, бесспорно, нужное и ценное качество, стала недостатком, когда само право научных и педагогических сообществ на высокий престиж и исключительное положение исчезло в хаотически развивающихся недрах технологического мира. «Знак равенства, традиционно ставившийся между знанием, культурой, нравственными аспектами человеческого сосуществования и благосостоянием... , решительно стерт; тем самым перестал существовать основной аргумент, поддерживавший претензии университетов на общественные фонды и высокое к себе уважение» [1, с. 168].

В этом, наверное, и состоит частичная суть современного кризиса. Образование столкнулось с новыми правилами игры, в которых

престижность, известность, влияние и др. псевдоценности подменяют истинность и идеалы знания. Эти фантомы уведут молодых людей от истоков, подлинных оснований образования [3, с. 11], знания, которое «поначалу не имеет никакой иной цели, кроме как узнавать, что возможно познать и кем мы станем благодаря познанию» [1, с. 137]. Если этот диагноз верен, то остается только указать на мучительную необходимость преодоления «бегства от свободы», переосмысления и переопределения роли образования в мире, где с все большей подозрительностью смотрят на ценности, которые отстаивали университеты прошлого.

### **Литература и источники**

1. Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман ; пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева. – М. : Логос, 2005. – 390 с.
2. Ясперс, К. Призрак толпы / К. Ясперс, Ж. Бодрийар. – М. : Алгоритм, 2007. – 272 с.
3. Ясперс, К. Идея университета / К. Ясперс ; пер. с нем. Т. В. Тягуновой ; ред. перевода О. Н. Шпарага ; под общ. ред. М. А. Гусаковского. – Минск : БГУ, 2006. – 159 с.

## **ПРОСВЕЩЕННОЕ ЗЛО. ТЕМПОРАЛИЗАЦИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ И МОРАЛЬНОЕ САМООПРАВДАНИЕ В МОДЕРНОМ ОБЩЕСТВЕ**

*А. И. Екадумов*

Сущностным фактором снижения рискогенности социодинамики является соответствие духовного развития общества уровню его технологий [1]. С прогрессом технологий усовершенствование институтов, контролирующих насилие и способность индивидов к моральным самоограничениям, выступают компенсацией возрастающей технологической мощи. Для общества модерна, воспроизводимого посредством постоянного самообновления [2], технологический компонент социодинамики является в значительной степени определяющим, что обостряет проблемы морально-психологического развития как фактора минимизации рисков технологического прогресса.

Модерное общество, культивируя гуманистическую мораль и критическое мышление, расширяя возможности моральной рефлексии, вместе с тем продемонстрировало беспрецедентные по масштабу акции истребления и подавления, отрицающие провозглашенные Просвещением идеалы гуманизма. В контексте развития современного общества в «общество риска», производящего угрозы саморазрушения в качестве неотъемлемых побочных следствий прогресса [3], отмеченный феномен требует пристального исследования.

Просвещенная этическая позиция порывает с моральной наивностью, содействуя развитию способностей к моральной интроспекции и самокритике [4]. Однако развитое моральное самосознание, способность к автономии суждений и критическому мышлению, причем наряду с приверженностью гуманистическим идеалам, еще не предопределяет осознанный выбор в пользу поступков, квалифицируемых самим моральным деятелем как благо. Напротив, осознанное и целенаправленное совершение действий, квалифицируемых актором как очевидное зло, является характерной чертой карательных практик модерна. Совместимость развитого морального сознания на принципах гуманизма с их осознанным и целенаправленным попранием рассматривает Г. Люббе, анализирующий этические парадоксы модерна [2].

Темпорализация мировоззрения, осуществившаяся в эпоху Просвещения, производит проективистское, утопическое мышление, не приемлющее наличное социальное бытие, несоответствие сущего должному, и ориентированное на утверждение морального идеала в осуществлении проекта лучшего будущего. Г. Люббе указывает на специфическую медикализацию карательного современного дискурса, санкционирующего действия, осознаваемые акторами, носителями высоких моральных убеждений, как очевидное моральное зло. Акции революционного террора квалифицируются как эпизод в утверждении морального блага и подвергаются медицинской контекстуализации, трактуются как хирургические и терапевтические процедуры исцеления больного социального тела. Моральное зло предстает как неизбежная в лечении издержка гигиенических и хирургических действий, обеспечивающих общественное оздоровление.

Подобная этико-прагматическая контекстуализация не выводит поступок вовне моральных квалификаций, но сами моральные квалификации субординируются с инструментальной установкой поведения, по итогу, нацеленного не на очевидное извлечение личных выгод за счет имморализма, но на приближение к идеалу общественной морали устранением или подавлением не соответствующих ему элементов.

Г. Люббе видит истоки просвещенческого революционного террора в европейской философии истории, выстраивавшей повествование о прогрессе человечества. Воплощение идеала, сформулированного внутри модернистского проекта, санкционирует зло ради конечного блага. Утопия лучшего мира выступает и мобилизующим, мотивирующим усилия образцом, и оправданием принесения жертв. Проект лучшего будущего и констатация исторически обусловленного, объективного порядка вещей – ресурсы прагматического оправдания имморализма поступков перед судом развитого морального самосознания, исповедующего гуманизм.

Постмодернистское дезавуирование прогрессистского современного метанарратива утверждает скептическую позицию, в том числе и для

моральной рефлексии, подрывая как мобилизующий потенциал утопии, так и ее возможности в реабилитации осознаваемого зла во имя большего блага.

Постмодернистский кризис утопического сознания, спровоцированный закатом метанарраций, подрывает основания морального самооправдания, предоставлявшиеся великими модернистскими проектами лучшего мира.

Однако проблематичность утопического морального алиби после постмодернизма не отменяет возможности обращения к аналогам подобного алиби на тех же принципах диалектики неизбежного меньшего зла. Ситуация моральной защищенности в отсутствие революционного утопизма проанализирована Г. Маркузе в критике развитого индустриального общества, независимо от постмодернистской критики просвещенческих притязаний на власть от имени истины [5]. Достигнутый уровень благосостояния и сращивание технической и политической рациональности подавляют радикальные альтернативы настоящему, а масштабы угроз на фоне достигнутого благополучия морально санкционируют обращение к аморальным средствам их предотвращения. Мораль подвергается интервенции со стороны технической рациональности. «Установки бесчеловечности и несправедливости порождаются рационально организованной бюрократией, жизненный центр которой, однако, скрыт от взора» [5, с. 92].

В маркузианской концепции одномерного общества фиксируется иссякание мобилизующей способности утопических проектов, самой возможности их принятия в качестве руководства к действию. Однако в ней же отмечается: заменой великому проекту лучшего мира способен выступить стимулируемый высокоэффективной системой производства-потребления общественный запрос на воспроизводство и частичное улучшение достигнутого состояния, консервацию реализуемой стратегии социотехнодинамики без радикальных трансформаций, на прежних принципах господства-производительности. Основанием этико-прагматического оправдания инструментального зла на фоне не востребованности утопии становится не приближаемое лучшее будущее, а благополучное настоящее. Аргумент меньшего зла и защиты достигнутого блага блокирует радикальный утопизм наряду с моральной критикой и переживанием вины.

Констатация духовной ситуации одномерного общества получает, хотя и без очевидно провозглашаемой преимущества, продолжение в концепции общества риска, озабоченного не реализацией лучших альтернатив настоящему, но предотвращением наихудших сценариев будущего. В ситуации предотвращения большего зла осознанное аморальное поведение получает светское, гуманистическое обоснование, восходящее не к прогрессистской философии истории, но к

дистопической, негативистской футурологии, приходящей на смену прогрессистскому метанарративу. Утопическое мышление модерна трансформируется в антиутопическое [6]. Просветительская устремленность в лучшее будущее уступает страху перед сбыванием негативных прогнозов. Темпорализованное мировосприятие продолжает предоставлять моральные алиби для самооправдания осознанного зла, совершаемого, однако, не в целях общественного прогресса, но ради недопущения предвидимых катастроф, чья реализация, в случае игнорирования, влечет, помимо физического ущерба, еще большие моральные издержки.

### **Литература и источники**

1. Назаретян, А. П. Антропология насилия и культура самоорганизации: очерки по эволюционно-исторической психологии / А. П. Назаретян. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 256 с.
2. Люббе, Г. В ногу со временем. Сокращенное пребывание в настоящем / Г. Люббе. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. – 456 с.
3. Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
4. Екадумов, А. И. Антипросвещение как этическая стратегия / А. И. Екадумов // Философско-методологические исследования. Вып. 4: Философия и ценности национальной культуры [Электронный ресурс] / А. И. Зеленков [и др.] ; науч. ред. А. И. Зеленков. – Минск : БГУ, 2021. – С. 89–98.
5. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М. : REFL-book, 1994. – 368 с.
6. Екадумов, А. И. Рассуждать и повиноваться. Негативный утопизм зрелого модерна / А. И. Екадумов // Философское наследие Иммануила Канта и актуальные проблемы современности : сборник материалов XVIII Республиканского междисциплинарного научно-теоретического семинара «Инновационные стратегии в современной социальной философии», Минск, 18 апреля 2024 г. [Электронный ресурс] / Редкол. : А. С. Лаптенюк (отв. ред.) и др. – Минск : БГУ, 2024. – С. 86–91.

## **ДОСТУПНОСТЬ ЗНАНИЯ КАК ОТВЕТ НА ВЫЗОВЫ КОГНИТИВНОГО НЕРАВЕНСТВА В УСЛОВИЯХ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА**

*В. А. Иноземцев*

В условиях информационного общества, называемого также обществом знания, актуализируется когнитивное неравенство, под которым будем понимать несходство между индивидами, базирующееся на обусловленном природой и обществом отличии их психических задатков и умственных способностей, а также уровне освоения наличествующих

достижений культуры, которое определяет познавательные способности человека.

Когнитивное неравенство – синергетический результат действия двух взаимодополняющих и переплетающихся основных групп причин. Первая из них является биологической (точнее, генетически-физиологической) группой причин. Вторая – социокультурной группой причин. Следует отметить, что полное устранение когнитивного неравенства, в особенности обусловленного социокультурной группой причин, вряд ли возможно. Основная задача в преодолении когнитивного неравенства заключается в минимизации тех его форм, которые можно минимизировать, не производя еще большего социального вреда. Не менее важной является задача устранения всех возможных форм когнитивного неравенства, которые можно устранить.

При исследовании когнитивного неравенства необходимо выявление базовых социокультурных причин его порождающих, а также разработка методологии их преодоления, сравнение принципа всеобщей доступности знаний с разными принципами ограниченной доступности как элементов справедливого демократического общества знания (т. е. общества, в котором знания являются инструментами социального и морального прогресса).

При моделировании конкретных способов преодоления когнитивного неравенства требуется четкая формулировка понятия общества знания, выявление связей между познавательным потенциалом этого общества и его этическими свойствами, конструирование различных моделей обеспечения синергии справедливого общества и общества знания, сравнение их качества и реалистичности.

Преодоление когнитивного неравенства возможно посредством выстраивания системы доступности знания. Доступность знания выступает как одно из принципиальных условий преодоления когнитивного неравенства, тем самым выступая в качестве ответа на вызов когнитивного неравенства. Однако из этого еще не следует, что наилучшим инструментом построения справедливого общества знания является принцип как можно более широкого доступа всех ко всем знаниям.

В этой связи следует указать на одно принципиально важное обстоятельство: необходимо различать понятия «доступность информации» и «доступность знания». В современном мире, где большое количество людей имеет прямой доступ к современной цифровой технике, уровень доступности информации достаточно высок, несмотря на сохраняющуюся высокую степень так называемого «цифрового раскола». В огромном количестве бедных регионов мира подавляющая часть населения в силу крайне низкого уровня доходов лишена возможности пользования современными гаджетами и соответственно не может получать информацию с той же легкостью и комфортом, к которому

привыкло население богатых регионов. Но доступность информации не всегда означает доступность знания.

Индивид получает информацию в виде потока данных, не всегда систематизированных, полных, достоверных и актуальных. Знание же предстает перед нами в двух своих главных ипостасях: как результат критического осознания и трансформации получаемой информации и знание как состояние когнитивного функционирования, как интегрирующая функция взятых в единстве сенсорных, перцептивных, мнемических, мыслительных и иных процессов, происходящих в сознании человека, знание как функциональное состояние сознания.

Следовательно, доступность знания с социальной точки зрения – это способность общества обеспечить каждому своему члену с помощью существующих в нем систем хранения, распространения и обучения возможность свободно и эффективно получать, усваивать и перерабатывать накопленные данным обществом культурные наработки и ценности.

При этом существует и моральный аспект доступности знания: знание как выражение когнитивного функционирования индивида является достоинством индивида, его правом и обязанностью, а знания как квинтэссенция социокультурного опыта рассматриваются как высшее достижение общества и его базовая ценность. Но обладание знанием, как и правом его распространять, связано также и с ответственностью за то, как это знание будет использовано. Использование знания во вред обществу или его членам, как и вред, причиняемый не специально в силу неспособности субъектов правильно распоряжаться полученными знаниями, можно назвать социальной стоимостью доступности знаний. Риск практически никогда невозможно исключить, но это не значит, что равно разумно идти на любой риск ради осуществления того или иного социального или этического идеала. В этой связи следует выявить границы разумного риска, связанного с доступностью знаний.

## **КОНЦЕПТ «МОЛЧАЛИВОГО БОЛЬШИНСТВА» ЖАНА БОДРИЙЯРА И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ РЕАЛИИ СОВРЕМЕННОСТИ**

*Е. М. Казакова*

В XXI в. человечество сталкивается с новыми для себя вызовами: технологическими, экологическими, антропологическими, политическими и пр. Переосмысление устоявшихся понятий и представлений о социальных реалиях современности осуществил Жан Бодрийяр в своей работе «В тени молчаливого большинства, или конец социального»,



впервые опубликованной в 1978 году на французском языке.

В своей работе, не утратившей актуальности и сегодня, он показал, как власть, в стремлении расположить к себе массы и впоследствии влиять на них, берет на себя все больше ответственности и социальных функций, а также предоставляет массам большое количество ресурсов. Однако это не приводит к желаемому эффекту. Массы не испытывают потребности участвовать в политике, несмотря на попытки властей приобщить их к ней. Все новости, в том числе политические, они воспринимают как зрелища. Массы привыкли относиться ко всему потребительски, и это как раз и выражается в экономическом гиперпотребительстве. Как писал сам Бодрийяр, «они знают, что ни против чего, строго говоря, не восстают, что упраздняют систему, всего лишь подталкивая ее к функционированию по законам гиперлогики, в режиме предельной нагрузки, который ей противопоказан. Они заявляют: "Вы хотите, чтобы мы потребляли. Ну что ж, мы будем потреблять все больше и больше. Мы будем потреблять все что угодно. Без всякой пользы и смысла"» [1, с. 55]. У масс в целом нет как таковых ценностей, поэтому они не продуцируют смыслы вовне. Это является причиной, почему Бодрийяр называет их «молчаливым большинством» и сравнивает их функционирование с черной дырой. Любые потоки, которые будут поступать к черной дыре, будут отклонены. Также с массами: сколько бы ресурсов власть ни инвестировала в них, в ответ она получит молчание.

Причем не «говорящее» молчание, а пустое. Цитируя Бодрийяра, можно сказать, что «молчание массы подобно молчанию животных, более того, оно ничем не отличается от последнего. Бесполезно подвергать массу интенсивному допросу (а непрерывное воздействие, которое на нее обрушивается, натиск информации, который она вынуждена выдерживать, равносильны испытаниям, выпадающим на долю подопытных животных в лабораториях) – она не скажет ни того, где для нее – на стороне левых или на стороне правых – истина, ни того, на что она – на освободительную революцию или на подавление – ориентирована» [1, с. 36].

Термин «молчаливое большинство» получил широкую известность в США в конце 1960-х годов. Ричард Никсон, будучи президентом США, обратился к нации с речью по поводу войны во Вьетнаме. В своем выступлении он противопоставил «огромное молчаливое большинство» американцев «громкоголосому меньшинству», которое протестовало против продолжения военных действий. Бодрийяр же считал, что никто не имеет права говорить от имени масс. Они наблюдают за всем с некоторой отрешенностью, и поэтому нельзя сказать, что они кого-либо поддерживают, будь то правые или левые.

Также Бодрийяр описал в своей работе следующий эпизод: «В ночь экстрадиции Клауса Круассана телевидение транслирует матч сборной Франции в отборочных соревнованиях чемпионата мира по футболу.

Несколько сотен человек участвуют в демонстрации перед тюрьмой Санте, несколько адвокатов заняты разъездами по ночному городу, двадцать миллионов граждан проводят свой вечер перед экраном телевизора. Победа Франции вызывает всеобщее ликование. Просвещенные умы ошеломлены и возмущены столь вызывающим безразличием!» [1, с. 16]. Философ настаивал на аполитичности и инертности масс. Он писал, что «лишь тысяча человек готова к действию, тогда как двадцать миллионов остаются пассивными – и не только пассивными, но и открыто, совершенно откровенно и с легким сердцем, без всяких колебаний ставящими футбольный матч выше человеческой и политической драмы» [1, с. 18].

Ситуация сегодня едва ли изменилась, если не усугубилась. Есть достаточно свидетельств об аполитичности людей и в современности. Во многих странах наблюдаются наличие политической апатии у молодежи и тенденции к снижению явки избирателей на выборах разного уровня и сокращению числа граждан, которые состоят в политических партиях. За XXI в. во всем мире широко распространились телевидение и Интернет, и власть проявила стремление изучить «молчаливое большинство», сформировать его мнение о политике и в целом сделать его причастным к процессам управления. Тем не менее, оно не проявило себя ожидаемым образом, и новые средства коммуникации превратились в способы симуляции реальности. Можно сказать, что рассуждения Бодрийера до сих пор актуальны и не лишены смысла.

Однако нельзя утверждать, что власть потерпела абсолютное поражение, как об этом писал Бодрийер. Массы, даже с учетом возможностей, предоставляемых им в определенной мере идеализированным обществом потребления, действительно не погружены в политику по-настоящему основательно. Но та небольшая часть людей, активно вовлеченных в политику, является таковой как раз благодаря потенциалу, предоставленному этим обществом. Ведь для того, чтобы быть политически активным гражданином, нужны доступ к политической информации и достаточные уровни доходов и образования.

Таким образом, несмотря на распространенные представления о политизированности современного общества, есть доводы в пользу аполитичности немалой части современных людей. Развитие средств массовой коммуникации привело к тому, что власть попыталась исследовать «молчаливое большинство» и придумать действенные способы манипуляции им, но ее попытки не увенчались успехом, что подтверждает актуальность идей Бодрийера.

## Литература и источники

1. Бодрийяр, Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург : Издательство Уральского университета, 2000. – 96 с.
2. Дьяков, А. В. «Теоретическое насилие»: Основания радикального мышления / А. В. Дьяков // Жан Бодрийяр: Стратегии «радикального мышления» / А. В. Дьяков ; под ред. А. С. Колесникова. – СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. – Гл. 1. – С. 37–58.

## СОВРЕМЕННЫЕ ТЕХНОЛОГИИ КОММУНИКАЦИИ В ФОРМИРОВАНИИ СЕТЕВОГО ОБЩЕСТВА

*И. Н. Колядко*

Современные информационно-коммуникационные технологии являются фактором изменения организационной и социальной структуры общества, трансформации его политико-институциональной, социально-экономической, духовной подсистем. Социальная трансформация предполагает изменение способов воспроизводства социального порядка и порождает процесс делигитимации актуальных ценностей и норм, конституирующих целостность социальной системы, обеспечивающих стабильность ее динамики. Трансформационные процессы инициируют ряд кризисов, которые, в свою очередь, являются пространством борьбы традиционного и новационного, доминирующей ценностно-нормативной системы и формирующихся новых аксиологических ориентаций. Сточки зрения системного подхода кризис рассматривается в качестве специфической фазы в развитии системы, продуцирующей процессы ее структурной трансформации. Таким образом, кризис возникает в том случае, если изменения в социальной системе приводят к нарушению воспроизводства параметров социального порядка, совокупность которых и составляет интегративное качество системы. Вместе с тем в своем функциональном измерении кризис представляет собой не только предельную степень нестабильности и дезорганизации, но и один из важных факторов развития социальной системы.

Если рассматривать общество в качестве самостоятельной онтологической реальности коллективного существования людей, в рамках которой возможно формирование людей как социальных существ, а также создание всех необходимых условий их существования [1, с. 115], следует выделить четыре необходимых вида производственной деятельности, обеспечивающих воспроизводство общественной жизни: 1) материальное производство или производство вещей; 2) духовное производство или производство опредмеченной информации; 3) социальную деятельность, которая производит непосредственную человеческую жизнь;

4) организационную деятельность, которая создает и регулирует связи и отношения между людьми и людьми, людьми и объектами [1, с. 118]. Именно эти виды производства создают подсистемы общества, которые мы называем сферами общественной жизни. И именно эти сферы подвергаются воздействию современных информационных и медиа-технологий, что приводит к изменению организационной и социальной структуры общества.

В условиях внедрения современных информационно-коммуникационных технологий во многие сферы жизнедеятельности общества устоявшаяся, ставшая традиционной, структура социальной системы подвергается фрагментации, социальная идентичность становится все в большей степени подвижной и размытой. Стихийное развитие информационных технологий и средств коммуникации существенно трансформируют традиционные каналы социализации индивида, а также оказывают необратимое влияние на канонические формы трансляции ценностных императивов и мировоззренческих структур культурной традиции. Развитие сферы информационно-коммуникационных технологий выступает, с одной стороны, одним из основных условий становления информационного общественного уклада, а с другой – мощным ресурсом манипулирования массовым общественным сознанием. Трансформация типа социальности и мировоззренческих универсалий культуры в начале третьего тысячелетия, проявляются, во-первых, в деидентификации и социальной дезинтеграции и, во-вторых, в технико-технологической экспансии и цифровизации всех без исключения сфер и подсистем социума. Первая тенденция находит выражение в утверждении условности и произвольности социальных установлений, отрицании социальной сущности человека как таковой, а также в теоретическом обосновании исключительно механической, случайной взаимосвязи между культурой, как сферой надындивидуальных ценностей, социальностью и властью, как средством установления социальной иерархии. Вторая тенденция воплощается, прежде всего, в теоретическом постулировании субъективизма, релятивизма и номинализма, что в практическом отношении выражается в проникновении манипуляционных технологий как в индивидуальное, так и в общественное сознание, являясь необходимым условием и предпосылкой возникновения современных форм авторитаризма и тоталитаризма.

По своей структурной организации современное общество становится сетевым, что означает фрагментацию социального пространства, в котором начинают доминировать удаленные и опосредованные контакты, а информация порождает изменения самой системы. Соответственно, в сетевом обществе происходят изменения в структуре и характере производственной деятельности, обеспечивающей воспроизводство общественной жизни. Одним из ключевых факторов

такого рода изменений выступают современные информационно-коммуникационные технологии. Как отмечает в этой связи М. Кастельс, «если фундаментальная битва за определение норм в обществе и применение этих норм в повседневной жизни происходит вокруг человеческого сознания, то коммуникация является эпицентром этой битвы» [2, с. 20–21].

В современном обществе медийные технологии на основе big data формируют единое коммуникационное пространство, в котором определяющую роль начинают играть медийные виртуальные конструкции, заменяющие реальность. В таком обществе важнейшей характеристикой становится «событийность», которая выступает условием формирования реальности как конструируемой из совокупности определенным образом интерпретируемых «реальных фактов». При этом конструируемые реальности имплицитно содержат в себе определенные «картины мира», эксплицирующие определенное отношение субъекта к тем или иным явлениям, что позволяет говорить об их манипулятивном характере. Воздействуя на различные уровни мировоззренческих универсалий, современные медийные технологии становятся важнейшим фактором цифровой трансформации культуры, «означая трансформацию не только образа человеческого мира, но и продуцируемых им типов личности, их отношения к действительности, их ценностных ориентаций» [3, с. 64]. Как отмечает в этой связи В. В. Миронов, «современные масс-медиа трансформируют *коммуникацию*: она в результате оказывается не фоном, фиксирующим события, а своеобразным *стержнем современной культуры*, подчиняет и формирует особенности восприятия информации, – а значит, оказывает влияние на механизмы смыслообразования» [4, с. 166].

Таким образом, производство и распространение информации, культурных кодов посредством системы социальных коммуникаций, а также создание новых технологий контроля и раскрытия анонимности, ограничения приватности становится инструментом реализации власти в сетевом обществе. При этом, как отмечает М. Кастельс, характеризуя сущность власти в сетевом обществе в отличие от традиционного, «власть осуществляется посредством принуждения (или возможности такового) и (или) конструирования смысла на основе дискурсов, которыми социальные акторы руководствуются в своих действиях» [2, с. 27]. В современном сетевом обществе отношения власти реализуются посредством конституирования в медиапространстве дискурсов, выражающих ценности и смыслы, которые определяют возможность воспроизводства социального порядка и поддерживают гомеостаз социальной системы. Воспроизводство значений и смыслов, составляющих основание конституируемых современными медиа и технологиями коммуникации дискурсов, выступает механизмом реализации власти в сетевом обществе. Для сохранения целостности социальной системы и предотвращения ее дезинтеграции

важным в условиях цифровизации является использование критико-рефлексивного потенциала философии для выявления скрытых манипулятивных практик воздействия на личное и общественное сознание. Последние являются одним из самых насущных «вызовов», сопровождающих процессы цифровизации и выступающих фактором трансформации социальной структуры современного общества.

### **Литература и источники**

1. Момджян, К. Х. Как возможна типология обществ? / К. Х. Момджян // Концептуализации общества в социально-философской и философско-исторической рефлексии : монография / К. Х. Момджян, А. Ю. Антоновский, Ю. И. Семенов [и др.] ; под общ. ред. К. Х. Момджяна, А. Ю. Антоновского. – М. : ИНФРА-М, 2017. – С. 114–120.
2. Кастельс, М. Власть коммуникации : учеб. пособие / М. Кастельс ; пер. с англ. Н. М. Тылевич ; под науч. ред. А. И. Черных ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. – 564 с.
3. Степин, В. С. Философская антропология и философия культуры / В. С. Степин. – М. : Академический проект ; Альма Матер, 2015. – 542 с.
4. Миронов, В. В. Трансформация экономики, политики и права в условиях глобализации / В. В. Миронов // Метафизика не умирает : избранные статьи, выступления и интервью. – М. : РГ-Пресс, 2020. – С. 152–168.

## **ВОЕННАЯ ДОКТРИНА БЕЛАРУСИ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ**

*В. А. Ксенофонтов*

В условиях формирования полицентричного мирового порядка, нарастания военно-силового давления на суверенные государства со стороны западной цивилизации приоритетной задачей является обеспечение национальной безопасности (НБ) и обороны государства. Военно-политическая обстановка вокруг Беларуси осложняется. Страны западного мира закрепляют в документах стратегического планирования образ Республики Беларусь в качестве военного противника, активизируют разведывательную и иную деструктивную деятельность, направленную на дестабилизацию социально-политической обстановки в стране.

Указанные факторы обусловили необходимость коррекции политико-стратегических документов, регулирующих сферу НБ Беларуси. Речь идет об утверждении Решением Всебелорусского народного собрания (ВНС) 25 апреля 2024 г. Концепции НБ (Концепция) и Военной доктрины (ВД) Республики Беларусь [1]. В условиях эскалации военно-силового противоборства в мире особое значение приобретает понимание сущностного содержания ВД, соотносящейся с Концепцией как часть и

целое.

Национальная безопасность Республики Беларусь как системное образование содержит девять сфер: 1) политическую, 2) экономическую, 3) научно-технологическую, 4) социальную, 5) демографическую, 6) биологическую, 7) информационную, 8) военную, 9) экологическую. Все сферы находятся в диалектической зависимости и представляют собой единое целое.

Анализ сущности НБ свидетельствует о необходимом выявлении связей между национальными интересами республики и угрозами им. Следовательно, объективно существуют две противоположности, находящиеся в постоянном противоречивом взаимодействии.

Как Концепция, так и ВД имеют прочный философско-методологический базис и являются философией социальной (национальной) и ее важнейшей части – военной безопасности. В целях определения противоречий между противоположностями (национальные интересы – угрозы им) важно уяснить их сущность. Убеждены, что управление системой обеспечения НБ является диалектическим процессом, требует непрерывного, системного выявления противоречий и нейтрализации различного рода опасностей (угроз) национальным интересам [2].

Военная доктрина как элемент сложной системы (Концепции) детализирует ее положения применительно к военной сфере НБ, которую мы трактуем как важнейший элемент НБ, обеспечивающий состояние защищенности национальных интересов Республики Беларусь от внутренних и внешних военных угроз, гарантирующий ее устойчивое развитие. Иными словами, это сфера социальной активности субъектов системы НБ в целях достижения состояния защищенности национальных интересов Беларуси от реальных и потенциальных угроз невоенного и военного характера, отражающихся на системе обеспечения военной безопасности государства.

Научно-теоретическим фундаментом военной сферы НБ выступает Военная доктрина как философия обеспечения мира и безопасности, устойчивого развития Беларуси. Содержание ВД формируется из знаний, полученных различными научными дисциплинами. Синтезируя их, она выступает как основа, «ядро» или «стержень» проводимой военной политики, являясь самостоятельным системным образованием.

Как отмечено в документе, «настоящая Военная доктрина Республики Беларусь – система официально принятых в Республике Беларусь взглядов на поддержание международного мира и безопасности, обеспечение военной безопасности Республики Беларусь, ее вооруженную защиту в рамках обороны государства. Военная доктрина отражает основы военной политики Республики Беларусь» [1, с. 65]. Положениям ВД придается нормативная сила.

Основные параметры ВД обусловлены социально-политическим строем государства, уровнем развития экономики и средств ведения военного конфликта, а также геополитической ситуацией в регионе.

Военная доктрина государства как система взглядов на методологию обеспечения военной безопасности, как правило, включает военно-стратегическую, военно-организационную, военно-прогностическую и военно-экономическую составляющие.

Военная доктрина Республики Беларусь четко структурирована и включает 6 разделов, 14 глав, 122 статьи. Такая детализация документа не только позволяет теоретически уяснить сущностные особенности военной политики страны, но и институтам государственного и военного управления, обществу, каждому гражданину республики реализовывать осмысленные и необходимые меры по достижению ее военной безопасности.

В принятой ВД, кроме общих положений, изложены результаты анализа военно-политической обстановки, военных опасностей и военных конфликтов; методология военной политики Республики Беларусь и ее реализации; политико-стратегические основы функционирования военной организации государства; военно-экономические основы военной безопасности и вооруженной защиты; заключительные положения. Можно сказать, что ВД – это научно обоснованная система защиты государства от различных деструктивных проявлений в военно-политическом отношении, это рациональная философско-методологическая доктрина сбережения государства в насильственном мире.

Сформированная структура ВД страны обусловлена диалектической взаимосвязью политики, военной стратегии и экономики. Сформулированное определение ВД четко выделяет ее предметную область – поддержание международного мира и безопасности, обеспечение военной безопасности Республики Беларусь, ее вооруженную защиту в рамках обороны государства.

ВД – это своеобразный духовно-правовой синтез нашей истории, традиций, современности и будущего в контексте обеспечения защиты Отечества. Она имеет прочный государственный фундамент. Ее правовой основой выступают: Конституция Республики Беларусь, Концепция НБ Республики Беларусь, утвержденная решением ВНС, другие решения, принятые республиканским референдумом или ВНС по вопросам военной политики, международные договоры Республики Беларусь [1, с. 66].

Анализ основных положений ВД показывает, что главным императивом реализуемой военной политики Беларуси является «укрепление международного мира и безопасности» [1, с. 89]. Это ключевая характеристика нашей доктрины. Уже в первой главе фиксируется, что «Республика Беларусь как независимое, суверенное и миролюбивое государство подтверждает неизменность своей военной



политики, готовность выступать площадкой для мирного урегулирования конфликтов и запуска глобального диалога по безопасности» [1, с. 66].

В ВД зафиксировано, что она «осуждает любой военный конфликт как средство реализации политики и придерживается принципов мирного урегулирования споров, равенства государств, невмешательства во внутренние дела, других общепризнанных принципов и норм международного права» [1, ст. 89]. По сути, она является доктриной решения межгосударственных противоречий не посредством военной силы, а путем использования возможностей политико-дипломатических, правовых, экономических, социальных, информационных, идеологических и других мер по недопущению эскалации военных опасностей, предотвращению вооруженных конфликтов и обеспечению военной безопасности Республики Беларусь.

Данные положения подчеркивает исключительно оборонительный характер военной политики и позицию Беларуси, которая «не относится ни к одному государству, ни к одному народу как к своему врагу и готова со всеми без исключения странами мира строить отношения на основе взаимного доверия и мирного сосуществования» [1, с. 89].

Свою военную безопасность наша страна обеспечивает с использованием всех находящихся в распоряжении средств (невоенных и военных). Беларусь исходит из того, что «применение военной силы является крайней мерой достижения политических целей и считает недопустимым развязывание агрессии против другого государства» [1, с. 90]. А своим противником наша страна будет считать «государство (коалицию государств), а также любой негосударственный субъект, деятельность которых представляет военную угрозу Республике Беларусь и (или) военно-политическим объединениям с ее участием» [1, с. 90].

Анализ сущности и содержания ВД позволяет заключить, что она диалектически сочетает в себе меры политического, стратегического и экономического характера для достижения мира и безопасности на белорусской земле.

### **Литература и источники**

1. Концепция национальной безопасности Республики Беларусь. Военная доктрина Республики Беларусь. – Минск : Нац. центр правовой инф. Респ. Беларусь, 2024. – 128 с.
2. Ксенофонтов, В. А. Военная сфера национальной безопасности : моногр. / В. А. Ксенофонтов. – Минск : ВА РБ, 2024. – 365 с.

## СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ ПОЛОЖЕНИЕ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ В УСЛОВИЯХ КРИЗИСА ЗАПАДНОГО ПРОЕКТА ГЛОБАЛИЗАЦИИ

*А. В. Кузнецов, В. В. Кузнецов*

Социально-экономическое положение Республики Беларусь в настоящее время обуславливается кризисом западного проекта глобализации.

Основные черты этого кризиса нами рассмотрены в статье «Кризис западного проекта глобализации и современные тенденции трансформации техногенного общества» [1]. Подводя итоги исследования, нами был сделан вывод о том, что кризис западного проекта глобализации заключается: 1) в сфере экономики – разделение экономического пространства земного шара на регионы, отсутствие доступа к новым технологиям и природным ресурсам вне этих регионов и жесткая экономическая борьба между ними; 2) в области социально-политических отношений – рост международной напряженности вплоть до войн с применением обычных вооружений, а также обострение классовой борьбы как в развитых, так и в развивающихся странах, рост национализма и активности правых движений вплоть до фашизма; 3) в сфере культуры – разрыв культурных взаимообменов в результате обострения идеологической борьбы между сторонниками западного доминирования и их противниками, рост экспансии западной массовой культуры на все регионы земного шара.

Тем не менее кризис западного проекта глобализации отнюдь не свидетельствует о прекращении доминирования Запада. Наоборот, как отмечал в свое время Г. Маркузе, очередной кризис капитализма проявляется в усилении агрессивности капиталистических держав, стремящихся сохранить свое господство [2, с. 62].

В этих условиях Республике Беларусь необходимо выстроить целую систему работы в социально-экономической, политической и культурно-духовной жизни общества.

Республика Беларусь сравнительно небольшая страна в центре Европы, следовательно, ее будущее определяется тем, насколько она суверенна и обладает ли субъектностью в международных делах. Суверенность страны определяется не ее формальной независимостью, а развитой экономикой, способностью занять население наукоемким производством, отсутствием социальных конфликтов внутри страны и добрососедскими отношениями и торговлей с другими странами. К сожалению, капиталистическая Западная Европа объективно враждебна Беларуси, несмотря на заверения западных дипломатов в признании независимости Республики Беларусь, и даже вопреки тому, что они,

возможно, субъективно верят в эти заверения.

Эта враждебность западных стран обусловлена закономерностями капиталистической конкуренции и вытекающего из этой конкуренции капиталистического разделения труда. На долю развитых капиталистических стран выпадает контроль над финансовыми ресурсами, поскольку в их руках находится выпуск резервных валют (доллар, евро, фунт стерлингов, йена) и наукоемкое производство, в том числе ВПК, обеспечивающее военное превосходство этих стран. На долю незападных стран остается промышленное производство с низким уровнем наукоемкости, производство и вывоз ресурсов для развитых стран, в том числе рабочей силы, и потребление производимых в развитых странах товаров. Республика Беларусь с оставшейся от Советского Союза наукоемкой промышленностью и занятыми в ней высококвалифицированными рабочими и инженерами, с остатками советского образования неизбежно представляет угрозу как конкурент для развитых капиталистических стран. Как показывает история капиталистической конкуренции, если конкурента можно устранить, его неизбежно устраняют (как говорится «ничего личного», только бизнес). Судьба прибалтийских государств в постсоветское время свидетельствует об истинности этого утверждения.

В этих государствах после распада СССР начался процесс деиндустриализации, поскольку вследствие откровенно русофобской политики прибалтийских государств распались экономические связи между ними и Российской Федерацией как правопреемницей СССР. Поэтому крупные промышленные предприятия, созданные для задач экономического развития всего Советского Союза, перестали функционировать, были проданы за границу (главным образом в Швецию, Норвегию и Финляндию) и, в конечном счете, были закрыты. Молодежь этих стран ввиду отсутствия перспектив получения высококвалифицированной работы на родине массово эмигрировала в страны ЕС, а сами прибалтийские государства из передовых республик бывшего СССР превратились в захудалые провинции Запада, сохраняя свою экономическую жизнь только за счет дотаций. Эта враждебность Запада по отношению к Республике Беларусь проявилась очень явно во время событий 2020 года. ЕС, США и их союзники, используя социально-политический кризис в Беларуси, во многом ими спровоцированный и финансируемый, обложили белорусское государство экономическими и политическими санкциями. Можно утверждать, что руководство ЕС, – поскольку так было сделано в Прибалтике и Украине, – видит Республику Беларусь управляемой националистически настроенными демагогами, с разрушенной экономикой, проданными за бесценок многочисленными заводами и фабриками, которые, в конечном счете, были бы обанкрочены и закрыты, с населением, бегущим от произвола националистов и

беспросветной нищеты в благополучные страны Европы в качестве дешевой рабочей силы. Безусловно, большинство населения Беларуси выступает против такого развития событий.

Поскольку БССР во многом, как свидетельствуют многочисленные исследователи, была своеобразным сборочным цехом Советского Союза, то сама логика выживания и экономического развития Республики Беларусь толкала ее в сторону тесного союза с Российской Федерацией как самой мощной республикой бывшего СССР и его правопреемницей. Создание союзного государства России и Беларуси в 1999 г., во многом благодаря усилиям А. Г. Лукашенко, спасло крупную промышленность, доставшуюся Республике Беларусь от БССР. Другим вариантом этому союзу был бы сценарий, изложенный выше.

В то же время социально-экономическая ориентированность на Россию также не может быть безусловной, поскольку пока в Российской Федерации сохраняется олигархический капитализм, элита которого ради личной выгоды склонна на предательство собственного народа и его союзников, существует и опасность для экономики белорусского государства. Поэтому Республике Беларусь необходимо отстаивать свою независимость, которая, как мы показали выше, невозможна без развитой промышленной базы, социально-экономической стабильности и поддержки международных сил, борющихся со своекорыстным доминированием современной западной олигополии (термин Р. А. Сетова) – США, Великобритания, Германия, Франция, Канада и Япония [3, с. 412–418].

### **Литература и источники**

1. Кузнецов, А. В. Кризис западного проекта глобализации и современные тенденции трансформации техногенного общества / А. В. Кузнецов, В. В. Кузнецов // Вес. БДПУ. Сер. 2. Гісторыя. Філасофія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Культуралогія. – 2024. – № 2. – С. 93–100.
2. Marcuse, H. Soviet Marxism: A Critical Analysis / Herbert Marcuse. – New York : Columbia University Press, 1969. – 271 p.
3. Сетов, Р. А. Россия в «геостратегических сценариях» XXI века: общая теория международных отношений против геополитического трагизма / Р. А. Сетов // Русский Сборник: Исследования по истории России. – М. : Изд-во «Регнум», 2010. – Т. VIII. – С. 389–443.

## **МЕДИЙНАЯ КУЛЬТУРА И МЕДИЙНЫЙ ТЕКСТ В СОВРЕМЕННОМ КУЛЬТУРНО-КОММУНИКАТИВНОМ ПРОСТРАНСТВЕ: ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ И ПРОЯВЛЕНИЯ**

*Е. В. Кузнецова*

Современные средства массовой информации являются продуктом культуры информационного общества, отсюда и ряд характерных черт, присущих как культуре информационного общества в целом, так и средствам массовой информации, в частности. Например, стертая граница между реальностью и гиперреальностью, фрагментированность культурного опыта, чрезмерная визуализированность, мифологизация. В ситуации расширения возможностей влияния современной массовой коммуникации на общественное сознание и в контексте роста цифровых технологий мы можем говорить о том, что сформировалась «медийность», и это то качество, которое присуще современной культуре в целом.

Ведущие футурологи, культурологи, философы, социологи, отмечали наступление «глобального мира», создание «глобальной деревни» еще в конце предыдущего столетия, но одновременно с этим исследователи, например, американский культуролог Р. Вильямс, писали и о культурной дифференциации, в том числе феномене «мобильной приватизации», то есть желаний потребителя жить в своем изолированном «мирке» [1]. Медийная культура отражает на сегодняшний день обе этих отличительные характеристики. С одной стороны, она обладает всеми теми чертами, которые отличали культурно-коммуникативные практики с момента появления так называемой индустрии развлечений и развития консюмеризма: доступностью, стереотипностью, иллюзорностью. С другой стороны, демассификация в безграничном информационном пространстве дает человеку ощущение полной свободы: в самореализации, самоидентификации. Подобным свойством обладает и медийная культура, благодаря большому выбору сайтов и каналов цифрового (спутникового) телевидения. Но это ощущение выбора зачастую оказывается ложным. Интернет умело манипулирует сознанием аудитории в значительно большей степени, нежели это делали ранее газеты, радио и телевидение, распространяя «фейки» и откровенно ложную информацию. Из-за разнообразия сайтов и телевизионных каналов современный зритель уже не в состоянии воспринять какую-либо смысловую целостность содержания, в его сознании образуется лишь ряд фрагментов, формирующих «клиповый» коллаж культурного опыта. Субъект теряет свою подлинную сущность, «растворяясь» в выборе новых социальных ролей в виртуальном пространстве. Масс медиа навязывают вымышленные образы, построенные на материальных потребностях вместо духовных. Таким образом, мы снова говорим о проявлениях массовости, но лишь в

технически обновленном варианте.

Если выделять различные аспекты в развитии современной медийной культуры, которые определяют как форму, так и содержание медийных продуктов, то, в первую очередь, необходимо обозначить, *цифровой или технологический* аспект, демонстрирующий способность медиа вариативными способами фиксировать информацию в качественно различных средах, а именно в естественной среде и в цифровой. Именно благодаря цифровой форме текст обладает такой характерной чертой, которую можно назвать «прогрессивной пластичностью»: он легко копируется, стирается, перемещается, меняет свои параметры. *Семиотический аспект* масс медиа отражается в их способности фиксировать информацию посредством «монокодности» или «поликодности», то есть при помощи одной семиотической системы или когда одновременно совмещаются несколько форм, и образуется сложный семиотический комплекс [2, с. 87]. Текстуальное пространство современных медиа, как правило, представляет собой интегрированную матрицу, в которой сосуществуют самые различные виды медиасообщений: комбинированные и адаптированные формы (новости, образовательные программы, фильмы, спортивные передачи, телеигры), смешанные и новые формы (дискуссии и ток-шоу в интерактивном режиме, сериалы). *Коммуникативный аспект* обеспечивает определенный формат или уровень движения информации в обществе, доступ к этой информации некоего количества людей и скорость распространения этой информации. Сегодня информация предназначена для широкой аудитории и распространяется посредством целого ряда информационных платформ: прессы, радио, телевидения, Интернета, киноиндустрии, полиграфической рекламной продукции, инсталляций и т. д. Одновременно с этим каждый из создателей того или иного информационного продукта навязывает аудитории свою логику восприятия, свое видение мира, задает свои параметры модели мышления и поведения аудитории. Поэтому мы можем утверждать, что современный мир находится в режиме беспрецедентного культурно-коммуникативного эксперимента.

Все трансформации медийной культуры наделяют специфическими особенностями и медийный текст. Причем к тексту в условиях нашей реальности мы можем отнести любой источник информации – кино-, телефильм, телесериал, телевизионную передачу, видеоклип, статью в печатных или Интернет-медиа, рекламное произведение. То есть знаковая система при его создании может быть различной – письменной, аудиальной, визуальной и аудиовизуальной [3, с. 172].

Текст, в своем аудио-, видео- или печатном формате, представляет систему со множеством смыслов, знаков, символов, интегрирующую искусство и науку. При этом в глобальном информационном пространстве существует огромное разнообразие таких текстов, «картинок», сюжетов.

Все это доказывает популярность медийных технологий, универсальность медийного языка и его способность к коммуникации между культурами. В результате синтеза всех коммуникативных форм и способов медийный текст раскрывается и воздействует на людей особым образом. Это воздействие идет сразу практически на все органы чувств, направленное на широкую аудиторию, оно в то же время предназначено индивидуально для каждого зрителя (слушателя, читателя) (рассылки, сообщения в социальных сетях, интерактивные передачи). Отсюда увеличение силы влияния такого информационного продукта. Таким образом, благодаря своим техническим и коммуникативным возможностям современный медийный текст – это не только инструмент передачи сообщений или средство воздействия на общественное сознание, но и кодификатор культурной реальности и гиперреальности и способ формирования нового видения мира.

### Литература и источники

1. Williams, R. Television / R. Williams. – Hannover : Hannover University, 1992. – 285 p.
2. Добросклонская, Т. Г. Вопросы изучения медиатекстов / Т. Г. Добросклонская. – М. : Едиториал УРСС, 2010. – 312 с.
3. Лотман, Ю. М. Семиосфера / Ю. М. Лотман. – СПб. : Искусство, 2000. – 720 с.

## ОБ ОТНОШЕНИИ К «ОСНОВНОМУ ВОПРОСУ ФИЛОСОФИИ»

*И. Д. Кулаков*

После распада СССР марксизм как бы отошел в тень, а вместе с ним и «основной вопрос философии» *Ф. Энгельса*, сформулировавшего в своем труде «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1888). Сегодня некоторые наши уважаемые философы сомневаются в правомерности вопроса как единственного основного, поскольку существуют в ней и другие «основные вопросы» [1, с. 77], констатируя факт отхода от него среди историков философии (*Т. И. Ойзерман*), с делением на партии в ней, предлагая не акцентировать на нем внимание в учебниках по предмету философии; к тому же в случаях такого акцента их авторы отдают предпочтение материализму. Однако «основной вопрос философии» *Ф. Энгельса* и различие материализма и идеализма в этой связи никто не отменил, при всех попытках обратного. Тем не менее, согласно *Т. Г. Румянцевой*: «...Идеализма как некоей общей концепции, идеи, принципы которой присущи всем ее представителям, не существует. Речь должна идти скорее о существовании различных его разновидностей» [1, с. 78]. В то же время, признавая факты несогласия с ее взглядами, приглашает к диалогу, что делает ей честь как ученому, стремящемуся к

истине.

Рассмотрим вопрос по порядку. Во-первых (в качестве предваряющего замечания): если признаем существование идеализма как историко-культурного явления, то у него должны быть какие-то общие признаки или коренной признак. Если исходить из двух видов идеализма, объективного и субъективного, то общий – коренной – заключается в отрыве идеального от материального. В работе автора тезисов [2] (в дальнейшем – *автор*) на материале диалога «Тимей» *Платона* рассмотрен вопрос, отрывал ли он в своем учении идеи от вещей, придя к утвердительному выводу, т. к., согласно ему, высшие идеи, такие как «прекрасное», «истинное», «соразмерное» и некоторые другие из них пребывают в своем мире объективно, или независимо от остального мира, отражаясь в нем в несовершенной или менее совершенной форме (например, прекрасный космос), вследствие несовершенства материи («восприемницы»). Так, в субъективной версии *И. Канта* содержание знания берется в «абстракции» от объективного мира, существующего в форме непознаваемой «вещи в себе» (Предмет дан представлением, содержащим две способности: 1. воображения в функции «созерцания и соединения в нем многообразия», и 2. рассудка «для понятия как представления о единстве этого соединения» [3, с. 165]; определяющее основание причины «есть лишь представление о ее действии» («продукте») [3, с. 328–329].

Во-вторых, представленное в обсуждении именование вопроса страдает неполнотой. И обсуждается не суть вопроса, а с акцентом на внешнюю – лингвистическую – сторону со следствиями: «партии в философии», «материализм-идеализм» и т. п. Немецкий же мыслитель пишет: «Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию» [4, с. 283], представляя, таким образом, как всеобщий вопрос философии, подчеркивая словом «великий» его значимость. Добавим: не только особо значимый, но и самый трудный, над которым бились величайшие умы прошлого, такие (неполно, или избирательно) как *Левкипп* и *Демокрит*, вышедшие на естественные причины бытия и мышления; *Аристотель*, в отличие от *Платона*, мысливший идеальную «форму-сущность» во взаимосвязи с материей [2, с. 48–49]; *Ф. Бэкон* и *Р. Декарт* в противовес схоластике разрабатывавшие, соответственно, методы эмпирического и рационального познания; «субстанция» *Б. Спинозы*, по своему представлявшего ее единством материального и идеального; французские просветители во главе с *Вольтером*, *Гольбах*, на основе решения вопроса выступали за светское мышление и светский, свободный от жестких предписаний образ жизни; младший современник немецкого (и французского) Просвещения *И. Кант* и *Г. В. Ф. Гегель*, своими системами, несмотря на последующие рецидивы, подводившие черту под славной



старой философией, а последний ее методом устремившись в будущее. И если исходить из сути вопроса, спрашивается, с чем мы воюем? Или мы духовно обеднели, что нам не до него? Что же касается общей формулировки, то далее *Ф. Энгельс* добавляет, называя его «высшим основным вопросом» [4, с. 282], тем самым квалифицируя, что подразумевает место в субординации вопросов. Так что нам трудно упрекнуть *Ф. Энгельса* в неточности, что, конечно, хорошо известно евразийским историкам философии, свидетельствуя не только о поверхностном характере критики, за которой скорее стоит стремление таким образом защитить идеализм, т. к. не только философы, но и историки философии не индифферентны к философской позиции, что видно на примере *В. В. Зеньковского*, из которой нетрудно понять, что он на стороне идеализма [5, с. 47]. Но что делать, если последний уязвим для критики в своих состоявшихся исторических формах, не принял еще научно-состоятельной формы. И его время впереди. По мысли *автора*, он не должен находиться в контрпозиции к материализму, а последний – идеализму (*И. Д. Кулаков* [6, с. 164]), подобно тому как земля и цветок, из которой он взрастает, полагают друг друга.

В-третьих: не смотря на гениальную постановку *Ф. Энгельсом* вопроса, он нуждается в развертывании. Уже при конкретизации им ставятся вопросы о первичности одной из указанных противоположных сторон отношения – познаваемости. Ярким примером его решения «объективно-логическая» система *Г. В. Ф. Гегеля*, в которой дух («абсолютная идея») порождает материю. *В. И. Ленин* в книге «Материализм и эмпириокритицизм», написанной 1909 г., в соответствии с новой (после буржуазной) революционной эпохой своего времени, конкретизируя «основной вопрос философии», говорит о «двух коренных гносеологических направлениях в философии», о двух «партиях» – материалистов и идеалистов [6, с. 356–357]. А также о «партии середины» (*И. Дицген*), представители которой «хвалятся своей беспартийностью» [6, с. 361–362]. *В. И. Ленин* критикует *Р. Авенариуса* как принадлежащего к «партии середины», за его «чистый опыт», а также за то, что «очищает» учение *И. Канта* от объективного, его субстанции («вещи в себе»), даже «априорного понятия разума» [6, с. 202–203]. С позиции *автора*: прежде всего необходимо абстрагироваться от термина «философия», сужающего смысл вопроса, поскольку является общемировоззренческим, общечеловеческим, затрагивая мышление, совесть и побуждения каждого человека. Вместе с тем есть смысл сформулировать вопрос о том, что лежит в основе, материя или сознание, дух или природа, материальное или идеальное. Так, в энергетизме *В. Ф. Оствальда* энергия оказывается как материальной, так и идеальной, «материей» и «духом». *В. И. Ленин* критикует его за «путаницу понятий» и уход в субъективный идеализм [6, с. 286–287]. Сегодня модно утверждать, что мысль материальна как

проявление вульгарного (хотя и более утонченного) материализма. Не правильно ли будет считать, как полагает *автор*, что в основе мыслительных процессов (идеального) лежат энергетические процессы (материальное) и что, вообще, в основе идеального лежит материальное, без которого оно существовать не может.

В-четвертых, подытоживая, к теме «основных вопросов» отметим следующее. Коренным вопросом современности является: в каком направлении двинется человеческий социум, загнивания, старых порядков, доводимых до нацизма, животных отношений, беспредела, общего самоуничтожения, или у нас есть цивилизованное будущее? Из поколения в поколение мыслители ставят вопросы, производят абстракции, вырабатывают концепции высшего по разумности порядка, которые не производит ни одна конкретная наука или общенаучная теория. Не для того, чтобы затем с ними бороться (устаревшие отходят, как правило, сами). А для того, чтобы с их высоты, на основе совокупных данных науки, общественной практики двигаться дальше. Ведь мы не просто «философы», а идеологи, социальные работники, а по большому счету созидатели и защитники нового мира мыслью.

#### Литература и источники

1. Румянцева, Т. Г. История философии: проблемы и поиски в XXI веке / Т. Г. Румянцева // Интеллектуальная культура Беларуси: проблемы интерпретации философского наследия и современные задачи гуманитарного знания: материалы Шестой междунар. науч. конф., Минск, 17–18 ноября 2022 г. ; в 2 т. / Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол. А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2022. – Т. 1. – С. 75–79.
2. Кулаков, И. Д. Платон. Аристотель. Лосев: проблема «идея и вещь» / И. Д. Кулаков // Философы XX века: материалы республиканских чтений – б, Минск, 18 января 2001 г. – Минск : РИВШ БГУ, 2002. – С. 45–48.
3. Кант, И. Критика способности суждения / И. Кант; перевод с немецкого М. Левиной. – М. : Изд-во АСТ, 2020. – 401 с.
4. Энгельс, Ф. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии / Ф. Энгельс // Соч. : в 50 т. / К. Маркс и Ф. Энгельс. – 2-е изд. – М. : Гос. изд-во полит. лит., 1961. – Т. 21. – С. 269–317.
5. Зеньковский, В. В. История русской философии : в 2 т. / В. В. Зеньковский. – Л. : Эго, 1991. – Т. 2. – 269 с.
6. Ленин, В. И. Материализм и эмпириокритицизм / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. : в 18 т. – М. : Изд-во полит. лит-ры, 1976. – Т. 18. – С. 7–384.

## РАСА КАК ПОНЯТИЕ И КОНЦЕПТ: ДИХОТОМИЯ КОЛОНИАЛЬНОГО НАСЛЕДИЯ

*О. В. Курбачева*

В научный тезаурус понятие «раса» было введено французским этнографом и философом Ф. Бернье в конце XVII в. При этом само слово имеет древнегреческое и латинское происхождение: «поколение» в латинском языке (*generatio*) и «корень» в древнегреческом (*ρίζα*), а начиная с эпохи географических открытий встречается в различных европейских языках (на французском – «гасе», итальянском – «gazza» и др.). Сегодня можно встретить множество дефиниций самого понятия, что весьма обогащает, но одновременно и усложняет его анализ. Отход от концептуальной строгости в формулировке можно обнаружить, например, в энциклопедии «Britannica», в которой расы определяются через разделение человеческого вида на отдельные группы на основе унаследованных физических и поведенческих различий. Акцентируется внимание на том, что сегодня «расы определяются культурными вмешательствами, которые отражают особые взгляды и убеждения, навязанные различным группам населения в результате западно-европейских завоеваний, начавшихся в XV в.» [1]. Здесь с очевидностью обнаруживается, что понятие расы интерпретируется одновременно как биологический и социокультурный феномен. Вместе с тем, если обратиться к более узким источникам, например к профессиональным исследованиям по расоведению или физической антропологии, то можно найти следующее определение: «раса – это популяция или группа популяций в рамках одного вида, имеющая единое происхождение в пределах определенного ареала и отличающаяся от других таких же групп набором биологических наследуемых признаков или, другими словами, набором аллелей генов» [2, с. 8]. В рамках узкопрофессионального определения понятия расы остается сугубо в рамках биологических коннотаций. Но почему возникает такое расхождение в понимании и какова причина дифференциация в интеллектуальном пространстве концепта расы как биологического явления и социокультурного феномена?

Со второй половины XX в. к понятию расы стали относиться с осторожностью и предельной деликатностью. Так, по мнению американского социального антрополога П. ван ден Берге важно отходить от редуционистского понимания слова «раса» в узком смысле подвида «*Homo sapiens*» и понимать его как социологическое понятие: «социальная раса обычно включает в себя людей с биологическими тривиальными фенотипами; также она обычно не вполне соответствует генетически изолированным популяциям... , поэтому биология не имеет для "социальной расы" существенного значения» [3, с. 89]. Это нестандартный

подход к пониманию сущности расы, с учетом того, что П. ван ден Берге зачастую обвиняется в том, что его взгляды близки к социал-дарвинизму или даже спекулятивному эволюционизму. В его работах можно найти такое утверждение: «этничность и раса в социальном смысле фактически являются расширенными версиями понятия "родство" и, следовательно, их следует понимать как расширенную и смягченную форму родственного отбора» [3, с. 92]. Вместе с тем отсылка к родственному отбору и биологическому базису дополняется установкой, что расу как понятие стоит рассматривать именно с позиции социального ракурса. Эту точку зрения можно увидеть и в более усиленной версии ее социальности в работах философа и антрополога М. Салинса, который утверждает, что человеческое родство обусловлено не биологией, а именно культурой. Важно отметить, что тенденция к смещению фокуса интерпретаций понятия расы от биологического детерминизма к его социокультурным характеристикам свойственна не только для гуманитарной мысли, но и для естественно-научных работ. Так, в 2019 г. Американская ассоциация биологических антропологов приняла декларацию, в которой было прописано, что «понятие расы не дает точного представления о биологической изменчивости человека» [4]. Почему же происходит эта своеобразная подмена понятий и изменение в приоритетах интерпретаций, в результате которой сегодня все чаще пишется про социальность расы?

Одной из возможных причин такой семантической рокировки является социально-психологический фактор дифференциации «свой-чужой» и последующая стигматизация этого чужого на уровне общественного сознания. Начиная с Великих географических открытий существенно расширяется диапазон антропологических типов, т. е. возможность встретить или увидеть кардинально отличающийся морфологический фенотип сильно возрастает. При встрече с человеком, который по внешним характеристикам, очевидно, другой, чаще всего возникает протекционистская реакция и формируется обобщенная установка, что этот некто другой не такой как я. До колониальной эпохи групповая принадлежность чаще всего определялась посредством языковых, культурных или конфессиональных критериев. Для иллюстрации можно привести классический пример – резню французских оккупантов фламандцами в Брюгге в 1203 г. Фламандские повстанцы казнили своих врагов ночью, когда они спали, и чтобы случайно не перепутать и не зарезать «своего», людей заставляли повторить слова «schilde ende vriend» («щит и друг»), содержащие звуки, практически непроизносимые для франкофона. Однако в период колониализма становится очевидным, что внешние антропоморфные признаки являются куда более явными критериями для маркировки «свой-чужой», к тому же хорошо ложится на идеологию расового превосходства, которая формируется в тот период времени. В общественном сознании

закрепляется это тождество: другой значит чужой. И, как известно, впоследствии иерархия людей по расовым, т. е. морфологическим отличительным характеристикам, закрепляется институционально. Идеология расизма, фашизма, расовые сегрегации стигматизируют расовые характеристики и антропоморфный портрет чужого. Поэтому, возможно, исторически негативная коннотация расы как сугубо биологического понятия во второй половине XX в. становится своеобразным основанием для самого преодоления его биологической природы. К тому же история человечества безапелляционно показывает, что расовые признаки сочетаются в самых различных комбинациях и сегодня просто не существует закрытых несмешанных рас как таковых. Современные исследования по физической и этнической антропологии свидетельствуют о широком спектре антропологических типов. А в долгосрочной перспективе морфологические различия будут постепенно нивелироваться и соответственно будут востребованы новые маркеры идентичности человека. То есть травматичный исторический опыт дифференциации людей по расовым (антропоморфным) признакам, а также интенсивный процесс миграции и метисации становится основанием для того, чтобы осуществить переход от биологического к социокультурному пониманию расы.

Из этого важно заключить, что в определении сущности понятия расы следует избегать упрощенного редукционизма. Примитивизация и однозначная дихотомия в подходах к интерпретации сущности рас (раса только как объективный / физический или только субъективный / социальный феномен) не позволяет учесть сложный, многогранный, исторически-обусловленный характер самого концепта: безусловно, трудно абстрагироваться от биологической природы рас, но и ни в коем случае нельзя сводить расу к социокультурному детерминизму. При этом важно понимать опасность осмысления расы как социального феномена, учитывая, что реальность расы как биологического понятия и явления некуда не исчезает: «расовые идиомы, идеологии, нарративы и категории... являются важными, особенно когда они встроены во властные организации. Но реальность расы, и даже ее принудительная сила в некоторых обстоятельствах, не зависит от существования "рас" как понятия» [5, с. 30].

### **Литература и источники**

1. Раса // Энциклопедия Britannica [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.britannica.com/topic/race-human>. – Дата доступа: 20.08.2024.
2. Дробышевский, С. В. Происхождение человеческих рас / С. В. Дробышевский // Закономерности расообразования. – М. : URSS, 2022. – Кн. 1 : Африка. – С. 404.

3. Ван ден Берге, П. Раса и этничность: социобиологическая перспектива / П. ван ден Берге // Вопросы национализма. – 2014. – № 4. – С. 89–96.
4. AABA Statement on Race & Racism // AABA [Electronic resource]. – Mode of access: <https://www.vie-publique.fr/catalogue/281108-la-lutte-contre-le-racisme-lantisemitisme-et-la-xenophobie-annee-2020>. – Date of access: 19.08.2024.
5. Брубейкер, Р. Этничность без групп / Р. Брубейкер; пер. с англ. И. Борисовой; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 408 с.

## **СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗАЦИИ КУЛЬТУРЫ**

*А. А. Лазаревич*

Феномен интеллектуализации современной культуры, в широком ее понимании, следует рассматривать не только в русле традиционных научно-образовательных парадигм прогресса общества, но и в контексте общей тенденции социально-технологического развития мира, в особенности, начиная со второй половины XX века, когда активно заявили о себе процессы компьютеризации, информатизации, становления информационного общества в целом. Все это укладывается в общую линию культурно-технологической модернизации, имеющей свою историю. Напомним, человечество в своем развитии осуществило три крупнейшие социально-технологические революции – аграрную, индустриальную и информационную, приведшие к становлению новых культурно-цивилизационных систем. «Постиндустриальная, или информационная эра, – отмечал, к примеру, Д. Белл, – наступает в результате длинной цепи технологических перемен». При этом американский социолог приводит так называемую «технологическую лестницу», в соответствии с которой можно составить схему «интеллектуальной эволюции» промышленно-экономического базиса общества [1, с. СХХІХ].

Идея технологической лестницы Д. Белла перекликается с более известными представлениями о так называемых *технологических укладах*. Начиная с промышленной революции в Англии, в развитии мировой экономики можно выделить периоды доминирования пяти последовательно сменяющих друг друга технологических укладов. С начала 90-х годов XX века в недрах пятого технологического уклада стали зарождаться элементы очередного шестого интеллектуально-технологического уклада. Его ключевыми факторами являются: биотехнологии, системы искусственного интеллекта, глобальные информационные сети и интегрированные высокоскоростные транспортные системы, формирование сетевых бизнес-сообществ и др.

Характерной особенностью трансформации общей эволюционной линии становления и функционирования названных укладов является то, что продолжительность каждого последующего технологического этапа заметно сокращается. Это связано с общими процессами кумулятивного развития опыта, знаний и технологий, их интегральными проявлениями в системе генерирования инноваций, с интенсивным характером внедрения инноваций в практику социально-экономического и культурного развития.

Еще одна особенность, на которую следует обратить внимание, это то, что все социально-технологические / технические революции в истории человечества, равно как и задачи проектирования технических систем различного назначения, преследовали достижение фактически одной ключевой цели – это усиление / замена физической / мускульной силы человека, не затрагивая при этом его биологическую природу. Современная же информационно-компьютерная революция направлена, в том числе, на решение нового класса задач – усиление (с перспективой частичного или полного копирования) умственных / интеллектуальных качеств людей, замахиваясь при этом на трансформацию их естественной биологической сущности.

Именно в плоскости этой новой тенденции следует рассматривать возникновение феномена искусственного интеллекта как наиболее существенного и не имевшего ранее аналогов компонента современного социотехномира. Цель появления и развития этого компонента очень проста. Это попытка человека удержаться на волне цивилизационного прогресса и нового уклада жизни, который требует многомерных и быстрых интеллектуальных инструментов управления сложными объектами социотехномира.

В отмеченном контексте следует выделить и то, что новое состояние, в которое вступает человечество, требует не только новых интеллектуальных технологий, но и нового типа знаний, обеспечивающих как эффективный отбор необходимой информации, так и соответствующих поведенческих ориентаций и компетенций. Иначе говоря, складывающаяся новая социокультурная и техническая реальность требуют нового типа субъекта, который бы органично соответствовал этой реальности. Все попытки улучшения когнитивных функций человека, возможной «чипизации» людей, развитие интеллектуальной робототехники и т. п. пока что направлены именно на это.

Проблема статуса и динамики человеческого потенциала в современной социо-техно-культурной среде, одной из основных характеристик которой является стремительное распространение информационно-цифровых технологий (в том числе технологий искусственного интеллекта) и включение различных аспектов жизнедеятельности человека в систему техно(цифро)мира, актуализировалась сравнительно недавно, но на сегодняшний день уже

стала одной из центральных проблем различных научных дисциплин. Формируется концептуальный и методологический аппарат изучения этой проблемы не только в русле философии, но и социологии, экономики, культурологии, психологии, технонауки, когнитивных и других наук. Данный процесс далек от своего завершения в силу ряда обстоятельств, в том числе и потому, что позиция ученых определяется в дискуссии относительно достоинств и недостатков современных «умных» технологий, включая различного рода вызовы, которые неизбежно будут возникать в связи с их широким внедрением в социальную практику. К примеру, в Топ глобальных рисков (по итогам опроса участников Всемирного экономического форума-2024 в Давосе) «опасность нарушения работы ИИ и предоставление им неправильной информации» находится на втором месте после, фактически, неподконтрольных человечеству экстремальных природных / погодных факторов [3].

Выделяя в рассматриваемом контексте тему искусственного интеллекта, следует обратить внимание на возможности ее понимания и определенного решения средствами философского знания. Центральной темой философии с момента ее возникновения была тема сознания – сознания человеком самого себя, себя в мире природы, познание вещей и явлений окружающего мира и, как следствие, осмысления феномена знания и возникновения науки (сначала в лоне философии) с ее понятийно-категориальным аппаратом. В рамках этого процесса появились оценочные суждения, ценностные градации и этические нормы. Все это осуществлялось путем длительной социально-культурной эволюции человечества, сопровождавшейся различного рода достижениями и катаклизмами, условно называемыми естественным отбором.

Искусственный интеллект в цепи этой эволюции явление абсолютно новое, не свойственное живой природе, а потому и называемое искусственным. Это уже плод творения человеческого разума, имеющего исторические основания своего развития и управления. Искусственный интеллект ничего подобного пока не имеет. Важно поэтому использовать ценностный арсенал философского знания, прежде всего этики, для создания инструментов конструктивной социализации систем искусственного интеллекта. Это одна из первоочередных задач эффективного взаимодействия философов и инженеров-программистов в области искусственного интеллекта.

Вторая не менее важная задача связана с пониманием того, что развитие научно-технического прогресса обусловлено непрерывным углублением познания, проникновением человеческой мысли в сущность вещей и явлений, генерированием креативных идей, которые проходят верификацию по определенным критериям обоснования истины и организации знания. Все это является результатом многовековой работы в области теории познания, логики и методологии науки и это едва ли



реализуемая задача в рамках идеи автономности разработки систем искусственного интеллекта в среде узких специалистов. Другими словами, перспективы развития искусственного интеллекта, особенно так называемые «сильные» его версии следует связывать с междисциплинарными подходами и участием в этом процессе философов, психологов, лингвистов, юристов и других представителей социально-гуманитарного знания.

Сегодня совершенствуются и умножаются технико-технологические средства цивилизационного развития, но при этом нередко исчезают с поля зрения гуманитарные смыслы и цели прогресса. Другими словами, в техническом и технологическом плане можно почти все, в социально-культурном и нравственном же отношении существуют своего рода «красные линии», которые ни единичный человек, ни общество в целом не должны переходить. Поэтому ключевой философско-мировоззренческой задачей современности выступает устранение наметившегося ценностного разрыва между возможностями социотехномира и гуманитарными целями (человеческими идеалами и смыслами).

#### **Литература и источники**

1. Белл, Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл. – М. : Academia, 1999. – 788 с.
2. II Форум IT-Академграда «Искусственный интеллект в Беларуси» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://uiip.bas-net.by/2-forum-it-a/index.php>. – Дата доступа: 28.01.2024.
3. Global Risks Report 2024 [Electronic resource] // World Economic Forum. – Mode of access: <https://www.weforum.org/publications/global-risks-report-2024/>. – Date of access: 28.01.2024.
4. Лазаревич, А. А. Становление информационного общества: коммуникационно-эпистемологические и культурно-цивилизационные основания / А. А. Лазаревич. – Минск : Беларуская навука, 2015. – 537 с.

### **ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ЛИЧНОСТНЫЕ АСПЕКТЫ ВОСПРИЯТИЯ КРИЗИСОВ**

*Н. А. Лазаревич*

Характерная черта социальных систем современного мира – наличие ряда кризисных ситуаций, различных по масштабам охватываемых территорий, и степени деструктивных характеристик для человека, общества в целом. Так или иначе, они выходят на человеческий фактор, или, с нашей точки зрения, на специфику антрополого-социальных отношений. Кризисные ситуации имеют не просто социальный, но экзистенциальный характер и относятся к проблеме жизни, существования

людей и потому являются значимыми. Они присутствуют в анализе и оценках современных антропных характеристик кризиса.

В самом общем виде кризисные ситуации можно характеризовать как ситуации, порождающие дефицит смысла в дальнейшей жизни человека. Современная психологическая наука различает четыре ключевых понятия, которыми можно описать жизненные критические ситуации. Это понятия стресса, фрустрации, конфликта и собственно кризиса. Усмотреть четкую границу между этими понятиями не всегда удастся. Ряд проблем, вызывающих такую критическую ситуацию, встают перед человеком зримо (например, изменения климата, природных условий существования и т. п.). Другие проблемы человеческими органами не фиксируются (например, повышенная радиация).

Российский психолог Л. П. Гримак делит кризисные ситуации, окружающие современных людей на два типа в зависимости от того, какую возможность они оставляют для человека в будущем. «Кризис первого типа представляет собой серьезное потрясение, сохраняющее определенный шанс выхода на прежний уровень жизни. Ситуация второго типа – собственно кризис – бесповоротно перечеркивает имеющиеся жизненные замыслы, оставляя в виде единственного выхода из положения модификацию самой личности и ее смысла жизни» [1, с. 191].

Захлестнувшая мир пандемия COVID-19 в 2020 году, вызванный ею социально-экономический, политический, культурный, а также экзистенциальный кризис, стала одним из самых глобальных вызовов в 21 веке, поставив вопрос о том, как возможно проектирование совместного будущего. Он подходит под описание М. Ясперса своей реакцией на данное явление. «Историческая почва заколебалась», когда стали происходить уже ставшие за последние два года привычными явления, связанные с нарушением психологических границ персонального пространства и пространства социального бытия. Н. В. Гришина дает оценку происходящей в мире ситуации в такой формулировке – «происходит разрушение нашего привычного существования: изменяются принципы взаимодействия личности с окружающим миром, человек сталкивается с невозможностью реализовать свои жизненные замыслы» [2].

Подобные стрессогенные воздействия оказывают травмирующее влияние на психику всех возрастных групп, подкрепляясь противоречивой информацией, неясностью жизненных перспектив. Доктор психологических наук Я. Коломинский, также анализируя последствия аварии на ЧАЭС, справедливо утверждает, что «отрицательные показатели здоровья определяются не только прямым воздействием радиации, а скорее влиянием сложного комплекса микро- и макросоциальных последствий, которой осуществляется человеком косвенно (эмоционально-когнитивно, эмоционально-информационно). Личность с таким

деформированным самоотношением обнаруживает неуверенность в своих силах, ожидание помощи со стороны. Нередко это приводит к вседозволенности, отклоняющемуся поведению, алкоголизму» [3, с. 3].

Последствия кризисных явлений проявляются также в распространении психологических и невротических расстройств. Так у жителей зон радиационного контроля наблюдались повышение ситуационной и личной тревожности, депрессия, апатия, психическая дезадаптация, которая проявляется в чувстве незащищенности, постоянном беспокойстве о состоянии здоровья – своего и своих детей. В значительном числе случаев отрицательные эмоциональные состояния переходят в стойкие невротические и нервозоподобные расстройства и психические заболевания. На поведенческом уровне проявляются недоброжелательность, раздражительность, агрессивность. Один из крупных представителей христианского экзистенциализма Г. Марсель, оценивая подобные состояния людей, для которых прежний их мир, быт оказался разрушенным, указывает, что разбитому, расколотому миру соответствует расколотый человеческий внутренний мир [4, с. 75]. Признаки аутодеструктивного поведения проявились в ограничении предполагаемой продолжительности жизни, преобладании отрицательных жизненных перспектив и отсутствии у большинства подростков конкретных планов на будущее.

У человека существует барьер психической адаптации, причем он строго индивидуален. Это определено функциями эмоций, сформировавшимися еще в филогенезе. Экологическое значение эмоций – в оценке обстановки и немедленной «подготовке» организма к реакции, соответствующей данной ситуации. Однако у человека эти общебиологические моменты специфицируются социальным способом его бытия. Здесь имеет место биологический уровень эмоционального реагирования: не теряя своей реальной регулятивной функции, он вовлекается одновременно в специфически человеческие формы чувственности, опосредуясь и преобразуясь последними.

При возникшей конфликтной ситуации двигательный компонент благодаря специфическим условиям человеческого общежития часто отсутствует. При этом уменьшаются необходимые импульсации из мышц в центральной нервной системе, исчезают или извращаются очень важные рефлекторные реакции, которые регулируют и координируют работу всех органов и систем и в первую очередь сердечно-сосудистой системы [5, с. 16].

В настоящее время процессы микроэволюционных изменений у человека, характеризуются биосоциальной спецификой – более глубокими взаимосвязями нервной и генетической памяти, изменениями во внутренних (эндоэкологических) механизмах и т. п. Следовательно, одним из последствий эмоциональных переживаний является то, что они

одновременно охватывают как глубинные слои биологического уровня регуляции жизнедеятельности, так и высшие этажи тончайших социальных чувств. Сочетание этих двух программ может быть либо контрастным, либо гармонизированным. Как правило, кризисная обстановка нарушает обе программы. Соотношение социальности человека с телесными (организменными) основами его бытия опосредуется и одновременно интегрируется психологическими структурами личности. В соответствии с этим в рамках общего концептуального и биологического вычленяются биопсихический и социопсихический уровни детерминации поведения, где в качестве одного из важнейших звеньев выступает эмоциональная сфера. Такой эмоциональной реакцией может быть, например, агрессия.

Чаще происходит процесс адаптации. Адаптация является важнейшим эволюционно-динамическим процессом приспособления организмов к изменяющимся условиям среды. Адаптация, а, следовательно, сохранение и развитие здоровья есть динамическое состояние (процесс) сохранения и развития оптимальных взаимодействий организма с неадекватной средой, гарантирующее выполнение жизненных, витальных целей. Адаптация происходит на основе функциональных перестроек и включает перераспределение условий реализации физиологических функций, использование пластических и энергетических ресурсов организма, изменение метаболических (обменных) процессов, реорганизацию тканевых, клеточных и молекулярных структур. Этот аспект изучен сегодня достаточно полно.

### **Литература и источники**

1. Гримак, Л. П. Ресурсы человеческой психики / Л. П. Гримак. – М. : Политиздат, 1989. – 321 с.
2. Гришина Н. В. Экзистенциальный оптимизм и пессимизм / Н. В. Гришина // Психологическая газета [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://psy.su/feed/8315/>. – Дата доступа: 14.08.2024.
3. Коломинский, Я. Психологические последствия аварии на ЧАЭС / Я. Коломинский // Набат. – 1993. – № 9. – С. 3–12.
4. Марсель, Г. Быть и иметь / Г. Марсель ; перевод И. Н. Полонской. – Новочеркасск : Сагуна, 1994. – 159 с.
5. Березин, Ф. Б. Психическая и психофизиологическая адаптация человека / Ф. Б. Березин. – Л. : Наука, 1988. – 270 с.

## **ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КОММУНИКАТИВНОСТЬ В ФОРМИРОВАНИИ СМЫСЛОПОРОЖДАЮЩИХ ДОМИНАНТ В ПРОСТРАНСТВЕ КОНТЕКСТОВ И ОНТОЛОГИЧЕСКИХ МОДЕЛЕЙ РЕАЛЬНОСТИ**

*В. А. Максимович*

Художественная коммуникация предполагает особую организацию субъекта творчества, где в неравномерной степени выраженности присутствуют различные представления, допущения, убеждения, которые находятся в определенных отношениях соподчиненности и образуют синтетическое коммуникативное единство личностного мира творящего субъекта. Коммуникативность мышления и креативность установок формирует у творческого субъекта многомерное видение, способность находить смыслопорождающие доминанты в пространстве контекстов и онтологических моделей реальности. Смыслопорождающие доминанты – это ключевые идеи, символы и концепции, которые формируют ядро определенной культуры или индивидуального мировоззрения. Эти доминанты не возникают в изоляции, являясь результатом сложных коммуникативных процессов, в которых участвуют как индивидуальные, так и коллективные субъекты.

Формирование смыслопорождающих доминант происходит на пересечении различных дискурсивных практик и культурных контекстов. При этом контексты в процессе коммуникации и смыслообразования играют важнейшую роль. Контекст определяет как тот или иной смысл будет воспринят, интерпретирован и применен на практике. В свою очередь, онтологические модели реальности, которые возникают на основе определенных контекстов, определяют наше понимание сущности вещей и явлений.

В условиях глобализации и цифровизации процесс коммуникации становится более динамичным и многоуровневым, что ведет к усложнению процессов смыслообразования и появлению новых моделей реальности. Онтологическая модель реальности – это структурированная система представлений о том, что есть «на самом деле». Эти модели могут быть как индивидуальными, так и коллективными, но в любом случае они формируются под воздействием как внешних, так и внутренних факторов. Художественное творчество, выступая своеобразной формой коммуникации, позволяет создавать новые онтологические модели, которые могут конкурировать с существующими и, в конечном итоге, изменять их. Один из таких примеров – искусство виртуальной реальности (VR). Виртуальные миры, создаваемые художниками, позволяют зрителям погружаться в альтернативные реальности, где привычные смыслы и символы теряют свою значимость, уступая место новым. Другой пример –

произведения искусства, использующие искусственный интеллект (ИИ). Художественные работы, созданные с участием ИИ, ставят под сомнение традиционные представления о творчестве, авторстве и оригинальности. Эти произведения не только расширяют границы искусства, но и предлагают новые онтологические модели, в которых человек и машина становятся партнерами в создании смыслов.

Указанные имеющие место проявления могут свидетельствовать о многоаспектности и многогранности коммуникативного взаимодействия, которое предполагает вписанность творческого субъекта в *контекстный мир*, представленный жизненным миром и обнаруживающий себя в других онтологических моделях – в мире устоявшихся ценностей, предпочтений и представлений, обусловленных социокультурным и другими онтологическими и когнитивно-смысловыми контекстами, включая взаимодействие с другими агентами творчества, которые носят характер диалога. Большую роль в этом отыгрывают историко-культурные ценности, художественно-эстетические коммуникативные паттерны, формирующие генетический код культуры и исторически являющиеся доминантой национальной идентичности. В этой связи отличительными чертами творческого субъекта становятся «универсальная отзывчивость, всемирная открытость» [1, с. 217], которые возможны благодаря перманентной темпоральной процессуальности, характеризующей систему коммуникативных взаимодействий, в границах которых и возможно самосовершенствование и самореализация творческого потенциала созидающего субъекта.

В данном случае речь идет о субъекте, который активно ориентирован на образцы культуры, ответственен за сохранение и одновременно обновление механизмов регулирования его взаимоотношений с внешним миром, приемлемых и допустимых с точки зрения существующих в социуме норм. Иными словами, продуктивной и вполне мотивированной выступает сама необходимость выстраивания баланса взаимоотношений внутреннего и внешнего плана, что позволяет воспринимать творческую личность как личность потенциально смыслообразующую, креативную, включенную в универсальные связи социального и духовного миров. Вот почему само значение выражения «творчески активная личность» воспринимается и истолковывается не только в плане усвоения и трансляции исторического опыта, приобретений в сфере высокого и народного искусства, культуры, но и как объект реального воплощения психологической преемственности. Имеется в виду сам процесс непрерывного взаимодействия человека и времени, своеобразная переключка времен, что напрямую оказывает влияние на формирование социальных стереотипов мышления и смыслодействия, жизненных принципов поведения и поступков человека как носителя и потенциального творца культуры, в том числе, что немаловажно, и

культуры межличностных отношений.

С учетом отмеченного контекст как универсальная историко-культурная категория имеет основоосуществляющее значение в процессе коммуникативного взаимодействия с субъектом творчества, задавая определенную парадигму, вектор художественно-эстетических поисков и творческих принципов, определяет стилевую окрашенность творчества, сочетание форм, образов, символов в конкретном художественном произведении. В этой связи утверждение о базисности социокультурного контекста получает необходимую аргументацию и основания для признания универсального характера социокультурного контекста, выступающего в качестве определяющей смыслообразующей и концептуально-мировоззренческой доминанты контекстного содержания художественной картины мира, художественной парадигмы и стиля. При этом творческий субъект выступает главным агентом субъектно-контекстной коммуникации, проблемное поле которой задается наличествующими культурными ценностями и художественно-рецептивными установками, включающими представления об эстетическом идеале и его воплощении в проектно-художественной деятельности. Данный контекст обусловлен ментальными основаниями субстратной культуры, системой ее универсалий, которые задают картину мира, онтологическую модель мира, его сущностные характеристики, пространственно-временные представления и т. п. В соответствии с подобным представлением внеконтекстное понимание творчества лишено всяческих оснований, поскольку контекстное содержание пронизывает каждое творческое созидание.

Характерной иллюстрацией всеобщности субъектно-контекстной коммуникации является коллективное бессознательное К. Юнга, тесно связанное с теорией архетипов как специфического генетического кода, который, удерживая опыт многих поколений, способен актуализироваться благодаря творческим интенциям субъекта творчества. Активизация архетипической реальности происходит одновременно с активизацией внутренних, психологических структур (психологической коммуникации), как бы накладываясь на нее, итогом чего становится создание художественных символов архетипического наполнения. Бессознательная активизация архетипических образов, по К. Юнгу, «формирует великое искусство, становится подлинным творчеством, дает возможность реципиенту ощутить сопричастность к судьбам человечества, след тех радостей и печалей, которые несчетно повторялись в нашей родовой истории» [2, с. 332]. При этом усвоение и возобновление сложившихся традиционных матриц (ритуалов, обычаев, канонов, мифологем, архетипов, культурных программ и пр.) происходит благодаря целеполаганию, способности критически мыслящей личности из всего культурно-традиционного тезауруса выбирать и усваивать внутренне

созвучные собственным убеждениям и нравственным императивам ценностные детерминанты, не вступающие в противоречие со здравым смыслом и отвечающие актуальной жизненной логике и общественной практике. По существу, «происходит интериоризация и индивидуальное преломление социальных регуляторов, превращение их в регуляторы внутриличностные, становление индивидуально-пристрастного, избирательного отношения личности к действительности, которое находит выражение в неповторимом осмыслении личностью действительности и в построении ею своей деятельности на основе этого осмысления» [3, с. 49]. По большому счету, и в данном конкретном случае мы можем наблюдать проявления своеобразного избирательного внутреннего диалога личности и культурной (ментальной) традиции, вследствие чего последняя выступает как аксиологически-мировоззренческое самоопределение субъекта, что способствует выработке им своей ценностной позиции и осознанию всей полноты ответственности за свой выбор (юридической, моральной, метафизической).

Диалогическая философия М. Бахтина, по замечанию исследователей, сегодня воспринимается и трактуется как дающая надежду формула жизни, которая сама по себе предполагает другость, востребованность других, отличных от данной формулы, подходов. «Ибо только в другости можно обрести смысловую ценность. Нужно уважать Другого, автономность каждого и признавать универсальность человеческих ценностей. Сегодняшние трудности, стоящие перед человечеством, требуют осознания того факта, что все мы взаимозависимы в нашем мире, который как заброшенный сад (т. е. невзраченный, незавершенный), нуждается в общем внимании – его можно взрастить только совместными усилиями, путем взаимодействия, кооперативного диалога. Для такого диалога нужны универсальная мораль, энтузиазм и любовь» [3, с. 46]. Единственный путь к конструктивному диалогу, в том числе и сфере художественных практик, – через творческое сотрудничество, взаимодействие, ведущее к пониманию, взаимному обогащению и расширению творческих контактов. И в основе этих коммуникаций должны лежать не сугубо рациональные, прагматические установки и интенции, а сближающие и объединяющие, интегральные ценности и нормы, базисные культурные принципы и регулятивы, – все то, что связано с целостным восприятием мира и приобщением человека к проверенным временем аксиологическим императивам, национальным святыням, идеалам, образцам, которые способствуют духовной интеграции общества.

#### **Литература и источники**

1. Кузнецова, М. А. Творчество как атрибут человеческого бытия : дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.13 / М. А. Кузнецова. – Волгоград, 2012. – 254 с.



2. Юнг, К. Сознание и бессознательное / К. Юнг // Об отношении аналитической психологии к поэзии. – СПб. – М. : Университетская книга, 1997. – 462 с.
3. Тодоров, Т. Поэтика / Т. Тодоров. – М., 1975. – 132 с.

## **СОЦИАЛЬНЫЙ И ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ КАПИТАЛ В ОБЩЕСТВАХ ТРАВМЫ XXI ВЕКА: АНАЛИТИКА ТЕОРИИ Ж. Т. ТОЩЕНКО**

*С. М. Марков*

В монографии и других работах отечественного философа представлен системный анализ всех общественных сфер травмированных обществ, в том числе российского социума, находящихся в состоянии турбулентности, или как считает автор, в эпоху третьей модальности развития между эволюцией и революцией. Для таких обществ с целью обозначения цивилизационной депрессии вводится понятие «травма», классификация травмированных сфер общественного бытия и сознания, их функции, детерминанты, прогнозы выхода из депрессии.

В качестве методологии автор использует философию американского экономиста кейнсианской школы Джона Гэлбрейта.

Факторы социальной болезни, или дисгармонии общественного бытия и сознания, – это бездарное государственное управление и коррумпированный бюрократический аппарат, игнорирование государственного планирования, забвение своей истории, но ключевая причина основных социальных травм находится в сфере отрицания идеологии (программы).

Следует отметить, монография профессора Ж. Т. Тощенко «Общество травмы: опыт теоретического и эмпирического исследования» [1], состоящая из 13 глав, включенных в четыре раздела, стала заметным вкладом в отечественное обществоведение. Об этом свидетельствуют множество рецензий ученых, таких как С. В. Козин, А. В. Кривошеев, А. Н. Данилов, Б. Г. Нагорный, В. Г. Немировский, С. А. Кравченко, изданных в солидных журналах, СМИ и социальных сетях, а также круглые столы (конференции), специально посвященные различным аспектам фундаментального труда российского социолога [2].

Необходимо в кратких тезисах попытаться разобраться в причинах «кривого» травмированного, но все-таки развития социального капитала, руководствуясь методом Ж. Т. Тощенко, изложенного им не только в данном научном труде, но и в предшествующих подготовительных работах, изданных как в России, так и за рубежом, в том числе Беларуси.

В обществах травмы, разумеется, человеческий капитал тоже травмирован (болезненный). Или вспомним слова философа-почвенника: «Бедный Герцен! И вообще бедные люди – все эти поклонники безостановочного прогресса!» [3].

На наш взгляд, в монографии основательно проанализирован социальный капитал в обществе травмы (разд. 3), перед которым в качестве методологического похода была применена марксистская теория отчуждения (гл. 6). Концепт отчуждения на самом деле в монографии оказывается действенным и полезным для философско-социологического анализа общества травмы. Отчуждение показано во всех сферах общественного бытия и сознания. На самом деле, если общественное бытие травмировано, значит, сознание тоже депрессивное (больное)! Впрочем, конфликт – всегда есть норма для общества и индивида, но смотря какой, разумеется, конфликт.

Средний класс или прекариат в травмированном социуме. Является ли прекариат социальной базой цивилизационной реформации и просвещения? Автор монографии считает, что этот «новый» класс, хотя он еще появился в Великом Новгороде, – электорат новой власти или ее социальный капитал. Как представляется, данное положение заслуживает самой высокой оценки, тем не менее, является дискуссионным.

Прекариат есть неустойчивый класс (слой) с негарантированным доходом и социальным обеспечением с флексибильной (гибкой) занятостью работников. В XXI веке прекариат – средний класс не только по своим доходам и образованию, но и мировоззрению. К данному сословию следует отнести «новые» статусы, такие как: пребендов [1, с. 224–225], или, по М. Вебуру, «пребендариев», фрилансеров, работников-роялти, разного рода кредиторов (в свое время их прекрасно описал А. П. Чехов), новых батраков (необязательно бедных), врачей-частников, рантье всяких типов (например, существующих за счет сдачи жилплощади в аренду или земельных участков), таксистов, зарабатывающих «честным» трудом свой капитал и др. Например, в качестве рантье часто выступает «новый русский класс», формально, т. е. юридически, – бедный, малоимущий или пенсионер, отошедший от бизнеса, но проживающий в элитных коттеджах Подмосковья, Крыма, Сочи или Краснодара и etc. В частности, это наши бывшие дальневосточные «прихватизаторы».

К среднему классу можно отнести прекариев-совместителей, среди которых, как верно заметил А. А. Зиновьев, много «шкурников», особенно в науке, образовании, здравоохранении, IT-технологиях, бизнесменов и пр., работающих по договорам как внутри России, так и за рубежом. При этом в настоящее время распространяется оформление работника (скажем, преподавателя) по краткосрочному найму по основному месту работы по срочному договору, но без трудовой книжки, значит, без *min* социальных гарантий (на себе апробировал). Что интересно, индексация пенсии в таком случае не производится. Социальная картина прекарности показывает, что он к новым лаццарони вряд ли относится.

Более обстоятельно феномен прекарности современного общества

представлен в коллективной монографии под редакцией профессора Ж. Т. Тощенко «От прекарной занятости к прекаризации жизни» (2022), в которой проводится многогранная экспликация как негативных ее факторов, так и позитивных элементов прекарности, например, рождение внутри прекарного мира новых творческих и прикладных созидательных потенциалов.

Возможно, настоящей социальной базой цивилизационных сдвигов в травмированных обществах выступают коррумпированный бюрократический аппарат, или власть и прекариат. Как писал Максим Горький, а его «несвоевременные» суждения сегодня не устарели, «мы видим, что среди слугителей Советской власти то и дело ловят взяточников, спекулянтов, жуликов... Это кошмар, это чисто русская нелепость, и не грех сказать – это идиотизм» [4]. В конце XX века Виктор Черномырдин почти его повторил в своем афоризме: «У нас воруют намного больше (наверное, имеется в виду сравнение с умозаключением Горького – *прим. С. М.*), причем нигде не убавляется, такая страна».

Хотелось бы, чтобы в последующих исследованиях теории травмированных обществ, в частности прекарности как болезни, был учтен новый поход к анализу отчуждения, представленный Жаном Бодрийяром в его «Критической политэкономии» и других работах. В любом случае, авторская теория и эмпирическая конкретика впечатляет: везде ощущается движение мысли от абстрактного к конкретному, а затем следуют практические рекомендации. В частности, к анализу прекарности XXI века относится ссылка автора на австрийского философа и социолога Карла Манхейма (Mannheim): «Действительно ли на стадии массового общества все безнадежно, и мы без надежды на спасение движемся навстречу гибели общества и культуры?». К авторской аргументации, как представляется, имеет смысл добавить теорию бюрократии ростовского ученого В. П. Макаренко, в пятитомной монографии которого негативность бюрократии определяются как институт насилия организма-паразита и материализация политического отчуждения [5].

Следует отметить, что в монографии представлен основательный многогранный анализ отчуждения во всех сферах жизни общества травмы. Вызывает особый интерес отчуждение (травмирование) науки и образования либералами без идеологии. По мнению автора, наука и образование перестали играть роль производительной силы в травмированном обществе. Свой вывод Ж. Т. Тощенко подкрепляет социологическим материалом, а теоретические умозаключения ссылками на известных ученых.

### Литература и источники

1. Тощенко, Ж. Т. Общество травмы: между эволюцией и революцией (опыт теоретического и эмпирического исследования) / Ж. Т. Тощенко. – М. : Весь Мир, 2020. – 352 с.
2. Марков, С. М. Ж. Т. Тощенко. Общество травмы: опыт теоретического и эмпирического исследования / С. М. Марков // Вопросы философии. – 2023. – № 10. – С. 217–221.
3. Страхов, Н. Н. Герцен. Гл. 2. Потеря веры в Запад / Н. Н. Страхов [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://gertsen.lit-info.ru/>. – Дата доступа: 02.09.2024.
4. Горький, М. Несвоевременные мысли / М. Горький [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ilibrary.ru/text/2378/p.52/index.html>. – Дата доступа: 02.09.2024.
5. Макаренко, В. П. Организм-паразит. Революция и власть: размышления политолога / В. П. Макаренко // Собрание сочинений. В 5 т. – Ростов-на-Дону ; Таганрог : Изд-во ЮФУ, 2021. – Т. 1. – 628 с.

## ПРОСВЕЩЕНЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ В КОНТЕКСТЕ ДИНАМИКИ СОВРЕМЕННЫХ ПРОЦЕССОВ

*В. Ф. Мартынов*

В XVII веке европейская цивилизация формирует качественно новые мировоззренческие установки, нацеленные на модернизацию принципов социального мироустройства. С утверждением капитализма закладываются ориентиры для реализации задач нового миропонимания. Предпринимаются энергичные усилия по овладению природной реальностью с целью концентрации естественных возможностей для совершенствования социальной жизни. Не прошлое с его «золотым веком», но творческий прорыв к будущему техническому прогрессу становится новым стратегическим ориентиром, вдохновляющим человеческий разум. В этом ключе развитие науки выходит на первый план. Накапливается новый опыт, отражающий продвижение социума по пути научного развития. Происходит процесс, аналогичный тому, что наблюдался в период становления древнегреческой культуры. Как в VI веке до н. э. философы подвергали критике мифологические представления, называя их мнением в отличие от знаний, так и теперь разворачивается критика религиозных основ общества. Рождается просвещенческий идеализм, вдохновляющий на приоритет научных открытий, открывающий дорогу цивилизационным достижениям. Однако смыслом человеческого бытия, конечной целью личностного развития должна быть не цивилизация, а культура. Так полагал И. Кант. «Только культура, – считал он, – может быть последней целью, которую мы имеем

основание приписать природе в отношении человеческого рода (а не его собственное счастье на земле и не его способность быть главным орудием для достижения порядка и согласия в лишенной разума природе вне его» [1, с. 464]. Кант обращал внимание на отличие культуры от цивилизации. Высшим проявлением культуры является ее моральность. Цивилизация, по мнению Канта, основывается не на свободе, а на формальной дисциплине, регламентирующей жизнь индивида.

Настороженное отношение к приоритету цивилизационных достижений отразится и в работах других философов. Как заметил К. Ясперс, «в технический век, и даже в преддверии его, странным образом повсеместно возникает духовный и душевный регресс, который в наши дни стал общеевропейским явлением» [2, с. 153].

Противостояние культуры и цивилизации приобрело в техногенном мире глобальный размах и стало главной причиной болезненных социальных разрывов. Просвещенческий идеализм, уверовавший в особый статус научной парадигмы мира, стал несомненной доминантой в развитии информационного общества. «Аналитики все больше и больше начинают говорить об информации как о главном отличительном признаке современного мира. Нам говорят, что мы входим в информационную эру...» [3, с. 6].

Необходимо понять, что культурой и цивилизацией управляют разнонаправленные интересы. По своей содержательной составляющей культура нацелена на гуманизацию человеческого сознания, духовное совершенствование. Культура интровертивна. Цивилизация нацелена на овладение внешним пространством, природными силами. Цивилизация экстравертивна. Она нацелена на реализацию материальных возможностей, максимальное насыщение разнообразных телесных потребностей. Цивилизация движется в рамках утилитарных установок. Но когда индивид находится во власти сугубо материальных ориентиров, «вещного» сознания, единый мир распадается под напором множества объектов. Распространяется потребительский взгляд на мир. Безграничное бытие локализуется, «заземляется», растекается, продуцируя пессимистический образ мышления. Во почему цивилизационный человек легко вовлекается в деструктивные процессы.

В эпоху нарастающей технизации сознания, культура просвещенческого идеализма крайне важно осознать тот факт, что только с помощью культуры в человеке формируется эмпатическая направленность личностного сознания. Всеобъемлющее проникновение техногенной реальности во все грани социума потребовало развития рассудочного подхода к жизни. Технократические ориентиры правят современным миром. Именно поэтому человеческие чувства остаются нередко неразвитыми. Как заметил Ф. Ницше, «не стало ли в мире холоднее? Не блуждаем ли мы словно в бесконечном ничто? Не дышит ли на нас пустое

пространство? Не наступает ли все сильнее и больше ночь?» [4, с. 592]. Современный человек гораздо больше времени проводит в виртуальном пространстве, живет мыслительными конфигурациями, техническим расчетом. Падение уровня душевной чувствительности приобрело в техногенном социуме всепроникающий характер и стало всеобщей проблемой. Именно культура укрепляет силу человеческого духа как самой сокровенной основе внутреннего мира каждой личности. Культура есть органичное продолжение человеческой души. Духовная направленность личности определяется не расширением объема знаний, но степенью развития душевных сил, способностью адекватно отзываться на все аксиологические нюансы человеческого бытия. Углубление эмпатической способности развивает в гуманистическую направленность личности.

Цивилизация есть продолжение человеческого тела, она искусственна и частична (хотя и претендует на тотальность). Но чаще всего цивилизация агрессивна по отношению к естественному миру (как внешнему, так и внутреннему миру личности). Через призму искусственной, техногенной реальности плохо улавливается значимость всего естественного, первозданного, духовного, имеющего особое значение для развития души. Нагромождение антропогенной реальности в современном мире вытесняет роль подлинных ценностей, духовных установок, которые аккумулируются в рамках культуры, что неизбежно приводит к различным формам социальной конфронтации. Возрастание силового воздействия на мир подавляет роль подлинного познания, уводит человека от решения интроспективных задач, усиливая звучание мощных диссонансов в пространстве человеческой коммуникации. Культура открывает возможность духовной коммуникации, нацеленной на самосовершенствование личности. Цивилизация воспроизводит различные формы утилитарной, прикладной коммуникации, которая не затрагивает сокровенной глубины человеческой души. Цивилизационный императив – экстравертивный: покорение внешнего мира, укрепление материального могущества социума, личности. Цивилизационные установки нацелены на достижение максимального материального комфорта, внешней стабильности, гарантии видимой защищенности. Вот почему в информационном обществе значительная часть созидательной энергии направлена на развитие и поддержание внешних структур существования. Цивилизация опирается на силу материального мира, культура – на силу духа. Поэтому культура должна быть целью, цивилизация – только способом достижения перманентной задачи, отражающей факт духовного развития личности. Однако в современном мире происходит постоянное нарушение этого ключевого базового принципа. Накопление цивилизационных достижений при девальвации духовных ориентиров является самой серьезной, можно даже сказать, глобальной опасностью в

условиях стремительного развития технических достижений. Не случайно внедрение технических открытий в различные сферы породило множество острейших общественных конфликтов, масштабных потрясений в системе мировой коммуникации. Культ глобализации, сопряженной с интенсивным развитием науки, устремленность к новым горизонтам сугубо технического прогресса, явная недооценка аксиологической составляющей в нарастающей цивилизационной динамике, построение рационального и даже сциентистского типа культуры привели к «овнешвлению» личности. Человек стал придатком гигантской, глобальной машины, объектом целенаправленных манипуляций в компликативном информационном пространстве, отчуждаясь от собственной фундаментальной глубины, утрачивая осознание адекватной идентичности. Искусственное, антропогенное, функциональное бытие, гипертрофированный динамизм стали определять массовую прагматизацию сознания, что приводит к существенному упрощению, обеднению внутреннего мира человека. Иными словами, распространение многоликих форм конфронтации в современном мире связано с доминированием цивилизационного мышления, которое в полной мере отражает базовые установки просвещенческого идеала. Это означает, что с точки зрения духовного развития техногенный человек не смог утвердиться в качестве подлинно глобального творца, способного глубоко осознавать всеобщую взаимозависимость всех граней бытия, хрупкую обусловленность явленного, оставаясь скорее локальным, фрагментарным, частичным в своей интенсивной технической экспансии и непомерных притязаниях на тотальную научно-техническую реконструкцию мира, всецело отдаваясь всеобъемлющей технологической функции без глубокого учета аксиологического контекста.

#### **Литература и источники**

1. Кант, И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант / Под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. – М. : Мысль, 1963–1966. – Т. 6. – 1966. – 743 с.
2. Ясперс, К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс ; пер. с нем. – М. : Республика, 1994. – 527 с.
3. Уэбстер, Ф. Теории информационного общества / Ф. Уэбстер ; пер. с англ. М. В. Арапова, Н. В. Малыхиной. – М. : Аспект Пресс, 2004. – 400 с.
4. Ницше, Ф. Сочинения : в 2 т. / Ф. Ницше ; сост. и вступ. ст. К. А. Свасьяна ; пер. с нем. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1. – 830 с.

## **АЛЬТЕРНАТИВНЫЕ ПОДХОДЫ К ИССЛЕДОВАНИЮ КАПИТАЛИЗМА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНЫХ ВЫЗОВОВ СОВРЕМЕННОСТИ**

*П. Ю. Молчанов*

Первая четверть XXI века характеризуется нестабильностью развития мировой общественной системы. Системообразующие социальные институты претерпевают существенные изменения, вызванные формированием новой архитектоники международных и внутригосударственных отношений. В социально-экономической сфере это проявляется в усилении государственного контроля над рынками, в политической подсистеме – в переходе от однополярному к многополярному миру и росте авторитарных тенденций, в духовно-культурной области – в актуализации традиционных ценностей в противовес либеральному постмодернистскому релятивизму. Все эти факторы оказывают значительное влияние на развитие капитализма как общественно-исторической системы. Ввиду указанных обстоятельств в социальной философии и общественной мысли сформировались альтернативные подходы к исследованию перспектив данной системы в обществе XXI века.

Первый тип подходов можно обозначить как прокапиталистические. Их авторы занимают лояльную позицию по отношению к существующему миропорядку и считают капиталистическую экономику оптимальной формой организации мирового хозяйства. Ко второму типу относятся концепции антикапиталистической направленности. Их теоретики выдвигают проекты радикальных преобразований капитализма.

Приверженцы современной капиталистической экономики выступают за ее развитие по двум альтернативным направлениям – свободного саморегулирующегося рынка или государственного регулирования рыночных отношений. В частности, К. Шваб обозначил эти направления как «акционерный капитализм» и «государственный капитализм», Б. Миланович – как «меритократический» и «политический (авторитарный) капитализм» [1; 2]. В наиболее обобщенном виде данные варианты капиталистической экономики можно назвать «свободным рынком» и «управляемым рынком».

Сторонники первого варианта, такие как Р. Кийосаки, Р. Цительманн и их единомышленники, стоят на позициях апологетики саморегулирующихся рыночных отношений [3; 4]. Основные проблемы капитализма исследователи связывают с вмешательством государства в рыночные процессы. Отсюда проистекают идеи о минимизации либо полном исключении правительственного контроля над экономикой. По мнению указанных авторов, только свободный рынок способен к



саморегуляции и оперативному удовлетворению потребностей производителей и потребителей. Однако реалии начала XXI века убедительно продемонстрировали ограниченность подобных подходов.

Политически мотивированные санкционные войны наносят сильный удар по системе свободной международной торговли. В результате корпорации, фирмы, предприятия вынуждены диверсифицировать свою деятельность даже в ущерб собственным экономическим интересам. То есть политические стратегии государств превалируют над целесообразностью свободного рынка. Возрастание экзогенных рисков экологического и эпидемиологического характера (техногенные катастрофы, стихийные бедствия, пандемия COVID-19 и др.) требует усиления государственного вмешательства в экономику стран мира как объективных стабилизирующих мер. Идеология массового свободного потребления неограниченного количества товаров и услуг в условиях ограниченности ресурсов планеты создает опасность глобальных комплексных кризисов. В результате актуализируются идеи социально контролируемого производства, экологического императива, умеренного выборочного потребления, возрождения консервативных ценностей в рамках концепций «управляемого рынка».

Данные концепции получили разработку в исследованиях Х. Ловинс, Э. Ловинса, П. Хокена, Э. Ф. Шумахера и др. [5; 6]. Их объединяет идея построения экологического капитализма с системой государственного регулирования и общественного контроля над производством. Развитие экокпитализма предполагает экологизацию производственных процессов, более справедливое, ответственное и рациональное потребление, широкое финансирование социальных программ. Эгалитарно-демократический вариант реализации данных мероприятий представляется оптимальной стратегией реформирования капитализма в условиях глобальной нестабильности, поскольку он направлен на защиту интересов большинства населения планеты и охрану окружающей среды. В то же время чрезмерное государственное регулирование рынков может привести к формированию автаркических форм государственных и частных монополий, что чревато рассогласованием международных хозяйственно-экономических связей и ростом геополитической напряженности.

Программы перехода к принципиально иным, по сравнению с капитализмом, экономическим системам обоснованы представителями антикапиталистического дискурса М. Букчиным, М. Леви, Ж. Фреско и др. [7; 8; 9]. Данные программы предполагают создание автоматизированной нерыночной системы децентрализованного планирования, производства и распределения под контролем искусственного интеллекта. Указанные инициативы являются наиболее разработанными и перспективными в теоретическом плане, т. к. позволяют создать в будущем общемировую инновационную хозяйственно-экономическую систему. Однако их

практическая реализация в рамках существующей капиталистической экономики крайне затруднена ввиду приоритета принципов прибыльности и рентабельности над принципами социально-экологической ориентированности, а также доминирования национальных интересов государств над общемировыми.

Таким образом, оптимальным направлением реформирования капитализма в рамках прокапиталистического дискурса является модель «регулируемого рынка» в ее эгалитарно-демократическом варианте. В условиях современных глобальных вызовов и нестабильности данный подход является не просто желательным, но и необходимым для поддержания динамического равновесия социоприродной системы. Белорусская модель социально ориентированной рыночной экономики развивается в русле этого подхода и является одним из примеров продуктивного синтеза государственного регулирования и частного предпринимательства.

### Литература и источники

1. Шваб, К. Капитализм всеобщего блага: новая модель мировой экономики / К. Шваб, П. Ванхэм; пер. с англ. Е. Калугина. – М. : Эксмо, 2022. – 352 с.
2. Миланович, Б. Капитализм и ничего больше: будущее системы, которая правит миром / Б. Миланович ; пер. с англ. А. Ф. Васильева. – М. : Изд-во Ин-та Гайдара, 2022. – 400 с.
3. Кийосаки, Р. Капиталистический манифест / Р. Кийосаки ; пер. с англ. С. Э. Борича. – Минск : Попурри, 2023. – 544 с.
4. Цительманн, Р. В защиту капитализма: развенчание популярных мифов / Р. Цительманн ; пер. с англ. А. В. Куряева. – М. ; Челябинск : Социум, 2022. – 421 с.
5. Хокен, П. Естественный капитализм: грядущая промышленная революция / П. Хокен, Э. Ловинс, Х. Ловинс ; пер. с англ. – М. : Наука, 2002. – 458 с.
6. Шумахер, Э. Ф. Малое прекрасно: экономика, в которой люди имеют значение / Э. Ф. Шумахер ; пер. с англ. Д. О. Аронсона. – М. : Издат. дом Высш. шк. экономики, 2012. – 352 с.
7. Букчин, М. Реконструкция общества: на пути к зеленому будущему : доп. учеб. пособие : пер. с англ. / М. Букчин ; вступ. ст. С. Фомичева. – Н. Новгород : Третий путь, 1996. – 189 с.
8. Экосоциалистический манифест : сборник : пер. с англ. / Ред. : А. Устенко [и др.]. – М. : Свобод. марксист. изд-во, 2011 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://fmbooks.files.wordpress.com/2011/04/ecosocialist-manifesto2.pdf>. – Дата доступа: 10.08.2024.
9. Фреско, Ж. Все лучшее, что не купишь за деньги: мир без политики, нищеты и войн / Ж. Фреско; пер. с англ. В. Липатовой; под ред. Л. Олкконен, И. Мухина. – Дніпро: Лира, 2013. – 203 с.

## **САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ И САМОСОЗНАНИЕ ЛИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ РИСКОВЕННОСТИ СОВРЕМЕННОГО СОЦИУМА**

*И. И. Морозова*

На протяжении целого ряда лет в исследовательской практике фигурируют известные констатации о том, что современное состояние общества вызывает немало тревог, принимая во внимание так называемую ситуацию борьбы за новые смыслы. Но в данный момент еще сохраняют свою актуальность те социальные изменения, которые коснулись многих стран мира в процессе глобализации. Кризисы, порождаемые современным обществом, затрагивают все сферы человеческой жизнедеятельности, воздействие которых на личность носит тотальный характер, а сознание и самосознание личности формируются в условиях серьезно пугающих неопределенностей, выступающих на данном этапе в качестве существенной онтологической проблемы современного мира.

Специфика формирования социальной самоидентификации личности определяется тем фактом, что происходящие современные глубокие социальные и научно-технические сдвиги, общемировые тенденции глобализационных процессов и тотальной цифровизации, стремительного развития искусственного интеллекта, определяют общие проблемы искусственно созданного мира, вызывающие серьезные изменения как внутренней сферы человека, так и его внешних проявлений, что, в свою очередь, ставит субъекта перед проблемой качественно нового социального самоопределения, так как несформированность идентичности вызывает нарушения социальной адаптации личности. В условиях глобализации также возникает серьезная угроза утраты гражданской идентичности индивида, которая является одним из важнейших факторов социально-политической стабильности общества. Глобализация способствует формированию глобальной идентичности, навязчивый характер которой может разрушить становление и константы гражданской идентичности личности, которая рассматривается в научной среде как социально-психологический конструкт, возникающий в процессе субъективного отражения и активного построения гражданином социальной реальности.

Общеизвестно, что современный человек попадает в зависимость от посредника передачи информации, которая часто является ложной, дезинформация приводит к различного рода дезориентации человека, в конечном результате, может привести к неадекватной и деструктивной реакции масс. И здесь актуализируется проблема социальной и нравственной ответственности человека.

Очень точно определил Дарио Салас Соммэр в своей знаменитой книге «Мораль XXI века» такое положение вещей «тиранией масс»,

превращающей человека в самую жалкую посредственность [1]. По мнению философа, средства массовой информации оказали мощное гомогенизирующее воздействие на умы людей, а индивидуальное существование теперь больше относится к физическому телу, не затрагивая ментальную и психологическую жизнь, поэтому люди действуют, думают и чувствуют, как толпа. А одной из основных причин всеобщей посредственности является слишком быстрый отказ людей от развития собственной индивидуальности (а значит, отказ от собственного мнения и самосознания), поэтому «им гораздо легче и приятней слиться с толпой в однородную массу, искусственно раздувая свое "я", вплоть до полного его растворения в коллективной душе. Подобная психическая ущербность препятствует взрослению человеческого "я" и способствует развитию безответственности и аморальности» [1]. Можно утверждать о ситуации ослабленного (или несформированного) самосознания (гражданского, социального, нравственного, правового) личности, о существенных недостатках процесса формирования самосознающего субъекта, способного к саморефлексии и личной ответственности за совершаемые действия и поступки.

Ведь все начинается с детства, а современные дети находятся в совершенно ином измерении, постоянно подвергаясь навязчивому и агрессивному манипулированию сознанием, чему активно способствует функционирование мировых цифровых сетей. Так, особую озабоченность вызывает *квадробика*, в последнее время набирающая широкую популярность среди детей и подростков. На первый взгляд, этот вид спорта, пришедший из США, в котором упражнения имитируют движения животных, не несет в себе никаких угроз. Квадроберы встают на четвереньки, надевают маски зверей, прикрепляют хвосты и издают различные звериные звуки: мяукают, гавкают или воют. Квадроберов можно увидеть на улицах, они могут осознанно пугать людей, им нравится находиться в подобном состоянии продолжительное время, снимать на видео и выкладывать тематические ролики в соцсети TikTok [2].

Квадробика представляет собой самостоятельное увлечение, но может быть связана с *фурри* – субкультурой, представители которой интересуются антропоморфными (человекоподобными) животными и идентифицирует себя с этими персонажами. Субкультура *фурри* появилась в 1980-х годах в США, в России впервые набрала популярность в конце 1990-х годов, постепенно распространяясь в других странах СНГ. Представители подражают животным из популярных мультфильмов или просто любым животным.

Однако, по мнению психологов, становясь все более популярным трендом, *квадробика* приводит к подмене понятий спорта и социализации, неся в себе ряд серьезных опасностей. В этот период у детей

закладываются нормы поведения, морали, этики и нравственности, те качества, которые делают человека человеком. В подростковом возрасте в момент возникновения первой влюбленности, самоидентификации себя как человека определенного пола, в данном случае акцент смещается на развитие животного инстинкта, приводя к стиранию, распаду границ человечности, актуализируя факт *расчеловечивания* человека [2].

Квадробика, способствуя расшатыванию границ собственной идентичности и стиранию границ своего Я, может привести к утрате выполнения различных социальных ролей, отражая не эволюцию, а инволюцию человека. Поэтому, например, несколько лет тому назад в России предложили приравнять фурри, как и ЛГБТ, радикальный феминизм, чайлдфри, к экстремистским движениям, что, в свою очередь, может защитить детей и подростков от влияния «деструктивного» контента [3].

Очерченные существенные социально-философские проблемы требуют своевременного решения, поскольку приводят к потере человеком своих важнейших качеств, одним из которых является рефлексия, способность к самосознанию, индивид подвергается опасности потерять когнитивные, нравственные свойства и способности, специфические для человека. Подверженность тотальному манипулированию средствами массовой информации, которые внедряют в каждое индивидуальное сознание ложные потребности, приводит человека к утрате интеллектуальной свободы, к потере индивидуальной мысли, атрофии мышления, нивелированию, стандартизации мышления, отсутствию индивидуальной критической позиции, снижая возможности самосознания личности и нарушая процесс формирования ее самоидентификации. Поэтому устранение или ослабление факторов, способствующих вытеснению индивидуального мышления, самосознания личности в условиях современного тотального манипулирования средствами массовой информации зависит от активизации формирования рациональных оснований адекватных ориентаций в современной рискогенной реальности.

### Литература и источники

1. Соммэр, Д. Мораль XXI века / Д. Соммэр [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://bookz.ru/authors/dario-salas-sommer/moral\\_x\\_356/1-moral-x\\_356.html](http://bookz.ru/authors/dario-salas-sommer/moral_x_356/1-moral-x_356.html). – Дата доступа: 10.09.2022.
2. Что такое квадратика и почему смесь необычного спорта с субкультурой фурри может быть пагубна для детей [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ngs.ru/text/entertainment/2024/05/30/73635968/>. – Дата доступа: 19.08.2024.
3. Лобачева, Н. Что такое квадратика и почему она может быть опасна / Н. Лобачева [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://media.2x2tv.ru/furry/>. – Дата доступа: 19.08.2024.

## ПУБЛИЧНАЯ КОММЕМОРАЦИЯ КАК КОМПОНЕНТ СОВРЕМЕННОЙ СИМВОЛИЧЕСКОЙ ПОЛИТИКИ

*Д. И. Наумов*

Практика активного использования символических средств в политическом процессе является характерной особенностью политического развития современного, сложноустроенного и высокодифференцированного общества, традиционно реализуемая посредством символической политики. Данный аспект акцентирует внимание на сущности сферы политики, как деятельности по конструированию определенной картины мира и навязыванию современному обществу легитимированных схем видения, восприятия и осмысления социальной реальности на основе социальной памяти в широком смысле. Как подчеркивает Пьер Бурдьё, политические институты являются той средой, в которой происходит постоянная работа по производству смыслов, а всех агентов политического поля «объединяет претензия на навязывание легитимного видения социального мира, все они представляют собой место внутренней борьбы за навязывание господствующего принципа восприятия и деления» [1, с. 120–121]. Эпифеноменом этого выступает инструментализация и идеологизация исторического прошлого, придание ему статуса компонента символической политики и его практическое использование для создания определенного политико-смыслового контекста.

В современных условиях символическая политика является сферой легальной реализации публичной коммеморации, позволяющей использовать целенаправленные манипуляции с социальной памятью для решения конъюнктурных задач внутренней и внешней политики. В функциональном аспекте она посредством практик и приемов публичной коммеморации обеспечивает превращение социальной памяти в ретроактивный процесс. Данный процесс на основе контекстных рамок настоящего, а также используя взаимосвязанные практики памятования и забывания, постоянно реконструирует прошлое, как индивидуальное, так и социально-групповое, фактически создавая для социума дискретную историческую традицию.

В данном случае манипуляции с социальной памятью отражают конкретные политические и экономические интересы элит, которые «обладают доступом к наиболее влиятельным формам публичного дискурса (и, как правило, контролем над ними), в частности, к дискурсам массмедиа, политики, науки, образования и государственной бюрократии» [2, с. 23]. При этом элиты обычно предпочитают маскировать свои интересы дискурсами политической ответственности и морального долга перед нацией, активно транслируемыми средствами массовой

коммуникации. Эта ситуация проблематизирует постижение сущности исторического прошлого или в принципе элиминирует такую возможность, превращая прошлое в динамичный конгломерат противоречивых исторических нарративов, фактов, гносеологических схем и моделей.

В современных исторических условиях феномен публичной коммеморации можно рассматривать как процесс ангажированной фиксации и передачи коллективных воспоминаний о прошлых исторических событиях. В содержательном аспекте данный термин трактуется следующим образом: «В узком смысле слова – это увековечение памяти о событиях: сооружение памятников, организация музеев, определение знаменательных дат, праздники, массовые мероприятия и многое другое. Это могут быть и различные артефакты, и идеи, и тексты – то, что позиционируется как мемориальная деятельность. В широком смысле – это все, что связывает человека с его прошлым» [3, с. 82–83]. Понятие публичной коммеморации позволяет репрезентировать механизм искусственного формирования массовых, обыденных социальных представлений о прошлом и воплощающих их этнонациональных образов и символов, реализации в обществе политики памяти и коммеморативных практик для конституирования и интеграции социальных групп в настоящем.

Содержанием публичной коммеморации, рассматриваемой в качестве компонента символической политики в современном обществе, являются такие феномены, как процессы и механизмы конструирования социокультурного времени, процессы плюрализации мнемонического пространства социума и его структурной дифференциации, процессы идентификации и номинации исторических персонажей. Благодаря публичной коммеморации в социуме постоянно аккумулируются и воспроизводятся знания о коллективно пережитых событиях, о предках и современниках, о нравственных установках и моральных императивах конкретного сообщества в процессе воспроизводства социальных структур. Манифестируя коммеморативные практики в реальном социальном пространстве или виртуальной среде (например, в форме создания монументов, «мест памяти», проведения юбилейных фестивалей, утверждения и празднования коммеморативных дат, гражданских инициатив, актуализации ритуалов гражданской религии и пр.), политические акторы делают их этнонациональное наполнение объектом публичной политики и рефлексии. Именно поэтому, как подчеркивает Эгберт Ян, при конструировании общенационального исторического нарратива «каждая нация будет рассказывать историю о своих героях и чужаках-негодях» [4, с. 152], минимизируя роль исторических фактов и максимизируя значение идеологем и культурных стереотипов.

Аллан Меггил рассматривает публичную коммеморацию как способ

конструирования и сохранения сообщества в определенных смысловых и пространственных границах, который позволяет ему «подтверждать чувство своего единства и общности, упрочивая связи внутри сообщества через разделяемое его членами отношение к прошлым событиям, или, более точно, через разделяемое отношение к репрезентации прошлых событий» [5, с. 116]. При этом второй стороной медали здесь выступает рекоммеморация, означающая целенаправленный и сознательный процесс забвения определенных страниц прошлого и трудных вопросов исторического развития общества. В большей степени он обусловлен конъюнктурными социально-психологическими и политико-идеологическими причинами, чем объективными факторами социетального развития.

Однако трансформация истории в социальную память и публичную коммеморацию, в результате чего актуализируются и репрезентируются только отдельные информационные аспекты об историческом прошлом, как в контексте оценки актуального развития группы или общества в целом, так и долговременных проекций их развития, фактически ведет к замещению исторических фактов искусственно создаваемыми культурными нарративами и ментальными схемами определенных социальных групп. В результате этого публичная коммеморация, реализуемая в интересах определенных привилегированных групп, способствует формированию плюралистичного и конфликтогенного идейно-символического пространства современного общества.

Таким образом, в современном обществе публичная коммеморация зачастую означает целенаправленную инструментализацию исторического прошлого, что содействует генерированию иррациональных и конфликтогенных тенденций в его политической сфере.

### **Литература и источники**

1. Социоанализ Пьера Бурдьё // Альманах Российско-французского центра социологии и философии Института социологии Российской Академии наук. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2001. – 288 с.
2. Ачкасов, В. А. Национальная идентичность как исторический нарратив / В. А. Ачкасов // Управленческое консультирование. – 2018. – № 10. – С. 19–26.
3. Романовская, Е. В. Идентичность и коммеморация / Е. В. Романовская, Н. Л. Фоменко // Власть. – 2015. – № 7. – С. 81–84.
4. Ян, Э. Спорные политические вопросы с точки зрения современной истории. Т. 2 : Вызовы мировой политики / Э. Ян ; пер с нем. М. А. Елизарьевой [и др.]. – М. : РОССПЭН, 2016. – 351 с.
5. Мегилл, А. Историческая эпистемология / А. Мегилл. – М. : «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2007. – 480 с.



## **ВЛИЯНИЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИХ КОНЦЕПТОВ ЭПОХИ ПРОСВЕЩЕНИЯ НА СТАНОВЛЕНИЕ ТЕХНОГЕННОГО ТИПА ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ**

*Ю. Ф. Никитина*

Спектр причин, детерминирующих возникновение и развитие той или иной инструментально-технической базы на разных этапах истории, достаточно широк: от целей облегчить жизнь, преодолев рутинный характер деятельности, морфофизиологическое несовершенство человека, сократить зависимость от стихийных сил природы, увеличить эффективность труда, вплоть до интенций на достижение социального равновесия и справедливости. Американский философ К. Митчем в своей работе «Что такое философия техники?», противопоставляя техническую деятельность животных, под которой он подразумевает витье птицами гнезд, плетение пауками паутин, строение бобрами дамб из дерева, и осуществляемую человеком, полагает, что последняя берет свое начало в разрыве с органическим и естественным миром [1, с. 47]. Однако, несмотря на подобного рода разрыв, техника настолько прочно вошла в повседневную жизнь человечества, став ее неотъемлемой составляющей, что из совокупности разрозненных инструментов на первоначальных этапах своего развития, она породила новую среду его обитания – техносферу. В свое время по этому поводу французский философ Ж. Эллюль отметил: «Природа уже не есть просто наше живописное окружение. По сути дела, среда, мало-помалу создающаяся вокруг нас, есть прежде всего вселенная Машины. Техника сама становится средой в самом полном смысле этого слова. Техника окружает нас как сплошной кокон без просветов, делающий природу (по нашей первой непосредственной оценке) совершенно бесполезной, покорной, вторичной, малозначительной. Что имеет значение – так это Техника. Природа оказалась демонтирована, дезинтегрирована науками и техникой: техника составила целостную среду обитания, внутри которой человек живет, чувствует, мыслит, приобретает опыт» [2, с. 147].

На протяжении многих лет воздействие технической деятельности человека на природу было преимущественно несущественным и носило локальный характер. Однако происходящие на протяжении последних ста лет трансформации в технико-технологической сфере превратили ее в глобальную взаимосвязанную систему, глубина и масштаб влияния которой определяют будущее современной нам цивилизации, структуру человеческого бытия. Тем не менее сколь бы мощной ни была порожденная человечеством техносфера, она остается не самодостаточной, существуя на базе ресурсов гео- и биосферы. Более того, созданный нами техногенный тип цивилизационного развития отличается

антагонистичностью по отношению к природному миру, что проявилось экологическим и антропологическим кризисами, несущими в себе потенциал неуправляемости и необратимости, грозя тем, что кризис приобретет системный характер.

Сложившаяся ситуация во многом является следствием ключевых мировоззренческих концептов, – истоки которых стоит искать в эпохе Просвещения – задающих понимание человека как деятельностного существа с активно-преобразующей позицией в отношении окружающего его мира, природы как резервуара ресурсов и поля приложения трансформационных сил, идеала инновационного перед традиционным, определивших ценностно-методологическую базу и магистральный вектор динамики научно-технической сферы, сформировавшей нынешний облик техногенной цивилизации.

Неутешительные прогнозы ввиду ресурсоемкости техносферы, отличающейся потребительским, во многом варварским отношением к естественной среде обитания человека, грозящей уничтожением как техногенного типа цивилизации, так и человечества как особой подсистемы биосферы, вплоть до того, что ставит под вопрос сохранность самой биосферы, сформировали запрос на принципиально новые технологии, качественно иной характер техносреды, которая должна стать гармонична природе. Некий всплеск интереса к идеологии экообщин, который в данном случае, наверное, является закономерным, находит поддержку среди относительно незначительной части общества, в то время как его подавляющее большинство демонстрирует неготовность и неприемлемость варианта радикального отказа от благ и комфорта, обеспечиваемых технико-технологической сферой. В связи с чем первый, но фундаментальный шаг на пути становления новой стратегии цивилизационного развития и, как следствие, разрешения нынешней кризисной ситуации сосуществования био- и техносфер видится в формировании новой парадигмы, новой системы ценностей, жизненных смыслов, базирующихся на идеале коэволюции общества и природы [3; 4].

Идея коэволюции не нова. Но практическое осуществление гармоничной, сопряженной эволюции био- и техносфер – крайне трудоемкий и непростой процесс, который, с точки зрения ученых, в рамках узкоспециализированной науки и отраслевого характера технологий принципиально невозможен [3, с. 4].

Процесс синтеза достаточно детализированного, глубинного знания, как результата происходящей на протяжении последних нескольких столетий дифференциации и специализации научного знания, хоть и увенчался возникновением межотраслевых технологий, но, как отмечает член-корреспондент Российской академии наук, Президент Национального исследовательского Центра «Курчатовский институт» М. В. Ковальчук, на первых этапах не привнес принципиальных изменений, поскольку наука и

технологии остались в рамках отраслевой, узкоспециализированной парадигмы, а достижение общего результата, как правило, происходило путем суммирования различных технологических решений [3, с. 4].

Принципиальные трансформации произошли с возникновением информационных и нанотехнологий, обладающих надотраслевым характером, запустивших конвергентные процессы как внутри науки и технологий по отдельности, так и между ними.

Информационные технологии, взятые на вооружение в различных областях научного знания, обеспечив последние возможностью обработки больших массивов накопленной в них информации, расширило горизонты научно-технологического развития.

Революционными по своему значению оказались и нанотехнологии, чья методология представляет принципиально новый, прежде недоступный человечеству способ конструирования материалов, систем, с заранее заданными свойствами, посредством манипуляций на атомно-молекулярном уровне. За всю историю технико-технологического развития человечество впервые достигло той качественно новой ступени инженерно-конструкторской деятельности, когда создаваемые им объекты обладают способностями к самосборке, саморегуляции, что прежде было одной из отличительных характеристик естественного от искусственно созданного. Это задает начало по-настоящему масштабным трансформационным процессам, затрагивающим производственную сферу, а вместе с ней научную, образовательную, экономическую, социально-политическую и культурную, подготавливая переход к новому технологическому укладу.

#### **Литература и источники**

1. Митчем, К. Что такое философия техники? / К. Митчем ; пер с англ. под ред. В. Г. Горохова. – М. : Аспект Пресс, 1995. – 149 с.
2. Эллюль, Ж. Другая революция / Ж. Эллюль // Новая технократическая волна на Западе [Сб. ст. : Переводы] / АН СССР, Ин-т философии, Науч.совет при Президиуме АН СССР по филос. и социал. пробл. науки и техники. – М. : Прогресс, 1986. – С. 147–152.
3. Ковальчук, М. В. Конвергенция наук и технологий – новый этап научно-технического развития / М. В. Ковальчук, О. С. Нарайкин, Е. Б. Яцишина // Вопросы философии. – 2013. – № 3. – С. 3–11.
4. Моисеев, Н. Н. Козволюция природы и общества. Пути ноосферогенеза / Н. Н. Моисеев // Сайт С. П. Курдюмова [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://spkurdyumov.ru/evolutionism/koevolyciya-prirody-i-obshhestva/>. – Дата доступа: 06.05.2020.

## **КРИЗИС НАЦИОНАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ ДЛЯ «ВСЕОБЩЕГО БЛАГОСОСТОЯНИЯ»: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ**

*А. Ю. Опарин*

Современный капитализм основан на виртуальной экономике финансовых «пузырей» и их воспроизводстве в интересах глобальной финансовой олигархии. Он отменяет национальные границы, требуя все большей их прозрачности уже не столько для дешевых рабочих рук, сколько для беконечного и неконтролируемого перемещения капиталов. Это создает особые риски для национальных государств и, особенно – для взятых ими на себя социальных обязательств; так кризис национального государства влечет за собой и кризис социального государства «всеобщего благосостояния». Это представляет собой определенный вызов для социально-политической философии, вынужденной искать выходы из создавшегося положения.

В основе перехода к капиталистической глобализации лежали три крупных взаимосвязанных политэкономических достижения: 1) крупные корпорации со штаб-квартирами в гегемонистских странах Запада стали транснациональными; 2) в результате глобализации экономических и социальных отношений границы между странами стали проницаемыми, что было связано также с развитием цифровых технологий, в т. ч. в банковском секторе; 3) экономические изменения привели к социальным изменениям: классовая структура капитала трансформировалась из сегментированных национальных капиталистических классов в расширенный глобальный политический класс [1].

В итоге в этих новых условиях «благодаря распространению правил свободной торговли и, прежде всего, свободному перемещению капитала и финансов, экономика все больше освобождается от политического контроля». При этом политикой (а точнее, тем, что от нее осталось) по-прежнему должно заниматься государство, но ко всему, что связано с экономической жизнью, государству доступ воспрещен [2]. За исключением, возможно, только задач по созданию новых рынков (например, в таких областях, как земля, вода, образование, здравоохранение, социальное обеспечение и окружающая среда) и поддержании на рынках конкурентных условий [3, с. 11]. Впрочем, Э. Хобсбаум вообще считает, что для транснациональных корпораций «идеальный мир» – это «мир без государств» [4, с. 4–5].

«В основе социальной политики предыдущей эпохи, – отмечает З. Бауман, – лежало убеждение, что нации... могут контролировать свое богатство; теперь между политикой и экономикой возник раскол» [2]. Прежний индустриальный капитал был привязан к государственной

территории и нуждался в рабочих руках; прежнее государство обслуживало его как «комитет, управляющий делами класса буржуазии», как писал об этом Ф. Энгельс. Финансовый же капитал более не привязан к территории и конкретному населению, соответственно, он не привязан и к национальному государству. «Экономика» – а это теперь, собственно, капитал, т. е. деньги и другие ресурсы, необходимые для того, чтобы делать еще больше денег, – движется достаточно быстро и в любом случае опережает государственную власть, которая могла бы попытаться ограничить его перемещения. Социальные государства проигрывают от процесса глобализации: «Они попали в затруднительное положение из-за социальной политики в эпоху экономического глобализма: развитие экономики уходит из-под национально-государственного контроля, в то время как социальные последствия этого процесса – безработица, миграция, нищета – накапливаются в системе национального социального государства», – констатирует У. Бек [5, с. 32]. При этом власть сама вынуждена предлагать особые условия для привлечения финансовых инвестиций, прежде всего, за счет уменьшения фондов совместного потребления и социальных выплат. В итоге, одно из самых важных последствий «новой глобальной свободы перемещения» – то, что становится все труднее, а может быть, и вообще невозможно, разрешать социальные проблемы в целенаправленных коллективных действиях.

Собственно, интернационализация финансового спекулятивного капитала, как считает В. Наварро, является главной причиной замедления темпов экономического роста и в развитых странах. Он фактически повторяет мысль Баумана о том, что финансовые рынки все в большей мере приобретают характер политических институтов, которые активно влияют на процесс принятия экономических решений [6, с. 669].

У. Бек, утверждая анонимность новой экономической власти в условиях глобального капитализма, находит решительную оппозицию в глобальном гражданском обществе, которое может заставить капитал прислушаться: «Оружие "непокупания" нельзя сократить ни в пространстве, ни во времени... Фатальным для интересов капитала является то, что против растущей власти потребителей не существует контрстратегии: даже всемогущие мировые концерны не могут уволить своих потребителей» [7].

Однако существуют и альтернативные точки зрения, которые предполагают, что кризис современного социального государства вызван не только глобализацией. Существует множество других проблем, вплоть до того, что оно само создает обстоятельства, вызывающие его кризис.

Ф. Г. Каслс считает, что экстремальные сценарии возможных последствий в течение 50–100 лет включают сокращение численности населения, массовую миграцию и, возможно, даже военный конфликт между развитыми и развивающимися странами. Это не кризис социального

государства, а скорее кризис, в котором социальное государство может быть существенной частью решения. Почти наверняка единственным способом, с помощью которого западные общества смогут уменьшить будущие последствия продолжающейся культурной трансформации рынка труда, является перестройка институтов такого государства для решения этих новых задач [8, с. 2].

Снижение рождаемости обычно рассматривается как прямое следствие модернизации экономики, и стандартной интерпретацией является «демографическая теория переходного периода»: по мере снижения смертности и заболеваемости в результате улучшений в области общественной гигиены и медицины родители будут выбирать семьи меньшего размера из-за снижения риска того, что дети не доживут до зрелого возраста. Однако последствием этого становится экономическая стагнация, вызванная быстрым сокращением численности населения. Впрочем, негативные тенденции в области рождаемости в западных обществах могут быть сдержаны или даже незначительно обращены вспять с помощью мер государственной политики, которые поощряют и позволяют женщинам совмещать работу и семью, считает Каслс. Даже если таких мер недостаточно, чтобы вернуть все эти страны к уровню воспроизводства населения, их более широкое применение в странах с исключительно низкой рождаемостью может помочь снизить риск «гробообразующей» демографической структуры, ведущей к необратимому социальному упадку [8, с. 18].

### Литература и источники

1. Лейн, Д. От национальной «властвующей элиты» к глобальному политическому классу / Д. Лейн // Международный дискуссионный клуб «Валдай» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://ru.valdaiclub.com/a/highlights/ot-natsionalnoy-vlastvuyushchey-elity/>. – Дата доступа: 14.05.2024.
2. Бауман, З. Национальное государство – что дальше? / З. Бауман ; пер. с англ. Гр. Дашевского под ред. С. Баньковской // Отечественные записки [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://strana-oz.ru/2002/6/nacionalnoe-gosudarstvo-v-chto-dalshe>. – Дата доступа: 16.02.2024.
3. Харви, Д. Краткая история неолиберализма: актуальное прочтение / Д. Харви ; пер. с англ. Н. С. Брагиной. – М. : Поколение, 2007. – 285 с.
4. Hobsbawm, E. J. The nation and globalization / E. J. Hobsbawm // Constellations. – № 5 (1). – P. 1–9.
5. Бек, У. Что такое глобализация? / У. Бек ; пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника. – М. : Прогресс-традиция, 2001. – 304 с.
6. Navarro, V. Neoliberalism, «globalization», unemployment, inequalities, and welfare state // International Journal of Health Services. – L., 1998. – Vol. 28, № 4. – P. 607–682.
7. Бек, У. Жизнь в обществе глобального риска – как с этим справиться: космополитический поворот / У. Бек // Международный Фонд социально-

экономических и политологических исследований [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.gorby.ru/userfiles/lekciya\\_ulrih\\_beka.pdf](http://www.gorby.ru/userfiles/lekciya_ulrih_beka.pdf). – Дата доступа: 16.05.2024.

8. Castles, Fr. The Future of the Welfare State: Crisis Myths and Crisis Realities / Fr. Castles // Oxford University Press / International Journal of Health Services [Electronic resource]. – Mode of access: [https://www.researchgate.net/profile/Francis-Castles/publication/262936593\\_The\\_Future\\_of\\_the\\_Welfare\\_State\\_Crisis\\_Myths\\_and\\_Crisis\\_Realities/links/0f3175383e8e0f3d94000000/The-Future-of-the-Welfare-State-Crisis-Myths-and-Crisis-Realities.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Francis-Castles/publication/262936593_The_Future_of_the_Welfare_State_Crisis_Myths_and_Crisis_Realities/links/0f3175383e8e0f3d94000000/The-Future-of-the-Welfare-State-Crisis-Myths-and-Crisis-Realities.pdf). – Date of access: 15.09.2024.

## **«ГИБРИДНАЯ ВОЙНА»: СУЩНОСТНАЯ И СОДЕРЖАТЕЛЬНАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА**

*А. И. Пирогов, Л. И. Пирогова*

Мы живем в цифровую эпоху, которая во многом изменила жизнь современного общества. В наше сознание вошли и стали обыденными такие понятия, как «информационное противоборство», «информационное оружие», «информационная война», «кибервойна», «гибридная война» и многие другие, которые весьма активно используются в качестве действенных инструментов политических коммуникаций, значительно увеличивая количество угроз для всех государств и народов, национальной и международной безопасности, влекут за собой глубокие изменения современного миропорядка. Особую значимость в этом отношении приобрели гибридные войны, позволяющая ее инициаторам вести агрессивные действия и быть в «стороне» от их последствий, оставаясь «неактивными» их игроками.

При обращении к понятию гибридной войны следует подчеркнуть, что оно не является новым феноменом в истории войн и военных конфликтов: любая угроза национальной или международной безопасности принимает характер гибридной, если кроме военных действий применяются и другие.

Основателями теории гибридной войны обычно считают американского генерала Джеймса Мэттиса и полковника Фрэнка Хоффмана, которые в начале XXI века характеризовали ее как тактику «конвенционального и неконвенционального ведения боевых действий» с участием регулярных и иррегулярных войск и средств ведения вооруженного конфликта [4]. В то же время следует отметить, что первые исследования в этой области связаны с именем советского военного теоретика Е. Э. Месснера, аргументировано предположившего (1960), что в будущих войнах главным будет не завоевание территории, а «завоевание душ во враждующем государстве... Воевание повстанцами, диверсантами,

террористами, саботажниками, пропагандистами примет в будущем огромные размеры» [2, с. 130]. Опираясь на исследования Е. Э. Месснера, военные эксперты на Западе стремятся представить созданные в США механизмы «гибридной войны» как «изобретение» русских, что позволяет им перекладывать на Россию ответственность за глобальную и региональную безопасность и повсеместно представлять российское государство в качестве «агрессора» и «угрозы» существующему мировому порядку.

Что касается углубленного изучения проблем теории гибридной войны в России и Беларуси, они начались относительно недавно (в официальных документах РФ и РБ – Стратегии национальной безопасности Российской Федерации (2021) и Концепции национальной безопасности Республики Беларусь (2024) и документах, принятых в формате Союзного государства, – категория «гибридная война» не представлена как системообразующая). Значительный вклад в современную трактовку гибридной войны внесли российские (Р. В. Арзуманян, А. А. Бартош, Н. С. Данюк, А. Г. Дугин, Д. А. Егорченков, А. В. Манойло, Ю. Ю. Першин, И. Н. Панарин, П. А. Цыганков) и белорусские (А. В. Артамонов, В. Ю. Арчаков, А. Н. Данилов, В. А. Ксенофонтов, А. А. Мушта, Е. В. Радевич, А. Р. Романовский) ученые. В их работах осуществлен относительно подробный концептуальный анализ гибридной войны и гибридных угроз как исключительно значимого вида современного межгосударственного противоборства, выявлены системообразующие элементы, раскрывающие содержание философии современных войн и военных конфликтов, подчеркивается, что в эпоху цифровых технологий феномен гибридной войны наполняется новым содержанием и приобретает комбинированный облик.

В гибридных войнах основной упор делается на военно-экономическое изматывание противника и так называемый взлом государства изнутри, которые в конечном итоге должны привести к потере им суверенитета и установлению над ним внешнего управления со всеми вытекающими из этого негативными последствиями. Как отмечают Д. А. Егорченков и Н. С. Данюк, ведение гибридной войны позволяет «минимизировать потери от прямого военного столкновения, значительно уменьшить вероятность крупномасштабного вооруженного конфликта, тем более с применением ядерного оружия, что нивелирует роль классических военных инструментов и вынуждает вырабатывать "нелинейный" асимметричный ответ» [1, с. 28]. В любой гибридной войне расширение военного конфликта может стать своеобразным «поворотным пунктом» трансформации не силового воздействия к силовому, чреватому развязыванием глобального конфликта.

В подавляющем большинстве исследований проблем гибридной



войны отмечается ее сетевой характер, когда циркулирующая в военных, экономических, дипломатических и иных структурах и гражданской среде информация интегрируется в единую сеть, в которой главенствующая роль отводится современным информационным технологиям, в связи с чем информационная составляющая гибридной войны становится ее стержневым элементом, милитаризируя все информационное пространство. Иными словами, «...гибридная война втягивает в антагонизм все население и охватывает все сферы общественной жизни: политику, экономику, социальное развитие, культуру» [4, с. 27], а в информационной сфере становится ареной межгосударственного противостояния. Одним из конкретных подтверждений этого может служить создание «спящей» террористической ячейки – телеграм-ресурса «Отряды самообороны Беларуси» (общество «Отряды гражданской самообороны Беларуси») было создано в сентябре 2020 года в целях осуществления противоправной деятельности и объединяло радикально настроенных граждан для насильственной смены государственной власти; руководители и члены организации не только обсуждали, но и приступили к совершению актов терроризма на территории Беларуси для дестабилизации общественного порядка, оказания воздействия на принятие решений органами власти), объединившего в своих рядах 2,5 тыс. подписчиков, координаторами действий которого являлись США, Германия, Польша, Литва и Украина. Проявлением действий в рамках гибридной войны была попытка подрыва 43-го узла связи ВМФ России в Вилейке, стратегически важным центром связи ГШ ВМФ РФ с АПЛ, находящимися на боевом дежурстве в районах Мирового океана, а также работу в интересах ракетных войск стратегического назначения, военно-воздушных сил, космических войск.

Таким образом, в современном мире происходят сложные социальные (и не только) трансформации, изменяющие характер внешних и внутренних вызовов и угроз национальной и международной безопасности, связанных с ведением гибридных войн – комплексным использованием военных, экономических, дипломатических, политических и иных средств и методов межгосударственного противоборства как в условиях военных действий, так и в мирное время. Используя известную формулировку Клаузевица, можно также констатировать, что в сравнении с традиционными военными действиями она включает в себя политику «иными средствами», базирующимися на научно-практических достижениях цифровой эпохи и игнорирующих нормы международного права.

### Литература и источники

1. Егорченков, Д. А. Теоретико-методологические подходы к исследованию «гибридных войн» и «гибридных угроз»: взгляд из России / Д. А. Егорченков, Н. С. Данюк // Вестник МГУ. Сер. 12. Политич. науки. – 2018. – № 1. – С. 26–48.
2. Месснер, Е. Э. Всемирная мятежвойна / Е. Э. Месснер. – М. : Кучково поле, 2014. – 512 с.
3. Панарин, И. Г. Основы теории гибридной войны / И. Г. Панарин // Международное сотрудничество Евразийских государств: политика, экономика, право. – 2019. – № 4. – С. 58–70.
4. Цыганков, П. А. «Гибридные войны»: понятие, интерпретации и реальность / П. А. Цыганков // Гибридные войны в хаотизирующемся мире XXI века / Под ред. П. А. Цыганкова. – М. : МГУ, 2015. – 384 с.

### РЕАНИМАЦИЯ УТОПИИ В УСЛОВИЯХ ОТКАЗА ОТ ОБРАЗА БУДУЩЕГО

*Г. М. Пономарева*

Эпоха Просвещения – знаковое явление для развития западноевропейской культуры, влияние которого прослеживается до сих пор. Одна из сильных сторон Просвещения – особое отношение к будущему, которое наделяется предсказуемыми качествами, тесно связывается с верой в возможность его разумного конструирования и в достижимость эгалитарного идеала. Однако начиная с 60-х гг. XX в., тотальная критика просвещенческой утопии привела не только к ее полной девальвации и социальному обесцениванию, но и к отказу от позиционирования будущего в качестве непреложной ценности. Хорошо известные последствия ее «осуществления» – в разных формах, в разной степени и в разных социокультурных контекстах привели не только к тотальной критике утопии, но и к осознанному отказу от нее как от средства прогнозирования, планирования, проектирования и решения каких бы то ни было вопросов, к утверждению непререкаемой веры в силу и власть реальности. «Опасность» утопии, связанная с угрозой ее возможной реализации, с прокламируемой оценкой реальности с точки зрения долженствования, со своеобразным механизмом утопического целеполагания и обоснования социальных идеалов строго определенного типа, разбилась о социальный прагматизм в очередной раз утвердившейся иллюзии достигнутой социальной стабильности и управляемого развития. Кроме того, в ситуации постсовременности изменяются социально-культурные значения и ценностное наполнение модусов времени: благодаря постмодернистским экспериментам радикально трансформируется характер субординации между прошлым и будущим, в результате чего нивелируется значение традиции в процессе любой

проективной деятельности. Однако потребность в адекватном социальном проектировании в контексте транзитивных переходов объективно приводит к быстрой реанимации утопических подходов к планированию и развитию: актуальность приобретают праксеологические и аксиологические вопросы, тесно связанные с национально-культурными приоритетами. В этих условиях для преодоления наметившихся трудностей стало широко применяться утопическое планирование и проектирование: современная утопия утратила ореол одиозности и навязанной однозначности и за счет имагнитивности позволила задействовать свой ранее не использованный колоссальный прогнозный потенциал. Сегодня утопия выступает как универсальное явление, связанное с конструированием специфической («прогнозной») картины мира, которая влияет на мотивацию социально значимых действий, на выбор целей, средств и способов социокультурной деятельности.

Направленность утопии на поиск, обоснование и достижение новых целей и идеалов порождает возможность формирования таких смысложизненных ориентаций индивида и общества, конструктивность которых чрезвычайно важна для преодоления последствий крушения «проекта модерна», практик «тотального отказа» и всеобщих деконструкций постмодернистской эпохи. Приобретенный опыт «преодоления» утопии на основе последовательной самокритики западноевропейской культуры рождает надежду на то, что мышление утопиями следует осознать как важнейшее условие современного социального проектирования в макросоциальном масштабе.

Утопия позиционируется сегодня как иная (альтернативная) форма представления социального прогноза, который хотя и выполняется с применением методов научного исследования, все же содержит в себе немало интуитивных посылок, имагнитивных восполнений, ценностных положений, имплицитных установок, идущих от специалистов, исследователей-профессионалов, экспертов – источников значительного числа данных, оцениваемых и обрабатываемых как прогнозно-значимая информация. С недавнего времени в рамках социального проектирования утопия стала рассматриваться как необходимый «прогнозный резерв», ресурс, содержащий и закрепляющий ценностное отношение к реальности, как особая процедура постановки цели.

Кроме того, изменение критериев научности и требование учета наличия различных типов рациональности, по мнению академика В. С. Степина, реабилитируют утопию как особый способ познания социального: утопия позволяет использовать ценностно-ориентированные параметры в качестве определяющих при разработке, оценке и экспертизе социальных проектов [1, с. 54]. Такой подход имеет большое значение, так как позволяет учитывать факторы, которые раньше игнорировались, или определялись как «внесистемные»: мультипликативность любого

планируемого социального изменения; кумулятивность характера последствий, к которым ведет любая социальная инновация; оптимальность параметров социального движения при осуществляемых переменах; переход от функционализма к инвайроментализму при учете параметров и влияний социальной среды. В данном контексте современная утопия представляет собой систему, нацеленную на конструирование достоверного и потенциально достижимого будущего, что, безусловно, связано с аксио-гносеологической интерпретацией, существующей здесь и сейчас социальной реальности. Утопия как способ социального познания, как высокоинтеллектуальная игра, дает возможность познавать длительные исторические и социальные процессы, спрессовывая их во времени, доводя до очевидности многие коллизии, которые не могут быть прослежены и разрешены в рамках сиюминутности и очевидной заданности социального бытия. Утопия создает парадоксальную ситуацию: вскрывая видимость идеального, она заставляет индивида, принимающего утопию, быть в конструктивной оппозиции к миру, ее порождающему, и искать эффективные способы выхода за его пределы. В этом смысле утопия всегда несет в себе средства для своего собственного разрушения. Она всегда – критика очевидности, связанная с формированием продуктивно-нигилистического отношения к видимому конституированному совершенству социальной реальности. При этом утопия позволяет учитывать вариативность детерминант социальных инноваций и оснований их оценок: ее использование показывает, что утверждение о закономерном характере любого социального проекта, его обоснованности как «очевидного», «истинного», «объективного», всегда является дискуссионным, и главная проблема состоит в толковании критериев объективности и научности в социальной сфере. В этом смысле даже локализация задач социально-проектной деятельности и проработка нормативных аспектов проектирования социальных объектов или процессов не являются панацеей от их вариативных истолкований. Научная обоснованность проектируемого социального объекта (процесса) доказуема в самых общих положениях и спорна в отношении конкретного управленческого решения. Поэтому как особый способ познания социального утопия интересна прежде всего своими моделями субъект-субъектных отношений, так как именно в рамках этих моделей субъект незаметно может быть переведен в статус социального объекта, что открывает неограниченные возможности для манипуляций с ним.

Использование этого принципа в современном социальном проектировании демонстрирует необходимость более строгого выделения уровней субъектности в гипотетической модели социокультурной динамики, необходимость более тесной увязки проектных задач с характером и особенностями субъекта социального действия. При этом субъектность должна пониматься достаточно своеобразно – через перенос

акцента на ее ценностно-нормативную, организационно-управленческую сторону.

Обращенность к поиску возможных оснований относительной социальной стабильности при сохранении темпов социальной динамики диктует особую значимость для утопии категории традиции, которая в рамках утопического планирования, проектирования и конструирования так же часто выступает сущностно-значимой категорией, как и категория будущего. Для познания социального утопия нередко обращается не к исторической экстраполяции, не к переносу идеала в далекое будущее для разрешения сегодняшних проблем и исследованию «подобного подобным», но к реверсивному моделированию. Укоренение будущего в прошлом выводит утопию из сферы влияния темпорального фактора, сообщая ей предельно-абстрактный характер и позволяя анализировать универсальные тенденции общественного развития, факторы их «искажения», возможной и допустимой корректировки.

Современная утопия «схватывает» те особенности современного социума, которые до сих пор (по тем или иным причинам) плохо распознаются, осознаются и мало учитываются при моделировании будущего: высокая скорость и слабая предсказуемость социальных изменений; девальвация и низкая эффективность традиционных адаптивных сценариев; высокая степень фрагментарности воспринимаемого мира; быстрое разрушение традиции, игнорирование ее регулирующей и стабилизирующей функции; огромное влияние на динамику современного социума антропогенных вызовов и угроз; атомизация современного общества, распад привычных социальных связей и отношений; кризис социальной коммуникации традиционного типа; виртуализация ткани социального бытия и т. д. Современная утопия позволяет предвидеть и проиграть ситуации, когда сознательно инициированная смена социальных установок и ценностей может привести к неконтролируемому распаду социальной ткани, к рассыпанию социальных порядков и иерархий, и быстро выработать адекватные компенсационные меры. В этом плане дилемма «утопия – реальность» представляет собой эпистемологическое выражение грани между желаемым и возможным, между несуществующим миром и устоявшимся порядком, между планированием будущего и планированием настоящего. При описании современного быстро меняющегося мира утопия уже не ассоциируется с «нереальностью» или «воображаемой реальностью». В ее рамках существующая реальность берется за исходную точку при проектировании иного, улучшенного мира на основе всесторонней рефлексии другой (потенциально возможной) «реальности будущего». Именно поэтому современная утопия становится частью любой обращенной в будущее стратегии социального планирования, проектирования и прогнозного моделирования, стратегии, нацеленной не

на нижний, но на верхний предел развития.

Очевидно, что в планировании с использованием «мышления утопиями» методика строится «от обратного»: от утопической цели – к существующей реальности. Любые изменения в этом смысле общество начинает через движение к утопии. С другой стороны, социальное проектирование (как тип организации социального времени и пространства) – не узкоспециализированная деятельность, но многообразная, разноуровневая активность социальных субъектов, организованная с учетом имеющихся ресурсов и последствий предлагаемых инноваций. В этом плане современная утопия обеспечивает необходимую вариативность социальных экспериментов, когда на первое место всегда ставится способность людей к постоянным трансформациям и кардинальным нововведениям. Утопия позволяет опереться на принцип, согласно которому, задача социального развития заключается не только в удовлетворении потребностей, но и в приспособлении потребностей к целям развития, в принятии решений с учетом главной утопической цели – сохранения основных человеческих ценностей. В этом плане всегда следует помнить, что результаты социального планирования, проектирования и прогнозного моделирования не являются независимыми от исходных посылок и параметров: именно они фиксируют те ожидания, надежды и иллюзии, которые в будущем могут иметь далеко идущие последствия. Современная утопия вовсе не утрачивает своей способности к воплощению, принимая форму «самоосуществляющегося пророчества» при совместной деятельности тех, кто выступает за новую модель развития, и тех, кто отстаивает наличную модель. Она способна примирить конкурирующие социальные стратегии и переориентировать их на совместное движение к намеченным целям. Указанный процесс ни в коем случае нельзя назвать прямолинейным и простым, но он обеспечивает необходимое повышение уровня общественного сознания, позволяет не утратить перспективы развития и обуславливает необходимую меру социального оптимизма.

#### **Литература и источники**

1. Степин, В. С. Разговор о будущем. Статьи и размышления / В. С. Степин. – М. : Университетская книга, 2024. – 312 с.

## **ПРОГРЕССИЗМ КАК КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ ОСНОВАНИЕ ЭПОХИ СОВРЕМЕННОСТИ**

*И. М. Ратникова*

Рефлексия над концептуальными основаниями эпохи современности является «визитной карточкой» такой активно развивающейся сегодня и

широко представленной фактически во всех областях социально-гуманитарного знания исследовательской программы, как критическая теория. Ее инвариантное содержание задано системным подходом к анализу предельных оснований социокультурной реальности, предполагающим выявление истоков формирования современной цивилизации, раскрытие патологий функционирования и легитимации ее базовых принципов, а также разработку, эмансипационных в своем существе, проектов социального порядка.

Согласно классической критической теории, современная цивилизация есть результат реализации мировоззренческого проекта под названием «модерн» («современность»), не имеющего жесткой привязки к конкретному историческому этапу, но получившего всестороннее концептуальное обоснование в эпоху Просвещения. К числу фундаментальных принципов данного проекта основоположники критической теории (Т. Адорно, В. Беньямин, М. Хоркхаймер и др.) относят прогрессизм, обусловленный субстанциальным пониманием времени и телеологическим видением исторического процесса.

Прогрессистское видение истории трактуется в рамках критической теории как квинтэссенция идеологии культуры модерна, амбивалентной по своей природе: эмансипаторские в своей основе установки привели к результату, противоположному ожидаемому, – не к освобождению человека из-под власти природных стихий, но к прогрессу в деле покорения и подавления познающим, рациональным субъектом объективной и субъективной реальности. Как отмечает Т. Адорно, катастрофа Освенцима заставляет все разговоры о прогрессе на пути к свободе выглядеть смехотворными. История превратилась в череду катастроф: приход к власти А. Гитлера, концентрационные лагеря, Холокост, холодная война и многие другие [1].

Важно отметить, что классики критической теории не отвергают идею прогресса как таковую, они выступают против утверждения о том, что прогресс уже состоялся. Такое прочтение истории служит идеологическим препятствием, блокирующим прогресс в будущем. Они предлагают осмыслить идею прогресса диалектически: первый шаг к прогрессу – разрушение дискурса о нем, поскольку сам прогресс начинается лишь там, где он заканчивается. Таким образом, безудержное стремление к прогрессивному развитию, как концептуальное основание современности, обернулось регрессом, неограниченным подавлением и угнетением человечества.

В то же время, несмотря на радикальную критику прогрессизма в рамках классической критической теории, идеи развития, социальной эволюции и социокультурного обучения играют ключевую роль в обосновании нормативности критической теории в современной ее версии. Так, коммуникативные практики (Ю. Хабермас) и парадигма признания

(А. Хоннет) представляют собой результат кумулятивного и прогрессивного процесса обучения. Другими словами, эпоха современности представляет собой прогресс в развитии по сравнению с домодерными, традиционными формами жизни.

Некоторые исследователи [2] отмечают, что такая приверженность идее прогресса ставит под сомнение способность критической теории отвечать запросам современности. Прогрессистское прочтение истории выступает обоснованием утверждения о том, что западная культура является более просвещенной и развитой, чем, к примеру, страны Азии, Африки, Латинской Америки, Ближнего Востока и так далее, а также оправданием так называемой «цивилизаторской» миссии Запада. Все это в совокупности способствует легитимации и поддержанию метанарратива империализма и неоколониализма современного мирового экономического, правового и политического порядка. Язык прогресса и развития – это язык угнетения и господства.

Принимая во внимания данные обстоятельства, представители новейших версий критической теории [3; 4] все больше внимания уделяют сегодня постколониальным исследованиям, все чаще обращаются к вопросам глобализации, космополитизма и перспективам различных пост- и транснациональных правовых и социально-политических форм. Таким образом, дискуссии, развернувшиеся в последние годы вокруг прогрессизма, как концептуального основания эпохи современности, в рамках критической теории, стали фактором ее актуализации и внутренним импульсом развития.

### **Литература и источники**

1. Ратникова, И. М. Эволюция философской программы критической теории Франкфуртской школы / И. М. Ратникова // Журнал Белорусского государственного университета. Философия. Психология. – 2019. – № 1. – С. 55–63.
2. Said, E. Culture and Imperialism / E. Said. – New York : Vintage Books, 1994. – 380 p.
3. Allen, A. The end of progress: decolonizing the normative foundations of Critical Theory / A. Allen. – New York : Columbia University Press, 2007. – 305 p.
4. Forst, R. The Right to Justification / R. Forst. – New York : Columbia University Press, 2007. – 351 p.



## ИРРАЦИОНАЛЬНЫЕ КОНЦЕПЦИИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

*Е. В. Реут*

В книге Экклезиаста, входящей в состав иудейского Священного Писания и Ветхого Завета, отправной точкой является такое положение как: «нет ничего нового под солнцем» (*Экк. 1:9*). В этом предложении, заключена одна простая мысль: все новое – это хорошо забытое старое. Нередко то, что преподносится обществу как новаторское, самобытное и беспрецедентное явление, на самом деле, не что иное как простое упущение, которое можно было бы восполнить, обратившись к истории.

Иррациональные концепции мира, вплетенные в современное общество, оказывают значимое влияние как на индивида, так и на само общество в целом. К иррациональному принято относить все то, что противопоставляется рациональному мышлению (вера, откровение, интуиция, озарение и т. п.). Нередко иррациональное связывают с проявлением подсознательного и бессознательного в человеческой психике.

Сама интерпретация понятия «иррационального» как неразумного в течение долгого времени не играло существенной роли. Однако, с укоренением мысли, что «В основе мира лежит Логос, разумное начало», любое отклонение от рационального стало восприниматься как исключение из правил, не имеющее большого значения для общества. Несмотря на это, необходимо понимать, что феномен иррационального относят к важнейшей составляющей духовной культуры и мировоззрения, на основе которого строятся религиозные и мифологические формы миропонимания. Так, в основе мифологического мировоззрения заложены фантазии и вымыслы, направленные на объяснение происхождения окружающего мира (например, в древнегреческой мифологии повествуется о том, что мир возник из Хаос). В то же время, основным признаком религиозного мировоззрения принято считать веру в сверхъестественную силу (Бога) и поклонение ей. Основная мысль в религиозном мировоззрении заключается в том, что вера должна иметь приоритет над знанием, которое, в свою очередь, должно опираться на веру. Так, религия, при опоре на каноны, догмы, откровения, тексты священных книг и писаний отцов церкви, дает свое объяснение происхождению мира, а также его устройства и места человека в нем. Необходимо отметить, что, несмотря на иррациональную составляющую, религия опирается на рационализацию в процессе формирования и развития религиозного познания. И тем самым, создает свою картину мира, в которой сохраняется место как для рациональных, так и для иррациональных компонентов культуры [1, с. 105–116].

Стремление к рационализации окружающего мира и деятельности человека находит активный отклик в современном обществе. Однако, в период социальных перемен появляется множество спорных стратегий социальной адаптации к все новым и новым условиям, которое диктует нам общественность. Это проявляется в вере в экстрасенсов и потомственных магов, тарологов, нумерологов и т. д. Таким образом, психика индивида строится на иррациональных, субъективных формах интерпретации общественных процессов в социальной среде. В тоже время, не стоит отрицать, что подобные тенденции в современной культуре, способны выполнять значимые и даже позитивные функции в человеческой повседневности. Одновременно с иррациональными установками, необоснованными убеждениями, фобиями, повышенным личным контролем и т. д., задаются жизненные ценности, стандарты поведения (хотя и нередко противоречащие социальным нормам), жизненные ориентиры и внутренние регуляторы, способные в значительной мере облегчить жизнь современному человеку. Все это позволило выдвинуть иррациональные концепции мира на коммерческий пласт, продавая их общественности под видом «духовных знаний», а вместе с этим и как способа для саморазвития.

Иррациональный компонент в общественном сознании, исторически был присущ человечеству как на начальном этапе социокультурного развития, так и на этапе современности. На сегодняшний день индивид может гармонично сочетать в себе научное мировоззрение с элементами иррационального. Причины возникновения подобного рода эклектичности занимают многих авторов. Так, советский ученый-психолог В. Э. Чудновский в своих исследованиях предположил, что в процессе развития ребенок, в попытках осознать окружающую действительность из-за отсутствия знаний, умений и навыков анализировать происходящее с ним и вокруг него, начинает воспринимать любое суждение, в том числе иррациональное, как аксиому и тем самым начинает осваивать особый свод правил, которые в последствии в жизни работают как непреклонные истины, не требующие переосмысления. В сущности, получается то, что индивидуальная реальность человека складывается из его базисных убеждений, представлений и конструктов, которые ориентирует его в жизни, и которые могут не совпадать с физической реальностью [2]. Вместе с тем, американский психолог и когнитивный терапевт А. Эллис утверждал, что каждому индивиду, который рождается с определенным потенциалом, присуще как рациональная, так и иррациональная сторона. Иррациональное поведение направлено на достижение целей без предварительной оценки сложившейся ситуации и существующих возможностей. Оно основывается на интуитивном или чувственном порыве. Поэтому, иррациональным человеком принято считать того, кто в большинстве случаев воспринимает окружающую действительность и

принимает решения вне логического обоснования преимуществ одних решений над другими и не ориентируется в своей деятельности на заранее разработанный алгоритм действий [3, с. 18–27].

В заключении стоит отметить, что иррациональное мышление во многом строится на коллективных стратегиях адаптации к меняющимся условиям жизни. Подобные социальные трансформации приводят к тому, что значительная часть современного общества прибегает не к рациональному, а к иррациональному поиску причинно-следственных связей, а также к сомнительным стратегиям социальной адаптации к новым условиям жизни.

### **Литература и источники**

1. Швырев, В. С. Рациональность в современной культуре / В. С. Швырев // *Общественные науки и современность*. – 1997. – № 6. – С. 105–116.
2. Тарасов, С. Г. Основы применения математических методов в психологии / С. Г. Тарасов. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1999. – 326 с.
3. Глухарева, Л. И. Иррациональность рационального человека / Л. И. Глухарева, Е. И. Тимина // *Вестник РГТУ. Серия: Экономика. Управление. Право*. – 2014. – № 15. – С. 18–27.

## **ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА ОБЩЕСТВА В КОНТЕКСТЕ СМЕНЫ ЦЕННОСТНЫХ ПАРАДИГМ**

*Е. В. Свечникова*

Наука, образование, техника – квинтэссенция интеллектуальных сил нации. Жизнь общества зависит от мировоззрения людей, его составляющих, от ценностных ориентиров, выбранных в качестве основы интеллектуальной деятельности, – работы по созиданию социального будущего.

Вектор развития современной цивилизации определен европейским Просвещением, рационализмом и наукой. В XX-XXI вв. эти факторы привели к мощному приросту производимого знания. Относительно новой тенденцией в культуре является цифровизация интеллектуальной деятельности, новейшей – делегирование интеллектуального творчества искусственным нейронным сетям.

Но наряду с прогрессивными явлениями в интеллектуальной культуре существует мировоззренческий «атавизм» – мифологическое знание. Поскольку нет системной критики лженаучных воззрений, последние распространяются и захватывают умы. Популярны астрология, эклектические мистические и оккультные движения New Age, альтернативная медицина, лженаучная психология, магические практики,

лженаучные нарративы, объясняющие антропогенез, историю, космос. По сути, в общественном сознании конкурируют два массива знаний и ценностей – первый начал формироваться в донаучную эпоху, и сейчас отдельные его элементы мимикрируют под научное знание, второй – научное знание и его аксиологические основания.

В Беларуси высок процент людей, некритически относящихся к лженауке. Исследования Центра социологических и политических исследований БГУ (1998, 2006 гг.) показали, что в стране значителен процент квазирелигиозных людей, и «...достаточно широко распространены неортодоксальные, паранаучные и квазирелигиозные формы верований» [1, с. 149]. «По данным 2006 г., фактически *половина населения* (49,1%) верит в ворожбу, порчу, сглаз; около трети – в астрологию, жизнь после смерти и гадания (соответственно 37,7%, 36,6% и 30,6%), в экстрасенсорику, переселение душ – соответственно 23,3% и 20,5%; верят в НЛО и космических пришельцев – 16% населения» [1, с. 149]. И религиозные, и квазирелигиозные ценности заимствуются преимущественно из семьи [1, с. 149].

Для сравнения: в России, согласно опросу Всероссийского центра изучения общественного мнения (2024 г.), не верят в сверхъестественное и необъяснимое лишь 24% россиян (значит, *76% населения верят*), 7% населения верят в гороскопы, 5% – в колдовство и магию [2].

Цифры данного исследования ВЦИОМ настораживают, ведь у нас в Союзном государстве общее информационное пространство – мы смотрим одни и те же телепередачи, читаем одни и те же публикации. Заблуждения легко циркулируют в информационном поле обеих стран.

Часто комплекс ненаучных представлений, воинственное отношение к науке (например, к медицине) формируется в рамках нетрадиционных религиозных движений (НРД). НРД не всегда распознаются в качестве таковых, у них есть возможность свободно пропагандировать свои взгляды и размещать саморекламу в СМИ, указывает социолог В. А. Мартинович [3, с. 57, с. 58]. Многие культы носят деструктивный характер, связаны с мошенничествами.

Согласно исследованиям Синодального центра сектоведения имени преп. Иосифа Волоцкого Белорусской Православной Церкви (2024 г.), в Беларуси документально зафиксировано наличие 1195 НРД из 6119, действующих в странах мира [4, с. 5]. Это непропорционально много. К настоящему времени в стране насчитывается 73 астрологических и 43 псевдонаучных культа, 37 псевдопсихологических, 18 спиритических, 17 уфологических, 509 целительских культов и т. д. Эти организации распространяют лженаучное и псевдонаучное знание, которое встречает одобрение и поддержку людей с мифологическим мышлением.

Носители иррациональных идей негативно влияют на общество. Человек, стоящий на позициях лженауки, принимает заведомо неверное

решение в различных ситуациях: например, ВИЧ-диссиденты способствуют распространению ВИЧ-инфекции; сторонники альтернативной медицины умирают, отказываясь от стандартного лечения и пытаясь вылечиться от смертельных болезней ядовитыми грибами и травами; верящие в астрологию не заключают выгодные контракты в «неблагоприятные» дни (упускают выгоду) и не берут на работу тех, кто, по их мнению, родился под «неправильным» знаком зодиака. Из-за «астрологической несовместимости» огромное количество брачных союзов не заключается. В тех обществах, где верят шаманам, колдунам, поставщики магических услуг указывают на того, кто «сглазил», «околдовал», из-за кого происходит засуха и голод – и этого человека убивают. То есть, происходит виктимизация невиновных. Бывает, что на оплату услуг оккультистов и экстрасенсов, на заведомо несостоятельные «исследования» расходуются значительные государственные средства. Распространение лженаучного знания вредит и отдельным людям, и обществу, и государству.

Одной из причин распространения неомифологии и лженауки в 90-х гг. XX в. в постсоветских государствах стало обесценивание секулярных ценностей. В кризисные времена расцветают мистицизм и новые формы религиозности. Экономический кризис привел к падению престижа науки и научных ценностей. Негативную роль в этом процессе сыграл и упадок рационализма.

Противостоять распространению лженауки и вредных для общества воззрений помогут только активные действия. Необходимо создать комиссию по борьбе с лженаукой. По большому счету, нужен организованный контроль над содержанием аудиовизуального контента для исключения лженаучных идей из поля общественного сознания, СМИ и образовательного процесса.

Нам есть у кого перенимать опыт: с 1998 г. в Российской Федерации при Президиуме Российской академии наук работала Комиссия по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований. Комиссия издавала бюллетень «В защиту науки». Также в России налажены эффективные формы просветительской работы с населением – научные форумы и фестивали, лектории, блоггинг, научно-просветительские анимационные фильмы и т. д. Набирают популярность такие проекты, как «Антропогенез.ру», Форум «Ученые против мифов», «Цифровая история», научно-просветительский ресурс «Скепсис», интернет-ресурсы популяризаторов науки А. В. Водовозова, А. В. Маркова, А. Ю. Обласовой, К. А. Жукова, Е. В. Тимоновой и др.

В Беларуси осуществлен научно-просветительский проект «Наука в деталях». Исследователи, эксперты в различных областях науки читают открытые лекции. Среди участников проекта – академик НАН Беларуси, доктор физико-математических наук, профессор С. Я. Килин, кандидат

биологических наук А. С. Скоробогатова, доктор физико-математических наук, профессор Э. И. Зенькевич и др. Также значительные усилия по развитию науки предпринимают резиденты Парка высоких технологий.

Однако принятых мер недостаточно. Для формирования критического отношения к лженауке необходим разбор лженаучных концепций в рамках специальных дисциплин, таких, как «Неомифология» или «Основы критического мышления», и публикации соответствующих аналитических материалов в СМИ и Интернете.

Экспансия эзотерики и лженауки – это глобальное явление. Противодействие распространению лженауки в Беларуси – вопрос информационной и интеллектуальной безопасности.

В этот юбилейный год как никогда актуальны слова И. Канта, который был убежден, что первоначальное предназначение человеческой природы заключается именно в движении вперед в просвещении [5, с. 137].

### **Литература и источники**

1. Ценностный мир современного человека: Беларусь в проекте «Исследование европейских ценностей» / Д. Г. Ротман [и др.]; под ред. Д. М. Булышко, А. Н. Данилова, Д. Г. Ротмана. – Минск : БГУ, 2009. – 231 с.
2. Таинственное и потустороннее, или россияне о магах и астрологах [Электронный ресурс] // ВЦИОМ. – Режим доступа: <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/tainstvennoe-i-potustoronnee-ili-rossijane-o-magakh-i-astrologakh>. – Дата доступа: 23.07.2024.
3. Мартинович, В. А. Идентификация новых религиозных движений в печатных СМИ Беларуси / В. А. Мартинович // Журнал Белорусского государственного университета. Социология. – 2017. – № 4. – С. 56–65.
4. Статистика новых религиозных движений на 1 января 2024 года // Вестник Синодального центра сектоведения. – 2024. – Т. 9, № 1. – С. 5–7.
5. Кант, И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? / И. Кант // Сочинения в 4 т. на немецком и русском языках / Под ред. Н. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. – М. : Издательская Фирма АО «Ками», 1993. – Т. I. «Трактаты и статьи» (1784–1796). – С. 125–147.

## **КУЛЬТУРНАЯ ДИФфуЗИЯ В ВИРТУАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

*А. С. Селезнёв*

Компьютерные технологии и информационные системы используются в повседневной и производственной деятельности. Они позволяют осуществлять быстрый поиск необходимых сведений, просматривать видеоролики, слушать музыкальные композиции, а также практически мгновенно обмениваться сообщениями. Конвергенция культурной среды и виртуального пространства способствует изменению

характера социальных связей и преобразованию общественных отношений.

Виртуальное пространство объединяет пользователей и предлагает круглосуточный доступ к цифровым ресурсам. Уровень ежедневного использования интернета российским населением составил 84,9% на 2022 год [1, с. 22]. Видеосервисы, социальные сети, мессенджеры и групповые чаты обеспечивают информационный обмен и выступают своеобразной средой общения. Коммуниканты знакомятся с размещаемым контентом и оставляют собственные комментарии. Подобная активность содействует становлению личности молодых людей и формированию их ценностных ориентаций.

Представители цифрового поколения регулярно общаются в интернете. Онлайн-платформы являются инструментом накопления и передачи полезной информации [2, с. 111]. Сетевые сообщества и тематические форумы позволяют свободно выражать личное мнение и избегать прямой агрессии со стороны оппонентов. В данном случае коммуникация носит опосредованный характер. Персональные компьютеры и мобильные устройства предоставляют возможность отправлять разнообразные данные и получать обратную связь вне зависимости от времени и местоположения.

Социальная адаптация в современном обществе подразумевает освоение альтернативных поведенческих моделей с помощью онлайн-общения, микроблогинга, интернет-мемов и дополненной реальности. Процессы цифровизации оказывают существенное влияние на развитие личности, приобретение жизненного опыта, передачу знаний и культурную идентичность [4, с. 104–105]. В результате формируются новые ценностные ориентации и вторичные потребности, которые можно удовлетворить исключительно в виртуальном пространстве.

Цифровые технологии способствуют последовательному изменению повседневной жизни и социокультурной практики. Умение пользоваться базовыми компьютерными программами играет важную роль во включении практически каждого человека в систему общественных отношений. Соответствующие средства позволяют работать с данными, создавать и редактировать документы, отправлять и получать электронные письма, проводить свободное время в интернете и прочее. Кроме того, сетевое взаимодействие обеспечивает распространение правил виртуального общения и значительно облегчает преодоление культурных барьеров в межличностной коммуникации.

Культурная диффузия – это взаимное проникновение образцов материальной и духовной подсистем, которые заимствуются различными социальными группами. Со времен античности до конца Средних веков подобные процессы чаще всего ограничивались соседними государствами и торговыми городами. Немец Иоганн Гутенберг изобрел первый

печатный станок в 1445 году. Данное событие привело к интенсификации культурного обмена в западноевропейском обществе.

Книгоиздание и выпуск печатной прессы сохраняли лидирующие позиции в области распространения информации до конца XIX века. В последующие столетия появились такие средства массовой коммуникации, как радиовещание, телевидение и интернет. Американский инженер Рэй Томлинсон создал первую форму электронной почты в 1972 году. В настоящее время глобальная сеть объединяет миллиарды компьютеров по всему миру и позволяет вести опосредованное общение с другими людьми вне зависимости от местоположения.

Виртуальное пространство является особым каналом культурного взаимопроникновения. Информационные технологии предлагают интерактивную коммуникацию. Вместе с тем сетевое взаимодействие в определенной степени носит стихийный характер и приводит к «размыванию» национальных границ [3, с. 139]. Пользователи регулярно попадают под влияние чуждой культуры. В результате происходит целенаправленное или произвольное заимствование соответствующих нормативных образцов и ценностных ориентаций.

Видеосервисы и социальные сети используются в качестве основных инструментов трансляции культурных кодов в цифровой среде. Зарубежные блогеры чаще всего создают контент о жизни в родной стране, а также стремятся набрать «лайки» и привлечь новых подписчиков. Ознакомление с размещаемыми материалами сопряжено с возможностью добавлять комментарии и обсуждать различные темы с другими посетителями. Подобные дискуссии тоже обычно носят межкультурный характер.

Глобализационные процессы способствуют интеграции мирового сообщества в единое политическое, экономическое, информационное и культурное пространство. Международное разделение труда обеспечивает постоянный обмен производимой продукцией. При этом происходит взаимное проникновение образцов материальной подсистемы между различными странами и целыми континентами. Физические товары несут особую визуальную и вербальную информацию, а также влияют на образ жизни множества людей. Кроме того, глобальная сеть позволяет заказывать продукцию всемирно известных брендов на виртуальных торговых площадках.

Культурная экспансия западных стран, прежде всего, проявляется в форме внедрения демократических институтов и распространения либеральной идеологии. В последние десятилетия подконтрольные СМИ активно поднимают тему гендерной идентичности. Пропаганда трансгендерности и нетрадиционных сексуальных отношений содействует разрушению моральных устоев и отрицанию традиционных ценностей. В итоге проблема формирования культурной идентичности в глобальном



мире приобретает особую актуальность.

Диалог культур представляет собой взаимодействие между представителями разных народов и регионов. Ознакомление с национальными стереотипами и чужим укладом жизни позволяет достичь лучшего понимания мигрантов и иностранцев. При этом открытость культурных границ в виртуальном пространстве тоже способствует облегчению межкультурной коммуникации. Помимо прочего, сетевые сообщества вовлекают миллионы пользователей по всему миру в специфическую среду опосредованного общения.

Культурная интеграция подразумевает сохранение идентичности и самобытности различных этнических общностей. В то же время общая система ценностей и правил поведения обуславливает согласованность социальных действий и преемственность поколений [5, p. 223]. Национальные и религиозные меньшинства вместе с титульной нацией образуют своеобразную целостную сущность. Впрочем, гармоничное сосуществование в рамках одного государства требует проявления взаимного уважения и поощрения терпимости. В качестве подходящих примеров следует привести Индию, Бразилию, Россию, США, Канаду, Китай, Индонезию и т. д.

Канадский культуролог и философ Маршалл Маклюэн полагал, что цифровая революция привела к следующему этапу социального общения, когда исчезнут практически все искажения и диспропорции, вызванные различиями в географическом положении и хозяйственной системе. Глобальная сеть поможет достичь взаимопонимания между отдельными классами и целыми народами. Вместе с тем канадский исследователь переоценил возможности онлайн-коммуникации и не смог предсказать нарастание глокализации.

Политика глокализации предполагает повышение интереса к национальным традициям и народной культуре. В данном контексте сохранение самобытности выступает в форме противодействия глобализационным процессам. Возрождение архаичных диалектов и языческих обрядов способствует культурной консолидации. Сетевые сообщества и тематические форумы служат дополнительным средством трансляции социокультурного опыта в информационном пространстве. Помимо прочего, интернет предлагает подходящие условия для тематических дискуссий и ценностного обмена.

Таким образом, глобальная информационная среда объединяет пользователей и помогает интегрироваться в систему общественных отношений. Культурное взаимопроникновение в виртуальном пространстве приводит к интенсивному заимствованию нормативных образцов и ценностных ориентаций. Сетевая коммуникация оказывает влияние на самоидентификацию личности, мировоззренческие ориентиры и формирование вторичных потребностей. Кроме того, цифровые сервисы

обеспечивают распределение и потребление культурных продуктов за пределами локальных границ. Подобные новшества воздействуют на массовое сознание.

### **Литература и источники**

1. Цифровая экономика – 2024: краткий статистический сборник / В. Л. Абашкин, Г. И. Абдрахманова, К. О. Вишневецкий, Л. М. Гохберг и др. ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М. : НИУ ВШЭ, 2024. – 124 с.
2. Зубарева, С. С. Информационная реальность цифрового поколения: социально-философский анализ : дис. ... канд. филос. наук : 5.7.7 / С. С. Зубарева. – Ростов н/Д, 2023. – 179 с.
3. Николаева, А. Б. Глобализационно-глокализационное пространство культурной диффузии: прогнозы и перспективы / А. Б. Николаева // Инновационная экономика и общество. – 2024. – Т. 43, № 1. – С. 136–146.
4. Селезнев, А. С. Формы деструктивной социализации в цифровой среде / А. С. Селезнев // Интеллектуальная культура Беларуси: гуманитарная безопасность в условиях глобальных вызовов : материалы VII Международной научной конференции, Минск, 16–17 ноября 2023 г. : в 2 т. / Институт философии НАН Беларуси ; редкол. : А. А. Лазаревич [и др.]. – Мн., 2023. – Т. 1. – С. 104–108.
5. Consiglio, F. The Social Construction of Perceptual Categories / F. Consiglio // Journal of Social Ontology. – 2021. – Vol. 7, № 2. – P. 205–232.

## **КОНСЦИЕНТАЛЬНАЯ ВОЙНА: ВЫЗОВЫ В БОРЬБЕ ЗА МЕНТАЛЬНОСТЬ**

*И. Н. Сидоренко*

Происходящие социально-политические изменения в международной политической сфере в начале XXI в. приводят к трансформации войны, которая из средства политики превращается в саму политику, из ограниченных военных конфликтов – в «войну всех против всех». Современные войны ведутся не только на поле боя, но и в информационном пространстве, активно используя воздействия на ментальность целых сообществ. Сознание человека рассматривается как новое поле боя, а победа предполагает не только захват территории и ресурсов, но и трансформацию идентичности, переформатирование памяти о прошлом, изменение в ценностной системе координат и, соответственно, принятие иных норм социального действия.

В современном обществе происходит распадение прежних прочных форм социальной идентичности – класса и нации – и переход к более гибким и открытым формам. Де-конвенционализация социальных практик обуславливает расширение социального пространства для творческого конструирования идентичности. Освобожденная от уз общественной

функциональности, социальная идентичность приобретает игровой характер театральной самопрезентации личности, становясь неустойчивой. Таким образом, современные войны во многом стали возможны благодаря легитимации игры в идентичности, так как предполагают гибридность самоидентификации. С другой стороны, «политика идентичности» допускает диктат идентичности. Как справедливо отмечает британский исследователь Мэри Калдор, в «политике идентичности» «речь идет о притязании на власть на основе присвоения ярлыков, ... и она напрямую связана с идеализированным ностальгическим представлением о прошлом» [1, р. 40]. Именно ностальгия и память о прошлом становятся новым источником политической легитимности, однако в отличие от политических идей, выступающих основанием для объединения, «политика идентичности» напротив, работает по принципу исключения и, тем самым, способствует фрагментаризации социального пространства. Уже не важно – с кем ты или за кого, важно только – против кого. Так, идентичность становится основанием для военной мобилизации, более того, она начинает рассматриваться как единственное средство для оправдания войны.

Поэтому современные войны правомерно определить как консциентальные, т. е. войны за разум и его трансформацию. Такой тип войны постепенно оформляется уже к началу XX в.; подтверждение этому обнаруживаем уже во время Первой мировой войны, когда военная пропаганда была нацелена на искаженное восприятие реальности. Мощь и силу консциентальная война набирает во времена Холодной войны, подменяя собой реальные боевые действия в условиях противостояния двух блоков ядерных сверхдержав. Ее целью стало создание ментальной конфронтации в ситуации невозможности «горячей» войны. Что касается войн начала XXI в., то определяя их как консциентальные, целесообразно отметить одну существенную деталь: консциентальная война – это несамостоятельный вид войны, а ее подложка, базовая составляющая и одна из характеристик ее трансформирующейся природы. Современная война не может быть реализована только на поле боя, все ее операции либо предваряются, либо сопровождаются информационным фоном, нацеленным на захват умов и сердец страны-противника. Так, нацеленность на ментальность современной войны лишь подтверждает ее гибридную сущность, которую полагаем правомерно определить, во-первых, как совмещение реальной атаки и символического насилия. Символический терроризм, как одно из самых эффективных средств этой войны, нацелен не столько на максимальное количество жертв, сколько на спецэффект от максимального семиотического ущерба. Так, СМИ становятся составной частью пропагандистских операций, и более того, орудием и инструментом ведения гибридной войны. А во-вторых, как смещение угроз, т. е. национальные государства в современном мире

сталкиваются как с внешней угрозой, так и с внутренней, что, в целом, повышает угрозу трансформации межгосударственного военного конфликта в гражданскую войну.

Термин «консциентальная война» (от лат. *conscientia* – «сознание») был предложен российскими исследователями Ю. В. Громыко и Ю. В. Крупновым. Главной особенностью этого нового типа войны является ее парадоксальность: «горячий» военный конфликт достаточно низкой интенсивности, предполагающий ограниченную территорию, на которой ведутся военные действия, и тотальность, неограниченность военного насилия внутри социальных систем, втянутых прямо или косвенно в этот конфликт посредством информационных атак на сознание. При этом война не просто отражается на экране телевизора или в оптике социальных сетей, но ее информационное осуществление в СМИ и в сознании людей воздействует на реальные военные события, разжигая их посредством накала страстей и огня ненависти, не только опережая военные горячие операции, а, по большому счету, их стратегически определяя, ломая конвенции, международные договоренности. Исходя из этого получается, что скрытой целью консциентальной войны является расширение территории войны не только в информационном, но и физическом пространствах за счет выведения «горячей» войны за четко определенные границы фронта и увеличения географии воюющих государств. Вместе с этим, консциентальная война нуждается в постоянной подпитке, захватывая не только сознание новых социальных групп, но и территорий, подчинение которых происходит не напрямую, а за счет переориентировки граждан одного государства на сетевые информационные структуры другого государства, смены их аксиологической ориентации.

Вариативность консциентальной войны отражается в семантическом пересечении определений современной войны. Так, например, консциентальная война предполагает не только захват, но и трансформацию сознания (герменевтическая война), осуществляется в сетевом пространстве, а также в пространстве знания (сетевая война) посредством СМИ, интернета (информационная война), что превращает ее в «мягкую силу». Помимо этого, в консциентальной войне возможно увидеть новую форму колониальной войны в постколониальную эпоху за идентичность, за культурную среду посредством трансформации ценностей, паттернов поведения и стереотипов. Справедливо также определение современной войны как «археологической», ведущейся за историческую память посредством переписывания прошлого. Консциентальная война обладает специфической иллюзией героизма – иллюзией свободной мысли, суть которой заключается в том, что разрешены любые формы мысли и высказывания, но при этом жестко контролируются формы сознания, самосознания, т. е. механизмы создания

высказываний. Поэтому получается, что на деле свобода мысли и высказывания ограничивается как внешней, так и внутренней цензурой. Еще одной особенностью консциентальной войны является ее размытость во времени: достаточно трудно определить, отследить ее начало, и, соответственно, весьма проблематично зафиксировать ее конец. В силу этого, возникает вопрос не столько о том, как закончить эту войну, сколько вопрос о том, как противостоять ее агрессии на сознание.

В заключении целесообразно отметить, что эффективное противостояние воздействию консциентальной войны возможна при условии развития критического мышления и способности воображения; а также отсутствия конфликта между санкционированной в рамках культурной традиции идентичностью и самоидентификационным образом человека, что, в принципе, достаточно проблематично в обществе, расколотом консциентальным оружием. С другой стороны, на любое действие есть противодействие, соответственно, пропаганда в рамках консциентальной войны может быть ослаблена контрпропагандой. Однозначно одно, что без изучения и понятия действия консциентального оружия, специфической логики консциентальной войны не возможно выработать способы и меры противостояния рискам и угрозам нашему сознанию.

#### **Литература и источники**

1. Kaldor, M. New and Old Wars: organized violence in a global era // M. Kaldor. – Cambridge : Polity, 2012. – 224 p.

## **ОБЩИЕ АСПЕКТЫ СОЦИАЛЬНОГО И ТЕХНИЧЕСКОГО РАЗНООБРАЗИЯ**

*В. О. Стаишис*

Общество является сложноустроенной системой, существование которой связано с обнаружением определенного оптимума – стадии устойчивого равновесия, позволяющего механизмам социального взаимодействия успешно функционировать.

Развитие социальной и профессиональной мобильности, культурная трансформация и общий рост доступности знаний, сопровождающие экономический и технологический прогресс, могут рассматриваться в качестве вызова общественной стабильности. Связано это с тем, что все перечисленные факторы влияют на характер социальной динамики – в сравнении с предыдущими эпохами современное общество является куда более сложной и комплексной системой, а в качестве причины этого может быть указана несоизмеримости их масштабов. При этом основное затруднение в установлении социальной стабильности остается все тем

же – невозможность разработки универсального механизма по его обеспечению. Это связано с тем, что каждый отдельный субъект является собой уникальный микрокосм, со своим специфическим набором ценностей, чаяний и надежд на будущее, полное игнорирование которых может привести его (субъекта) к маргинализации.

Заметим, что возрастание сложности общественной структуры представляет собой не только отрицательный, но и положительный фактор. Последнее напрямую связано с общим ростом уровня жизни, так как качество и выбор услуг должен возрастать по мере улучшения механизмов контроля над ними и ростом конкуренции. Все это непосредственно связано с проблемой разнообразия, к которой нам следует, наконец, перейти.

Еще Аристотель заметил, что «по своей природе государство представляется неким множеством» [1, с. 404]. Так же, как биоразнообразие поддерживает баланс экосистемы, разнообразие выполняемых социальных ролей позволяет обществу сохранять устойчивость за счет распределения выполнения важных для этого общества функций. К тому же, большее количество самостоятельных субъектов способно предложить большее количество вариантов ответа на социальные вызовы, что также является определенным преимуществом. Но действительно ли с увеличением количества доступных профессий растет и разнообразие идей? Современные интеллектуалы – в частности, китайский философ Ю. Хуэй – скорее опасаются обратного.

Основной механизм общественного взаимодействия – это социальная коммуникация, которая, на сегодняшний день, является в значительной степени опосредованной использованием цифровых технологий. И решения, которые там используются на стадии планирования продукта, являются довольно типичными. Поведение пользователей этих продуктов, как и их поведенческие привычки, в определенной степени унифицируются, что не может не отразиться на степени «индивидуальности» персонального образа мышления.

Это не означает, что необходимо отказаться от технологий, скорее речь идет о необходимости продвижения авторских инженерных решений, поощрении в создании уникальных продуктов. Ю. Хуэй писал: «Сегодня технологическая глобализация уже увела нас в сторону от вопроса о техноразнообразии, превратив его в противопоставление локального и глобального, традиций и современности, Востока и Запада и не дав нам возможности задуматься о разнообразии за пределами идентичности» [2]. Т. е. исходной точкой для проектирования должны быть не локальные или глобальные задачи, а нечто большее, возможно, отсылающее к «космосу» в его античном понимании – природному упорядоченному миру.

Итальянский исследователь Д. Фьормонте указывал, что «техноразнообразие представляет собой право контролировать свой

собственный "цифровой капитал", противостоять цифровому колониализму и поощрять решения, учитывающие экологическую, культурную и языковую специфику территорий» [3]. Возможно, что именно акцентируя внимание на авторском подходе к инженерному творчеству и программированию, получится найти твердые основания для поддержания социальной стабильности вопреки росту внешних вызовов.

#### **Литература и источники**

1. Аристотель. Сочинения : в 4 т. / Аристотель ; пер. с древнегреч. ; общ. ред. А. И. Доватура. – М. : Мысль, 1976–1983. – Т. 4, 1983. – 830 с.
2. Хуэй, Ю. Новый взгляд на техноразнообразие / Ю. Хуэй // The UNESCO Courier [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://courier.unesco.org/ru/articles/novyy-vzglyad-na-tekhnoraznoobrazie>. – Дата доступа: 04.09.2024.
3. Фьормонте, Д. Техноразнообразие как ключевой фактор цифровой деколонизации / Д. Фьормонте // The UNESCO Courier [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://courier.unesco.org/ru/articles/tekhnoraznoobrazie-kak-klyuchovoy-faktor-cifrovoy-dekolonizacii>. – Дата доступа: 04.09.2024.

### **ТРАНСФАРМАЦЫІ ІНСТЫТУТА СЯМ’І НА ПРАЦЯГУ ГІСТОРЫІ НЕЗАЛЕЖНАЙ БЕЛАРУСІ**

*Дз. У. Сталяроў*

Інстытут сям’і – адзін з найважнейшых інструментаў сацыялізацыі чалавека. Здаровая сям’я заўсёды была індикатарам і агульнасацыяльнага здароўя. Вядома, са зменай сацыяльна-эканамічных, навукова-тэхнічных і культурных умоў непазбежна мянялася і структура сямейных адносін. Для правільнага падыходу пры асэнсаванні стану сучаснай сям’і ў Беларусі, неабходна аб’ектыўна ацэньваць наяўны грамадскі клімат, каб зразумець які фармат сям’і найбольш для яго прыдатны і прадуктыўны.

Адным са значных фактараў фарміравання сямейных каштоўнасцей з’яўляецца тэрыторыя пражывання, якая характарызуецца геаграфічнымі і кліматычнымі асаблівасцямі, узроўнем развіцця вытворчасці, станам і спецыфікай функцыянавання сацыяльнай інфраструктуры, канцэнтрацыяй насельніцтва, узроўнем цывілізаванасці грамадскага жыцця, добраўпарадкаваннем, традыцыямі і звычаямі. Сацыяльна-тэрытарыяльная агульнасць выступае як умова жыццядзейнасці індывіда і перадумова ўключэння яго ў сацыяльныя адносіны [1, с. 159].

Вывучэнне сучаснага тыпу беларускай сям’і лагічна пачаць менавіта з моманту набыцця краінай незалежнасці. Гісторыя суверэннай Беларусі пачалася з вельмі цяжкага перыяду 90-х гадоў, які характарызаваўся маштабным крызісам усіх грамадскіх сфер. Вельмі моцна гэта адбілася на стане інстытута сям’і. Беларуская сям’я, як і ўсё грамадства, апынулася ў

адной з найніжэйшых кропак маральнага падзення і дэградацыі. Старыя сістэмы шлюбна-сямейных адносін ужо не адпавядалі сучасным рэаліям, але гарманічныя і эфектыўныя новыя таксама выпрацаваны не былі. Амаль ні ў кога не было для гэтага ні патэнцыялу, ні, галоўнае, жадання. Актуальныя і пазітыўныя каштоўнасці мінулага таксама былі бяздумна адкінуты. Пераважаючымі ўстаноўкамі як агульна у грамадстве, так і ў сям'і сталі меркантильнасць, агрэсіўнасць і падман. Разам з гэтым, у СМІ і масавай культуры актыўна прасоўвалася стратэгія прымітыўнага і неразборлівага максімальна магчымага спажывання як стылю жыцця. Усё гэта прывяло да масавага распаўсюджвання наркаманіі, алкагалізму, венерычных захворванняў і ВІЧ [2, с. 39].

Імкліва разбураўся інстытут сям'і. Гэта выяўлялася як у павелічэнні колькасці разводаў і зніжэнні паказчыка шлюбнасці, так і ў агульнай дэградацыі шлюбна-сямейных адносін. Сем'і распадаліся, а тыя, што і ствараліся, часта будаваліся не на каханні і здравым партнёрстве, а на прымітыўным разліку, што загадзя рабіла іх непаўнацэннымі і асуджала на гібель. На жаль, масавае распаўсюджванне атрымалі негатыўныя тэндэнцыі незарэгістраваных адносін і пазашлюбнага бацькоўства, якія не пераадолены нават да сённяшняга часу. Краіну захіснулі хвалі бандытызму, і грамадскія стасункі рэгуляваліся не дзяржавай, а крыміналам. У сярэдзіне 90-х сітуацыя стала абсалютна крытычнай. Само існаванне беларусаў як паўнаважнай нацыі, стаяла пад вялікім пытаннем, паколькі і інстытут сям'і, і нацыянальная культура, знаходзіліся ў татальным заняпадзе з-за прычыны поўнай абыякавасці і нават грэбавання імі. У грамадстве і сям'і ўзяў верх культ падману, меркантилізму і сілы.

Трэба адзначыць, што вызаў культурнага крызісу 90-х, зусім не першы для беларускага народу, але адзін з самых цяжкіх менавіта ў маральным сэнсе. З аднаго боку, у гэты перыяд наша нацыя і краіна дасягнулі найвышэйшай у яе гісторыі формы незалежнасці, з іншага – стан значнай часткі грамадства быў на вельмі нізкім культурна-асветніцкім узроўні каб належным чынам ацаніць атрыманы гістарычны шанец. Тым не менш, нягледзячы на самыя несуцяшальныя прагнозы, прагрэсіўная частка грамадства здолела захаваць нацыянальныя культурныя каштоўнасці сямейных адносін, а таксама асноўныя складальнікі агульнай беларускай культуры.

Дзякуючы актыўнасці адукаванай плыні грамадства, з сярэдзіны нулявых гадоў сітуацыя стала паляпшацца. У сям'і і дзяржаве паступова ўстанаўліваўся парадак, а людзі паступова пачалі вучыцца аддзяляць рацыянальныя і эфектыўныя падыходы да арганізацыі шлюбна-сямейных адносін ад хлуслівага поспеху напаказ. Дзеячы навукі і культуры актыўна прыступілі да выпрацоўкі новых падыходаў у рэгуляванні і арганізацыі шлюбна-сямейнага жыцця, якія б арганічна дапаўнілі класічныя формы з



улікам сучаснай спецыфікі. Намецілася ўстойлівая тэндэнцыя павышэння цікавасці да нацыянальнай культуры і сямейных каштоўнасцей беларускага народа. Нягледзячы на цяжкасці і рэшткавыя негатыўныя ўплывы 90-х, якія перыядычна ўзнікаюць, можна ўпэўнена заявіць, што на сённяшні дзень беларускае грамадства ў цэлым вызначылася з глабальнай стратэгіяй захавання і развіцця інстытута сям'і. Адбылося паўнаўтаснае ўсведамленне каштоўнасці беларускай культуры і яе незаменнай ролі пры фарміраванні шлюбна-сямейных адносін. Традыцыйныя формы светапогляду эфектыўна сумяшчаюцца з новымі распрацоўкамі і прыстасоўваюцца да актуальных тэндэнцый сучаснасці. Такая методыка даказвае сваю жыццяздольнасць на працягу ужо многіх гадоў існавання суверэннай Беларусі. Па сутнасці, гэты падыход стаў адметнай рысай беларускага грамадства, што дае вельмі высокія шанцы на захаванне інстытута сям'і ў яго здаровай гарманічнай форме.

### Літаратура і крыніцы

1. Мерзлякова, С. В. Социально-культурные факторы развития ценности семьи в юношеском возрасте / С. В. Мерзлякова // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. – 2011. – № 12. – С. 158–167.
2. Беларусь / В. К. Бандарчык, Г. М. Курьлович, Т. І. Кухаронак і інш. ; рэдкал. : В. К. Бандарчык і інш. ; Ін-т мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору НАН Беларусі. – Мн. : Бел. Навука, 2001. – Т. 5. Сям'я. – 375 с.

## УПРАВЛЯЕМАЯ ВСЕЛЕННАЯ

*А. И. Сыкало, М. Я. Мацевич*

*«Я убежден, что в нынешних условиях наступающего общепланетарного кризиса должна быть выработана некая общепланетарная идеология, цементирующая усилия планетарного сообщества, а также усилия, необходимые для его выживания, направленные на преодоление надвигающегося кризиса»  
Академик Н. Моисеев*

Земля заштатная планета, заштатной Солнечной системы, туманности заштатной – «Млечный путь». Но это единственное, достоверно известное нам, место во Вселенной, где косная материя породила Жизнь, Жизнь породила Разум, а мы, с вероятностью 97%, стремимся уничтожить и то, и другое, не будучи в состоянии предложить Миру позитивный конструктив и модель будущего. Это необходимо

сделать нам немедленно во благо и во имя потомков. Они не виноваты, что мы бездумно и безответственно уничтожили их ресурсы развития.

«Трехуровневая Мир–система» И. Валлерстайна [1] потерпела глобальную цивилизационную катастрофу (ГЦК) не только политическую, экономическую, технологическую, идеологическую, но и системную ГЦК, как результат осознанного и/или неосознанного попрания единых и объективных законов самоорганизации косной, живой и мыслящей материи. Законы эти реализуются по единому простому (и понятному!) алгоритму взаимодействия пространственно-временного и энергоинформационного континуумов дискретной формы Универсума [3] (АТС + ИЭУР + Миссия Разума).

Базовый или первичный атрибут материи (общий для сингулярной и дискретной формы Универсума) – пространство (огрубляя «вещество») превращается в результате взаимодействия в дискретной среде в новую, более сложную дискретность и устраняет неопределенность последующих результатов такого взаимодействия. Процесс этот пошаговый и, потому, инерционный, порождает вторичный, производный атрибут – время. Энергия (второй базовый атрибут) материи и сознания трансформируется во второй вторичный атрибут – информацию – меру устраненной взаимодействием неопределенности и возникшей системной сложности.

Таков системный генез второго континуума – энергоинформационного – восстанавливающего бинарную симметрию Мира. Если добавить три (вполне диалектичных!) механизма, вращающих материю и сознание по спирали цикла – механизм генерации разнообразия (МГР), механизм поддержания множественности (МПМ) и цель, как телеологический системообразующий фактор (СОФ), то эта аксиоматика окажется необходимой и достаточной для логического и формального описания любых структур и процессов в динамике самоорганизации материи и сознания.

Циклическое взаимодействие атрибутов материи и сознания может быть продемонстрировано на графической модели цикла атрибутивной самоорганизации «Нооскопе» [4]. Поскольку эта модель более 20 лет публиковалась и докладывалась научному сообществу, остановимся на системных и политических основаниях и следствиях АТС и императивной этики Устойчивого развития (ИЭУР).

Капитал подменил ПНД (принцип наименьшего действия) на ПМП (принцип максимизации прибыли), сбросив человечество со стрелы системного времени. Телеологичность самоорганизации давала человечеству шанс на выживание и развитие, путем восстановления и поддержания фрактальной симметрии атрибутивных гомеостатов взаимодействующих континуумов в циклах самоорганизации, капитал уничтожил этот шанс в черной дыре олигархата.

Мы привыкли к одному вектору – пространственно-временному

стационарному континууму Эйнштейна –  $e=mc^2$ . Но Мир симметричен. Для восстановления билатеральной симметрии мира пришлось технический термин, с искаженным смыслом, реабилитировать до фундаментального понятия «Информация», и ввести его в формулу Эйнштейна. Это оживило ее до динамичной и телеологической формулы циклической самоорганизации материи и сознания: « $e=mc^2 \cdot i$ » в АТС. Формула в таком виде демонстрирует, что по мере накопления информации пропорционально снижается необходимая и достаточная энергия взаимодействия. Становится понятным смысл фундаментального принципа – ПНД [2], как и абсурдность, ложность псевдонаучного оправдания «принципа» неумной жажды наживы – ПМП.

Универсальной целью материи и сознания является замещение энергии взаимодействия информацией по мере роста сложности и устранения неопределенности в самоорганизующихся системах. Когда от сингулярности хаоса к абсолютной сложности и полному устранению неопределенности пройдена «половина пути» и ресурсная емкость пространства самоорганизации на порядки выше сложности объекта самоорганизации, воспроизводимое разнообразие может использовать адаптивный системогенез методом проб и ошибок.

Когда разнообразие сжимается социальным отбором до антагонизма в противостоянии коллективного «гегемонистского» Запада и «более справедливого многополярного мира (сообщества) единой судьбы» коллективного Востока, метод проб и ошибок неминуемо ведет к взаимному уничтожению. Системный антагонизм не приемлет ни компромиссов, ни, тем более, консенсуса. Договариваться не о чем.

Но наступил Антропоцен, и произошла очередная (после полутора миллионов лет с эпохи рождения Разума) системная инверсия в открытой системе: человек-природа-общество. Однако политики и ангажированные капиталом философы, социологи, историки продолжили по инерции жить в парадигме «личностей творящих историю» или адаптивного системогенеза, не понимая и не допуская к «Великой шахматной доске 2» могильщика гегемонизма мирового капитала. Нет, не пролетариата. Его сменила офисная пыль и бесправные хоть и прикормленные люмпены – жертвы осознанной и системной «глобальной дебилизации». Человечество оказалось перед выбором – научиться управлять Вселенной по ее объективным законам самоорганизации материи и сознания или исчезнуть.

Стрела системного времени уже стала таймерным бумерангом и от несостоявшегося нового цивилизационного порядка *управления* самоорганизацией человека, общества и планеты повернулась обратно к хаосу. По отдельным позициям мы уже прошли точку невозврата. И сегодня можно выбирать только вариант смерти: между Ядерным Армагеддоном, «Глобальной дебилизацией» населения планеты и Экологическим Апокалипсисом. Но, в любом случае, ни на Земле, ни во

Вселенной не останется ни Жизни, ни Разума до середины XXI века.

Ни Запад, ни Восток не могут, при существующем цивилизационном формате всемирной диктатуры мирового капитала, реализовать единственную позитивную возможность – взойти на вершину Русского Космизма – Ноосферу. Без АТС, без ее второй части – инструктивного системогенеза, без ИЭУР и духовно, а не материально мотивирующей идеи пути Разума к рукотворному Богу Будущего, путем оплодотворения иных Миров Жизнью и одухотворения их Разумом – не обойтись. Переход к ноосферному формату человека и человечества, обнулит глобальные угрозы и риски, создаст императивы и возможности консенсуса и ликвидирует хаос в головах и обществе, ликвидирует кошмар цугцванга.

И первое, что необходимо сделать – завершить демонтаж диктатуры хрематистики спекулятивного капитала. От ПМП вернуться к ПНД. Возвести «информацию» из бытового невежества в приличествующую ей роль вторичного атрибута материи и сознания – рычаг управления миром.

Ввести (глобально!) для изучения в системе дошкольного, школьного и высшего образования единый предмет «Пропедевтика Ноосферного Миропонимания». Философия, история, социология, политика станут автоматически единой чередой естественно-научных дисциплин и наук о Человеке, о непрерывно информационно и пространственно расширяющейся Ноосфере и непрерывно совершенствующемся и трансформирующемся Ноосферном человеке – Номо Futurus (как и предсказывал К. Маркс).

### **Литература и источники**

1. Валлерстайн, И. Исторический капитализм. Капиталистическая цивилизация / И. Валлерстайн ; пер. с англ. ; науч. ред. и предисл. А. И. Фурсова. – 2-е изд. – М. : УРСС: ЛЕНАНД, 2018. – 304 с.
2. Мацевич, М. Я. «Нежность» принципа наименьшего действия: от философии физики к парадигме устойчивого развития / М. Я. Мацевич // Философские науки. – 2023. – № 66 (3). – С. 122–159.
3. Сыкало, А. И. Атрибутивная теория и императивная этика социальной самоорганизации / А. С. Сыкало // Национальная философия в глобальном мире : материалы Первого белорусского философского конгресса, Минск, 18–20 октября 2017 г. / НАН Беларуси, Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск : Право и экономика, 2018. – С. 630–635.
4. Сыкало, А. И. «Нооскоп» – методология и инструмент проектирования и анализа системогенеза / А. И. Сыкало // Интеллектуальная культура Беларуси: методологический капитал философии и контуры трансдисциплинарного синтеза знания : материалы Третьей междунар. науч. конф., Минск, 15–16 ноября 2018 г. ; в 3 т. / Ин-т философии НАН Беларуси ; редкол. : А. А. Лазаревич (пред.) [и др.]. – Минск : Четыре четверти, 2018. – Т. I. – С. 169–172.

## ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ УЧАЩИХСЯ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

*В. А. Трезуб*

Для того, чтобы рассмотреть особенности формирования политической культуры учащихся в Республике Беларусь, мы должны определиться с термином «политическая культура». Под политической культурой стоит понимать исторически сложившуюся систему политических знаний и убеждений, норм и ценностей, воплощающихся в политическом поведении людей и практике функционирования политических институтов.

В политической культуре ключевым является создание, производство политических ценностей. Созданные на протяжении всего исторического процесса как инструменты регуляции политических отношений и доказавшие свою практическую эффективность политические институты и политические нормы становятся очевидными ценностями, т. е. регуляторами политического поведения индивида и на внешнем и на внутреннем уровне. Убежденность людей в их безусловной важности, значимости, необходимости сохранения, а также готовность действовать соответствующим образом составляют ценностный фундамент политической культуры.

При этом воспроизводство политических ценностей стоит понимать лишь как часть сложного процесса. Главное, что большинству населения их надо еще и понять, усвоить и использовать по прямому назначению. Данный процесс протекает посредством, интернализации, т. е. принятия ценностей в качестве собственного убеждения.

Политическая культура выступает структурообразующим элементом политической сферы жизни общества, одним из главных показателей развитости демократии и степени общественной и политической активности каждого гражданина. Она представляет главные принципы политического поведения, политические нормы и идеалы, обеспечивающие целостность политической системы, воплощенной в единстве и взаимодействии институтов и организаций. В этом политическая культура тождественна общественной культуре, которая придает единство и системность общественной жизни в целом.

Каждой политической системе присуща уникальная, базисная модель политической культуры, проявляющаяся в конкретной национальной модели каждого государства. основополагающие ценности политической культуры белорусского социума сложились под воздействием многих факторов. Среди факторов выделяются факторы общецивилизационного характера, отражающие сущностные формы организации совместной жизни белорусов, их ориентиры, идеалы, приоритеты. К первостепенным

из них следует отнести: геополитическое положение белорусских земель в центре Европы; главенство коллективных форм социальной жизни, отсутствие традиций самостоятельной государственности; длительное отстранение граждан от реального участия в политической жизни общества, незначительное влияние механизмов самоуправления и самоорганизации населения в жизни общества [1, с. 237].

Формирование политической культуры учащихся в Республике Беларусь происходит в условиях стремительной трансформации политико-правовых, экономических и социальных институтов. Эта трансформация обусловлена рядом объективных причин:

1. В 1990-е гг. мировая цивилизация стала очевидцем фундаментальных социально-политических, экономических, социокультурных изменений, сравнимых по своей значимости с распадом европейских монархий по окончании Первой мировой войны в 1918 г. и «парадом суверенитетов» бывших европейских колоний в 1950–1960 гг. По итогам целенаправленной ликвидации СССР и распада восточноевропейского социалистического лагеря, на политической карте появились новые государственные образования. Новообразованные государства стали осуществлять и декларировать транзит от социалистически-авторитарной модели развития советского типа к демократической модели развития западного типа. Одновременно помимо образцовых политических и социально-экономических моделей стали копировать и общепринятые демократические ценности. Это повлекло за собой изменение и политической культуры белорусского общества. Однако более рациональными и более эффективными данные изменения стали в период выстраивания эффективной президентской власти А. Г. Лукашенко;

2. На современном этапе развития нарастает цивилизационное противостояние между западными странами с одной стороны и Союзным государством Беларуси и России с другой стороны. На современном этапе становление личности белорусских учащихся и формирование их мировоззрения осуществляется в условиях беспрецедентного политического и экономического давления западного мира на белорусское государство. Целью этого давления выступает ликвидация существующих институтов государственной власти и создание прозападной квазигосударственности, в которой главную роль будут играть советники из США.

В наши дни большое значение приобретает формирование личности как субъекта политики, воспитание политически грамотного человека. Индивид может стать субъектом политики, только овладев политической культурой. Поэтому важнейшей задачей белорусского государства является формирование политической культуры молодого поколения. Она не должна быть показной, митинговой, агрессивной, поскольку это может

привести общество к хаосу, анархии, социальному взрыву. Политическая культура должна быть созидательной. Цель политической культуры – сплочение общества.

Ключевую роль в воспитании личности на стадии подросткового возраста и юношества играет система образования. Посредством функционирующих институтов и мастерства педагогов системой образования осуществляется воздействие не только на развитие конкретных знаний, умений и навыков, но и на формирование ценностных ориентаций личности учащегося, в том числе и политических ценностей.

В Республике Беларусь создан действенный политико-правовой механизм, регулирующий развитие белорусской государственности. В основании этого механизма, как и положено в правовом государстве, лежит Основной закон. В Конституции Республики Беларусь определены не только векторы политического и социально-экономического развития, отражена система государственной власти, но и обозначены политические ценности, которые должны воспитываться в гражданине Республики Беларусь.

Базисом политических ценностей выступают:

1. идея незыблемости суверенитета белорусского государства;
2. богатый политический опыт национально-государственного строительства;
3. концепция открытости и реального равенства в отношениях с другими государствами;
4. функционирование демократического, социального и правового государства, в котором созданы условия для полноценного развития личности.

В Республике Беларусь установлен принцип верховенства права [1, с. 4].

Именно эти принципы отражены в документах, регламентирующих стратегию и механизм воспитания гражданско-политической и правовой культуры учащегося. Конкретная реализация данных идей происходит как в рамках учебно-воспитательного процесса, так и посредством включения личности учащегося в созидание белорусской государственности посредством его участия в соответствующих мероприятиях, проводимых общественными объединениями и общественными организациями.

Таким образом, от качества образования зависит воспитание ценностного мира личности, неотъемлемой частью которого выступает система политических ценностей.

#### **Литература и источники**

1. Конституция Республики Беларусь (с изменениями и дополнениями, принятыми на республиканских референдумах 24 ноября 1996 г., 17 октября

## **CHINA'S GLOBAL STRATEGY AND DIPLOMATIC RELATIONS IN THE FACE OF CHANGING INTERNATIONAL DYNAMICS**

*Huang Yan*

In today's complex and evolving international landscape strategic rivalry between China and the United States is at the forefront of global discourse. This competition has become one of the defining characteristics of the contemporary geopolitical environment touching upon diplomatic, military, and economic arenas. Both powers have adopted assertive stances resulting in heightened tensions. Thus, there is an urgent need for new strategies aimed at fostering harmonious coexistence grounded in a balanced power dynamic and mutual cooperation. Political, economic, and strategic partnerships are paramount to sustaining global stability.

Under the leadership of President Xi Jinping, China has embraced a new approach to international affairs blending historical consciousness with modern pragmatism. Xi's governance reflects a profound understanding of China's national heritage, emphasizing a unique national identity while adapting to the demands of contemporary geopolitics. This shift accents a significant departure from previous eras, as China has moved beyond a focus on ideological boundaries to prioritize national interests. These interests now serve as a primary driver of China's foreign policy decisions, a trend observed globally as countries transcend ideological commitments in favor of pragmatic diplomacy.

In this context, the United States has expressed growing concern over China's expanding global influence. The U. S. has, at times, weaponized this concern, particularly in its efforts to contain China's rise in strategic regions. This geopolitical rivalry has drawn international attention with many viewing the competition as a defining struggle of the 21st century. Nevertheless, China's approach to international engagement is multifaceted, encompassing economic, cultural, and political dimensions.

China's vast market and its burgeoning middle class – the largest in the world – make it a global economic powerhouse. Domestic consumption has emerged as a crucial engine of China's economic growth, and the country's rapid modernization in the areas of industrialization, informatization, urbanization, and agricultural transformation has created enormous potential for investment and trade. Despite this growth, international political dynamics have led some Western countries to distance themselves from China, curbing economic and trade relations due to political pressures and concerns about China's influence.

Despite these obstacles, China remains committed to advancing the «Belt and Road» Initiative (BRI), an ambitious project designed to enhance economic



connectivity and cooperation across Asia, Europe, etc. By means of BRI China has established itself as a key player in shaping a global economic community. This initiative has strengthened ties with Central Asia, Russia, the Middle East, and Europe, further solidifying China's role in global trade and infrastructure development. While geopolitical challenges persist, China's diplomatic strategy by means of BRI showcases its persistence in building a new global economic order that reflects its rising influence.

Historically China's approach to reform and international engagement can be traced back to the 1980s, when both China and the Soviet Union were undergoing transformative political changes. Under the leadership of Deng Xiaoping, China embarked on a path of reform and opening-up, a period that led to sweeping changes in its political, economic, and social spheres. Deng's pragmatic reforms transformed China's global standing, setting the stage for the country's rapid ascent as a global economic leader.

An in-depth analysis of historical and current trends reveals that overemphasizing ideological factors in international relations often exacerbates tensions. Nations that prioritize ideological competition over pragmatic diplomacy risk intensifying regional conflicts and raising the specter of war. This escalation can severely undermine international cooperation, producing long-term negative effects on national and global interests. As such, it is critical that nations carefully balance ideological considerations with broader geopolitical realities, particularly in the crafting of foreign policy.

In the post-Cold War era, the global trend has shifted towards reconciliation and regional cooperation. China, in particular, has capitalized on this trend through its continuous reforms and proactive engagement in international diplomacy. The country has established formal diplomatic relations with a wide array of states, recognizing their sovereignty and respecting international norms. These diplomatic overtures reflect China's enduring commitment to peaceful diplomacy, as it seeks to cultivate stable and mutually beneficial relationships in a world marked by uncertainty.

China's strategy of blending economic development with diplomatic engagement has allowed it to navigate the challenges of the contemporary international order. As the global landscape continues to shift, China's unique blend of historical consciousness, pragmatic governance, and strategic diplomacy will likely shape the future of international relations in the 21st century.

## AN ANALYSIS OF THE TRADITIONAL CULTURAL VALUES OF CHINESE PATH TO MODERNIZATION

*Chen Linlin*

Since the Opium War in 1840, due to being forced to enter the capitalist world system of Western modernization, China's original «ancient-present» framework has been replaced by the Western «east-west» framework, where «east» represents ancient and conservative, and «west» represents modernity and innovation. After experiencing the overall impact of Western civilization and relentless criticism of traditional culture, the Chinese finally realized that external shocks, implements and institutional innovations can transform the old culture and create new culture, but they will not easily separate traditional culture from modern society. Traditional culture and modernization are not two opposing poles that are incompatible, but a whole connected by blood. The history of the Chinese nation has lasted for five thousand years without interruption. The reason why ancient China and modern China belong to the same China is that regardless of changes in production methods, political systems, and lifestyles, we still largely share and reproduce the same or similar culture and values as the ancients. The reason why Chinese path to modernization is «Chinese» is precisely because its development has always taken root in China's historical and cultural traditions.

China has a population of 1.4 billion, which exceeds the total population of developed countries. It has flourished and continuously developed over a 5000 years history of civilization. This is partly due to the geographical environment and agricultural civilization of the East Asian continent, and more importantly, China has formed a «unified» national system and governance tradition. In the process of the formation of modern state forms, unlike the independent and self-determined nation states that split from within empires in Europe, China directly transitioned from an ancient «unified» empire to a modern sovereign state. In ancient times, the scope of «the world» was basically incorporated into the map of modern China, not only properly handling the relationship between the central and local governments, Han and ethnic minorities, but also forming a national consciousness and cultural consciousness of indivisible territory, indivisible ethnicity, and inseparable history. Therefore, in the process of promoting Chinese path to modernization, to solve the difficult and complex problems brought about by the huge population size, we must give full play to the advantages of concentrating our efforts on major issues on the basis of safeguarding national independence and unity, transform the population size into human resources and human capital, and achieve «no less» on the road of common prosperity and national rejuvenation.

Different from the polarization of the West and the disparity between rich and poor, Chinese path to modernization is a modernization in which all people

share a rich and substantial life. Realizing common prosperity is the essential requirement of socialism and also the basic demand of traditional Chinese culture. Confucius believed that «those who have a nation and a family should not suffer from scarcity but from inequality, and not from poverty but from insecurity» (Analects of Confucius, Ji Shi), while Guan Zhong believed that «if a man and his people are rich, they cannot be appointed as officials, and if they are poor, they cannot be punished with authority» (Guanzi, Guoshu), both emphasizing the importance of fair distribution for social stability. In addition to egalitarianism, traditional culture advocates creating wealth through hard work and distributing wealth fairly to achieve the goal of common prosperity for all. It undoubtedly has deep value compatibility with the «common prosperity of all people» of Chinese path to modernization.

Chinese path to modernization emphasizes the co-existence and symbiosis of the relationship between man and nature. It is not a modernization that plunders nature and destroys ecological justice, but a modernization that both observes the laws of nature and protects human ecological rights. The concept of the unity of heaven and man (harmony between heaven and man) holds that nature, heaven and earth are an organic whole system with independent operating laws. Humans are a part of this organic system, and human activities have a significant impact on the evolution of the natural system. In the natural world, humans should play a role in nurturing and assisting, while transforming nature and meeting their own needs, achieving the state of «innate nature is against the will of heaven, and the day after tomorrow is in accordance with the will of heaven» (Book of Changes, Classical Chinese), and achieving the state of «everything born in heaven and earth has its own merits» (Book of Changes, Chapter 11 of the Miscellaneous Hexagrams of Justice). This is undoubtedly in line with our concept of respecting nature, conforming to nature, loving nature, and building a modern harmonious coexistence between humans and nature.

Chinese civilization originated from inland agricultural civilization, with defensive, introverted, and inclusive characteristics. Developing peaceful, harmonious, and harmonious international relations has always been its goal. As early as ancient times, Yao proposed the concept of promoting family harmony, social harmony, and ethnic harmony from the inside out in view of the reality of «ten thousand states in the world» at that time, that is, «to be virtuous and virtuous, to be close to the nine tribes; to be harmonious among the nine tribes, to pacify the people; to be clear among the people, to harmonize the ten thousand states» (Book of Documents – Yao Dian). This concept is intertwined with China's traditional views on peaceful development, such as «although the country is big, war will lead to destruction» (Biography of the Marquis of Pingjin's father in the Records of the Grand Historian), «friendly and benevolent neighbors are the treasures of the country» (Zuo Zhuan, The Sixth Year of Duke Yin), and «all things grow together without harming each other, and the Tao runs parallel without conflicting» (Doctrine of the Mean in the Book of Rites),

and has become a cultural gene for China's handling of international relations. This cultural gene determines that Chinese path to modernization will not follow the old path of western modernization, which means that the country will be powerful and dominate, colonial plunder, but will take a new path of modernization that promotes world peace and seeks the common well-being of mankind.

Fundamentally, the reason why Chinese path to modernization has formed its own characteristics is that western modernization is «capital centered», while Chinese path to modernization is «people centered», which comes from the people-oriented concept of traditional culture of respecting, loving, protecting and benefiting the people. The people-oriented concept holds that only by valuing and caring for the people can political power be consolidated and society be stable. This ideology has profoundly influenced China's political culture and development path, and has also extended to its understanding of the world, becoming an important component of the Chinese nation's global vision and human sentiment.

### **References**

1. Zang Fengyu. Marx's Modernity Thought and the Practical Logic of Chinese path to modernization / Zang Fengyu // Chinese Social Sciences. – 2022. – № 7.
2. Shen Xiangping. The Traditional Cultural Foundation of the Chinese path to modernization Road / Shen Xiangping // Chinese Social Sciences. – 2022. – № 8.

## **LEGAL RISKS OF CHINESE INVESTMENT IN BELARUS IN THE NEW STAGE AND ITS COUNTERMEASURES**

*Geng Zhiqiang*

From the perspective of typology, the legal risks of Chinese investment in Belarus mainly include the following aspects. First, legal risks arising from changes in the legal environment in Belarus. Such risks belong to direct and external legal risks. Changes in the international situation and domestic protests have increased the number of criminal cases in Belarus, which has added uncertainty for Chinese companies to invest in Belarus. At the economic level, the problems of inflation, the downgrade of the sovereign credit rating and the existence of economic structure in Belarus will also lead to the adjustment of its legal system. In addition, Belarus failed to join the WTO due to various factors, the general trade standardization is relatively low, and the system construction needs to be strengthened.

The second is the legal risks caused by Chinese enterprises' investment in Belarus and other regulatory mechanisms. Such risks are internal risks, that is, when Chinese enterprises invest in Belarus, they are caused by factors such as incomplete understanding or inaccurate grasp of its investment legal system, and

they are also operational and direct legal risks.

Third, legal risks caused by Chinese enterprises' failure to comply with laws and regulations. Such risks are direct legal risks, and there are explicit factors and characteristics. From the perspective of compliance, Chinese enterprises may violate laws and regulations in their investment and subsequent operations due to their inaccurate grasp and understanding of the legal system, policies and standards of Belarus based on interest's maximization and other considerations. In this case, they will face the intervention of Belarusian investment, business, tax and other regulatory authorities, and may face back taxes, fines, conduct bans, and even criminal liability.

Fourth, transformational legal risks are brought about by changes in political and social foundations. Based on geographical and cultural considerations, the Belarusian government and the general public are more inclined to Russia and other countries. According to Belarusian polling data, more than half of the people choose to strengthen economic cooperation with Russia in order to reverse the economic decline, and the support for closer cooperation with China is mainly government executives. Once the political situation in Belarus changes, foreign policy will change dramatically.

In terms of overall legal risk response, the Chinese government and enterprises need to establish an investment security mechanism, namely, an investment framework based on bilateral treaties or agreements between China and Belarus, and a regular training system with detailed rules focusing on special laws and investment codes of Belarus. Establish and improve a soft law system for overseas operations of Chinese enterprises based on the concept and guidance of corporate compliance, and incorporate the provisions of Belarusian laws, international standards and local business ethics into the system; It is also necessary to establish and improve the consultation and settlement mechanism for the protection of the rights and interests of Chinese enterprises investing in Belarus and the prevention of risks.

Specific institutional mechanisms are configured as follows. First, the government should establish and improve the security mechanism at the central and provincial government levels, and conduct corresponding security training for enterprises and their staff investing in Belarus. The training content should focus on the investment law, tax law, special economic zone law and other aspects of Belarus, clarify the prohibited areas of investment, restricted areas and open areas, compliance management of subsequent operations, etc. At the same time, it is necessary to establish and improve the two-level investment security and legal risk prevention advisory and advice mechanism, that is, to establish and improve the government or quasi-government investment in Belarus advisory and advice to Chinese enterprises and other entities planning to invest in Belarus to avoid legal risks.

Second, we need to improve the mechanism of overseas economic and trade cooperation zones and legal risk prevention measures. Establish a legal

risk prevention mechanism with the management committee, park development enterprises and investment subjects, which are different but shared, and clarify the rights (interests) and obligations (responsibilities) of each subject, so as to form a good mechanism of interest sharing, risk sharing, and clear rights and responsibilities. At the same time, attention should be paid to the responsibility of the management committee and the park development enterprises to train the local legal system for the investment subjects (mainly Chinese enterprises).

Third, it is necessary to establish and improve the regulatory standards and guarantee implementation mechanism for Chinese enterprises investing in Belarus with compliance as the center. First of all, it is necessary to abide by China's tax and foreign exchange management norms and Belarusian laws and regulations on investment. Secondly, Belarusian policies on investment, taxation, competition and environmental protection should be integrated into the compliance management system, and external management norms should be internalized into practical actions of investors and their subsequent operations. Thirdly, the management norms and internal regulations of the industrial park Management Committee, enterprises and investors in the development zone should be transformed into actual action plans of various departments and guaranteed implementation. Finally, it is necessary to establish a special compliance management department and operating rules to ensure the implementation of the above laws and regulations, policies, standards, internal rules and other systems, and effectively prevent and dispose of various risks including legal risks.

## **ВИТАЛЬНОСТЬ ЧЕЛОВЕКА В УСЛОВИЯХ ЛИМИНАЛЬНЫХ РИСКОВ**

*Д. А. Шиханцова*

Постмодернистская эпоха привносит в жизнь социального субъекта наряду с множеством благ и значительное чувство неопределенности. Индивид вынужден справляться с неустранимой тревожностью, поскольку динамичное и контрастное постиндустриальное общество толкает его к поиску уникальной идентичности, фрагментарным социальным связям, а также частым технологическим и бытовым изменениям. Миграция, смена или повышение квалификации, изменение социального круга, принятие или отказ от вероисповедания, изменение семейного положения, переход на удаленную работу – все это ситуации, которые можно охарактеризовать как лиминальные.

Лиминальность – стадия перехода системы из одного состояния в другое, связанная с утратой структуры, иерархии, статуса [1]. Будучи состоянием порога, лиминальный период сопровождает всякую ситуацию

поиска Я. В психоанализе лиминальность также определяется как «стадия, переживаемая им [субъектом лиминальности] от пограничности до обретения новой самости» [2, с. 57].

Специфика общества способствует развитию тревожных или невротических тенденций. Так, к источникам тревожности мы можем отнести цифровую трансформацию, требующую адаптивности от человека, социальную изоляцию, культуру достижений, разнообразие профессиональных и творческих путей, трансформацию традиционных ценностей, а также глобализацию.

Постиндустриальное общество нельзя оценить как категорично негативное явление, к которому человек не способен адаптироваться, а значит, как неестественное и непригодное. Однако всякая трансформация в обществе требует от каждого социального субъекта приспособления, осмысления и реконструирования своего образа и места в этом обществе.

Как узкое понятие в антропологических науках, лиминальность обозначает санкционированный ритуал смены социальной роли для субъекта, однако в контексте современной транзитивности лиминальные ситуации возникают бесконтрольно. Так, российский социолог И. В. Катерный отмечает, что «общего характерного социологического понимания того, что является, а что не является лиминальностью, не существует» [3, с. 129].

Для преодоления лиминального кризиса субъект перехода должен обладать определенным уровнем витальности. Витальность человека является критерием психологического благополучия человека, поскольку определяет способность человека к труду и творчеству, коммуникации и жизнедеятельности в целом.

Психоаналитические школы определяют витальность как истощаемый ресурс, ключевыми источниками истощения которого являются психологические конфликты и напряжение. Признаками низкого уровня витальности являются: постоянная усталость и истощение, потеря интереса к любимым занятиям, чувство безнадежности и беспомощности, трудности с концентрацией и принятием решений, суицидальные мысли и намерения. Таким образом, дефицит витальности содержит в себе риски для самоактуализации человека. Будучи обратно зависимой от невротичности, витальность снижается в контексте каждого лиминального перехода. Ощущение кризиса от потери устойчивого Я, социального круга, прозрачности будущего – ключевые причины, по которым человек теряет способности к труду и жизнедеятельности.

Лиминальность может пониматься через призму экзистенциальной философии, а именно, как ситуация поиска Я через категории свободы и ответственности, смысла жизни. Лиминальный субъект дезориентирован и нуждается в творческом порыве для поиска себя. Так, возникает противоречие: лиминальная фаза снижает витальность человека, поскольку

она неустойчива и тревожна. В то же время витальность необходима для самоконструирования лиминального субъекта, также она способствует быстрому восстановлению сил. Хотя лиминальность снижает уровень витальности, от субъекта требуется творческая активность для поиска Я в обновленных экзистенциальных условиях.

Высокая степень осмысленности жизненных целей, конструирование которых происходит в контексте лиминальной фазы, обеспечивает удовлетворительный уровень витальности. Высокая рефлексивность и эксперимент позволяют путем продуцирования идей и накопления ошибок также удерживать достаточный уровень витальности, поскольку мыслимое будущее снижает тревожное ожидание настоящего будущего. Также и принятие абсурда является основанием для устойчивости образа Я в неустойчивом мире.

В заключение следует отметить следующее: современная эпоха насыщена лиминальными ситуациями, подвергающими сомнению субъектность и будущее человека. Высокая мобильность, фрагментарные социальные связи, цифровая коммуникация, расширяющееся информационное поле – все это признаки быстро развивающегося и высоко динамичного общества, в котором человек может потерять устоявшееся самопонимание, поскольку социальная роль современного человека является комплексом множества ролей, постоянно сменяющих друг друга. Тревожность и страх перед будущим склоняют лиминального субъекта к регрессии или заморозке в неустойчивом образе Я, что снижает субъективную витальность. И поскольку высокий уровень витальности необходим для насыщенной жизни и творчества, возникает необходимость поиска путей, сохраняющих этот уровень.

### **Литература и источники**

1. Тульчинский, Г. Л. Лиминальность / Г. Л. Тульчинский [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://hpsy.ru/public/x3023.htm>. – Дата доступа: 10.09.2024.
2. Фусу, Л. И. Человек современный, то есть лиминальный. Социально-философский анализ лиминальности в современном социуме / Л. И. Фусу. – Ногинск : АНАЛИТИКА РОДИС, 2018. – 190 с.
3. Катерный, И. В. Постгуманизм. Человек в эпоху новой социальности: метаморфозы, нарративы, дилеммы / И. В. Катерный. – М. : ЛЕНАНД, 2021. – 352 с.



## ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ СРЕДА УЧРЕЖДЕНИЯ ДОШКОЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ КАК МОЩНЫЙ РЕСУРС В ВОПРОСАХ ГРАЖДАНСКОГО И ПАТРИОТИЧЕСКОГО ВОСПИТАНИЯ ДЕТЕЙ ДОШКОЛЬНОГО ВОЗРАСТА

*Е. В. Юшкевич*

Современное общество предъявляет новые требования к процессу обучения и воспитания. В учреждениях дошкольного образования в качестве образовательного ресурса выступает среда, влияющая на образовательные, воспитательные и развивающие стороны личности. В образовательных стандартах дошкольного образования делается акцент на «культурологический подход (совокупность взглядов и способов проектирования и организации образовательного процесса на основе ценностно ориентированного содержания образования, приоритета культуры в образовании, развития общей интеллектуальной культуры и духовного начала личности, обеспечения ведущей роли социокультурного контекста развития воспитанника, установки на диалог культур, изучения традиций и ценностей, самобытности национальной культуры в контексте мировой)» [2]. Культурно-образовательная среда учреждения дошкольного образования служит мощным ресурсом в реализации учебной программы дошкольного образования в вопросах гражданского и патриотического воспитания детей.

Дошкольный возраст – это период формирования и развития. Создавая благоприятные условия, подбирая методы и приемы патриотического воспитания, необходимо учитывать все особенности детей дошкольного возраста. Эмоциональное восприятие окружающего мира, образность, обостренность чувств, недостаточно сформированное историческое сознание. Решая задачи направленные на воспитание личности, каждый педагог должен учитывать следующие принципы:

- позитивный центризм (отбор знаний, наиболее актуальных для ребенка данного возраста);
- непрерывность и преемственность педагогического процесса;
- дифференцированный подход к каждому ребенку;
- рациональное сочетание разных видов деятельности;
- баланс интеллектуальных, эмоциональных и двигательных нагрузок;
- развивающий характер обучения и воспитания, основанный на детской активности [1, с. 15].

Работа в сфере дошкольного образования отличается личностной ориентацией, многоплановостью, вариативностью, что позволяет педагогу выбирать методы и формы обучения на занятиях в различных образовательных областях, которые будут формировать грамотность в

вопросах патриотического воспитания. Отвечать социальному запросу в условиях дошкольного учреждения образования и способствовать всестороннему развитию детей дошкольного возраста. Использование нестандартных технологий в образовании, воспитании и развитии подрастающего поколения, становится мощным резервом для повышения эффективности работы педагога.

Информатизация играет в жизни ребенка важную роль. Влияет на формирование детского сознания. Педагогические критерии возрастного развития характеризуют возможности ребенка в вопросах гражданского и патриотического воспитания. Актуализируя необходимость использования ИКТ (информационных компьютерных технологий) в системе дошкольного образования на занятиях с детьми, необходимо ориентироваться на реализацию психолого-педагогических задач и строить процесс воспитания и обучения в соответствии с требованиями информационной безопасности. Педагог, формируя первоначальные представления о гражданственности, использует компьютерные игры, презентации, благодаря чему ребенок раньше развивает знаковые функции сознания. Идет развитие функций моторики и зрительной координации, развитие интеллекта.

При интеграции информационных и образовательных технологий необходимо полагаться на выбор оптимальных и рациональных решений. Задача дошкольного образования заключается в том, чтобы подготовить ребенка к жизни в информационном обществе, помочь овладеть информацией в вопросах культуры, традиций, истории своей страны [3, с. 1559]. Информационная среда представляет условия для развития патриотического воспитания детей дошкольного возраста, их гражданственности. Тесное взаимодействие всех участников образовательного процесса: педагогов, воспитанников, родителей (законных представителей) несовершеннолетних детей поможет сформировать первоначальные представления и понятия о Беларуси, ее истории, символах государственности, достопримечательностях, народных и государственных праздниках, традициях, промыслах и людях, прославивших нашу землю.

### **Литература и источники**

1. Воронцовская, Л. Семья и родина едины: организация работы по патриотическому воспитанию детей дошкольного возраста / Л. Воронцовская // Пралеска. – 2014. – № 5. – С. 13–20.
2. Образовательные стандарты дошкольного образования: постановление Министерства образования Республики Беларусь, 04.08.2022 № 228 // Национальный образовательный портал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://adu.by/images/2023/dosh/standart-doshkol-obraz.pdf>. – Дата доступа: 24.08.2024.

3. Юшкевич, Е. В. Информационно-образовательная среда как фактор развития творческих способностей детей дошкольного и младшего школьного возраста / Е. В. Юшкевич // Семья и дети в современном мире : сб. материалов конференции / Науч. ред. и сост. В. Л. Ситникова – СПб. : Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2020. – Т. VI. – С. 1553–1559.

# Круглый стол «ФИЛОСОФИЯ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА В XXI ВЕКЕ (К 150-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)»

---

## О ПАТРИОТИЗМЕ Н. А. БЕРДЯЕВА

*Т. И. Адуло*

*«Люблю отчизну я,  
но странною любовью!»  
М. Ю. Лермонтов*

Николай Александрович Бердяев был весьма плодовитым автором. Не менее плодовитыми оказались и его исследователи. Среди многих сотен книг и многих тысяч научных статей, посвященных творчеству русского мыслителя, немалое место отведено теме, касающейся его патриотизма. Особенно активно она обсуждалась в СССР в 1990-е годы.

Мировоззренческую позицию Бердяева по этой актуальной и в наши дни теме, на наш взгляд, как нельзя лучше характеризует известное высказывание М. Ю. Лермонтова: «Люблю отчизну я, но странною любовью!» [1, с. 207]. И вот почему. В далеком 1917 году на страницах журнала «Нива» Бердяев сетовал на неудовлетворительное состояние в России с патриотизмом: «Слишком трудно у нас встретить первичный инстинкт и первичное сознание в силу которых каждому русскому естественно хочется отдать свои силы России, ее безопасности, ее единству, ее величию» [2]. Для этого были серьезные основания. Действительно, о каком патриотизме могла вестись речь, если сам император и его двор, не говоря уже о интеллигенции, не являлись образцом для подражания в этом актуальном для державы вопросе. Учитывая сложившуюся ситуацию, Бердяев считал, что «идея любви к отечеству должна быть признана, как великая ценность» [2], но сам к данной идее остался, к сожалению, равнодушным. Философ не являлся патриотом ни императорской, ни уж тем более советской России, ибо, по его убеждению, «старая русская автократическая монархия имела корни в религиозных верованиях народа, она себя сознавала и оправдывала, как теократия, как священное царство. Новое русское коммунистическое государство тоже автократично и тоже имеет корни в верованиях народа, в новых верованиях рабоче-крестьянских масс, оно тоже сознает себя и

оправдывает, как священное царство, как обратную теократию» [3, с. 117]. По этой причине своими жесткими критическими стрелами Бердяев непрерывно атаковал и царскую, и советскую России, желая им скорейшей гибели.

Кстати, свою нелюбовь русский мыслитель распространял также на Германию, где «Лютер и Кант – великие варвары» [4, с. 525], да и сама «германская раса – варварская, не имеющая кровной преемственной культурной связи с античным миром» [4, с. 525], и даже на приютившую его Францию, хотя и признавал «утонченность и изящество» за «исключительное достоинство культуры французской» [4, с. 527].

Совершенно по-другому относился к России другой эмигрант, коллега Бердяева по «Философскому пароходу», Г. П. Федоров. В статье «Будет ли существовать Россия?» [5] он четко обозначил болевые точки, которые при их своевременном не разрешении способны погубить Россию, внес конкретные предложения по их локализации. В частности, он увидел исключительную опасность постоянно нарастающего на огромных пространствах страны агрессивного сепаратизма в лице Украины, Грузии, казанских татар, Азербайджана и Казахстана [5, с. 450–451]. «С Дальнего Востока, – продолжал Федоров, – наступает Япония, вскоре начнет наступать Китай. И тут мы с ужасом узнаем, что сибиряки, чистокровные великороссы-сибиряки, тоже имеют зуб против России, тоже мечтают о Сибирской Республике – легкой добыче Японии» [5, с. 450]. Исходя из сложившейся ситуации, Федоров вносил такое предложение: «Мы должны изучать Россию, любовно вглядываться в ее черты, вырывать ее в земле закопанные клады. Мы должны знать ее историю, любить ее героев, ценить и самые древние памятники ее литературы (первыми у нас никто не интересовался), особенно – ее искусством» [5, с. 456].

По этому поводу известные российские исследователи М. А. Маслин и А. Л. Андреев пришли к следующему заключению: «Нельзя не признать, что такие крупные мыслители зарубежья, как Г. П. Федотов, заговорили о кризисе русского национального самосознания, оскудении духовных традиций, увлечении "американизмом", материальной стороной жизни в ущерб духовности и душевности, о необходимости восстановления разрушенных памятников старины значительно раньше, чем об этом смогли в полный голос заговорить писатели, ученые, художники Советской России» [6, с. 36].

По-настоящему любил Россию Н. В. Гоголь. Как и Бердяев, он посредством своего воображения выстраивал новую Россию. Но, в отличие от Бердяева, оперировавшего иллюзорными, оторванными от повседневности схемами, Гоголь в своих построениях опирался на реальное бытие различных социальных слоев российского общества, выявлял их пороки и предлагал действенный инструмент их преодоления в виде морали. «Нет, если вы действительно полюбите Россию, –

констатировал он, – вы будете рваться служить ей; не в губернаторы, но в капитан-исправники пойдете, – последнее место, какое ни отыщется в ней, возьмете, предпочитая одну крупницу деятельности на нем всей вашей нынешней, бездейственной и праздной жизни» [7, с. 135]. Бердяев же для исправления российских пороков ничего конкретного не предлагал. Напротив, все свои устремления он направил на уничтожение России как дооктябрьской, так и послеоктябрьской, т. е. советской. Ни прошлая, ни нынешняя Россия не имеют права на существование как неподлинные. Они должны уступить свое место новой России, соответствующей установкам самого Бердяева. Наподобие анархиста М. А. Бакунина всю свою неуемную интеллектуальную энергию он направил на слом существующей России, видя в этом, как ни выглядит это парадоксально, ее возможный путь к возрождению. В данном случае Гоголь, ратовавший за постепенное реформирование общественных устоев России, интуитивно выступал как диалектик, хотя и не владел диалектическим методом, Бердяев же выступал как метафизик, умерщлявший, хотя и не совершенное, но живое государство. Гоголь и Федоров любили Россию сущую – немощную и несовершенную, Бердяев же, напротив, любил Россию должную – идеальную, но иллюзорную. В конечном счете, Бердяев ценил и любил лишь созданный его экзальтированным воображением утопический иллюзорный новодел под названием «новая Россия», выстроенный на православно-католическом фундаменте. Сам же проектировщик занимал почетное место наблюдателя этого проекта и его судьбы.

На склоне лет Бердяев рассуждал: «Мне, может быть, и позволили бы вернуться в Россию. Но что я мог бы там делать?» [8, с. 341]. Действительно, что мог делать в советской России возвратившийся эмигрант? Официальную философию – диалектический материализм – он решительно отвергал, поскольку всегда отстаивал свободу мысли. Советская власть, представлявшая, по его словам, «все возрастающий централизованный тоталитарный этатизм» [8, с. 347], была ему абсолютно чуждой. Происходившее в СССР в 1940-е годы «возрастание национального чувства» он тоже не приветствовал, поскольку «есть опасность национализма, которая есть измена русскому универсализму и русскому призванию в мире» [8, с. 347]. Даже более лояльное отношение государства к церкви его не удовлетворяло, ибо «в официальной церковности, в высшей церковной иерархии преобладает консервативное направление, желание вернуться к 16 и 17 веку» [8, с. 347]. Таким образом, возвратившийся в Россию Бердяев не смог бы стать ее реальным защитником. История распорядилась иным образом – из теоретического наследия Бердяева в 1990-е годы были максимально использованы лишь его яркие, эмоциональные критические стрелы в адрес советской России. С другой стороны, закономерен вопрос: «Были ли в творческих разработках Бердяева идеи, способные на самом деле помочь России?». На этот вопрос

известный современный русский философ В. И. Пантин дал такой ответ: «Не умаляя значения творчества и наследия таких крупных русских философов, как Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, И. А. Ильин, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский, С. Л. Франк и др., которые вынуждены были на "Философском пароходе" покинуть Советскую Россию в 1922 г., нужно все же заметить, что многие из них ориентировались на достижения и традиции прежней эпохи XIX – начала XX вв., не вполне понимая всей глубины и остроты проблем, стоявших перед Россией и миром после Первой мировой войны» [9, с. 278]. С этим заключением нельзя не согласиться.

### Литература и источники

1. Лермонтов, М. Ю. Сочинения : в 2 т. / М. Ю. Лермонтов // Сост. и комм. И. С. Чистовой ; вст. ст. И. Л. Андроникова. – М. : Правда, 1988. – Т. 1. – 720 с.
2. Бердяев, Н. А. О любви к России (1917 г.) / Н. А. Бердяев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://nik191-1.ucoz.ru/blog/o\\_ljubvi\\_k\\_rossii\\_n\\_a\\_berdjaev\\_1917\\_g/](https://nik191-1.ucoz.ru/blog/o_ljubvi_k_rossii_n_a_berdjaev_1917_g/) 2017–01–11–2811. – Дата доступа: 09.09.2024.
3. Бердяев, Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955 г. / Н. А. Бердяев. – М. : Наука, 1990. – 224 с.
4. Бердяев, Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М. : Правда, 1989. – 607 с.
5. Федоров, Г. П. Будет ли существовать Россия? / Г. П. Федоров // О России и русской философской культуре : Философы рус. послеокт. зарубежья : сборник / АН СССР, Науч. совет по пробл. рус. культуры ; сост. М. А. Маслин ; вступ. ст. М. А. Маслина, А. Л. Андреева. – М. : Наука, 1990. – С. 450–462.
6. Маслин, М. А. О русской идее. Мыслители русского зарубежья о России и ее философской культуре / М. А. Маслин, А. Л. Андреев // О России и русской философской культуре : Философы рус. послеокт. зарубежья : сборник / АН СССР, Науч. совет по пробл. рус. культуры ; сост. М. А. Маслин ; вступ. ст. М. А. Маслина, А. Л. Андреева. – М. : Наука, 1990. – С. 5–42.
7. Гоголь, Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями / Н. В. Гоголь. – СПб. : Азбука-классика, 2005. – 320 с.
8. Бердяев, Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. – М. : «Книга», 1991. – 446 с.
9. Пантин, В. И. Марксизм как философия практики и развития человека / В. И. Пантин // Русская философия XX века и ее вклад в мировую интеллектуальную традицию. К 100-летию «Философского парохода» : тезисы международной конференции : в 2 т. / Отв. ред. Б. И. Пружинин, Т. Г. Щедрина. – М. ; СПб. : Центр гуманитарных инициатив, 2022. – Т. 1. – С. 278–281.

# ЧЕЛОВЕКОВОЗВЫШАЮЩИЙ ПРИМАТ СВОБОДЫ НАД БЫТИЕМ – ОСНОВОПОЛАГАЮЩИЙ СИСТЕМООБРАЗУЮЩИЙ ПРИНЦИП ПЕРСОНАЛИЗМА Н. А. БЕРДЯЕВА

*Е. М. Бабосов*

В многообразном, по своей сущности, направленности, сложности, особенностям, практико-ориентированности философско-религиозном наследии Н. А. Бердяева стержневым центром мироздания и судьбы человека выступает идея возвышения органического взаимодействия креативной личности (человечества) и сотворяющей энергии беспредельного космоса. В этом почти немислимом взаимодействии формируется, реализуется и развивается социальная сущность человека в ее родовом и индивидуальном воплощении, в поливероятностной миропреобразующей деятельности, непрестанно совершаемой по законам истины, добра и красоты, общественной справедливости в неразрывных взаимосвязях с многосторонним самосовершенствованием осуществляющих ее акторов, живет и действует человек – общественное существо, обладающее сознанием, разумом; субъект общественно-исторической деятельности и культуры. Своеобразие религиозно-философского понимания и истолкования Н. А. Бердяевым своей версии мировоззренческого персонализма заключается в признании жизнетворящей роли свободы и творчества, в придании свободе онтологического статуса, в признании ее первичности в отношении природного и человеческого бытия, и даже независимости от бытия божественного. Он утверждал, что «в основании философии коренится не бытие, а свобода, что именно в свободе скрыта тайна мира, именно она находится в начале и в конце существования. Все в человеческой жизни должно пройти через свободу, через отвержение соблазнов свободы, поэтому идея свободы должна быть первичнее идеи бытия и совершенства, ибо нельзя принять принудительного, насильственного совершенства» [1, с. 5–57]. Следовательно, утверждал он – «свободе принадлежит абсолютный примат» [1, с. 62].

Полное раскрытие личности, ее свободы воплощается в разработанной и теоретически эксплицированной Н. А. Бердяевым всеобъемлющей концепции творческой креативной личности.

Его исходным постулатом было утверждение, согласно которому Бог передал свое творение сотворенному человеку. Именно в творчестве человек может отчасти уподобиться Богу. Человек создан, чтобы творить и создавать заново весь мир и самого себя по закону свободы. Философ был убежден, что «творчество – это переход небытия в бытие через акт свободы, творчество есть созидание новой мощи из не бывшей, до того не



сущей» [1, с. 62]. В его понимании, «творческий акт предполагает моноплюрализм, т. е. допущение множества свободных и самостоятельных существ наряду с Существом Божиим». Его отличительная особенность состоит в том, что творческий акт «имманентно присущ лишь лицу, личности как свободной и самостоятельной мощи». «Именно поэтому творчество неотрывно от свободы», «творчество рождается из свободы» [1, с. 359].

Коленопреклоненно вознося творческую сущность Бога, особенно рельефно раскрывшуюся в семи днях творения, Н. А. Бердяев вдохновенно воспел многогранную творческую деятельность креативной личности, которая, будучи богосотворенной и поклоняющейся Творцу всего сущего, своим дерзновенным миропознанием и миропреобразованием создает удивительные, потрясающие окружающих людей, облагораживающие их чувства и действия, великие творения.

Только христианская метафизика, по его убеждению, способна утвердить реальность бытия и постичь великую тайну свободы и познать субстанцию конкретной личности. Только она, утверждал выдающийся русский философ, «приводит к трансцендентному реализму, к конкретному персонализму, к философии свободы» [2, с. 22].

Придав свободе высокий онтологический статус, Н. А. Бердяев признал ее первичность по отношению к природному, социальному и человеческому бытию и даже – хотя он глубоко религиозен – независимость от бытия божественного. Свобода, утверждал он, угодна Богу, но в то же время она не от Бога. Существует первичная, несотворенная свобода, над которой Бог не властен. Свобода человека имеет абсолютное значение – в этом лейтмотив бердяевского персонализма. Свобода в его истолковании «есть обязанность, долг». «Лишь свободные, – убежден выдающийся русский мыслитель, – могут взять на себя ответственность» [2, с. 186]. Такова экзистенциальная диалектика органичной взаимосвязи свободы, реальности и личности, воплощающаяся, в конечном счете, в высокой ответственности свободной личности за судьбы своей Отчизны.

#### Литература и источники

1. Бердяев, Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 445 с.
2. Бердяев, Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М. : Правда, 1989. – 607 с.

## **БЕРДЯЕВ VS ИЛЬИН. НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ЗНАМЕНИТОМ ФИЛОСОФСКОМ СПОРЕ XX ВЕКА**

*В. К. Игнатов*

В нынешнем году исполняется 150 лет со дня рождения Н. А. Бердяева и 70 лет со дня смерти И. А. Ильина.

В первые годы вынужденной эмиграции жизнь обоих мыслителей протекала в Берлине. Едва обосновавшись в столице Германии, Бердяев задался целью создания философской ассоциации. Пробразом ее стала Вольная Академия Духовной Культуры, организованная Бердяевым в 1919 г. в Москве. Первые собрания философского кружка русских эмигрантов проходили в съемном жилье семьи Бердяева. Вскоре благодаря содействию Ассоциации молодых христиан (УМСА) образовалась Религиозно-философская академия. Незадолго до ее возникновения Бердяев в письме от 6 ноября 1922 г. сообщал П. Струве о своих планах по развитию культурной деятельности в Берлине: «По моей инициативе основывается здесь религиозно-философская академия <...> В этом начинании будут принимать участие Франк и Ильин» [1, с. 299].

Открытие Религиозно-философской академии состоялось 26 ноября 1922 г. в здании Французской гимназии. В программе академии была дана оценка текущей мировой духовной ситуации и определена главная задача деятельности нового интеллектуального сообщества: «Религиозно-Философская Академия ставит своею целью работать для дела духовного возрождения и духовного объединения христианских народов» [2, с. 137]. Деятельность Религиозно-философской академии в Берлине прекратилась в 1927 г. Основной причиной ее закрытия стал переезд многих участников Религиозно-философской академии в другие страны Европы, вызванный глубоким экономическим кризисом в Германии.

В 1924 г. новым местом жительства главы Религиозно-философской академии стал Париж, где Бердяев основал ее «французское» отделение, просуществовавшее до 1940 г. В сентябре 1925 г. в Париже под эгидой Религиозно-философской академии начал издаваться журнал «Путь». Его вдохновителем и редактором стал Бердяев. О замысле создания печатного органа русской религиозной мысли Бердяев писал П. Струве еще в конце 1922 г. из немецкой столицы: «В Берлине основывается религиозно-философский журнал под моей редакцией при ближайшем участии С. Л. Франка и Л. П. Карсавина. Определять физиономию журнала кроме нас трех должно еще участие следующих лиц: Н. Лосский, И. Ильин, Вы, П. Новгородцев, А. Карташев, В. Зеньковский. <...> Кроме статей миросозерцательного характера вокруг проблем философии духовной культуры будет еще хроника духовного движения в России и на Западе и библиография. Будут и принципиальные статьи о Церкви. <...> Но

политики не будет» [1, с. 301–302].

Воплощением издательских планов Бердяева стал выход в свет в 1923 г. в Берлине под его редакцией сборника статей «София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии». В книге были опубликованы работы Бердяева, Франка, Ильина, Карсавина, Лосского и др. Однако первый номер стал единственным в берлинском проекте периодического издания Бердяева.

Более счастливой оказалась судьба парижской издательской инициативы философа: журнал «Путь» выходил с сентября 1925 г. по март 1940 г. Однако среди его участников не было автора статьи «Философия и жизнь» из берлинского сборника трудов русских религиозных мыслителей, в то время как Ильин регулярно публиковал свои работы в русской эмигрантской газете «Возрождение», издававшейся в эти же годы в Париже.

Идейный конфликт бывших соратников возник после выхода в свет в 1925 г. в Берлине книги Ильина «О сопротивлении злу силою», всколыхнувшей умы деятелей русской эмиграции. Труд Ильина отразил его стремление создать философскую концепцию борьбы со злом путем силового противодействия ему. Согласно Ильину, в мировом процессе схватки добра со злом людей объединяет идея достижения победы над злом как конечная общая цель. Средством, формируемым людьми для сопротивления злу, является церковная и государственная власть. Ее представитель выступает как слугитель универсальной цели, как «ее живое явление и живой меч» [3, с. 162]. Внешняя понуждающая и пресекающая сила необходима для преобразования животного начала в людях и их социализации, для создания необходимых условий, открывающих перед человеком перспективу нравственного и духовного самосовершенствования. Наиболее высока роль носителя добра в периоды внутренних социальных катаклизмов и межгосударственных военных конфликтов: он обязан исполнить функцию воина, призванного защитить «родину, веру и святыни» [3, с. 175], противопоставить силе зла не только духовную, но и материальную силу добра, способную повергнуть злодея в состояние ужаса, обречь его на мучения и повергнуть в прах, «взять на себя бремя человекоубийства» [3, с. 177]. «Носители духовно-правого меча» [3, с. 188] являют собой особый род людей, способных совершать нравственно неидеальные поступки, продиктованные необходимостью продемонстрировать противникам добра мощь государства. С позиций христианской этики судьба «меченосца» является трагической и одновременно героической, поскольку он принимает на себя ответственность за исход мировой борьбы добра со злом посредством вступления на несправедливый путь карающего меча. Тот не испытывает страха смерти, кто несет бремя государственной борьбы со злом «из любви к Божьему делу» [3, с. 220].

Бердяев в статье «Кошмар злого добра», опубликованной летом 1926 г. в журнале «Путь», выступил с резкой критикой теории Ильина. Он заявил о недопустимости разделения людей на лучших и худших ввиду всеобщности первородного греха, подверг порицанию стремление автора облагородить идею о нравственном оправдании сопротивления злу силой, придав ей характер «возвышенной, духовной, исполненной любви и движимой долгом исполнить абсолютное добро» [4, с. 381], отринул антихристианский культ государства Ильина и осудил попрание им принципа свободы личности во имя насильственного принуждения людей к добру. Бердяев утверждал, что абсолютизация Ильиным роли Белого движения превратила его книгу в собрание духовных и моральных заповедей «организациям контрразведки, охранным отделениям, департаменту полиции, главному тюремному управлению, военно-полевым судам» [4, с. 379]. По мнению Бердяева, книга Ильина нанесла урон его репутации известного философа и стала свидетельством отсутствия подлинно христианского духа в его взглядах [4, с. 379].

Ответ Ильина «Кошмар Н. А. Бердяева. Необходимая оборона» был напечатан в газете «Возрождение» в октябре 1926 г. Философ отверг обвинения своего оппонента в принижении им принципа добровольного стремления к Богу, утверждая, что без внутренней свободы приобщение человека к миру христианской культуры невозможно. Ильин полностью откестился от обвинений Бердяева в предпочтении им ценностей этатизма. Философ заявил, что в его книге отсутствует идея сакрализации государственной власти, что он далек от мысли рассматривать государство как земное воплощение абсолютного добра и что ему совершенно чуждо представление о том, что путь к спасению и свободе человека лежит через государственное насилие. Наконец, писал Ильин, тот факт, что он посвятил свое сочинение Белой гвардии, не превращает его книгу в политический манифест Белого движения.

Примирение двух мыслителей так никогда и не состоялось. Они навсегда разошлись и в интерпретации христианского мировоззрения, и в политических взглядах. Поздний Бердяев признал «Советскую Россию, которая и есть Россия» [5, с. 494]. Ильин же до конца своих дней оставался приверженцем идеи «непримиримости», запечатлев неизменность своей политической позиции в одной из своих последних работ [6].

#### **Литература и источники**

1. Колеров, М. А. Пять писем Н. А. Бердяева к П. Б. Струве (1922–1923) / М. А. Колеров // Исследования по истории русской мысли : ежегодник. – М. : ОГИ, 2000. – С. 297–307.
2. Религиозно-Философская Академия в Берлине // София : Проблемы духовной культуры и религиозной философии / Под ред. Н. А. Бердяева. – Берлин : Обелиск, 1923. – Т. 1. – С. 136–138.

3. Ильин, И. А. О сопротивлении злу силою / И. А. Ильин // Собрание сочинений : в 10 т. – М. : Русская книга, 1996. – Т. 5. – С. 31–220.
4. Бердяев, Н. А. Кошмар злого добра / Н. А. Бердяев // Собрание сочинений : в 10 т. / И. А. Ильин. – М. : Русская книга, 1996. – Т. 5. – С. 378–392.
5. Бердяев, Н. А. Памяти Романа Роллана / Н. А. Бердяев // Философия творчества, культуры и искусства. – М. : Искусство: ИЧП «Лига», 1994. – Т. 2. – С. 493–495.
6. Ильин, И. А. Советский Союз – не Россия / И. А. Ильин // Собрание сочинений : в 10 т. – М. : Русская книга, 1998. – Т. 7. – С. 323–358.

## **ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА НА ФЕНОМЕН НАЦИОНАЛИЗМА**

*Д. В. Куницкий*

Феномен национализма с эпохи секулярного «Просвещения» занял важнейшее место в цивилизационной динамике западного мира, распространяясь далее по всей планете. Имея совершенно разные духовные наполнения в конкретных случаях, национализм вкупе со своим антагонистом – антинационализмом – выступают одним из важнейших идеологических факторов современной политической жизни. В свою очередь, понятие национализма заняло умы многих выдающихся мыслителей различных ориентаций.

Не мог обойти стороной этот вопрос и русский философ Николай Бердяев. Как глубокий мыслитель, он не подвергал поверхностному обобщению сложные явления, избегая неуместного абстрагирования, проводя достаточно тонкие различия между зачастую смешиваемыми явлениями и даже доктринами. В частности, он противопоставлял социалистические идеи, находя их корни в христианстве, коммунизму как несомненному «продолжателю дела безличного капитализма» [1] и «форме идолопоклонства» [1]. Вместе с тем, уместно допустить, что национализм как принцип и идеологию философ воспринимал односторонне, принимая во внимание шествие его фашистской инкарнации по Европе. А также оценивая его именно в сформировавшейся в Европе ипостаси классической идеологии западного секулярного гуманизма.

Принимая национализм в западноевропейском смысловом определении, Н. Бердяев признавал его за безусловное зло: «Борьба с охватившей весь мир эпидемией национализма есть первый долг христианина, не потерявшего совесть», возводя его к несомненному «языческому происхождению» [1]. Содержательно, как мирозерцание (являющееся основанием для всякой идеологии), русский философ определял национализм как воплощение «ярко выраженного натурализма, он опирается на природные стихии» [1]. Очевидно, здесь сам натурализм

Н. Бердяев понимал как примат биологического начала в человеке.

Впрочем, философ не останавливается лишь на данной форме национализма и переносит свою критику на более глубокий онтологический уровень, устанавливая в национализме примат холизма, объединяющий его со всеми мировоззренческими принципами и доктринами, ставящими общее над частным (или отдельным) и непосредственно общность над личностью. Здесь уже на первый план выходит личная аксиологическая позиция Н. Бердяева, позиция персоналиста с критической значимостью личной свободы, в плену которой он находился и для которой подобное возвышение является неприемлемым: «Верховной ценностью является сам человек, его право на достойную жизнь и на реализацию полноты его жизненных возможностей» [1]. При этом тонкий мыслитель утверждает внешне парадоксальное противопоставление капитализма (как подавляющего личность рыночным индивидуализмом с приматом частного интереса и в силу этого закономерно сливающегося с национализмом) и социализма (в его понимании, противостоящего марксистскому коммунизму как «обобществленному капитализму») в качестве преодолевающего такое подавление личности обществом.

Важно отметить, что Николай Бердяев, как типичный представитель русской интеллигенции петровской эпохи (заклучавшейся в значительной мере установлением национал-этатизма европейского типа), находился в плену западных дихотомий и разорванно-антагонистического мышления (ошибочно отождествляемого с диалектическим). Таковое, в частности, и противопоставляет личностное и общественное начало в человеке, не видя их единства и, соответственно, духовных причин его нарушения. Вопрос о соотношении и противоречиях личностного и общественного начал распадается на множество важных частных. Так, секуляризация и абсолютизация порождает искаженность любого принципа: личностного, общественного, государственного, свободы и порядка, потребности и долга. Именно поэтому индивидуализм диалектически переходит в социальную диктатуру и наоборот; демократия (охлократия) в олигархию и тиранию и наоборот (как выявили еще Платон и Аристотель). Соответственно, и национализм может получать совершенно разные смысловые определения и оценки.

Внимательно рассматривал Бердяев соотношение национализма и патриотизма. Различив их, он, однако, не обнаружил необходимого единства национального и отечественного. Философ справедливо определяет пороки национализма, но именно в его классическом западном понимании: «Национализм не есть только естественная и элементарная любовь к своей родине и своему народу, сознание единства исторической судьбы. Национализм есть прикрытая форма эгоцентризма ... Средневековье не знало национализма, он есть порождение веков нового

времени. В конце концов национализм стал возможен вследствие ослабления веры в Бога» [1].

Следует отметить, что мыслитель вводит различие нации как отвлеченной и рационализированной абстракции и народа как естественной и органичной сущности, «в которой осуществляется судьба человеческой личности» [1]. Сводясь к этатизму (утилитарному искусственному политическому проектированию), источник нации здесь утрачивает связь с народным духом и творчеством, обезличивая народ. В связи с этим «национализм приобретает совершенно безличный интернациональный характер» [1] и тем самым диалектически порождает из себя глобалистический интернационализм.

Верность данного прозрения Н. Бердяева доказала история и, в частности, нынешняя эпоха постмодерна. Ее сущность философ раскрыл провидчески: «Мир идет не к единству в разнообразии, а к раздору в однообразии» [1]. Однако проблематика соотношения нации с народом (которые чисто этимологически вообще являются синонимами в разных языках) и патриотичностью требует значительного углубления, поскольку в таком понимании нации (как сконцентрированной силы политического союза) теряются ее понятийные связи с биологическим началом и культурой.

Бердяев в своих теоретических постижениях выходит на диалектическое различие подлинных начал, которые лишь кажутся контрадикторными, но являются таковыми лишь в своей искаженной форме. Однако природа такого искажения у Н. Бердяева вновь слишком сильно увязывается с его персоналистским противопоставлением личностного и общественного. В результате, верная постановка проблемы и глубокий ход мысли приводит Бердяева к формулировкам, которые для носителей созвучных ценностных установок (да и в сознании патриотической общественности) оказываются неприемлемыми.

В значительной мере глубокие идеи Николая Бердяева столкнулись с сопротивлением со стороны представителей философской системы, которая в русской интеллигенции в основном сформировалась под западным влиянием. В результате критика национализма в его классическом западном понимании была обречена, с одной стороны, наталкиваясь на непонимание тех патриотических умов, для которых сама нация не сводилась к агрессивному политическому субституту народа и объекту гордого самопоклонения, с другой же стороны, использоваться противниками значимости этнического начала как такового для продвижения их идей, отрицающих благо всего национального и прямо противоположных утверждению духовного начала, к которому стремился сам русский философ. Недаром националистами, в хорошем смысле этого слова, себя называло множество выдающихся деятелей, таких как Д. И. Менделеев и Ф. М. Достоевский, которые вкладывали в это понятие

высокий духовно-нравственный смысл.

### **Литература и источники**

1. Бердяев, Н. А. О современном национализме / Н. А. Бердяев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [https://ru.wikisource.org/wiki/О\\_современном\\_национализме\\_\(Бердяев\)](https://ru.wikisource.org/wiki/О_современном_национализме_(Бердяев)). – Дата доступа: 12.09.24.

## **ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ**

*В. Ф. Мартынов*

Актуальность работ Н. А. Бердяева в XXI веке только возросла. В докладе «Духовное состояние современного мира», прочитанном в мае 1931 года в Париже, Бердяев утверждал: «Техника перестала быть нейтральной. Вопрос о технике стал для нас духовным вопросом, вопросом о судьбе человека, о его отношении к Богу. Техника имеет безмерно более глубокое значение, чем обычно о ней думают. Она имеет космогоническое значение, она создает совершенно новую действительность» [1, с. 660].

Однако отношение к технике в мировой культуре было различным. Так, например, М. Хайдеггер в работе «Вопрос о технике» отмечал: «Какое отношение имеет существо техники к раскрытию потаенного? Ответ: прямое... техника не простое средство. Техника – вид раскрытия потаенности. Если мы будем иметь это в виду, то в существе техники нам откроется совсем другая область. Это – область выведения из потаенного, осуществления истины» [2, с. 225]. Немецкий философ утверждает о сакральном аспекте технического развития.

Но может ли техника приводить человека к истине? Может ли она способствовать раскрытию потаенности бытия? И что современному человеку могла бы дать техника? Безусловно, системную трансляцию духовных ценностей. Это самое важное. В процессе стремительного цивилизационного скачка несоизмеримо возрастают возможности распространения наиболее значимых гуманистических идей благодаря беспрецедентному развитию средств массовой коммуникации, которые отражают высокий уровень научно-технических открытий. Однако телевидение, интернет, радио и печать чаще всего предлагают обществу сенсационные сообщения, синопсисные сюжеты, произведения массового искусства, погружая сознание миллионов людей в информационный поток.

Наиболее зримо последствия отрыва информации от плодов культуротворчества продемонстрировал XX век. К этому времени был накоплен богатейший культурно-исторический опыт, дающий реальную возможность достижения качественно нового уровня свободы. Мировое



сообщество располагало колоссальным духовным потенциалом. Но обладая грандиозным культурным опытом, способным обеспечить продвижение по пути духовного прогресса, человечество не стало гуманнее, не смогло усилить творческую энергию и оказалось вовлеченным в самые масштабные преступления.

И в двадцать первом веке человек активно пожинает плоды непонимания масштабного парадокса, плохо различая базовые атрибуты бытия, имеющие первостепенное значение для личностного роста. Между тем каждый индивид сталкивается с четырьмя универсальными сферами реальности.

1. Вселенная. Человек живет в сиянии Вселенной, которая безгранична и наполнена красотой.

2. Культура. Человек погружен в озарение духовных открытий, которые неисчерпаемы и продвигают его сознание к гармонии.

3. Душа. Человек живет в ореоле своей безграничной души.

4. Социум, который имеет локальное, частное, ограниченное звучание, но приобретает для человека первостепенное значение.

Современный социум – это форма взаимодействия людей на основе технизации мира. Техника движет общественным прогрессом. Но в социуме должен преломляться свет Вселенной, культуры и души каждого человека. Однако этого не происходит. Человек увлечен научно-техническими достижениями, которые расширяют возможности общества в определенной сфере. Поэтому стоит неизменно актуальная задача распространения духовного опыта в социуме. Стоит задача наполнения человеческой души вселенской красотой. Сегодня человек располагает всем необходимым потенциалом, чтобы изменить мир, максимально гармонизировать его. Однако пока он оторван от безграничности Вселенной, культуры и своей души в ходе решения социальных задач. Человек слишком глубоко погружен в разорванный технизированный мир. Он не может по достоинству оценить соотношение базовых форм бытия, возможности личностного существования. Неисчерпаемое богатство мира, неиссякаемые запасы света не работают на гармонизацию человека в должной мере. Философия позволяет ясно увидеть этот факт на основе развития критического мышления, аналитики, интегративного миропонимания. Деструктивность – самая великая угроза в двадцать первом веке. Неисчерпаемому свету Вселенной, культуры, человеческой души надлежит стать доминантой в развитии личности.

Современный мир двинулся в сторону технического обустройства. Не культура, а цивилизация стала абсолютным приоритетом. Бердяев в книге «Самопознание» приводит слова Марселя Пруста, с которыми он в полной мере проявляет солидарность: «Я никогда не достигал в реальности того, что было в глубине меня» [3, с. 46].

Почему человеческая глубина не проявляется в социальном мире?

Дело в том, что человек окружает себя искусственностью, техникой и замыкается в ней. Техника ограничена, частична, жестко лимитируя человеческую безграничность. Она функциональна и помогает решать сугубо прикладные задачи. Она далека от сакральности. Жизнь человека благодаря технике приобретает прикладное, цивилизационное, временное звучание. Происходит овнешвление личности, которая отторгается от своей неисчерпаемой глубины. Однако во внешнем мире Абсолют растворен. Идеал – в человеке. Поэтому в реальности реализуется лишь частичная, фрагментарная, временная личность. Техника позволяет только какой-то частью соприкоснуться с миром явленного, но не целостно, не тотально, не всеобъемлюще. Именно поэтому индивид остается неудовлетворенным своей жизнью, ненасыщенным, раздраженным, беспокойным. Фундаментальная глубина личности оказывается не востребованной, нереализованной, непознанной. Она и не нужна этому временному, меркантильному, утилитарному миру. Человека поглощает внешний интерес. Техническая унификация стала приоритетной в мире, который игнорирует человеческую уникальность. Только как самобытное, неповторимое существо человек может дотянуться до Абсолюта, до Идеала. Вот почему человек должен наращивать сопротивление техногенности, которая стремится его поглотить.

Необходимо подчеркнуть, что культура и цивилизация имеют разнонаправленные модусы движения. Культура всегда нацелена на гуманизацию сознания, способствуя реализации духовных интенций личности. Культура интровертивна. Цивилизационные достижения носят материально-технический, экстравертивный характер и соблюдают определенный «нейтралитет» по отношению к проблеме духовного развития человека. Цивилизация движется в рамках утилитарных, прагматических установок.

Цивилизация опирается на силу материи, культура – на силу духа. Поэтому культура должна стать стратегией, цивилизация – только тактикой, способной продвигать духовные ценности. Однако в современном мире происходит постоянное нарушение этого базового принципа. Накопление цивилизационных достижений при девальвации духовных приоритетов является самой серьезной, можно даже сказать, глобальной опасностью в условиях информационного общества. Культ технической, материальной глобализации, сопряженной с интенсивным развитием науки, устремленность к новым горизонтам сугубо внешнего прогресса, явная недооценка аксиологической составляющей в нарастающей социальной динамике, построение рационального и даже сциентистского типа культуры привели к «овнешвлению» личности. Человек стал придатком глобальной машины, объектом целенаправленных манипуляций в компликативном информационном пространстве, отчуждаясь от собственной фундаментальной глубины, утрачивая

осознание адекватной идентичности.

В современном глобальном, взаимозависимом мире, но расщепленном технической доминантой, альтернативы формированию ценностного, творческого сознания просто не существует, о чем убедительно свидетельствует мировой опыт социокультурного развития. Как заметил Бердяев, «в душе человека есть божественный элемент, и он должен быть освобожден от власти материи. Тогда человек завоевывает себе бессмертие» [4, с. 222]. Эта стратегическая задача должна определять динамику современного социокультурного развития человечества. Техника в этом контексте должна играть не приоритетную, но сугубо вспомогательную роль, создавая условия для духовного роста человека.

### **Литература и источники**

1. Бердяев, Н. А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека / Н. А. Бердяев. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2024. – 678 с.
2. Хайдеггер, М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер : пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
3. Бердяев, Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.
4. Бердяев, Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1993. – 383 с.

## **ФИЛОСОФИЯ САМОПОЗНАНИЯ Н. А. БЕРДЯЕВА**

*И. И. Морозова*

Юбилей Николая Бердяева совпал с 75-летием издания его знаменитого труда «Самопознание (Опыт философской автобиографии)» (1949 г.), который стал предметом рассмотрения многочисленных исследований, отразивших основные вопросы философской рефлексии мыслителя, констатируя, вслед за Бердяевым, специфические черты его философского типа: моралист, персоналист, историк, теософ, значительная часть наследия которого относилась к философии истории, этики и метафизике свободы, подтверждая по своей направленности авторскую профетическую философскую систему с эсхатологическим уклоном.

Мы сосредоточим внимание на некоторых аспектах философии самопостижения Бердяевым собственной личности, наиболее актуальных для современности. Во-первых, Бердяев не стремился «обнажить» себя полностью (он не нуждался в достижении дешевого авторитета) и не вдавался в подробнейшую детализацию интимной сферы, которую он считал неприкосновенной, главной целью для него было «совершить акт экзистенциального философского познания о себе, осмыслить свой духовный путь» [1], обращаясь при этом к самопознанию как пути к

познанию мира.

Во-вторых, отстаивая принципы экзистенциального персонализма, Бердяев откровенно указывает на онтологическую значимость для него автономии личности, но, тем не менее, остро переживая основной ее парадокс, поскольку всегда «стремился не к изоляции своей личности, не к ее замыканию в себе и не к самоутверждению, а к размыканию в универсум, к наполнению универсальным содержанием, к общению со всем. Я хотел быть микрокосмом, каким и является человек по своей идее» [1]. Казалось бы, такая позиция сближает Н. Бердяева с Г. В. Ф. Гегелем, рассматривавшим проблему самосознания личности как «внутренний вопрос» движения всеохватывающего самопознания абсолютного духа, выступающего в качестве саморазвивающегося процесса диалектического самопостижения, направленного на слияние индивидуального с всеобщим (абсолютным).

Но экзистенциальные установки Бердяева, ярко представляющие самосознание и самопознание как усмотрение человеком смысла своего существования в подавлении личности социумом, вступают в серьезное противоречие, поскольку эти установки еще определяют самосознание развивающимся в акте обостренного самопереживания, направленного к внутренней свободе. Как представляется, данная проблема предполагает учитывать специфику связи фундаментальных принципов формирования самопознания личности с диалектикой социальных условий исторической практики, то есть взаимодействие субъективного и объективного уровней, которое в полной мере не достигалось Бердяевым, несмотря на его подтверждение собственных антиномий: «Я не только выхожу из себя к миру мысли, но и к миру социальному. Человек есть сложное и запутанное существо. Мое "я" переживает себя как пересечение двух миров» [1].

При этом весьма актуальным остается понимание мыслителем судьбы конкретной личности и истории, значимой как для прошлого, так и настоящего: «Человек есть в высочайшей степени историческое существо. Человек находится в историческом, и историческое находится в человеке. Между человеком и "историческим" существует такое глубокое, такое таинственное в своей первооснове сращение, такая конкретная взаимность, что разрыв их невозможен. Нельзя выделить человека из истории, нельзя взять его абстрактно, и нельзя выделить историю из человека» [2, с. 14].

Общеизвестно, что личность представляет собой постоянно развивающуюся систему, становление которой осуществляется на всех этапах жизненного пути человека, о чем красноречиво свидетельствуют утверждения Бердяева: «Моя личность не есть готовая реальность, я созидаю свою личность, созидаю ее и тогда, когда познаю себя» [1]. Созидание и формирование личности, согласно Бердяеву, предполагает качественное изменение, иначе нет процесса ее развития, и главное заключается в том, что «личности нет без изменения, но личности нет и без

неизменности, верного себе субъекта изменения. И вся задача в том, чтобы изменение не было изменой, чтобы в нем личность оставалась верной себе» [1]. Эти точные и пронизательные констатации Бердяева только необходимо дополнить одним небольшим замечанием: в основе такой личности должны находиться позитивные доминанты, иначе основные экзистенциальные перспективы бытия приобретут негативный ракурс, и Бердяев это прекрасно понимал.

Вслед за Ф. М. Достоевским, который оказал существенное влияние на развитие личности Бердяева, философ подчеркивает известную тезу о таинственности человека, противоречивой и двойственной природе его, требующей, с одной стороны, досконального, глубокого изучения, а с другой стороны, ограничивающей это познание: «Истоки человека лишь частично могут быть поняты и рационализированы. Тайна личности, ее единственности, никому не понятна до конца. Личность человеческая более таинственна, чем мир. Она и есть целый мир. Человек – микрокосм и включает в себе все. Но актуализировано и оформлено в его личности лишь индивидуально-особенное» [1].

Персоноцентричный тип личности Бердяева определяет его поиски нравственных идеалов и новых ориентиров духовной жизни, защиты человечества от духовной деградации. Поэтому пренебрежение к человеку, унижение его достоинства, оскорбление чести и причинение страданий вызывают у него резкое неприятие и осуждение: «Утверждать нужно не право на счастье для каждого человека, а достоинство каждого человека, верховную ценность каждого человека, который не должен быть превращен в средство ... Главный протест всегда вызывало во мне унижение человеческого достоинства» [1]. И А. Швейцер, и В. Библер неоднократно говорили об этом, совпадая с бердяевской позицией актуализации ценности самоуважения и человеческого достоинства: «... на нашей современной жизненной шкале ценностей чувство достоинства занимает одно из последних мест ... Вот наша страшная беда. Ведь там, где оскорблено и унижено человеческое достоинство, там нет индивида, способного жить в горизонте личности, то есть способного жить свободно, нравственно» [3, с. 56].

Доминирующим в мировоззрении и мироощущении Бердяева являлся этический аспект, как утверждал он сам, «по типу своей мысли я моралист», и такая позиция определяла его пафос правдивости, неприятие лжи и фальши окружающей действительности, мещанства современного ему европейского демократического века, обуславливая ощущения «мучительной чуждости мира, этого мира в этом его состоянии ... Я не любил возвышенного вранья, возвышенно-нереального восприятия действительности. В мировой жизни есть глубокая неправда, есть безвинное страдание» [1].

Весьма актуальными в современный период насаждения в мире

псевдосмыслов и дезинформации, манипулирования общественным сознанием, процессов расчеловечивания человека представляются теоретические построения Бердяева, ратовавшего за веру в человека, его духовный мир, честь и достоинство личности, поскольку философа всегда интересовала именно «судьба субъекта, в котором трепещет вселенная, смысл существования субъекта, который есть микрокосм». А формой выражения мысли очень часто выступал авторский афоризм, который «есть микрокосм, он отражает макрокосм, в нем все» [1].

### Литература и источники

1. Бердяев, Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии) / Н. А. Бердяев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://librebook.me/samopoznanie>. – Дата доступа: 19.08.2024.
2. Бердяев, Н. А. О назначении человека / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1993. – 383 с.
3. Библер, В. С. Нравственность. Культура. Современность (Философские раздумья о жизненных проблемах) / В. С. Библер // Этическая мысль : Науч.-публицист. чтения / Редкол. : А. А. Гусейнов и др. – М. : Политиздат, 1990. – С. 16–58.

## КОНЦЕПЦИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ПЕРСОНАЛИЗМА Н. А. БЕРДЯЕВА

*Н. А. Никонович*

*«Лишь через мистерию распятия  
воскресает роза мировой жизни»  
Н. А. Бердяев*

Н. А. Бердяев является одним из выдающихся представителей русской религиозной философии. Его идеи отражены в таких областях, как философия истории и культуры, религиозная философия, философия экзистенциализма, персоналистическая философия. Он развивал оригинальную концепцию соотношения Бога и мира, Бога и человека. Им написаны такие знаковые произведения, как «Самопознание», «Философия свободы», «Смысл творчества», «Я и мир объектов», «Смысл истории», «Кризис искусства» и ряд других. Значительной для понимания творчества Бердяева является его книга «Самопознание». Это больше чем автобиография, это тип философской автобиографии, история его духовного становления. Собственно, сам Бердяев не считал «Самопознание» автобиографией в классическом смысле. Но уже в этой книге отчетливо прослеживается интенция к персонализму, предопределившая все последующие искания философа. «Самопознание» Бердяева – это история его духовного пути и духовных поисков, «история

духа и самосознания». Сквозными темами его творчества являются вопросы человеческого Я в его взаимоотношении с Богом, вопросы человеческой свободы, рефлексия над основаниями творчества и истории, экзистенциальными основаниями истории как истории человеческого духа. Познание мира сопряжено для Бердяева с познанием самого себя, о чем свидетельствует следующая цитата: «Я пережил мир, весь мировой и исторический процесс, все события моего времени как часть моего микрокосма, как мой духовный путь» [1]. Это – глубинные истоки персоналистического видения Николая Бердяева. «Мир, раскрывавшийся во мне, более настоящий мир, чем мир экстерииоризированный» [1]. Эти идеи затем найдут свое отражение в концепции объективации, развиваемой мыслителем.

Без преувеличения, всю философию Бердяева можно обозначить как религиозную, поскольку тема Бога является сквозной в его идеях. Если говорить о ее категориальном ряде, то он инкорпорирует такие понятия, как трансцендентность, объективация, личность, Бог. Им подмечен дуализм этого мира, который выражается в противопоставлении объективированного мира трансцендентному.

Религиозная философия Бердяева не является ортодоксальной, и его понимание Бога связано с особенностями его философской системы в целом. Религиозно-философские воззрения Бердяева имеют существенные отличия от канонического, ортодоксального богословия. Он отмечал влияние Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого на формирование своего религиозного мировоззрения, и писал о том, что вечность для него важнее спасения, «искание вечности первичнее искания спасения» [1]. В религиозном отношении на становление концепции религиозного персонализма Бердяева оказали влияние такие представители религиозно-мистической мысли, как М. Экхарт, Я. Беме, А. Силезиус. В свою очередь идеи этих немецких мыслителей формировались во многом под влиянием М. Экхарта. Доминантной идеей «Херувимского странника» Ангелуса Силезиуса является представление о богопознании вследствие тесной связи человеческого Я и Бога. Как пишут исследователи, анализируя мистическое богословие А. Силезиуса, «Сущность мистического познания – духовное вхождение в невидимое, слияние с Богом в Духе, равенство всех вещей в Боге (...)» [2]. И далее: «Если обобщить идеи "Херувимского странника", то их можно представить в следующем виде. "Бог во мне, я – в Боге" имеет вариации: как Бог рождает меня в себе, так и я в себе рожаю Бога; Я становлюсь Христом в Духе, как Он стал мною во плоти (...)» [2].

Значительным было влияние на Бердяева апофатического богословия М. Экхарта. Русским мыслителем были переосмыслены и трансформированы базовые постулаты европейской средневековой мистики. В частности, понятие «Бездна» (Ungrund) Я. Беме стало

концептообразующим в религиозно-персоналистической системе Бердяева. Исследователи отмечают, что «Бог у Беме – безосновная основа всего сущего, а не Ничто, точнее, и все, и ничто, – сущность всех сущностей (Wesen aller Wesen)» [2]. Из этого следует, что «Бог присутствует у Беме в природе и как нечто равное ей (мистический пантеизм), и как трансцендентная сущность, изливающаяся на мир и явленная миру как Божество» [2]. Таков контекст и теоретические предпосылки формирования концепции религиозного персонализма мыслителя.

Своеобразие концепции Бердяева заключается в представлении о безосновной свободе. «Я истолковываю Ungrund Беме как первичную, добытийственную свободу. Но у Беме она в Боге, как Его темное начало, у меня же вне Бога. Это относится лишь к Gott, а не к Gottheit, ибо о невыразимом Gottheit ничего нельзя мыслить» [1]. Онтологические истоки свободы находятся вне бытия. Исследуя религиозный персонализм Бердяева, возникает вопрос, что первично – Бог или свобода? В концепции Бердяева первичной оказывается свобода.

Следует также отметить, что такое отличительное свойство русской религиозной философии, как соборность, в наименьшей степени присуще Бердяеву в силу превалирования персоналистических и индивидуалистических элементов его философии. Религиозное мирозерцание Бердяева имело отпечаток различных религиозных течений, прежде всего немецкой мистики и богословия, а также религиозно-философских идей русской и зарубежной религиозной школы – это идеи Л. Н. Толстого, Ф. М. Достоевского, С. Кьеркегора, Ф. Ницше, Я. Беме, М. Экхарта. На его духовные искания оказали влияние А. С. Хомяков, П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, с которым он был знаком лично. Синтез богословских, религиозно-философских идей приводит Бердяева к построению собственной концепции, собственной христологии, которая основывается на идее о том, что «не только человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке» [3, с. 13].

В философской системе Бердяева религиозный и персоналистический модусы глубоко связаны. Религиозные переживания – это прежде всего личностные переживания. «Религиозная жизнь всегда личная, и личная она именно в своем углублении» [1]. Хотя, как отмечал Бердяев, вопросы о Боге сопровождали его творчество на всем пути, но они также были связаны с поиском истины и смысла, который обнаруживался прежде всего в индетерминированных актах творчества. Глубинный, сакральный смысл творчества – это выход за пределы объективированного мира. Своеобразие религиозного персонализма Бердяева заключается в том, что, по его мнению, «в Боге есть нужда в человеке, в творческом ответе человека на божественный зов» [1]. Это означает когеренцию божественного и человеческого. «Тайна



христианства есть тайна Богочеловечности, тайна встречи двух природ, соединяющихся, но не смешивающихся» [1]. В центре его концепции – представление об априорной, глубинной божественности человека.

Переосмысливая идеи И. Канта, мыслитель писал о поиске «возможности познания первореальности до рационализации, до обработки сознанием» [1]. Применительно к проблемам познания (что важно для осмысления в том числе религиозного познания) Бердяев писал следующее: «В последние годы я формулировал эту проблему как отчуждение в процессе объективации единственно подлинного субъективного мира. Объективный мир есть продукт объективации, это мир падший, распавшийся и скованный, в котором субъект не приобщается к познаваемому. Я это выразил недавно в парадоксе: субъективное объективно, объективное же субъективно, ибо субъект есть создание Бога, объект же есть создание субъекта. Субъект есть нумен, объект же есть феномен» [1]. Таким образом, различие феноменального и ноуменального уровней происходит по иной схеме, чем у Канта. «Мир же субъективный и персоналистический есть единственный подлинно реальный» [1]. Понятие объективации означает деструкцию представлений о реальности и материальной упорядоченности, предзаданности мира. Как отмечает известный российский ученый П. С. Гуревич, «Не человек является частью мира, а наоборот, мир является частью человека. Европейская философия существования не знала такого отречения от бытия» [4, с. 20].

Другой магистральной темой для Бердяева является творчество, которое является «темой об отношении человека к Богу, об ответе человека Богу» [1]. Смысл творчества в том, что оно выводит за грань наличного бытия, оно трансцендирует его, и в этом смысле приближает к Богу. Метафизика творчества восходит к акту творения мира Богом.

Глубоко подмечая кризисные явления в человеческой природе, «антропологическом сознании», философии, антропологии и культуре, он отмечает, что «После Ницше, после дела его и судьбы его уже невозможен, навеки преодолен гуманизм. "Заратустра" – величайшая человеческая книга без благодати. (...). Ницше – предтеча новой религиозной антропологии. Через Ницше новое человечество переходит от безбожного гуманизма к гуманизму божественному, к антропологии христианской» [3, с. 108]. Философия Бердяева – это разновидность гуманистической философии в самом глубоком смысле этого слова, то, что можно обозначить как религиозный гуманизм, по своим типологическим характеристикам отличающийся от возрожденческого гуманизма.

Вклад Бердяева в развитие русской и мировой философской мысли невозможно переоценить. Его концепция отличается самобытностью и оригинальностью, что позволило ему поставить ряд религиозно-богословских и философских вопросов в новом ракурсе.

### Литература и источники

1. Бердяев, Н. А. Самопознание / Н. А. Бердяев [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.litres.ru/book/nikolay-berdyaev/samopoznanie-177249/chitat-onlayn/>. – Дата доступа: 14.08.2024
2. Силезиус, А. Херувимский странник / А. Силезиус [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://libking.ru/books/poetry-/poetry/1081957-angelus-silezius-heruvimskij-strannik.html#read>. – Дата доступа: 09.08.2024
3. Бердяев, Н. А. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М. : АСТ, 2018. – 416 с.
4. Гуревич, П. С. Н. А. Бердяев в контексте европейской философии / П. С. Гуревич // Вестник славянских культур. – 2015. – № 3 (37). – С. 13–31.

## РУССКАЯ ИДЕЯ Н. БЕРДЯЕВА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ БЕЛОРУССКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

*В. А. Одиноченко*

Актуальность обсуждения проблемы нашей культурной идентичности обусловлена двумя взаимосвязанными социальными процессами. Во-первых, это распад Советского Союза, одним из последствий чего явилась радикальная смена идентичности. Ранее белорусы ощущали себя частью огромного государства, в которое также входили другие социалистические республики, весьма разнородные по культуре и менталитету. В начале 90-х гг. прошлого века они стали гражданами независимой Беларуси, средней по размерам страны в центре Европы с относительно однородным в культурном и национальном плане населением. Кроме того, социальные катаклизмы, и особенно экономические трудности «лихих 90-х», обусловили у значительной части населения ностальгию по советской идентичности, которая включала в себя ощущение стабильности и социальной защищенности. Последний фактор постепенно утрачивает свое значение, поскольку выросло новое поколение, родившееся после распада Советского Союза. Во-вторых, формирование независимой Беларуси потребовало новой идентификации, прежде всего в ее политическом и культурном измерении. Мир стал восприниматься «с белорусской точки зрения». Кроме того, изменился характер идентичности. Упор уже делается не на социальную, но на культурную специфику.

В этом плане актуальным является осмысление взаимоотношений с соседями, прежде всего с Россией. Это наиболее близкая нам страна в плане языка, культуры, менталитета, нормы поведения и т. д.

Безусловно, наши страны отличаются, однако констатация этого факта не должна иметь своим следствием их противопоставление. В условиях современной Беларуси на первый план выходит позитивная идентификация, в основе которой лежит понимание белорусами своей

культурной специфики. Россия является для нас «значимым другим». Мы исходим из того, что при изучении ее специфики необходимо прежде всего познакомиться с пониманием, сформулированным в рамках русской культуры, и лишь затем предлагать свои интерпретации и комментарии.

Н. А. Бердяев является одним из наиболее известных русских философов, идеи которого актуальны и обсуждаются. Его концепция роли России в мире изложена в нескольких произведениях, самым известным из которых является «Русская идея». Оно было написано в 1946 г. и предназначено прежде всего для европейцев. В нем была разработана концепция роли России в будущей истории человечества.

Прежде всего, следует учитывать, что, как и многие другие русские мыслители, Бердяев связывает специфику своей страны с размерами ее территории: «Есть соответствие между необъятностью, безгранностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безгранность, устремленность в бесконечность как и в русской равнине» [1, с. 30].

При сравнении нашей идентификации с российской, необходимо обратить внимание на разницу в пространственных ощущениях. В любом направлении Беларусь можно пересечь за несколько часов. Это создает образ компактной и обжитой земли, на которой живут спокойные и трудолюбивые люди. Россия обладает колоссальной территорией, причем значительная ее часть еще требует освоения. С одной стороны, это качественно разнородное пространство, полное новых возможностей и открытий, с другой, оно предполагает серьезные усилия по своему сохранению.

Бердяев пишет о бремени пространства: «То, что Россия так огромна, есть не только удача и благо русского народа в истории, но также и источник трагизма судьбы русского народа. Нужно было принять ответственность за огромность Русской земли и нести ее тяготу» [1, с. 262].

Противоречивость русской души, на которую указывают многие русские мыслители, Бердяев объясняется пространственным фактором, а именно, тем, что Россия находится на пересечении Востока и Запада, поэтому русские ни чисто европейский, и ни чисто азиатский народ: «Россия есть целая часть света, огромный Востоко-Запад, она соединяет два мира. И всегда в русской душе боролись два начала, восточное и западное» [1, с. 30].

Концепция промежуточного положения также является одним из теоретических конструктов, используемых при идентификации Беларуси. В развернутом виде она была изложена в известной работе И. Абдираловича (Кончевского) «Извечным путем» (1921). В ней наши земли описаны как место межкультурных столкновений: «Беларусь от X в. и до сих пор фактически является полем борьбы двух направлений

европейской... культуры – западного и восточного. Граница обоих влияний, разделяя славянства на два состояния, проходит через Беларусь, Украину и скрывается в балканских краях» [2, с. 44]. Отметим, что, если для русских мыслителей соединение западных и восточных элементов происходит внутри территории их огромной страны, то в Беларуси они рассматриваются как внешние факторы, сама же Беларусь при этом остается неопределенной. Абдиралович писал: «Мы не стали народом Востока, но не приняли и культуры Западной Европы» [2, с. 44]. Характерно название вышедшего в 2006 г. сборника интервью с известными белорусами: «Беларусь: ни Европа, ни Россия. Мнения белорусских элит».

Важное место в «русской идее», как у Бердяева, так и у других русских мыслителей, занимает мессианство, обусловленное прежде всего гигантскими размерами страны: «Русские думали, что Россия – страна совсем особенная, с особенным призванием. Но главным была не сама Россия, а то, что Россия несет миру, прежде всего – братство людей и свободу духа» [1, с. 261].

В этом аспекте Бердяев рассматривает ту идеологию, на основе которой был образован и функционировал Советский Союз, государство, частью которого мы были: «Русский коммунизм есть извращение русской мессианской идеи. Он утверждает свет с Востока, который должен просветить буржуазную тьму Запада. В коммунизме есть своя правда и своя ложь. Правда – социальная, раскрытие возможности братства людей и народов, преодоление классов; ложь же в духовных основах, которые приводят к процессу дегуманизации, к отрицанию ценности всякого человека, к сужению человеческого сознания, которое было уже в русском нигилизме. Коммунизм есть русское явление, несмотря на марксистскую идеологию. Коммунизм есть русская судьба, момент внутренней судьбы русского народа» [1, с. 296].

Таким образом, Россия призвана указать путь ко всемирному братству людей. На этом делает акцент не только Бердяев, но и другие русские мыслители, в том числе и современные. Подчеркнем, что данная миссия воспринимается как служение. Россия должна определить будущую систему ценностей. При этом предполагается, что Европа, относительно которой и формируется «русская идея», утратила свои духовные силы.

Трактовка Бердяева значима как для россиян, так и для понимания России представителями иных стран, прежде всего тех, которые в настоящее время условно обозначаются как «постсоветские».

Нам следует обратить внимание на принципиально важную черту «русской идеи». Ее авторы, в том числе и Бердяев, подчеркивали, что они исходили не из реальной ситуации в современной им России, но из того, что о России задумал Бог. Таким образом, в «русской идее» воплощены

идеальные представления о духовном призвании огромной страны.

На наш взгляд, актуальным для современной Беларуси является осмысление ее как одной из европейских стран, на что указывает территориальное положение, культурные ценности и, что особенно важно, политические установки. В Послании белорусскому народу и Национальному собранию от 2023 года А. Г. Лукашенко подчеркнул: «Повторю отдельно, что уже ранее сказано. Беларусь – это Европа» [3]. Также продуктивно и Россию рассматривать как европейскую страну, несомненно, со своей спецификой.

#### **Литература и источники**

1. Бердяев, Н. Русская идея / Н. Бердяев. – СПб. : Азбука-классика, 2008. – 320 с.
2. Абдзіраловіч, І. Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветагляду / І. Абдзіраловіч. – Мінск : Навука і тэхніка, 1993. – 44 с.
3. Послание белорусскому народу и Национальному собранию [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://president.gov.by/ru/events/poslanie-aleksandra-lukashenko-beloruskomu-narodu-i-nacionalnomu-sobraniyu-sostoitsya-31-marta>. – Дата доступа: 20.08.2024.

### **ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ПОСТИЖЕНИЯ ХРИСТИАНСКОГО НРАВСТВЕННОГО ЗАКОНА**

*О. А. Павловская*

В теоретико-методологическом плане познание сущности христианкой нравственности как объективного закона человеческого бытия и исторического социокультурного феномена открывает новые грани при сопоставлении воззрений немецкого мыслителя Л. Фейербаха и русского философа Н. А. Бердяева.

Философская позиция Фейербаха по вопросу о сущности христианской нравственности и ее трансформации в жизни общества была поддержана и творчески развита Н. А. Бердяевым. В частности, он писал: «Атеизм Фейербаха был диалектическим моментом в очищении и развитии христианского сознания. Именно Фейербах учил, что бытие познается через любовь... Познает для него целостный человек, познает не только разум, но и сердце, и любовь. Атеизм Фейербаха есть укор для старого христианского сознания, для богословских доктрин, подменивших христианскую любовь послушанием. Между тем, как именно христиане должны были бы утверждать то, что Фейербах» [1, с. 447].

#### *1. Антропологическая природа морального закона.*

Согласно Фейербаху, только с возникновением христианства нравственность как таковая отчетливо заявляет о себе в религиозном сознании и более того – облекается в форму закона. «Христианство

сделало мораль религией, то есть нравственный закон – заповедью божьей, дело человеческой самодеятельности – делом веры» [2, с. 727].

Суть нравственности в христианстве непосредственно связана с образом Бога, что проявляется в его основных качествах: 1) нравственное совершенство – «*Бог как существо нравственно совершенное есть не что иное, как осуществленная идея, олицетворенный закон нравственности*»; 2) любовь – «Человек осознает, что *сердце, любовь есть высшая абсолютная сила и видит* в Боге не только закон, моральное существо и существо разума, но главным образом *любящее, сердечное, даже субъективно-человеческое существо*»; 3) человечность – «Если Бог отпускает грехи, то, следовательно, он... *больше чем моральное, словом, человеческое существо*» [3, с. 61–63].

Тема морального закона получает свое развитие с осмыслением образа Иисуса Христа. Он представляет собой квинтэссенцию божественного и человеческого, всеобщего и личностного, самого морального закона и его исполнения. По Фейербаху, Иисус сам становится «*живым моральным законом*» и таким образом служит *примером* для людей в соблюдении закона: «Теперь уже не закон, а *исполнитель* закона служит для тебя примером, правилом, законом твоей жизни» [3, т. 2, с. 137]. Представление об Иисусе как «живом моральном законе» и нравственном примере для других логически подводит к тому, что каждый человек, соблюдая в своей жизни этот закон, может брать на себя эту роль и становится не только исполнителем закона, но и его творцом. В такой непосредственной связи человека с Иисусом, а через него с Богом и происходит процесс присвоения и самоприсвоения истинной моральной сущности. А эта сущность, как доказывает Фейербах, является не чем иным, как ранее отчужденной в религии человеческой сущностью, и, следовательно, человек не может противиться этому закону, потому что он является по своей сути его *человеческим* законом. В этом заключается, согласно Фейербаху, «истинная, то есть антропологическая сущность религии».

Тема антропологической сущности христианства получает свое развитие в философии Бердяева: «Христианство существенно антропологично и антропоцентрично, оно возносит человека на небывалую, головокружительную высоту. Второй Лик Божий явлен как лик человеческий» [1, с. 139]. При этом русский философ особо выделяет роль человеческой личности, определяет ее творчество и свободу в качестве ведущих признаков перевода трансцендентной природы Закона в план имманентности: «В Христе, как Богочеловеке, раскрывается свободная активность не только Бога, но и человека» [1, с. 139].

Обращение Бердяева к персоналистической проблематике значительно дополняет и развивает тему антропологичности христианства. «Единство и ценность личности не существует без духовного начала. Дух

конституирует личность, несет просветление и преображение биологического индивидуума, делает личность независимой от природного порядка» [4, с. 63]. Бердяев специально акцентирует внимание на многих глубинных и тонких платах человеческой психики: страдание, переживание, сомнение, испытание, искание, самопознание. «Радость и блаженство будут иными, чем до пережитого страдания. Муки сомнения могут быть преодолены и побеждены. Но в обретенную веру таинственно войдет испытанная глубина сомнений. Такая вера будет иного качества, чем вера людей, не знавших сомнений, верующих по наследству, по рождению, по традиции» [1, с. 14].

## *2. Исторические трансформации христианской нравственности.*

И Фейербах, и Бердяев убедительно показывают, что в ходе истории происходили существенные изменения и искажения в самом христианстве.

Немецкий философ подчеркивает, что с течением времени преобладающей в жизни людей стала «неистинная, то есть богословская сущность религии». «Когда религия с годами приобретает большую рассудочность, когда внутри религии пробуждается рефлексия о религии, тогда начинает тускнеть сознание тождественности божественного существа с человеческим» [3, т. 2, с. 184]. В отношениях человека с Богом появляются посредники в виде церкви, богословов, священнослужителей, в деятельности которых на передний план выходят религиозная вера и культ. Такая ситуация непосредственно сказывается на характере и содержании этих отношений, усиливая в них религиозный компонент и значительно сокращая моральный. «В христианстве моральные законы понимаются как Заповеди Божьи; нравственность сделана критерием религиозности; но тем не менее мораль имеет значение лишь подчиненное» [3, с. 244]. Исторически распространение богословского толкования христианства приводит к тому, что божественное, небесное (потусторонний мир) начинает ассоциироваться исключительно с благом, добром, а все человеческое, земное (посюсторонний мир) – с грехом, злом. Религиозность становится основой жизнедеятельности человека, «в душе вера обособляется от морали и любви», а мораль, которая внутренне подчинена вере, «должна подчиняться ей и во внешнем, практическом отношении, даже быть принесена ей в жертву» [3, с. 235–236].

Бердяев особо выделяет противоречивый характер происходящих в истории изменений в самом христианстве: «Развитие в христианстве было двойственно: оно было и улучшением, обогащением, творчеством – появилась подлинная новизна, – и ухудшением, искажением, приспособлением к среднему человеческому уровню, изменой истокам, уходом от изначального» [4, с. 283]. Также история свидетельствует о том, что, «в прошлом христианства не раскрылась еще целостная духовность, как не раскрылась целостная человечность» [1, с. 451]. В самих религиозных отношениях с доминированием позиции послушания и

строгое соблюдения культа происходило сужение и ослабление человеческой духовности, она «была реализована лишь символически» [1, с. 445].

По мнению Бердяева, искажение сути христианства было обусловлено: 1) морально-психологическими причинами, препятствующими процессу личностного развития человека: «Болезнь русского нравственного сознания я вижу прежде всего в отрицании личной нравственной ответственности и личной нравственной дисциплины, в слабом развитии чувства долга и чувства чести, в отсутствии сознания нравственной ценности подбора личных качеств» [5, с. 79]; 2) социально-политическими детерминантами: «Человеческое сознание очень зависит от социальной среды и ничто так не искажало и не затемняло чистоту христианского откровения, как социальные влияния, как перенесение социальных категорий властвования и рабства на религиозную жизнь и даже на самые догматы» [6, с. 179].

### 3. Перспективы духовно-нравственного развития человека.

Несмотря на конкретно-исторические трансформации религиозного сознания, мораль в рамках христианства поднялась на новый, более высокий уровень отражения духовной сущности человека в образе Бога, с одной стороны, открыла новые возможности для индивидуального нравственного самосовершенствования, с другой. И в будущем – в этом был убежден Фейербах – не будет необходимости помещать моральный закон в божественные рамки: человек сознательно сделает «свое собственное человеческое существо законом и определяющей основой, целью и масштабом своей морали и политики» [3, с. 517].

В будущем, по мнению Бердяева, жизненно необходимым становится образование *новой духовности*, которая по сути своей – «персоналистическая, так как в основании ее лежит отношение человека к человеку, к ближнему, ко всякой конкретной человеческой личности» [1, с. 452]. Эта духовность представляет собой совершенно иное отношение к существующей действительности, не порабощенное и искаженное, а внутренне свободное и творческое, совершенно иное отношение и к трудовой деятельности, не отчужденное и угнетенное, а активное и созидательное. «Духовная жизнь есть освобождение от рабства, от магической заколдованности человека, от иллюзий сознания и от подавленности бессознательной родовой традиции, от всякого рода табу, мешающих свободному движению» [1, с. 456].

Утверждение новой духовности немыслимо без развития самосознания человека, без осмысления и переживания своего личного опыта. «Пусть благодать привела меня к вере, – пишет Бердяев, – но благодать эта пережита мной, как свобода. Те, которые через свободу пришли к христианству, несут с собой в христианство особый дух свободы. Их христианство не есть уже бытовое, наследственно-родовое



христианство, их христианство неизбежно более духовное христианство, в духе рожденное, а не в плоти и крови» [1, с. 16]. Это всецело зависит от последовательного и неуклонного освоения личностью общечеловеческих по своей сути христианских нравственных ценностей, установления на этой основе духовной связи одного человека с другим / другими, образование новой общности близких по духу людей.

### **Литература и источники**

1. Бердяев, Н. А. *Философия свободного духа* / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 480 с.
2. Фейербах, Л. *Избранные философские произведения* : в 2 т. / Л. Фейербах. – М., 1955. – Т. 2.
3. Фейербах, Л. *Сочинения* : в 2 т. / Л. Фейербах. – М. : Наука, 1995. – Т. 2.
4. Бердяев, Н. А. *О назначении человека* / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1993. – 383 с.
5. Бердяев, Н. А. *Духи русской революции* / Н. А. Бердяев // *Из глубины. Сборник статей о русской революции*. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1990. – С. 55–89.
6. Бердяев, Н. А. *Самопознание (Опыт философской автобиографии)* / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1991. – 446 с.

## **Н. А. БЕРДЯЕВ И ПРОБЛЕМА ДУХОВНОСТИ**

*В. А. Салеев*

Николай Бердяев – наиболее известный философ российского «серебряного века», оставил весьма обширное философское наследие.

Считается, что у Бердяева центральная проблематика связана с человеком. Его книги «О назначении человека» (1931), «О рабстве и свободе человека» (1939) утвердили Бердяева в качестве создателя новой философской доктрины персонализма. В то же время, Н. О. Лосский угадывал в учении Н. Бердяева оттенки интуитивизма, некоторые иные исследователи – экзистенциализма. Все это от того, что, как говорилось выше, в философском наследии Бердяева затрагивалось множество проблем – он позиционировал себя вольным философом, свободным мыслителем, способным исследовать и отразить в своих произведениях все стороны духовного существования человека. За эту повышенную «обширность» своего философского творчества Н. Бердяев часто подвергался критике, однако нельзя не согласиться с Р. Баландиным, который отмечал, «...что в своих свободных умствованиях, пренебрегающих философской дисциплиной, религиозными догмами и научной доказательностью, Бердяев порой был ближе к истине жизни и человеческой души, чем многие другие признанные мыслители» [1, с. 378].

Среди других проблем, основополагающими из которых, на наш взгляд, являются «Философия свободы» (1911), «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916), «Смысл истории» (1936), «Русская идея: основные проблемы русской мысли в XIX и начале XX столетия» (1946), в творчестве мыслителя особняком стоит и проблема духовности, к которой так или иначе философ возвращался во все периоды своего творческого пути.

Основа мировоззрения, по Бердяеву, как свидетельствует Н. Лосский, является противоположность между духом и природой. «Дух есть субъект, жизнь, свобода, огонь, творческая деятельность; природа – объект, вещь, необходимость, определенность, пассивная деятельность, неподвижность... К царству природы относится все, что объективно и субстанционально. Не только материя, но и психическая жизнь также относится к царству природы. Царство духа имеет другой характер: в нем разногласия преодолеваются любовью; отсюда дух не является ни объективной, ни субъективной реальностью. Познание духа достигается посредством не понятий разума или логического мышления, а жизненного опыта» [2, с. 299–300].

Итак, по Бердяеву, мы имеем две сферы человеческого бытия. С одной стороны, это феноменальный, в основном, чувственный мир, мир, в котором переплетение природного и социального, где главенствует необходимость и наличествует непрекращающаяся вражда; и с другой стороны – мир номинальный, где царствует дух, присутствуют свобода и творчество, и все определяется любовью.

Но царствие духа, по Бердяеву, определяется сотворителем его. «Те, которые хотели возвысить идею Бога, страшно принизили ее, сообщив Богу свойства, взятые из царства Кесаря, а не царства Духа» [3, с. 581]. Бог, по Бердяеву, «Смысл и истина мира, Бог есть дух и свобода». Философ считает главным доказательством существования демиурга то обстоятельство, что человеческая свобода вытекает из духовного состояния человека, которое опять-таки даровано создателем. Ибо человек, по Бердяеву, есть существо, принадлежащее двум мирам – в природном мире необходимости, трансцендирующее себя как существо, эмпирически данное, обнаруживающее свободу, из этого мира невыводимую. Это не доказывает, а показывает существование Бога, так как обнаруживает в человеке духовное начало [3, с. 581].

Таким образом, духовность тесно связана с божественным. Хотя сам Н. Бердяев называет свой подход к доказательству существования Создателя антропологическим, но ему не представляется позитивной философская методология лидеров Возрождения, которые опирались на суверенные духовные потенции человека.

Н. Бердяеву не удалось в своем мышлении отделить процесс познания от веры. Материальное бытие для него – это болезненное

состояние человечества; оно связано с принуждением, причинной необходимостью, овнешнением, отяжеленностью, косностью, застылостью. Мир реального, материального представляется философу едва ли не концентратом всего худшего. Падение современного мира философ связывает с «ослаблением сознания греховности», т. е. опять-таки трактует проблему как типичный представитель русской философии начала XX века. Подобным образом, типичному представителю философского «цеха» к концу XX века представлялось невозможным совмещение философского мышления с религиозным, поскольку развитие позитивизма в науке и философии (одним из крайних течений которого и был марксизм) считало криминальным само соединение единственно верного марксистского «взгляда» на состояние мира с «религиозной мистикой».

Но как построить современную систему духовности, опираясь не на религиозное мировоззрение? Может быть, здесь следует использовать подсказку того же Н. Бердяева, который считал, что «свойства русского национального духа указывают на то, что мы призваны творить в области религиозной философии» [4, с. 22].

Здесь указание на «русский национальный дух» выступает основополагающим положением признания объективного духа народа (этнуса), как ментального концентрата общего духовного достояния народа, исходящего из конгломерата духовных ценностей, выработанных народом в результате долгого историко-культурного развития. Не вдаваясь в сложность понимания самого понятия «дух» («личностный» дух, «объективированный» дух и «общий» дух) – заметим, что все эти структуры взаимно связаны, и именно они определяют сферу духовного и сам характер духовности (спаянной с проблемой «душевности») [5].

И в этом плане можно утверждать, что «духовное» в современном смысле – это то, что основано на ценностях культуры и исходит из разума (интеллекта), тесно связанного с эмоциональной структурой целостного организма человека. А личностная духовность исходит и постоянно «подпитывается» духовностью, идущей от этноса, от национальной культуры. Носители же выдающейся личностной духовности своим творчеством и самим фактом своего существования (например, Ф. Скорина, А. С. Пушкин, Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский, М. Богданович, Д. С. Лихачев, С. С. Аверинцев и многие другие известные философы, писатели и деятели культуры и искусства).

К этому кругу, несомненно, принадлежит и Н. Бердяев, незаурядный мыслитель, «верующий вольнодумец», как он сам себя называл.

### **Литература и источники**

1. Баландин, Р. К. Самые знаменитые философы России / Р. К. Баландин. – М. : Вече, 2001. – 479 с.

2. Лосский, Н. О. История русской философии / Н. О. Лосский. – М. : Высшая школа, 1991. – 559 с.
3. Бердяев, Н. А. Дух и реальность / Н. А. Бердяев. – М. : ООО «Издательство АСТ»; Харьков : «Фолио», 2003. – 680 с.
4. Бердяев, Н. А. Философская истина и интеллигентская правда / Н. А. Бердяев // Вехи : сборник статей о русской интеллигенции. – Свердловск, 1991. – С. 1–23.
5. О различных толкованиях «духа» и «души» см. в: Салеев, В. А. Духовность: ретроспективное и современное становление понятия / В. А. Салеев // Духовно-нравственное воспитание на основе отечественных культурно-исторических, религиозных традиций и ценностей : материалы Междунар. науч.-практ. конф., Жировичи, 27 мая 2010 г. – Минск : Белнавука, 2010. – С. 186–190.

## **ИСТОРИЯ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ПОСЛЕРЕВОЛЮЦИОННОГО ХАОСА: «ФИЛОСОФИЯ НЕРАВЕНСТВА» Н. А. БЕРДЯЕВА**

*Е. В. Свечникова*

Работа Николая Александровича Бердяева «Философия неравенства» была написана летом 1918 года, когда шла вооруженная борьба революционных сил с контрреволюционными, и в рамках мифорелигиозных представлений политические события представлялись как борьба хаоса с космосом.

Мир в воображении мыслителя поэтичен: это «страшная бесконечность и притягивающая вечность», «великий космос», который пронизывают «космические энергии», в этом мире действуют Бог, темные и светлые таинственные силы [1, с. 49, с. 284]. Мир дуален: «В мире общественном, как и в великом мире, как и во всей вселенной, борются космос и хаос», «Две бесконечности обнимают нас – верхняя и нижняя, светлая и темная, хорошая и плохая...», есть верхняя и нижняя бездны, царство кесаря и Царство Божье, мужественное и женственное начало, «Есть вечное различие между эзотерическим и экзотерическим» [1, с. 36–37, с. 56, с. 58, с. 92, с. 230, с. 284].

В этой дуальной картине мира существуют «дионисово» и «аполлоново» начала – эти метафорические понятия Н. А. Бердяев привлекает для анализа социально-политических процессов. Это две противоположности, борьба которых представляет собой полотно истории. Дионисово и аполлоново начала – бинарные оппозиции, которые подразумевают наличие определенных семантических фреймов, которые в авторской интерпретации несколько отличаются от общеизвестной трактовки дионисийского и аполлонического начал: *дионисизм* – это хаос, разрушение, атомизм, механистичность, страсть, иррациональность, бесформенность, безграничность, антииерархичность, нивелирование различий (смещение), экзотеризм; *аполлонизм* – космос (как порядок и

гармония), красота, рациональность, форма, граница (предел), иерархия, различия, эзотеризм. Также Н. А. Бердяев ассоциирует с дионисовым началом варварство, демократию и демократизм, анархизм, революцию, русскую культуру, а с аполлоновым – эллинизм, аристократию как форму правления, аристократизм, западноевропейскую культуру [1, с. 33, с. 59, с. 232, с. 233].

Революция, полагал философ, есть проявление рационалистического безумия, и ее цель – создание справедливого демократического общества – неверна. Полемизируя с революционерами разных веков, Н. А. Бердяев утверждал: общество нельзя построить произвольно и рационально, нельзя и постичь его с помощью разума, поскольку общество основано на божественном миропорядке и рационально непознаваемо [1, с. 53].

Мыслитель был убежден: у идеального общества должна быть религиозная основа, его должна структурировать иерархия, потому что само Бытие, сама космическая жизнь – иерархичны [1, с. 52, с. 57]. С древних времен духовную основу общества составляли иерархия царства и священства, выполняющие свою «светоносную миссию» [1, с. 58]. Идеальное государство, полагал философ, не может быть демократическим, основанным на антииерархизме.

Демократия, в отличие от монархии или теократии, согласно вышеупомянутому семантическому фрейму, хаотична: «Ничем не ограниченное и ничему не подчиненное торжество народной стихии, господство демократии превращается в дионисическую оргию, сметающую лик человека, погружающую дух человека в природный хаос. Дионизизм враждебен всякому иерархизму и всякому эзотеризму» [1, с. 59–60]. Демократию Н. А. Бердяев понимал как «человекообожествление и отрицание божественного источника власти» [1, с. 172].

«Философия неравенства» – это отповедь социалистам, анархистам, революционерам и материалистам. В конечном итоге, пафос работы «Философия неравенства» – не в защите структуры общества (его иерархичности): философ выступал в защиту ценностей (сверхличных ценностей (в религиозном смысле), верховного блага, правды, духовности, духовной культуры и культуры в целом, свободы, индивидуальности, аристократизма) и «избранной части человечества» – духовной аристократии [1, с. 60, с. 128, с. 162, с. 233]. В демократии Н. А. Бердяев видел угрозу человеческой индивидуальности: «провозвестники религии равенства», как думал философ, хотели построить общество «безличных атомов» [1, с. 63, с. 71].

Возможно, в полемике с идеями просветителей и, в частности, с идеей равенства, произошла невольная подмена понятий. Равенство в европейской общественной мысли эпохи Просвещения – это не равенство всех всем по любым параметрам – это равенство в гражданских правах,

среди которых – свобода, собственность, безопасность (см. Декларацию прав человека и гражданина 1789 г., документ, выражающий суть Великой французской революции) [2].

Ряд статей Декларации говорит о равенстве в правах и перед законом, о различиях между людьми – общественных и личных (различиях в талантах и добродетелях), о свободе, в т. ч. свободе религиозных убеждений (ст. 1, 6, 10), ст. 3 утверждает власть, основанную на интересах нации [2, с. 19, с. 22–23, с. 27]. То есть, революционная мысль не отменяла ни власти, ни духовности, ни религии, ни индивидуальности, ни различий общественных и личных. Также не была ликвидирована иерархия. Как справедливо отметил сам Н. А. Бердяев, «После французской революции и после всех революций, следовавших за французской, Европа осталась иерархической» [1, с. 80]. В чем же причина неприятия философом идей Просвещения, идей французской и русской революций и, в частности, идеи равенства? Вопрос сложен и требует дополнительного изучения, но пролить свет на эту проблему может анализ религиозно-этических постулатов и семантических фреймов.

Отрицание идей социальной справедливости и равенства, а также революционизма коренятся в религиозном мировоззрении Н. А. Бердяева. Мыслитель презирал такую цель революционных преобразований, как земное благополучие всех людей, считал это «мещанской утопией», поскольку значимыми полагал лишь «сверхчеловеческие ценности» [1, с. 68]. «Мы религиозно отвергаем, как низменную и предательскую, самую мысль о создании благополучия и блаженства на земле...», – писал философ [1, с. 68].

Н. А. Бердяев так пояснял невозможность любых революционных преобразований действительности: мир лежит во зле (это новозаветная идея, Ин. 1:5), следовательно, в нем нельзя создать ничего доброго и правильного: «Безумно и нечестиво ваше желание создать совершенную и блаженную общественность в мире, лежащем во зле, в мире, в котором хаос не претворен еще в космическое состояние (...) ... совершенство и блаженство возможны лишь в Царстве Божьем», где каждый искуплен и освобожден [1, с. 50; 3, с. 1479].

Анализ показывает, что семантика слова «неравенство» в работе Н. А. Бердяева гораздо шире, чем смысл таких синонимичных слов и словосочетаний, как «неодинаковость», «наличие различий», «отсутствие равенства» и т. д. Это раскрывается в следующих высказываниях: *«Рождение света во тьме, переход от хаоса к космосу есть возникновение неравенства бытия в равенстве небытия»; «Творчество не терпит равенства, оно требует неравенства, возвышения...»; «Всякое творческое движение есть возникновение неравенства, возвышение, выделение качеств из бескачественной массы. Само богорождение есть извечное неравенство. От неравенства родился и мир, космос. От*

*неравенства родился и человек» [1, с. 26, с. 57, с. 66]. «Свобода есть прежде всего право на неравенство» [1, с. 162]. «...власть родилась лишь в тот день, когда возникло неравенство...» [1, с. 81]. «В историческом неравенстве национальностей ... есть исполнение нравственного закона исторической действительности» [1, с. 101]. Неравенство – следствие иерархичности сложно организованных государств и культур, оно – обязательное условие развития культуры и появления цветущей сложности [1, с. 71–72, с. 210, с. 272]. «Неравенство есть основа всякого космического строя и лада, есть оправдание самого существования человеческой личности и источник всякого творческого движения в мире» [1, с. 66].*

«Неравенство», по Н. А. Бердяеву, это движение, творчество, появление, рождение, дифференциация, основа комического миропорядка. Это *основной закон жизни*. В авторском тезаурусе философа «неравенство» имеет глобальный смысл, поэтому «Философия неравенства», по сути, – «Философия жизни».

#### **Литература и источники**

1. Бердяев, Н. А. Философия неравенства / Н. А. Бердяев. – М. : Институт русской цивилизации, 2012. – 624 с.
2. Еллинек, Г. Декларация прав человека и гражданина / Г. Еллинек. – М. : Тип. Т-ва И. Д. Сытина, 1905. – 81 с.
3. Библия. – Минск : Белорусская Православная Церковь (Белорусский Экзархат Московского патриархата), 2010. – 1613 с.

## Сведения об авторах

---

*Адуло Тадеуш Иванович*, заведующий отделом социально-философских и антропологических исследований Института философии НАН Беларуси (г. Минск); доктор философских наук, профессор.

*Александров Эмиль*, доцент кафедры философии Школы перспективных исследований Тюменского университета; доктор философии.

*Амирова Айша Айдаровна*, докторант Академии Комитета национальной безопасности Республики Казахстан (г. Алматы); магистр права.

*Анципович Николай Васильевич*, кандидат философских наук, доцент (г. Минск).

*Бабосов Евгений Михайлович*, главный научный сотрудник отдела социологии государственного управления Института социологии НАН Беларуси (г. Минск); доктор философских наук, профессор, академик НАН Беларуси.

*Балаклеец Наталья Александровна*, доцент кафедры философии и социально-гуманитарных наук Самарского государственного технического университета; кандидат философских наук, доцент.

*Балановский Валентин Валентинович*, доцент, старший научный сотрудник Института образования и гуманитарных наук Балтийского федерального университета имени И. Канта (г. Калининград); кандидат философских наук.

*Бейзер Владимир Анатольевич*, магистрант исторического факультета БГУ, учитель истории средней школы № 117 г. Минска.

*Беляева Елена Валериевна*, профессор кафедры философии культуры Белорусского государственного университета (г. Минск); доктор философских наук, доцент.

*Бобко Аркадий Иванович*, кандидат философских наук, доцент (г. Минск).

*Бобков Игорь Михайлович*, ведущий научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Борисюк Татьяна Петровна*, научный сотрудник Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси (г. Минск).

*Борода Дарья Андреевна*, аспирант Института философии НАН Беларуси (г. Минск).



*Бурак Петр Михайлович*, доцент кафедры философии и права Белорусского государственного технологического университета (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Бурьянов Максим Сергеевич*, юрист, координатор Global Law Forum, эксперт Global Shapers Community Moscow, Молодежный посланник Целей устойчивого развития России (г. Москва).

*Бурьянов Сергей Анатольевич*, доцент департамента права Института экономики, управления и права Московского городского педагогического университета; кандидат юридических наук, доцент.

*Ватыль Виктор Николаевич*, заведующий кафедрой политологии и социологии Гродненского государственного университета имени Янки Купалы; доктор политических наук, профессор.

*Веренич Мария Ивановна*, научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск).

*Воробьева Светлана Викторовна*, доцент кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Гиргель Дарья Николаевна*, старший преподаватель кафедры литературно-художественной критики факультета журналистики Белорусского государственного университета (г. Минск).

*Головач Алла Анатольевна*, заведующий кафедрой философии Белорусского государственного экономического университета (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Горбушина Ирина Леонидовна*, заведующий отделом музыкального искусства и этномузыкологии Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси (г. Минск).

*Гребень Наталия Фёдоровна*, старший научный сотрудник Республиканского научно-практического центра психического здоровья (г. Минск).

*Гридчин Антон Владимирович*, старший преподаватель кафедры философии и политологии Белорусского государственного медицинского университета (г. Минск).

*Давлятова Елена Валентиновна*, старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат исторических наук, доцент.

*Даниелян Наира Владимировна*, профессор Института высокотехнологичного права, социальных и гуманитарных наук Национального исследовательского университета «Московский институт электронной техники»; доктор философских наук, доцент.

*Дзенчуо Нестор Нгонг*, независимый исследователь (г. Буза).

*Дождикова Раиса Нуриевна*, доцент кафедры философских учений Белорусского национального технического университета (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Доронина Светлана Геннадиевна*, научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск).

*Дубенецкая Ирина Михайловна*, старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); доктор теологии.

*Еворовский Валерий Борисович*, заведующий отделом истории философии Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Екадумов Андрей Иванович*, доцент кафедры философии и методологии науки Белорусского государственного университета (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Жук Екатерина Ивановна*, старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат философских наук.

*Захарова Наталья Евгеньевна*, заведующий отделом социальной экологии и биоэтики Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Игнатов Владимир Константинович*, старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат философских наук.

*Иноземцев Владимир Александрович*, профессор кафедры философии Московского государственного технического университета имени Н. Э. Баумана; доктор философских наук, доцент.

*Казакова Евгения Михайловна*, студент Белорусского государственного университета отделения философии факультета философии и социальных наук (г. Минск).

*Кисель Наталья Константиновна*, доцент кафедры философии и методологии науки Белорусского государственного университета (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Климович Анна Игоревна*, доцент кафедры педагогики, психологии и клинического моделирования с курсом повышения квалификации и переподготовки Белорусского государственного медицинского университета (г. Минск); кандидат философских наук.

*Колядко Илья Николаевич*, доцент кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Краснов Антон Сергеевич*, руководитель философского кружка (г. Минск).

*Криволап Алексей Дмитриевич*, профессор кафедры культурологии и психолого-педагогических дисциплин Института повышения квалификации и переподготовки кадров Белорусского государственного университета культуры и искусств (г. Минск); кандидат культурологии.

*Крюков Алексей Николаевич*, профессор кафедры философии и национальной идеи Самаркандского государственного университета им. Ш. Рашидова (г. Самарканд); доктор философии, кандидат философских наук.

*Ксенофонтов Владислав Анатольевич*, профессор кафедры идеологической работы и социальных наук Военной академии Республики Беларусь (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Кузнецов Анатолий Владимирович*, кандидат философских наук, доцент (г. Минск).

*Кузнецов Виталий Владимирович*, доцент кафедры социально-гуманитарных дисциплин Белорусского государственного педагогического университета имени М. Танка (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Кузнецова Евгения Владимировна*, старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Кулак Никита Иванович*, доцент кафедры философии и политологии Белорусского государственного медицинского университета (г. Минск); кандидат философских наук.

*Кулаков Иннокентий Дмитриевич*, исследователь (г. Минск).

*Куницкий Дмитрий Валерьевич*, научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск).

*Курбачёва Ольга Владиславовна*, доцент кафедры философии и методологии науки Белорусского государственного университета (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Лазаревич Наталья Александровна*, ведущий научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Лазаревич Анатолий Аркадьевич*, директор Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Лаптенко Ирина Брониславовна*, заведующий Республиканской лабораторией историко-культурного наследия Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси (г. Минск); кандидат филологических наук.

*Левко Анатолий Игнатьевич*, главный научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); доктор социологических наук, профессор.

*Легчилин Анатолий Александрович*, профессор кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Лещинская Ирина Ивановна*, доцент кафедры философии культуры факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Лойко Александр Иванович*, заведующий кафедрой философских учений Белорусского национального технического университета (г. Минск); доктор философских наук, профессор.

*Максимович Валерий Александрович*, заведующий отделом философии литературы и эстетики Института философии НАН Беларуси (г. Минск); доктор филологических наук, профессор.

*Марков Сергей Михайлович*, доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Дальневосточного филиала Российского государственного университета правосудия (г. Хабаровск); кандидат философских наук, доцент.

*Мартынов Владимир Федорович*, главный научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); доктор культурологии, профессор.

*Мацевич Мария Янушевна*, доцент кафедры экономики и управления инновационными проектами в промышленности Белорусского национального технического университета (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Молчанов Павел Юрьевич*, старший преподаватель кафедры философии и политологии Белорусского государственного медицинского университета (г. Минск).

*Морозова Инесса Ивановна*, старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат филологических наук, доцент.

*Мушинский Николай Иосифович*, доцент кафедры философских учений Белорусского национального технического университета (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Наумов Дмитрий Иванович*, ученый секретарь Белорусской государственной академии связи (г. Минск); кандидат социологических наук, доцент.

*Нестерович Юрий Владимирович*, старший научный сотрудник Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси (г. Минск); кандидат исторических наук.

*Никитина Юлия Федоровна*, старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат философских наук.

*Никонович Наталья Анатольевна*, заведующий сектором философии религии и религиоведения Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Одиноченко Виктор Александрович*, доцент кафедры философии и специальных исторических дисциплин Гомельского государственного университета имени Ф. Скорины; кандидат философских наук, доцент.

*Опарин Александр Юрьевич*, старший преподаватель кафедры социально-гуманитарных дисциплин Белорусского государственного аграрного технического университета (г. Минск).

*Павильч Александр Александрович*, профессор кафедры философии Белорусского государственного экономического университета (г. Минск); доктор культурологии, профессор.

*Павловская Ольга Александровна*, главный научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); доктор философских наук, доцент.

*Пирогов Александр Иванович*, профессор Национального исследовательского университета «Московский институт электронной техники»; доктор философских наук, профессор.

*Пирогова Лидия Ивановна*, юрисконсульт АО «Центральное конструкторское бюро «Дейтон» (г. Москва); кандидат политических наук, доцент.

*Побережный Александр Алексеевич*, учитель физики Фатежской средней общеобразовательной школы № 2 Фатежского района Курской области РФ; кандидат философских наук, доцент.

*Полатовский Станислав Андреевич*, аспирант Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта (г. Калининград).

*Пономарева Галина Михайловна*, профессор кафедры философской антропологии философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова; доктор философских наук, академик Российской академии естественных наук.

*Попова Варвара Сергеевна*, профессор Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта (г. Калининград); доктор философских наук.

*Прись Игорь Евгеньевич*, ведущий научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); доктор философии, кандидат физико-математических наук.

*Ратникова Ирина Михайловна*, доцент кафедры философии Белорусского государственного университета информатики и радиоэлектроники (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Реут Елизавета Викторовна*, младший научный сотрудник Белорусско-турецкого исследовательского центра Института философии НАН Беларуси (г. Минск).

*Румянцева Татьяна Герардовна*, профессор кафедры философии культуры Белорусского государственного университета (г. Минск); доктор философских наук, профессор, Заслуженный работник БГУ, Отличник высшего образования.

*Сайганова Вероника Святославовна*, декан факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Саковский Евгений Петрович*, младший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск).

*Салеев Вадим Алексеевич*, главный научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); доктор философских наук, профессор, Заслуженный деятель культуры Республики Беларусь.

*Свечникова Елена Владимировна*, старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат культурологии.

*Севостьянова Надежда Григорьевна*, доцент кафедры истории и социальных наук Минского лингвистического университета; кандидат философских наук, доцент.

*Селезнёв Антон Сергеевич*, менеджер веб-студии «СЕО-Плюс» (г. Минск).

*Семенова Владислава Николаевна*, заведующий кафедрой философии и методологии университетского образования Республиканского института высшей школы (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Сидоренко Ирина Николаевна*, заведующий кафедрой философии культуры факультета философии и социальных наук Белорусского государственного университета (г. Минск); доктор философских наук, доцент.

*Сидорович Ярослав Дмитриевич*, учитель истории и обществоведения средней школы № 68 г. Минска.

*Сироткина Людмила Сергеевна*, доцент Балтийского федерального университета им. Иммануила Канта (г. Калининград); кандидат философских наук.

*Спасков Александр Николаевич*, заведующий отделом теории познания и методологии науки Института философии НАН Беларуси (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Ставровский Игорь Константинович*, младший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск).

*Стаськевич Сергей Александрович*, аспирант Белорусского государственного университета (г. Минск).

*Сташис Владислав Олегович*, старший преподаватель кафедры философии и методологии науки Белорусского государственного университета (г. Минск).

*Столяров Дмитрий Владимирович*, научный сотрудник Института философии НАН Беларуси (г. Минск).

*Сыкало Александр Иванович*, доцент кафедры общей и медицинской психологии Белорусского государственного университета (г. Минск); кандидат медицинских наук, доцент.

*Таркан Иван Иванович*, доцент кафедры социальной политики и идеологии Академии управления при Президенте Республики Беларусь (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Трегуб Вениамин Александрович*, учитель истории средней школы № 46 г. Минска.

*Филиппович Алексей Валентинович*, заведующий кафедрой общеобразовательных дисциплин Белорусской государственной академии искусств (г. Минск); кандидат философских наук, доцент.

*Хонг Ся*, преподаватель философии Линнаньского педагогического университета (г. Чжаньцзян); магистр философии.

*Хуан Янь*, заведующий отделением этики и права факультета марксизма Гуандунского океанического университета (г. Чжаньцзян); доктор философии в области политических наук и дипломатии.

*Чен Линлин*, преподаватель политических наук Линнаньского педагогического университета (г. Чжаньцзян); магистр менеджмента.

*Чжэн Шицзян*, декан факультета права школы права и политики Линнаньского педагогического университета (г. Чжаньцзян); доктор права.

*Чуешов Виктор Иванович*, профессор кафедры философии Белорусского государственного университета информатики и радиоэлектроники (г. Минск); доктор философских наук, профессор.

*Шагдар Оюунханд*, профессор кафедры социологии Монгольского государственного университета (г. Улан-Батор); доктор социологии, профессор.

*Шиханцова Дарья Александровна*, аспирант Белорусского государственного университета (г. Минск).

*Юшкевич Елена Васильевна*, старший преподаватель кафедры педагогики и психологии детства Минского областного института развития образования.

*Научное издание*

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНАЯ  
КУЛЬТУРА БЕЛАРУСИ:  
от Просвещения к Современности**  
Материалы Восьмой международной научной конференции  
(21–22 ноября 2024 г., г. Минск)

В двух томах

Том 1

*На русском, белорусском и английском языках*

*Статьи публикуются  
в авторской редакции*

Ответственный за выпуск

*А. Ю. Дудчик*

Подписано в печать 11.11.2024.  
Формат 60×84/16. Бумага офсетная. Печать цифровая.  
Усл. печ. л. 19,2. Уч.-изд. л. 18,9.  
Тираж 60 экз. Заказ 1161.

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