

# **ДИАЛОГ КУЛЬТУР В ЭПОХУ ГЛОБАЛЬНЫХ РИСКОВ**

Материалы международной научной конференции  
и X научно-теоретического семинара  
«Инновационные стратегии  
в современной социальной философии»  
Минск, 17–18 мая 2016 г.

Минск  
РИВШ  
2016

УДК 008(061.3)  
ББК 87.371  
Д44

Рекомендовано  
кафедрой философии и методологии науки  
Белорусского государственного университета  
(протокол № 9 от 8 апреля 2016 г.)

Научно-редакционный совет:  
проректор БГУ по учебной работе *А. В. Данильченко*;  
зав. кафедрой философии и методологии науки БГУ *А. И. Зеленков*;  
директор Института философии НАН Беларуси *А. А. Лазаревич*;  
директор Национальной библиотеки Беларуси *Р. С. Мотульский*;  
декан факультета философии и социальных наук БГУ *В. Ф. Гигин*

Редакционная коллегия:  
*В. В. Анохина, И. А. Барсук, Д. Г. Доброродний, А. С. Комаровская,*  
*О. В. Новикова, И. Н. Сидоренко, Е. В. Хомич, О. Г. Шаврова, Н. С. Щекин*

Рецензенты:  
член-корреспондент НАН Беларуси,  
доктор философских наук, профессор *П. А. Водопьянов*;  
доктор философских наук, профессор *А. М. Байчоров*

Д44 **Диалог культур в эпоху глобальных рисков: материалы**  
междунар. науч. конф. и X науч.-теорет. семинара «Инновационные  
стратегии в современной социальной философии», Минск, 17–18 мая  
2016 г. / науч.-ред. совет: *А. В. Данильченко* [и др.]. – Минск :  
РИВШ, 2016. – 236 с.

ISBN 978-985-500-973-4.

Сборник содержит доклады и тезисы докладов международной научной конференции «Диалог культур в эпоху глобальных рисков» и X научно-теоретического семинара «Инновационные стратегии в современной социальной философии», которые состоялись 17–18 мая 2016 года на базе Национальной библиотеки Беларуси и факультета философии и социальных наук БГУ.

Предназначен для ученых-философов, историков, социологов, культурологов, психологов, практиков системы образования, аспирантов, студентов и всех, кто интересуется актуальными проблемами современной философии.

УДК 008(061.3)  
ББК 87.371

ISBN 978-985-500-973-4

© Оформление. ГУО «Республиканский  
институт высшей школы», 2016

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Форум 1. Цивилизационные разломы современности перспективы диалога культур</b> .....	7
<i>Бабосов Е. М., Минск, Беларусь.</i> Возрастающая значимость межкультурного диалога в условиях нарастающих глобальных рисков.....	7
<i>Барковская А. В., Минск, Беларусь.</i> Глобализация и её трансформации.....	12
<i>Булыго Е. К., Минск, Беларусь.</i> Вещь в горизонте диалога культур.....	15
<i>Васюков В. Л., Москва, Россия.</i> Диалог, толерантность, универсализм: теоретический анализ.....	18
<i>Воробьева С. В., Минск, Беларусь.</i> Кросскультурные аспекты аргументации в диалоге....	21
<i>Габрусь И. Ф., Минск, Беларусь.</i> Диалог или цвишенизация?.....	24
<i>Габрусь Т.В., Минск, Беларусь.</i> Диалогичность художественно-семантических форм сакрального зодчества Беларуси.....	27
<i>Нареуева V. M., Minsk, Belarus.</i> Volition and Free Will in the Intercultural Dialogue.....	30
<i>Гафарова Ю. Ю., Минск, Беларусь.</i> Перспективы кросс-культурного диалога в условиях глобализации.....	31
<i>Зеленков А. И., Минск, Беларусь.</i> Может ли хаос быть конструктивным в эпоху глобальных рисков?.....	33
<i>Касперович Г. И., Минск, Беларусь.</i> Диалог и столкновение культур: исламский фактор..	36
<i>Клецкова И. М., Минск, Беларусь.</i> Культурно-историческая память как источник проблематизации межкультурного диалога.....	38
<i>Короткая Т. П., Минск, Беларусь.</i> Проблема взаимоотношения христианства и культуры в русской религиозной философии начала 20 века.....	41
<i>Кузнецов А. В., Кузнецов В. В., Минск, Беларусь.</i> Диалог культур как характеристика формирующейся эколого-футурологической парадигмы социального знания.....	43
<i>Левко А. И., Минск, Беларусь.</i> Конструктивность и деструктивность инновационной деятельности с позиции классической и постнеклассической философии.....	46
<i>Легчилин А. А., Минск, Беларусь.</i> Диалог культур в контексте глобализирующегося мира	48
<i>Лепешко Б. М., Брест, Беларусь.</i> О важности монолога культур.....	53
<i>Лещинская И. И., Минск, Беларусь.</i> К проблеме формирования субъекта межкультурного диалога.....	55
<i>Можейко М. А., Минск, Беларусь.</i> Диалог культурных традиций как инструмент реализации эволюционного потенциала культуры.....	57
<i>Новиков В. Т., Минск, Беларусь.</i> Диалогическая природа исторического познания и феномен эпистемологического риска.....	60
<i>Румянцева Т. Г., Минск, Беларусь.</i> Философия О. Шпенглера в контексте кросскультурного диалога и развития миграционных процессов.....	63
<i>Салеев В. А., Минск, Беларусь.</i> Диалог культур: идеал и реалии взаимодействий.....	66
<i>Слемнев М. А., Витебск, Беларусь.</i> Социокультурная реальность: уровни организации и селективное заимствование.....	68
<i>Тамбиянц Ю. Г., Краснодар, Россия.</i> Актуальность цивилизационного подхода в исследованиях глобализации.....	70

<i>Целик Т. В., Донецк, Украина. Культурная идентичность и цивилизационный процесс: философско-теоретическое и историческое осмысление</i> .....	73
<i>Циватый В. Г., Киев, Украина. Диалог культур и культурная дипломатия Украины в новых реалиях глобализации культуры: институциональный аспект</i> .....	76
<i>Широканов Д. И., Минск, Беларусь. Динамика цивилизационного развития как объект философско-методологического анализа</i> .....	79
<i>Эйнгорн Н. К., Екатеринбург, Россия. Культура "чужая" или "иная"? К вопросу о терминологической корректности в изучении и практике диалога и полилога культур</i> .....	82
<i>Яскевич Я. С., Минск, Беларусь. Диалог бизнеса и этико-религиозных ценностей в глобальном мире</i> .....	83
<i>Элдем Зафер, Чакмак Махмут Сезер, Минск, Беларусь. Турецкие гражданские организации в контексте межкультурной политики</i> .....	86

## **Форум 2. Геополитические вызовы и динамика современных миграционных процессов** .....

<i>Анохина В. В., Минск, Беларусь. Секуляризация как фактор модернизации и феномен религиозного ренессанса</i> .....	90
<i>Асабина Т. Ю., Минск, Беларусь. Утопии как альтернатива в описании современной цивилизационной динамики</i> .....	93
<i>Ворошухо Л. О., Минск, Беларусь. Феномен роста в контексте социоэкологической динамики современной цивилизации</i> .....	95
<i>Гигин В. Ф., Минск, Беларусь. Новая геополитическая роль России: проблема методологического осмысления</i> .....	98
<i>Дедолко Ю. В., Минск, Беларусь. Роль культурных традиций в формировании социального капитала</i> .....	100
<i>Екадумов А. И., Минск, Беларусь. Просвещение и насилие. Перспективы культурного противостояния в глобальную эпоху</i> .....	103
<i>Загорец И. В., Минск, Беларусь. Третий демографический переход</i> .....	105
<i>Комаровская А. С., Минск, Беларусь. Современные аспекты проблемы взаимодействия права и морали: конфликт оснований</i> .....	108
<i>Курбачёва О. В., Минск, Беларусь. Противоречия социокультурной идентичности современных мигрантов</i> .....	110
<i>Лойко Л. Е., Минск, Беларусь. Духовность и коммуникация в обществе глобальных рисков</i> .....	113
<i>Михеева И. Б., Минск, Беларусь. Геокультурная субъектность Беларуси как предмет философско-методологического исследования</i> .....	115
<i>Новикова О. В., Минск, Беларусь. Город как субъект социокультурного диалога: философско-психологические аспекты</i> .....	118
<i>Одиноченко В. А., Гомель, Беларусь. Проблема межрелигиозного диалога в Беларуси в условиях глобализации</i> .....	121
<i>Осипов А. И., Минск, Беларусь. Беларусь в контексте мирового культурно-исторического процесса</i> .....	123

<i>Парамонова В. А., Волгоград, Россия. Модель города: цивилизационный выбор или диалог культур?</i> .....	126
<i>Познякова О. Л., Минск, Беларусь. Принципы доктрины международного сотрудничества в философии истории И. Канта</i> .....	129
<i>Приходько Ф. С., Горки, Беларусь. Государство в условиях глобализации: "основной игрок" или "ночной сторож"?</i> .....	131
<i>Радевич Е. В., Минск, Беларусь. Современные культурно-информационные процессы как фактор развития транзитивных обществ</i> .....	134
<i>Сидоренко И. Н., Минск, Беларусь. Антиномии толерантного разума</i> .....	136
<i>Цепкало В. В., Старжинский В. П., Минск, Беларусь. Философско-методологический дискурс инновационного развития Парка высоких технологий РБ</i> .....	139
<i>Шалаев В. П., Йошкар-Ола, Россия. Либеральная культура как фактор глобального капитализма</i> .....	142
<i>Шалаева С. Л., Шалаев В. П., Йошкар-Ола, Россия. Критический анализ последствий либерального мейнстрима в России и мире: между созиданием и разрушением</i> .....	145
<i>Шершнёва О. А., Минск, Беларусь. Социальные противоречия сквозь призму диалога цивилизаций</i> .....	147
<i>Щёкин Н. С., Минск, Беларусь. Православная церковь: проблема корреляции традиций и инноваций</i> .....	151

### **Форум 3. Экологические и социальные риски в эпоху глобализации... 154**

<i>Адуло Т. И., Минск, Беларусь. Инновационная сущность и гуманистический потенциал социально-антропологических проектов В. И. Вернадского</i> .....	154
<i>Бажутина Н. С., Новосибирск, Россия. Коммуникация как процесс формирования культурной и этнической самоидентификации личности</i> .....	156
<i>Барсук И. А., Минск, Беларусь. Теоретико-методологические проблемы экономической науки на современном этапе</i> .....	159
<i>Бобр А. М., Минск, Беларусь. Интернационализация образования в эпоху диалога культур</i> .....	161
<i>Богатова Л. М., Казань, Россия. Гендерный контекст постмодернистского мультикультурализма</i> .....	163
<i>Буйко Т. Н., Минск, Беларусь. Проблема человеческой телесности в науках о физической культуре и спорте</i> .....	166
<i>Водопьянов П. А., Минск, Беларусь. Приоритеты образования в условиях глобальной нестабильности</i> .....	169
<i>Доброродний Д. Г., Минск, Беларусь. Философия как фактор модернизации белорусского общества</i> .....	171
<i>Дождикова Р. Н., Минск, Беларусь. Проблемы науки, культуры и философии в гносеологической парадигме В. С. Стёпина</i> .....	174
<i>Ждановский А. П., Минск, Беларусь. Социально-экологические альтернативы в культуре Запада</i> .....	176
<i>Загорец В. С., Минск, Беларусь. Образовательное пространство как фактор социально-экономического развития Беларуси</i> .....	179

<i>Захарова Н. Е., Минск, Беларусь. Социальная продуктивность экологического императива в современной экономике</i> .....	182
<i>Карако П. С., Минск, Беларусь. Экологические проблемы как предмет осмысления в русской философии XX в.</i> .....	185
<i>Кисель Н. К., Минск, Беларусь. Метаморфозы институализации науки в глобализирующемся мире</i> .....	188
<i>Лагуновская Е. А., Брест, Беларусь. Межконфессиональные конфликты как фактор социокультурного риска</i> .....	190
<i>Левяш И. Я., Минск, Беларусь. Культурное отчуждение и фронтиры: пропасти и мосты</i>	193
<i>Лисеев И. К., Москва, Россия. Философия социоприродного взаимодействия в глобализирующемся мире</i> .....	196
<i>Мартынов В. Ф., Минск, Беларусь. Человек в системе мегаполисных парадоксов</i> .....	198
<i>Мещерякова Т. В., Томск, Россия. Биоэтический диалог как процедура и его самооценность</i> .....	201
<i>Павловская О. А., Минск, Беларусь. Духовно-нравственные аспекты современного культурно-цивилизационного развития</i> .....	204
<i>Пунченко О. П., Одесса, Украина. Информатизация как фактор риска в развитии современного познания</i> .....	206
<i>Савина С. Г., Минск, Беларусь. Вызовы современной цивилизации и конвергенция социокультурного и естественнонаучного знания</i> .....	209
<i>Сайганова В. С., Минск, Беларусь. Маркеры становления постписьменного образования в современной культуре</i> .....	212
<i>Семенова В. Н., Минск, Беларусь. Завершение проекта модерна: антропологические последствия</i> .....	214
<i>Семерник С. З., Гродно, Беларусь. Трансформация образования как фактор риска в развитии современного социума</i> .....	217
<i>Спасков А. Н., Минск, Беларусь. Внутреннее время бытия</i> .....	219
<i>Франциска Ф., Санкт-Петербург, Россия. Клип как визуальная форма современной практической философии</i> .....	222
<i>Хомич Е. В., Минск, Беларусь. Социально-антропологические коллизии "разрыва с традицией" в современной культуре</i> .....	225
<i>Червинский А. С., Минск, Беларусь. Устойчивое развитие: концептуальные основы и белорусская реальность</i> .....	228
<i>Шаврова О. Г., Минск, Беларусь. Философия глобальных проблем и ценности инвайронментализма</i> .....	230
<i>Ширшов И. Е., Минск, Беларусь. Перспективные тенденции социально-культурного развития на пути к интеллектуальному обществу</i> .....	233

# **ФОРУМ 1. ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ РАЗЛОМЫ СОВРЕМЕННОСТИ И ПЕРСПЕКТИВЫ ДИАЛОГА КУЛЬТУР**

## **ВОЗРАСТАЮЩАЯ ЗНАЧИМОСТЬ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА В УСЛОВИЯХ НАРАСТАЮЩИХ ГЛОБАЛЬНЫХ РИСКОВ**

*Е. М. Бабосов, Минск, Беларусь*

Основные тенденции современного мирового развития множеством прямых и обратных связей переплетаются с мировыми глобализационными процессами. Они либо инициировали этот всемирный процесс, либо вызваны им, либо противодействуют ему. Одной из наиболее социально значимых в данной среде становится проблема сохранения самобытности культурных ценностей. Следует обратить внимание не только на позитивные последствия глобализации для развертывания межкультурного диалога, но и на серьезные риски, возникающие в глобализирующемся социокультурном пространстве. Социальные турбуленции в таком мире носят энтропийный характер. При всем многообразии, культуры же обладают одной общей характерной чертой: они по своей сущности и последствиям не энтропийны, даже анти-энтропийны. А мощным распространителем их анти-энтропийной социокультурной творческой энергии выступает диалог культур.

Многочисленные различия между странами и народами, социальными группами нередко сводятся к расхождению в системах культурных значений, поэтому активный человеко-ориентированный межкультурный диалог ни в коем случае не может и не должен игнорировать языковое и культурное разнообразие. Здесь должен действовать принцип, сформулированный еще в античной Греции Гераклитом: «Из расходящегося – самая прекрасная гармония». Гармонизация самобытных и разнообразных этнических и национальных культур способна сотворить всемирную социокультурную симфонию. В тоже время следует учитывать, что многокультурность почти нигде и никогда (за редкими исключениями) не является реальностью в современных странах.

Важнейшим условием конструктивного и доброжелательного диалога культур является толерантность, а также культура диалога. Культура народа – это хрупкое отражение его сущности. Ее легко растоптать, но сложно взрастить, сделать достоянием не только данного народа, но и мирового сообщества. Именно этому росту и распространению призван служить диалог культур.

Чтобы межкультурный диалог приводил к желанным результатам необходимо исходить из понимания того, что культура в глубочайшей сущности диалогична. Во-вторых, в обществе должна быть создана благоприятная социальная среда для свободного творчества, для беспрепятственного развития всех форм, стилей, видов культуры. В-третьих,

для каждого народа, для каждой социальной, этнической, территориальной группы необходимо реально гарантированное право на свободу выбора культурных ценностей или форм культуры. В-четвертых, для осуществления межкультурного диалога высокую значимость имеет свобода самоидентификации, самовыражение и самоутверждения личности.

Все эти особенности межкультурного диалога приобретают новые грани актуальности в связи с тем, что недавно завершившиеся пятнадцать лет XXI века ввергли человечество в такую пучину глобальных рисков, что становится беспредельно актуальным нахождение эффективных противоядий кризису глобальной безопасности, обостряющему разобщенность государств и возвращающий мировое сообщество к блоковому противостоянию. Одним из наиболее эффективных такого рода противоядий является духовно-нравственное возвышение человека, опирающееся на межкультурный диалог. Каждый народ создает и развивает свою культуру в благодатной долине национального самосознания и самоопределения. Но высокохудожественная культура опираясь на свой национальный культурный код, не замыкается за скорузные рамки местнического самоизоляции. В лучших произведениях мировой художественной литературы замысел произведения, его глубинный смысл, форма и стиль изложения, сюжетных линий сливаются в прекрасную симфонию красоты и любви к человеку. Основным же каналом проникновения такого многозвучия в души людей является межкультурный диалог.

Наше общество находится на пороге новых кардинальных изменений, связанных с развёртыванием четвертой промышленной революции, которую охарактеризовал проходивший в конце января 2016 года в Давосе (Швейцария). Всемирный Форум политических лидеров, крупных предпринимателей и ученых. Но, чтобы не погрязнуть в хитросплетениях новейших технологических нововведений и не превратиться в бездушный придаток самонастраивающейся машины, сохранить свою самобытную самость, свое человеческое достоинство, человек должен осваивать все пласты современной мировой культуры, которая развивается и углубляет свое понимание человека и мира посредством межкультурного диалога. Такой диалог подразумевает доброжелательное приятие всех людей вне зависимости от их мнений и устремлений, их мировоззрений, идеологической, политической, этнической принадлежности или вероисповедания. А для этого необходимы терпимость по отношению к людям не моей веры, не моей культуры, не моей религии, и толерантность, которая ориентирует человека на взаимопонимание с другим человеком, другой культурой и верой, на доброжелательный диалог с ними, на признание и уважение их права на отличие.

Необходимо подчеркнуть, что в господствующей в Беларуси толерантности синтезирован исторический опыт складывания и развития свойственным белорусскому народу веротерпимости, эмпатии (дружественных посылов по отношению к другим людям), постижения эмоционального состояния другого человека участливым сопереживанием с ним. Важно подчеркнуть, что понимание и терпимость к чужой точке зрения или к иным политическим, религиозным, научным убеждениям не предполагает отказа от



критической оценки или от собственных убеждений и жизненных позиций. Особенно желательна и необходима толерантность в тех сферах общественной жизни, где отсутствуют четкие критерии оценки и доказательности каких-либо взглядов и жизненных позиций, будь то вопросы религиозной веры, художественных вкусов, спортивных или политических предпочтений, моральных убеждений или национальных традиций. Такое ее понимание и применение ориентирует людей на выбор и реализацию не конфликтных, а компромиссных способов решения спорных проблем.

В то же время чрезмерная терпимость по отношению к негативным идеям и поступкам способна открыть путь к произволу и насилию. Выдающийся русский поэт Евгений Евтушенко в своем публицистическом эссе «Притерпелость» подчеркивает: «Есть терпение, за которое стоит уважать – терпение в муках рожающих матерей, терпение истинных творцов в работе, терпение оскорбленных за правду, терпение пытаемых, не выдающих имена друзей... Но есть терпение бессмысленное, унижительное... Страшно, когда неуважение к своему терпению превращается в оступелую притерпелость... Как можно уважать самих себя, если мы ежедневно позволяем столько неуважительного к нам» [4, с. 48].

Принимая во внимание этот жизнеутверждающий и человеко-возвышающий ракурс рассматриваемой проблемы сделаем вывод: ни в коем случае нельзя хоронить толерантность вместе с межкультурным диалогом под мертвящим грузом притерпелости.

Поэтому ни при каких обстоятельствах толерантность не должна оборачиваться попустительством по отношению к посягательствам на свободу, нравственное достоинство человека, на его гражданские права и мировоззренческий выбор. Она предполагает выработку умения прислушиваться к мнению идеологического или политического оппонента, убедительно и аргументированно отстаивать собственные убеждения, принципы, собственную жизненную позицию. Убедительным свидетельством глубокой укорененности принципов толерантности в самосознании белорусского народа является распространенное среди его большинства убеждение, что каждый народ имеет неотъемлемое право сохранять и развивать свой родной язык, культуру, обычаи, традиции, уклад жизни, своеобразие религиозных верований.

Сейчас в философской и культурологической литературе прочно утвердилось понимание, согласно которому в основе европейской культуре находится христианское миропонимание, а единой духовной матрицей европейских культур является «Книга всех книг» – Библия. С этим невозможно не согласиться. Но следует при этом иметь в виду, что христианство, иудаизм и ислам имеют общие корни, во многом совпадающие основополагающие принципы и несут общую ответственность за создание справедливого, духовно возвышающегося человека и счастливого мира для всех, несущего людям благополучное мироустройство, братство и свободу. Во всем этом высокую, неопределимую роль играют все виды культуры и прежде всего художественная литература. Именно она пробуждает у человека самые возвышенные чувства,

мысли и стремления, подводят его в понимание высокой значимости нравственности, формирует у него неприятие и осуждение безнравственности, низости, подлости и предательства. Несмотря на удивительное многообразие своих национальных форм, художественная литература едина и всеобъемлюща благодаря своему человековозвышающему духовно-нравственному началу, любви к красоте, истине и миропреданности.

Но культура сама по себе, без активной миротворческой деятельности народов и правительств, не в состоянии вырвать человечество из всеохватывающего сонма глобальных рисков. Самым ужасающим из которых является то отодвигающийся, то вновь приближающийся риск самоуничтожения человечества в результате развязывания всемирной ракетно-ядерной войны. Об этом, начиная со знаменитого манифеста А. Эйнштейна, Б. Рассела, прогремевшего набатным звоном над миром в начале 50-х гг. XX века, многократно предупреждали выдающиеся деятели науки и культуры разных народов и стран. Приведу только одно, очень примечательное высказывание по этому поводу в опубликованной на русском языке в 2016 году в книге автора многих бестселлеров американского политолога, основателя и директора частной разведывательно-аналитической организации «Стретфор» Джорджа Фридмана. Вот его слова: «Слушая Девятую симфонию Бетховена, можно думать о революции, республике и, по правде говоря, о том, что человек способен стать богом. Европейское искусство, имманентное и трансцендентное, европейская философия, европейская политика – все это вывело человечество на новые высоты, где у многих появилось ощущение, что вот-вот откроются врата рая. Мне кажется, что, если бы я жил в то время, я бы тоже разделял такие чувства, никто не ожидал, что на самом деле это будут врата ада. В следующий отрезок времени длиной в 31 год Европа едва не погубила сама себя. Все достижения европейской цивилизации, все, что сделало Европу великой, – наука и техника, философия, политика, – обрушилось на головы европейцев. Нет, точнее, европейцы сами обрушили все это друг на друга, на себя самих. К концу этого 31-летнего периода Европа превратилась в огромное кладбище разрушенных городов и разбитых жизней. Европейское "превосходство" над остальным миром было поставлено под сомнение серьезнейшим образом. "Ода к радости" из Девятой симфонии Бетховена перестала звучать как гимн европейскому образу жизни – теперь она более напоминала ироническую частушку на тему европейских претензий. Надо сказать, что Европа не была каким-то исключением в мировой истории. И другие цивилизации проходили через периоды войн, смут и варварской жестокости. Однако в этом европейском помутнении было кое-что уникальное: абсолютная неожиданность, глубина и скорость падения, колоссальные последствия не только для этой конкретной культуры, но и для всего мира. И самое главное: европейская цивилизация отчетливо продемонстрировала, что она способна к самоубийству, к коллективному принесению в жертву себя. Кто-то скажет, что какие-то признаки всего этого можно разглядеть в жестокостях европейского колониализма, в глубоком социальном и имущественном расслоении европейского общества, в его фрагментации на множество

отдельных, зачастую мелких, частей. Но вместе с тем высочайшую европейскую культуру и концлагеря по-прежнему невозможно представить себе вместе, это до сих пор кажется чем-то абсолютно не связанным» [5, с. 9–10].

Поэтому-то так актуально и злободневно звучит сегодня тезис о необходимости межкультурного диалога в условиях нарастающих глобальных рисков.

Республика Беларусь, ее социокультурные учебно-воспитательные, научно-исследовательские организации активно осуществляют межкультурный диалог с близкими и дальними народами и государствами. Особенно активно и интенсивно развивается он с коллегами из Российской Федерации, в результате чего сохраняется, развивается и укрепляется единство гуманитарного, культурного, образовательного, языкового и социально-экономического пространства от Белорусского Бреста до Владивостока и Камчатки. Яркими, праздничными свидетельствами этому явились многочисленные фестивали культуры, концертные выступления, художественные конкурсы, во многих городах наших стран, когда в начале апреля 2016 года отмечался День Единения народов Беларуси и России.

Следует подчеркнуть. Что в своей диалоговой культурной деятельности наша страна руководствуется принципом не равного отдаления, а равного приближения к культурам Востока и Запада, Севера-Юга.

Коренные политические, экономические, социокультурные трансформации, произошедшие после обретения Беларусью государства Независимости в 1991 году открыли широкие горизонты турецко-белорусского межкультурного диалога, чему немало способствовали встречи и переговоры политических руководителей наших стран. В упрочении и обогащении новыми идеями и элементами многопланового межкультурного турецко-белорусского диалога существенную организационную, социокультурную и просветительскую роль выполняют различные структурные подразделения Платформы «Диалог Евразия», в частности, представительства ее национальных комитетов, в том числе и в первую очередь представитель этой платформы «Диалог Евразия – Беларусь». Вся многообразная деятельность этого общественного объединения концентрируется вокруг основной цели: объединяя интеллигенцию Беларуси, Турции и других стран Евразии, распространять идеи диалога и толерантности между народами всего мира, укреплять дружбу и взаимопонимание, развивать культурные, социальные и образовательные связи между странами и народами евразийского региона.

В каком бы пространственном направлении ни развивался межкультурный диалог – в восточном или западном, южном или северном, он всегда несет в себе разрастающееся яркими созвездиями красок и гармонии зерно антропоцентричности, которая воплощает в себе все богатство человеческой личности как творения и творца культуры, ее взыскательного потребителя и высококлассного исполнителя, как транслятора сюжетов, форм и образов взаимодействующих культур. Поэтому под напором нарастающих глобальных рисков межкультурный диалог позволяет сохранить и

приумножить культурное многообразие культур различных народов и стран и благодаря этому является конструктивным и творческим инструментом духовно возвышающего личность культурного развития человечества.

### **Литература и источники**

1. Бабосов, Е.М. Особенности межкультурного взаимодействия в условиях становления многополярного мира // Международное взаимодействие в современной образовательной среде: состояние, проблемы, перспективы: материалы Международной науч-практич. конференции, Минск, 4 ноября 2011 г. / Нац. Ин-т образования РБ. – Минск, 2011.
2. Бабосов, Е.М. Проблема сохранения самобытности национальной культуры в условиях глобализации // Белорусско-еврейский диалог в контексте мировой культуры: материалы I Международной науч. конф., Минск, 28–30 апреля 2008 г. / БГУ. – Минск, 2011.
3. Бабосов, Е.М. Фетхуллах Гюлен – турецкий мыслитель и проповедник всемирного масштаба. – Минск, 2014.
4. Евтушенко, Е.А. Политики – привилегия всех. Книга публицистики. – М., 1990.
5. Фридман, Дж. «Горячие» точки. Геополитика, кризис и будущее мира. – СПб, 2016.

## **ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ЕЁ ТРАНСФОРМАЦИИ**

*А. В. Барковская, Минск, Беларусь*

Мы живем в мире, который опутан глобальными сетями, и жизненное пространство людей становится все более и более открытым, социально и культурно гетерономным. Глобализация реально меняет онтологию и аксиологию человеческой жизни, конфигурируя на свой вкус привычный образ жизни людей, их стиль мышления и линию поведения, определяя тем самым их будущее. Если учитывать, что всего лишь за одно столетие, по словам З. Бжезинского, Америка превратилась из страны, изолированной в западном полушарии, в державу, беспрецедентную по своему влиянию и масштабам, то вопрос о национально-культурной идентичности, особенно, для стран транзитивного типа, далеко не праздный.

Сегодня ситуация такова, что принимая решения, от которых зависит жизнь разных народов, приходится учитывать не только события в стране, где мы живем, но и то, что происходит на другом конце земного шара. Иначе говоря, глобальный мир становится барометром для любой локальной ситуации. Возможно, поэтому Р. Робертсон сказал, что «Мир как единое целое, наконец, проснулся» [1]. В этом контексте можно говорить о достаточно интересном феномене – встрече / столкновении разных культурных традиций как следствия продвижения западной и американской модернизации в восточный ареал. В частности, размещение на территории Китая иностранных предприятий и фирм привело к образованию новых социальных групп так называемых «белых воротничков», которые с восторгом принимают западные

ценности и образ жизни. Первая особенность состоит в том, что молодые яппи «с удовольствием слушают западную поп-музыку, смотрят западное кино и разделяют западные моральные ценности, такие как личная свобода, независимость и обостренное осознание права на лучшую жизнь. Они лидируют в том, что касается новых веяний в моде, спорте, сфере развлечений и прочих сферах потребления» [3, с 31]. Молодость стала их главной привилегией, открывшая двери в ранее запретный мир, а вытянутые джинсы, не заправленная футболка, цветные волосы и т.п. создали китайцу новый имидж, релевантный усвоенным ценностям. В результате образ «западного» китайца как бы уже конкурирует с его этническим *imago*, который у него формировался в процессе длительного процесса социализации.

Вторая особенность проявляется в том, что диалог своих и чужих ценностей порождает некоторую амбивалентность позиции молодого человека, который легко маневрирует между ними, поскольку он может скандировать «Долой американский империализм!» с бутылкой кока-колы в руке, ненавидеть американскую гегемонию и «болеть» за их ассоциацию по баскетболу. Тем самым эти молодые люди уже готовы к аккультурации и вполне могут чувствовать себя гражданами мира, особенно, те, кто получает европейское образование.

Наконец, третья особенность глобализационной экспансии заключается в том, что старшее поколение – это своеобразный «защитный пояс» китайской автохтонности, ибо оно по-прежнему живет, соблюдая традиции, да и многие представители деловых кругов, несмотря на приверженность западным ценностям, в вопросах частной жизни (воспитании детей, общении с другими людьми и др.) остаются традиционалистами [см.: 3]. Автокоммуникация как диалог между прошлым и настоящим китайской культуры, определяемый ее традицией, сталкивается с межкультурной конкуренцией, поэтому, оценивая последствия такого вызова, политика Китая объявила комплексной государственной проблемой поддержание культурного наследия и национальной идентичности. Это всего лишь один пример, а национальных ситуаций и культурных традиций в глобализирующемся мире множество и каждая со своей спецификой.

В связи с этим возникает ряд вопросов: что произойдет с традициями предков? Способно ли современное поколение сохранять свою культуру? Смогут ли и захотят ли будущие дети современных детей следовать за вековыми традициями? С кем будут идентифицировать себя будущие поколения? Данные вопросы можно делегировать любому народу, культуре, оказавшихся на меже глобализационных манифестаций.

Когда в Минске в каникулярный период видишь у ресторанов Макдональдс целые классы школьников, гордо стоящих с пакетами с макдональдской символикой, счастливых от приобщения к заморским благам, то понимаешь, что от глобализации никто не спрячется и не спасется. В принципе включение в программу школьных развлечений посещение иностранного общепита, скорее, можно оценить как любопытство, позволившее расширить рамки повседневности, особенно, для детей из провинции. Синдром

провинциальности, конечно, еще «сидит» в генах и сельских, и городских людей, а наше посыпание «пеплом головы» является некой новой национальной традицией. Культурную традицию белорусского этноса история постоянно проверяла на прочность: отсутствие самостоятельной национальной формы государственности приводило к тому, что «центр» был чужой, маркирующий нашу провинциальность.

В то же время ситуация пограничья приносит свои дивиденды, т.к. оформляется уникальный не только стиль, но и опыт человеческой жизни – своеобразная интериоризация смыслов и значений встречной культуры, расположившейся на рубежах нашей. Тем самым диалог в глобализационном пространстве вполне реален, еще К. Маркс утверждал, что «каждая нация может и должна учиться у других». Наша молодежь по своим запросам практически ничем не отличается от любой другой – также открыта миру, не чурается чужих ценностей и свою дальнейшую социализацию хотела бы связать с образованием и за пределами Беларуси, стремится к статусу гражданина мира.

Не случайно уже говорят о том, что традиционные формы этнической идентификации иссякли, поскольку в ситуации самоопределения индивид все чаще опирается на внеэтнические измерения своего бытия. Люди все больше ощущают себя гражданами мира (М. Хайслер) и это понятно, поскольку в результате третьей волны глобализации и Интернет-бума, как полагает Т. Фридман, мир стал плоским, т.е. пространство впервые за всю историю перестало быть барьером для распространения информации. Это уже мир с другой экономикой – и мир, в котором у компаний из третьего мира есть реальный шанс конкурировать на глобальном рынке с транснациональными корпорациями Америки и Европы, входные взносы фактически отменены. Негативная сторона – это мир, в котором никому нельзя спрятаться ни от кого, людям надо учиться жить при незашторенных окнах.

Мир веб-два-ноль, с его социальными сетями и «открытыми платформами», породил глобальную коллективизацию и моду на участие вразного рода сетевых коллективах. Данный феномен объясняют тем, что включился некий заложенный в антропологии механизм, позволяющий человечеству, достигшему невиданной численности, выжить за счет увеличения эффективности посредством «склеивания», соответственно одиночкам будет труднее функционировать отдельно от коллектива. К тому же наступила эра информационной сверхпроводимости, благодаря интернету, пиринговым и социальным сетям в информационном обмене скорость и охват коммуникаций возросли на порядок, произошло всеобщее переселение народов в социальные сети [1].

Сегодня социальные сети претендуют на статус ведущего механизма социализации детей, подростков, молодежи, собирая их под своей сенью. Формируется уже некая «глобальная» социализация, функционально выполняющая обязанности семьи, которая заботливо Вас выслушает, посоветует, ответит на любой вопрос и т.д.; учителя, знающего все обо всем и ни в чем не сомневающегося; координатора Ваших действий и поступков;

консультанта, определяющего Ваш кругозор чтения, развлечения и т.д. В этом потоке забот и услуг, главное, не забывать о чем говорит опыт предков и не утратить свою идентичность – социальную, культурную, индивидуальную.

Несомненно, глобализация продолжит свой трансформационный поход, по пути, изменяя не только жизненные приоритеты человека, но и сам способ существования в мире.

### **Литература и источники**

1. Андерсон, К. 20 ключевых идей 2000-х // PrimeRussianMagazine. – 2010. – № 3. – С. 22–39.
2. Робертсон, Р. Точка глобального осознания. Модернизация модернизации// Русский журнал [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Tochka-global-nogo-osoznaniya>.
3. Яньсянь Янь. Управляемая глобализация. Государственная власть и изменения в культуре Китая // Многоликая глобализация. – М., 2004. – С. 27–55.

## **ВЕЩЬ В ГОРИЗОНТЕ ДИАЛОГА КУЛЬТУР**

*Е. К. Булыго, Минск, Беларусь*

Процессы, происходящие в современном мире, – глобализация, развитие и углубление разнообразных связей и отношений в синхронии между различными мировыми традициями и культурами, с одной стороны, и нарастающие противоречия, конфликты, непонимание, – с другой. Мы привычно рассуждаем о диалоге культур, кросс-культурных коммуникациях в мультикультурном мире, вынося за скобки межконфессиональные и межнациональные конфликты, социально-политическую нестабильность и неравенство. Тем не менее, есть особая (и по значимости, и по формам и законам развития) сфера, в которой диалог культур не только воплощен в реальных формах и произведениях, но и которая сама является диалогом – сфера дизайна.

При исследовании современного дизайна обнаруживается достаточно устойчивая тенденция: сосуществование в многочисленных образцах и вариантах одновременно мотивов дзен, суфийской символики, легкости и изящества китайской каллиграфии и арабской вязи, персидских мотивов и скандинавского минимализма и простоты, средиземноморской мозаичности и барочной избыточности. Противоположные подходы и принципы не спорят друг с другом в пространстве интерьера или рекламного ролика, а образуют универсальный и неисчерпаемый тандем. Некоторые интерпретируют такое положение вещей стремлением творческих личностей особенно последнего времени к формальному экспериментаторству. И хотя таких примеров немало, тем не менее, встреча, столкновение и взаимопроникновение культур – условие и способ бытия самой культуры. Эти идеи еще в XX в. были развиты М.М. Бахтиным, В.С. Библером, А.В. Ахутиным и др.

Диалог культур – процесс, который охватывает всю социокультурную

целостность, как на уровне социальных образований, так и отдельных личностей в Большом и Малом времени. И начинается он с того, как каждый участник осуществляет собственную самоидентификацию здесь и сейчас, опираясь на определенную традицию и сформированные в ней культурные коды, эстетический и нравственный опыт. Важным становятся разнообразные феномены повседневности, благодаря которым человек и учится ориентироваться в сложноорганизованном и развивающемся культурном целом. В этой связи обращает на себя внимание масштаб и значимость современной дизайн-деятельности, которая сегодня не просто создает и организует предметный мир, но и создает основания для самоидентификации. Она осуществляется с помощью вещи и овеществления отношений «Я» – «Ты» (место «Ты» занимает вещь как воплощенное Иное). Следовательно, благодаря дизайнпроисходит опосредование отношений между людьми вещными, что оказывается возможным, когда вещь становится воплощением человеческого мира, носителем особого смысла.

Произведения дизайна, как и любой другой творческой деятельности, говорят с нами особым языком. Это язык образа, формы, композиции, цвета и перспективы. Это язык, который помимо воплощения функции через форму и материал, вводит нас в мир неисчерпаемого исторического эстетического, нравственного, религиозного культурного опыта, соединяя не в форме прокламаций, а в форме деяния Восток и Запад, прошлое и настоящее.

Дизайн превращает предметный мир в «поэтизированную вещьность бытия», в котором человек, вещь и действие выступают как единая самосозидающая целостность. Ключевым моментом дизайн-деятельности становится конструктивное созидание, результатом которого являются вещи, весь предметный мир и разнообразные связи между ними и человеком. Дизайн сегодня задает не только художественно-эстетические и функциональные характеристики машин, инструментов, мебели, одежды и тому подобного, но содержание и направленность систем образования, здравоохранения и даже законодательства. В современной культуре дизайн определяет не только качество повседневных вещей, но и рекламу, масштаб и содержание политических «карнавалов», и в целом социокультурный контекст.

Процесс проектирования вещи с заданными характеристиками предполагает одновременно проработку каналов и механизмов встраивания ее в уже существующую предметную целостность, прогнозирование того, как эта целостность перестроится под влиянием новых идей и их результатов, и как эта целостность будет сообразна человеку [1, с. 120–155]. Такая многоплановость дизайн-деятельности позволяет на различных ее этапах встраивать идеи и символы, раскрывающие специфику и сущность бытия иных культурных миров, разных традиций. Вхождение этих символов в образной форме на уровне предметной среды, готовит зрителя к принятию иной культуры лучше, чем любые программы и лозунги. Тем более, что современный дизайн имеет дело с поистине универсальным предметом, в который включаются помимо традиционных вещей сама среда, человеческий опыт, событие, стиль жизни. Все это задает высокую степень, как социальной активности дизайна, так и его



значимости. Ведь дизайн несводим в отдельности ни к искусству, ни к ремеслу, ни к инженерной деятельности.

Данные обстоятельства предполагают осмысление дизайна не только и не сколько в рамках специальных прикладных исследований, сколько с помощью философской рефлексии, выводящей его на уровень сложной трансдисциплинарной проектно-художественной деятельности. Тем более что дизайнер, как правило, в своей творческой деятельности создает то, что смело можно считать «опережающим» образцом, выводящим общество на новые уровни самоопределения, своих возможностей и потребностей. Для этого не только необходимо воспитывать профессионалов, но и развивать «визуальную» образованность потребителя, его вкус и взыскательность, что способствует столь необходимой сегодня гуманизации всего общества.

Особенности и цели современного дизайна с необходимостью предполагают его философского осмысление, поскольку дизайнер сегодня – это и Генеральный Конструктор, и Художник, и Режиссер, выстраивающий образ человека и мира, стиль жизни, его ритм, задающий ему ценностные ориентиры и связанные с ними отношения и прогнозирующих их динамику.

Кроме того, вещное опосредование самого человека создает возможности манипулирования его сознанием, навязывание ему внешних ориентиров, которые в масс-культуре чаще всего выступают в качестве симулякров, представляют собой негативную сторону современного дизайна.

Интерес к восточной эстетике, зародившийся со становлением колониализма и породивший одноименный стиль, оказывал огромное влияние на западную эстетику и художественное творчество в целом. В классике примером этого могут служить образцы ампира, модерна и других важнейших стилей и направлений. В современной западной эстетике этот интерес нисколько не угас, а, напротив, приобрел особую актуальность, связанную со становлением экодизайна и экологической эстетики вообще. Так, активное обращение многих западных дизайнеров (Kelly Hoppen др [3]) к принципам эстетики дзен порождено не столько интересом к экзотике как таковой, сколько определенным совпадением важнейшей японской идеи «мимолётности» и деконструктивистской идеи «стирания формы». Кроме того, основные принципы японского художественного мышления, организующего пространство (принцип растворения пространства, принцип окутывания, «природность», «бумажная» простота, и др.) и китайской эстетики «подвижного равновесия и одухотворенного ритма», созвучны идее «иллюзорной среды» западного деконструктивизма, развитые затем в идее «стирания» формы. И это созвучие отнюдь не нарушено несовпадением ценностных установок, задающих художественный поиск: в западной традиции в основе лежит эстетика машинной формы, прежде всего, а на Востоке, в частности в японской традиции, – поэтизация природы, одухотворение пустоты, красота мимолетности.

Сегодня как на Востоке, так и на Западе вещь давно уже интерпретируется как знак, связующий различные поколения и даже культуры в синхронии и диахронии [2]. Такая связь и есть результат, форма и способ

диалога культур, такого диалога, в котором мы возвращаемся к своей сущности, к стремлению к совершенству и красоте.

### **Литература и источники**

1. Быстрова, Т.Ю. Вещь. Форма. Стиль: Введение в философию дизайна. – Екатеринбург, 2001.
2. Вещь в японской культуре. – СПб, 2000.
3. Хеллен, Ч. Золотые правила дизайна. Стиль Келли Хоппен. – М., 2005.

## **ДИАЛОГ, ТОЛЕРАНТНОСТЬ, УНИВЕРСАЛИЗМ: ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

*В. Л. Васюков, Москва, Россия*

Майкл Уолцер, американский философ и политолог, пишет: «принятая как некоторая установка или умонастроение, толерантность включает в себя ряд возможностей. Первая из них – уходящая своими корнями в практику религиозная терпимость XVI–XVII веков – есть не что иное как отстраненно-смирненное отношение к различиям во имя сохранения мира... Второй возможной установкой является позиция пассивности, расслабленности, милостивого безразличия к различиям: ‘Пусть расцветают все цветы’. Третий вытекает из своеобразного морального стоицизма – принципиального признания того, что и ‘другие’ обладают правами, даже если их способ пользования этими правами вызывает неприязнь. Четвертый выражает открытость в отношении других, любопытство, возможно, даже уважение, желание прислушаться и учиться. И последнее в данном ряду – восторженное одобрение различий, одобрение эстетическое, при котором различия воспринимаются как культурная ипостась огромности и многообразности творений Божьих либо природы; или же это – одобрение функциональное, при котором различия рассматриваются (например, либеральными сторонниками мультикультуризма) как неотъемлемое условие расцвета человечества, предоставляющее любому мужчине и любой женщине всю полноту свободы выбора, ибо именно свобода выбора составляет смысл их автономии» [1, с. 24–25].

Можно заметить, что так же как редко встречаются чистые темпераменты, а обычно имеет место их смешение в одном человеке, так же редко можно встретить чистую разновидность проявления терпимости. И второе замечание: должна ли толерантность быть взаимной? Но «если вы терпимы к кому-то или к чему-то, то и он / оно терпим по отношению к вам», то подобная формулировка, будучи правильно сформулированной, невольно вызывает у вас внутреннее сопротивление: как часты в жизни случаи, когда заповедь «не судите, да не судимы будете», призывающая терпимо относиться к недостаткам и пристрастиям других, сплошь и рядом не выполняется вашими близкими и собеседниками, особенно в пылу полемики. Возникает вопрос: до какой степени простирается терпимость или как терпеть «нетерпимое»?

Различие между толерантностью и терпимостью явно вытекает из того, что четвертая (открытость в отношении других) и пятая (восторженное одобрение различий) разновидности толерантности не подходит под определение терпимости (уважительная и восторженная терпимость?), и эту тонкость, по-видимому, следует учитывать при синонимическом употреблении слова «толерантность» в смысле терпимости, и наоборот.

Отсутствие терпимости, как известно, способно привести к гибели. Подходя к этому вопросу философски, необходимо ответить, что означает слово «нетерпимость» и каков его теоретический смысл, прояснить некоторые терминологические неясности. Прежде всего, следует рассмотреть соотношение толерантности и плюрализма – понятий, кажущихся на первый взгляд близкими. Под словом плюрализм, мы чаще всего имеем в виду методологический плюрализм, т.е. стремление объяснить исследуемый объект взаимодействием множества независимых и не связанных между собой начал. В социально-политическом контексте под плюрализмом подразумевают разнообразие политических, религиозных, экономических и т.п. взглядов в качестве обязательных условий нормального развития общества.

Предполагает ли толерантность плюрализм? Ответ, несомненно, положительный, поскольку толерантность возможна лишь тогда, когда существуют различные стороны и мнения, и есть что-то такое, к чему можно быть толерантным. Но предполагает ли плюрализм толерантность? Само по себе понятие методологического плюрализма является всего лишь констатацией наличия нескольких различных начал и ничего не говорит об их поведении по отношению друг к другу.

Противоположностью плюрализма обычно выступает монизм. Монизм в методологическом смысле выражается в стремлении свести все многообразие мира к некоей первооснове. Но так понимаемый монизм представляет собой просто констатацию положения дел, в частности, отсутствие плюрализма или равноправных начал, ведущих между собой борьбу. Из этой сухой констатации нельзя без дополнительных спекуляций вывести какие-либо характерные положения, утверждение же о том, что в основе лежит нечто «единое», ничего о самом «едином» не говорит. Что же тогда представляет собой противоположность толерантности (в теоретическом плане), предполагающая монизм, подобно тому как толерантность предполагает плюрализм? На мой взгляд противоположностью толерантности является универсализм – универсальное мировоззрение, религия или философия. Такой универсализм означает, с одной стороны, стремление к установлению монистической, единой, синтетической мировоззренческой установки, а с другой стороны, он предполагает и некий теоретический универсальный «кодекс» поведения сторон в условиях «мультикультуризма».

Три основных разновидности понимания универсализма можно свести к следующим понятиям:

- универсализм как социально-интеллектуальный метауровень;
- универсализм как медиатизация (опосредующая общая позиция, например, христианства и марксизма, чей диалог начался еще в 50-е годы XX

века с публикации на страницах польского журнала «Попросту» ряда статей, нацеленных на выявление положительных элементов христианства);

– универсальная цивилизация.

В первом случае речь идет, чаще всего, о так называемом экуменическом синтезе, который в наиболее общем виде можно определить как далеко идущую теоцентрическую идеологию, в которой в перспективе в качестве общей идеи остается лишь идея Бога. Во втором случае обычно предлагается заменить диалектику власти и подчинения на диалектику медиатизации общих и внутренне дифференцируемых сфер (выработку общей совместной позиции). Что касается универсальной цивилизации, то здесь подразумевается, что глобализм, мегацивилизационные, интегрирующие тенденции приводят к тому, что такая цивилизация должна быть приемлемой для все более широких кругов человеческого сообщества испособствовать дальнейшему развитию всех сил человека.

Но возможен ли универсализм вообще? Далеко не доказано существование таких ценностей, которые понятны всем и принимаются всеми в качестве общих. Одни и те же слова, описывающие, казалось бы, общие для всех понятия, наполняются сторонами диспута и диалога совершенно различным содержанием, зачастую подрывающим в корне и уничтожающим саму возможность диалога. Противоречие кажется неустранимым даже сегодня, несмотря на усилия аналитической философии, стремящейся избавить нас от ряда псевдопроблем, навеянных неверным употреблением языка. К тому же выбор общего принципа, который предстоит исповедовать человеку, представляет собой чисто волевой акт, исключающий рациональное решение. Будучи существом конечным, человек не способен предусмотреть все неизмеримое богатство реальных возможностей и в этом случае принятие этики универсализма может представлять собой просто своеобразный акт капитуляции, коль скоро разумные аргументы тут бесполезны.

И все же практическая возможность реализации универсализма существует. На помощь приходит идея толерантности. Как последняя цель природы человек представляет собой скорее не метапринцип, но мета-метапринцип. Для его реализации требуются гораздо более конкретные принципы, выбор же мета-метапринципа представляет собой чисто волевой акт, исключающий рациональное решение. Как пишет тот же Уолцер, «какой бы выбор мы ни сделали, он неизменно будет носить приблизительный и пробный характер, и всегда будет подвержен пересмотру и даже отмене» [1, с. 39]. Но поскольку конечный универсальный принцип обязателен для всех, то задача заключается не просто в выборе, но в совместной деятельности по реализации универсального принципа, осознаем мы это или нет, согласны мы с этим или нет. Коль скоро выбор способа (метапринципа) реализации происходит путем иррационального выбора, то единственной парадоксальной возможностью совместного действия остается толерантность по отношению к выбору других.

Если же толерантность выступает в качестве необходимого условия реализации универсальной позиции, а универсальная позиция может быть сформулирована и принята только в качестве метапринципа, то поиск ответа на

вопрос о том, как можно терпеть нетерпимое, приобретает новое философское измерение, позволяющее нетривиальным образом подходить к решению многих проблем, выдвигаемым перед нами современностью.

### Литература и источники

1. Уолцер, М. О терпимости. – М., 2000.

## КРОССКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ АРГУМЕНТАЦИИ В ДИАЛОГЕ

*С. В. Воробьева, Минск, Беларусь*

Эмпирический материал, связанный с аргументационным употреблением языка в диалоге, при наличии сходств, всегда будет содержать различия. Вопрос лишь в том, насколько постоянны или переменны эти сходства и различия. Их классификации и типологии неполны без установления кросскультурных сходств и различий.

Истоки кросскультурной методологии связаны с античной риторикой и феноменологией диалога (идеи Х. Перельмана и Э. Левинаса). Ее методология строится с учетом двух контекстов – реальности и человека. Они задают два типа логики – онтологическую логику и логику предпочтений (оценочную) и их поведенческие корреляты: судебную и торжественную риторики. Для судебной риторики характерно стремление воспроизвести реальность более правдоподобно. Логика предпочтений обусловлена образом Я, включающем представления о своих когнитивных способностях, чувствах и поведении. Целесообразность совещательной риторики определяется связями между реальностью и логикой предпочтений (интересами социальных групп или личности).

Истина и ценность как индикаторы аргументации маркируют сопоставления («соотнесения», по Горгию). В случае истины отправной точкой сопоставления является реальность, целью аргументации – приведение языковых выражений (предпочтений) в согласие с реальностью. Языковые выражения как можно точнее должны реконструировать реальность. Противоречие в «судебной» аргументации признается как недостаток языковой реконструкции внешнего мира. В случае ценности исходной точкой является не реальность, а высказывание, функционирующее как оценка. Целью аргументации становится приведение реальности в соответствие с языковыми выражениями. Внешний мир должен соответствовать внутреннему миру. Несоответствие приводит к противоречиям, преодолеваемым за счет реконструкции внешнего мира. В методологии НЛП раскрывается роль аудиовизуальных образов, в соответствии с которыми личность организует аргументацию. Любое несоответствие этой внутренней схеме рассматривается как недостаток внешнего мира (но не погрешность образа) и определяет специфику «торжественной» аргументации.

Умение согласовывать судебную и торжественную аргументацию

конституирует совещательный профиль в диалоге. Он балансирует в диапазоне реконструкции собственных аргументов в соответствии с реалиями мира и перестройки внешнего мира в соответствии с собственными представлениями. Каким образом осуществляются реконструкции – это вопрос кросскультурной методологии.

Методология кросскультурных сравнений сходств и различий в аргументации включает две проблемы: идентификацию объектов в разных ситуациях (системах или культурах) и определение условий релевантных связей между переменными (явлениями или событиями), т.е. обоснование причинных связей между независимыми и зависимыми переменными. Кросскультурные переменные в аргументации детерминированы ассоциациями и диссоциациями ценностей как мотивов: направленность к тому, что человек или группа людей ценит (благополучие, безопасность, здоровье) и соблюдение дистанции от того, что не согласуется с ценностями (опасность, моральный вред, болезнь). Поэтому принятие или непринятие реальности или мнения о ней демонстрируют кросскультурные аспекты личностной аргументации в диалоге.

Ассоциативная аргументация в диалоге строится по таксономическому принципу: значимость (ценность) одного элемента влияет на значимость (ценность) других (количественные топы). Она основана на однородности фактов, поэтому в ней преобладает эвристическая схема подтверждения (например, чувства общности, единства мыслей или ощущения, что человек не один такой). Подтверждение как процедура поиска следствий направлено на поддержание некоторого гипотетического основания. Доминирующей функцией следствий является поддержание или усиление данного основания с целью повышения степени его вероятности, что способствует ассоциированному вхождению в какой-либо опыт или усилению убеждений.

Диссоциативная аргументация в диалоге, напротив, строится на разнородности, несовместимости элементов (качественные топы). Она возникает там, где есть существенные кросскультурные различия в социальном статусе, воспитании, рациональных или эмоциональных ресурсах. Неоднородность факторов общения способствует возникновению конструктивных противоречий, которые демонстрируют различия. Подобная аргументация обращена к человеку или группе людей в чем-то непохожих на ее адресанта, поэтому отличительной чертой диалога становятся манипуляции отличиями.

Аргументационные ассоциации и диссоциации в диалоге реализуются в сочетании с обобщениями или ограничениями, т.е. осведомленностью о целостной картине (симультанное понимание) или о конкретных деталях (дискретно-проектное понимание) явления или события. Способами реализации аргументации, содержащими кросскультурные постоянные (присутствие времени в аргументации), являются четыре комбинации, снижающие неопределенность: депрессивная, тревожная, импульсивная и вневременная аргументации.

Основу депрессивной аргументации составляют процедуры обобщения (до преувеличения или гиперболизации) и ассоциации, опирающиеся на

представления как реально пережитой опыт («Так было и уже понятно – это хорошо или плохо») или о котором известно (аргументы к культурной памяти). Основу тревожной аргументации составляет реконструкция событий на базе воображения с преобладанием операций ограничения и ассоциации. Опора на личный опыт может отсутствовать («Так будет, но не понятно – это хорошо или плохо»). В основе импульсивной аргументации лежит управление потребностями, направленными на немедленное решение вопроса. Акцентирование непосредственного опыта (модуса настоящего) означает отсутствие привязанности к аргументам прошлого опыта и аргументам к последствиям. Базисными структурами аргументации в подобных диалоговых ситуациях являются процедуры ограничения и диссоциации («Необходимо сейчас»). Комбинация обобщений и диссоциаций позволяет исключить из аргументации темпоральные линии. Вневременные линии характеризуются преимущественно осведомленностью о глобальной картине, способностью к интеграции отдельных элементов в единое целое, с одной стороны, и разъединением аргументов, с другой.

Аргументация в диалоге подразумевает идеологию как латентную переменную, регулирующую ход рассуждения от цели к результату. Под идеологической компонентой аргументации следует понимать интересы аргументирующей стороны, которые могут быть интерпретированы по-разному (от общенациональных интересов до расчетливости конкретного индивида). Поэтому кросскультурными индикаторами идеологической стороны аргументации следует рассматривать используемые логические процедуры. Формальные процедуры раскрывают интенции в диалоге (например, что-либо объяснить или понять, подтвердить или оправдать) [1, с. 267–271]. Неформальные процедуры распознаются по содержательным аргументам (например, в ситуациях типизации или обобщения, «усиления» установленного правила или узаконенной ситуации посредством укрепления «убежденности слушающего в правильности уже известного») [1, с. 272–273].

Феноменология аргументации строится на категориях «быть» и «когнитивная пустота». «Быть здесь и теперь» – «осознавать и нести ответственность», т.е. «пребывать совместно со своими действиями и чувствами в диалоге». Быть в аргументации – «осознавать, как появляются и исчезают мысли и чувства», и не мучиться при этом вопросом «Почему?», не искать причины своего бытия. Вопросы «Почему?» (например, «Почему я так сказал?») ограничивают способность спонтанно выражать себя, так как предполагают построение объяснительных моделей. «Когнитивная пустота» выступает условием восприятия Другого в диалоге как «абсолютно внешнего, но близкого до obsessions». При восприятии индивидуальности Лицо открывается только человеку «без желания, памяти и понимания», ставшему «пустой формой для чужого и даже чуждого содержания» [2, р. 77, 91].

Таким образом, кросскультурные различия аргументации в диалоге фиксируются на уровнях доминирования онтологии, личностных предпочтений или корреляций между ними. Значимыми переменными являются сочетанное использование обобщений и ассоциаций для воздействия на подсознание

(ориентация на имеющийся опыт и сформированные убеждения), или ограничений и диссоциаций для вневременной рефлексии (непредвзятость, свобода от установок или стереотипов).

### Литература и источники

1. Воробьева, С.В. Логика и коммуникация: пособие. – Минск, 2010.
2. Lévinas, E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. – LaHaye, 1974.

## ДИАЛОГ ИЛИ ЦВИШЕНИЗАЦИЯ?

*И. Ф. Габрусь, Минск, Беларусь*

Межкультурную коммуникацию в современном мире принято описывать с помощью понятия «диалог культур». Конечно, диалог, и никак не иначе, если придерживаться и не покидать высокого уровня политкорректного долженствования. И естественно, в само содержание этого понятия входит представление о равноправии ведущих такой диалог сторон, о их уважительном отношении к позиции оппонента, готовности искать и находить и поддерживать обоюдovýгодный и взаимоприемлемый с ним консенсус, то есть партнерство к взаимной пользе и удовлетворению. Но стоит только спуститься с высот должного на уровень реальности, как картина меняется кардинально.

Налицо, действительно, как заложено в концепт «диалог», две стороны, но ни равенства между ними, ни взаимности. С одной стороны культура «европейского человечества» (Гуссерль), вырвавшегося вперед своим научно-техническим потенциалом и соответствующими прикладными достижениями, с другой стороны – все остальные культурные традиции, испытывающие непрестанно нарастающую «бурю и натиск» сегодняшнего «хозяина дискурса». Всеприсутствие его на планете со своими критериями, стандартами и эталонами, насаждаемыми где грубой, а где «мягкой» силой, – это и есть глобализация в ее атрибутивной характеристике. С ней во многом (и напрямую) связано очевидное всем и быстрое, фиксируемое научно-техническими средствами разрушение природной среды, обострение экологической обстановки. Но ещё с большим размахом и скоростью идёт недоступное строгой фиксации и чувственному наблюдению разрушение складывавшихся веками и тысячелетиями локальных культурных традиций, формировавшихся вместе со становлением и развитием этнических сообществ на планете. Древние жили по принципу: «Как поступает наилучший, так и народ поступает, какой он выполняет закон, такой и народ выполняет» (Бхагаватгита). Сегодня паринцип другой: «Как поступает сильнейший, по какому уставу живёт он, так обязаны жить и все на планете». И в этом противостоянии двух неравноправных сторон ключевую роль играют технологии цвишенизации.

Термин образован мною от введенного Ю.А. Хариним в научный оборот понятия «цвишенизм» (в основе которого, в свою очередь, немецкое «zwischen – между») и описывает состояние междубытия, бытийной



неопределенности, когда старое разрушено, а новое ещё на подходе, не закрепилось в устоявшиеся формы. Если цвишенизм – состояние, то цвишенизация – процесс, финиширующий в цвишенизме, ведущий к нему и заканчивающийся в нём. Он может быть спонтанным, но может быть и рукотворным, быть веберовским целерациональным действием, действием по заранее составленному плану, во всеоружии соответствующих средств, ведущих наверняка к запланированному результату. Именно такая цвишенизация реальности по всем сегментам ее (культурным и духовным, экономическим и политическим) и есть то чрезвычайно эффективное средство, универсальное оружие, с помощью которого «европейское человечество» уверенно идет сегодня от победы к победе.

Цвишенизация неисчерпаема в формах своих и проявлениях. Её носители тоже многолики. Она имеет свою ритмику, свои приливы и отливы. Культура должна задавать (и всегда задавала) интенциональную вертикаль как отдельному человеку, так и всему обществу. Лев Толстой в дневниках пишет: хочешь, переплывая реку, попасть в нужное тебе место, – загребай повыше, а течение, жизненный поток скорректирует твою высокую планку.. Степинскому определению культуры как системы социальных кодов не хватает именно этой вертикальной интенционалии. И в этом плане оно слепок сегодняшней культуры западной техногенной цивилизации, в которой интенциональная аксиологическая вертикаль пригнута к потребительской горизонтали и едва ли не сливается с ней. Потребительская гонка, стимулируемая всей мощью новейших средств массовой коммуникации, лишь набирает в ней обороты, не сбавляя своего бешеного темпа.

Культура-цвишенизатор, – это противоречие в определении, а между тем реальность сегодня именно такова. Почти по всем своим направлениям современная западная культура (и в первую очередь в её всюдупронирливой ипостаси массовой культуры) работает в режиме цвишенизации, хаотизации как внутреннего мира человека, так и всего социального бытия. Но культура изменяет сама себе, когда работает в таком режиме. Вместо того, чтобы помогать человеку справляться с внутренним и внешним хаосом, современная культура «европейского человечества» насаждает его, является его инкубатором и рассадником. Жизнь ведь в её главной устремлённости – антиэнтропийный процесс. После Бергсона это прописная истина. И культура – важнейшее слагаемое этого процесса. Её главная функция и назначение – поднимать человека к высотам духа, выпрямлять его природную склонность растекаться по горизонтали быта и повседневности в вертикаль подвижнического служения высоким и даже бесконечным смыслам и ценностям. Любой контакт человека с миром есть в то же время и процесс его истолкования, интерпретации, осмысления, невозможен без того, что Гуссерль называет смыслоконституированием. Культура же всегда его обеспечивает, поддерживает и направляет. Будучи универсумом смыслов и ценностей и образцов деятельности, она по природе своей – праисточник этих смыслов, ценностей, образцов. И вот, от человека на каждом шагу требуется максимальная собранность, сосредоточенность, самоопорность,

самодетерминация, а в культуре – культ сытой, беззаботной и халявной жизни, безудержных чувственных усад и утех, безразграничной свободы и вседозволенности, оголтелого, не признающего каких-либо тормозов и ограничений индивидуализма и эгоизма. Василия Розанова в начале XX в. «пробрал прямо ужас в виду всеобщих культурно-разрушительных тенденций нашего времени» [1, с. 214].

Сегодня очевидно, что столетие спустя эти всеобщие тенденции куда как разрушительнее. Когда на исходе XIX в. литературный персонаж Достоевского бросил клич «Заголимся!», это воспринималось как блестящая художественная метафора. Но сегодня культура «европейского человечества» заголилась уже в буквальном смысле. И в этом тоже её цвишенизаторская сущность. Тут и чудо современного научно-технического прогресса, интернет, играет свою роль, поскольку уже не нужно далеко ходить, и даже не рукой подать, а только пальчиком нажать (или же махнуть), чтобы сразу же попасть в эпицентр «животного магнетизма» (Шопенгауэр), в самую что ни на есть забубенную порнографию, в железные объятия «супостата, что пожирает умение и знание, ... принявшего образ Камы» (Бхагаватгита). Вот тебе и финиш «духовного» подъёма индивида по аксиологической вертикали к вершинам красоты, добра и истины. Вроде и дело индивидуального свободного выбора, а по сути, реально – непреложный диктат большого желания, ненасытного супостата. Пусть, однако, интернет и что в нём искать – фактор частной жизни каждого. Но ведь на поверхности публичной жизни – воинствующее непотребство, заголившаяся культура-выверт, вызывающая эротика, вавилонское смешение, цвишенизационный бульон, в котором неразличимы верх и низ, красота и безобразие, мужское и женское, доброе и злое, истинное и ложное. Задача – сеять хаос в душах, не дать механизмам индивидуального смыслоконституирования выстраивать структуры порядка и смысла, работать в автономном режиме, структурировать пространство эндопсихики рядами интенциональных упорядоченностей.

Такое перерождение западной культуры, её трансформация в свою противоположность требует объяснения. Технологии цвишенизации будут востребованы, будут в ходу до тех пор, пока сохраняются остатки привязывающих индивида к родной почве локальных национальных культурных традиций, выступающих серьёзной помехой и последним барьером на пути мондиалистского глобализационного проекта, требующего разрушения в труху и крошево стержневых опорных структур локальных культурных традиций. Превратится человечество в арифметическую совокупность атомизированных, утративших напрочь свои культурные корни индивидов-«перекати-поле», устремлённых туда, где сытно, комфортно, легко, – будут сданы в запасники и технологии цвишенизации, а востребованность получат технологии формирования и насаждения нового коллективизма, которые обеспечат стабильность и устойчивость основанной на господстве частнособственнического интереса глобализации-вестернизации, «глобального челоуейника» (по Зиновьеву).

Философии, да и всей культуре «европейского человечества» (как

авангарду научно-технического вектора мировой социодинамики) как раз в пору бы поднять высоко знамя фёдоровского «общего дела», ограниченного хотя бы работой по спасению природной среды на планете, разворота от грабительского её разрушения и эксплуатации к сохранению и восстановлению. К сожалению, этот императив не реализуем в рамках нынешней глобализационной модели, основанной на приоритетности частноблаготворительного интереса над интересами общечеловеческими.

### **Литература и источники**

1. Розанов, В.В. Уединенное. – М., 1990.

## **ДИАЛОГИЧНОСТЬ ХУДОЖЕСТВЕННО-СЕМАНТИЧЕСКИХ ФОРМ САКРАЛЬНОГО ЗОДЧЕСТВА БЕЛАРУСИ**

*Т. В. Габрусь, Минск, Беларусь*

Историческая встреча Папы римского Франциска и Патриарха РПЦ Кирилла, произошедшая 12 февраля 2016 г., свидетельствует об актуальности проблемы взаимодействия основных христианских конфессий в самых разных сферах цивилизационного процесса. Новым этапом в современном искусствознании является обращение к глубинным смыслам архитектурного творчества, выявление социальных интенций, осуществляемых посредством зодчества, определение самостоятельного фундаментального вклада каждого народа в мировое наследие. Основным импульсом архитектурного творчества в христианском храмостроении Беларуси, при сохранении самобытности этнической традиции, всегда являлась диалогичность художественных и знаковых форм, имеющих различное социально-историческое содержание. На протяжении всей истории существования, вплоть до наших дней, основополагающим фактором формирования самобытных черт белорусского монументального зодчества являлось порубежное нахождение нашего края на стыке различных социально-политических и культурно-религиозных ареалов, обусловивших постоянное взаимодействие разновекторных художественно-семантических форм, их творческий диалог, противостоящий различным формам социокультурной экспансии. Расположение белорусских земель и этноса в географическом центре Европы обусловило столкновение здесь исторически выработанных западноевропейских и восточнославянских традиций материальной культуры в целом. Как следствие данного пограничного положения, диффузное взаимопроникновение семантических и эстетических канонов православия и католицизма определило самобытную специфику архитектурно-художественных форм отечественного храмоводательства и их творческих модификаций.

В контексте текущих интеграционных процессов диалог культур и эпох становится источником современного тезауруса архитектурного формообразования. В современной архитектурной практике храмостроения широко наблюдаются такие проявления диалогичности, как полистилистика, стилизация, эклектика, контекстуальность. В силу уникальных исторических условий в генезисе архитектурных форм белорусского сакрального зодчества можно выявить самые различные художественно-семантические формы и

традиции: античные, ветхозаветные, раннехристианские, византийские, древнерусские (различные в контексте российской и белорусской науки), западно – и центральноевропейские периодов романики, готики, ренессанса, барокко, классицизма, романтизма, историзма, эклектики, модерна, народного деревянного зодчества, которые на современном этапе своеобразно преломляются, сочетаются, интерпретируются, формируя актуальный зодческий язык отечественного храмостроения.

Начало монументального каменного строительства в Древней Руси в XI в., связанное с общегосударственным принятием восточного христианства, стало уникальным явлением в контексте мировой цивилизации, поскольку оно изначально отмечено возведением грандиозных сооружений с высокими техническими и художественными качествами, воплощавшими многовековой опыт архитектуры широкого византийского ареала. В крестово-купольной архитектонике соборов, композиции венчающих масс, количестве и форме куполов образно интерпретированы фундаментальные символы восточного христианства.

Схоластическая доктрина примата веры над разумом легла в основу мощного пласта средневековой культуры Западной и Центральной Европы и, прежде всего, сакральной архитектуры. Воплощая идеалистические догматы церкви, готическое искусство руководствовалось при этом жестким рационализмом и эмпирикой. Взаимосвязь и активный диалог между раннеготическим искусством, теологией и философией наблюдается в полемике выдающихся личностей того времени: регента французского короля аббата Сугерия, апологета «небесного света» в пространстве христианского храма, его идейного противника – цистерцианского святого аскета Бернара Клервоского, а также великого философа Пьера Абеляра, заложившего фундамент «собора идей» – университетов, которые возникли в то же время, что и готические соборы. В итоге главная мотивация рациональной структуры готического собора определена в «метафизике света», что привело к созданию парящей в пространстве системы сводов и огромных светонесных витражей.

Христианизация этнической Литвы в конце XIV в. и распространение католичества на белорусских землях значительно изменила и усложнила палитру архитектурных форм и символов. Волна европейской готики накатила здесь на духовное наследие византизма, что определило специфику художественной культуры и приёмы архитектурного формообразования края. Готические формы и конструкции католических костелов оказали определяющее воздействие на эволюцию местного православного храмостроения, в результате чего возник выдающийся в европейском контексте культурный феномен – белорусская православная готика, примером которой являются архитектурные памятники мирового значения: церкви-крепости в Сынковичах, Муrowанке, Новогрудке (все конца XV – начала XVI в.).

С началом Нового времени значительную в творческом архитектурном поиске и формировании самобытности национальной культуры белорусских земель в государственных рамках Великого Княжества Литовского и Речи Посполитой снова сыграли реалии общеевропейской истории – мощные процессы реформации, контрреформации, эпоха религиозных войн, создание на линии противостояния православия и католичества униатской (греко-католической) церкви. Эпоха Барокко в искусстве всего христианского света припадает на период формирования наций и национальных государств, в результате чего освоение

традиционными национальными культурами многоплановой в философском смысле эстетической концепции стиля барокко привело к созданию целого ряда его разновидностей. Среди них и архитектурно-художественная система белорусского барокко, которая охватывает мощный пласт духовно-материального творчества нашего народа на протяжении двух столетий – с конца XVI по конец XVIII. Сакральное зодчество Беларуси этого времени характеризуется художественно-семантической самобытностью, что обусловлено сосуществованием здесь четырех христианских конфессий, чего не было ни в одной другой стране Европы. Взаимодействие их религиозных канонов и художественных традиций содействовало процессу самостоятельной творческой эволюции отечественного храмостроения.

Начало становления эстетики барокко в монументальной архитектуре Беларуси было обусловлено реакцией католицизма на реформационное движение. Костел Божьего Тела ордена иезуитов в Несвиже, возведенный в конце XVI в., стал первым образцом стиля барокко на территории Речи Посполитой и первой крестово-купольной базиликой в истории белорусской архитектуры. В первой половине XVII в. встречаются храмы, в основном протестантские, имеющие стилевые черты северного ренессанса. В период раннего барокко постепенно сформировалась композиция барочного храма с двухбашенным фасадом. Во второй половине XVII в. в среде местной шляхты, одержимой духом рыцарства, оказался востребованным суровый стиль сарматского барокко, создавший тип храма с двумя массивными башнями на главном фасаде и пышным лепным оформлением интерьера в технике стукко. В середине XVIII в. произошли качественные изменения в стилистике сакральной архитектуры. Подчеркнутая суровость и аскетизм архитектурных форм сарматского барокко сменилась пластическим богатством, стремительным вертикализмом позднего белорусского барокко. Черты барокко своеобразно трансформировались в более традиционном деревянном зодчестве.

После разделов Речи Посполитой, господствовавшая в Российской империи эстетика классицизма, в силу своей идейной ориентации на античность, привела к определенной нивелировке христианской семантики в сакральной архитектуре Беларуси. Эпоха романтизма и порожденные ею исторические стили в своих архитектурных формах, напротив, были конфессионально разобщены и обращены преимущественно не к отечественным историческим образцам, а к культурному наследию шовинистически ориентированных соседних государств и народов.

Исторические примеры, освещающие социально обусловленную архитектурно-строительную практику прошлых эпох, могут послужить обоснованием столь важного для отечественной архитектуры вопроса как ее национальная самобытность. Лучшие достижения богатейшего исторического опыта мировой архитектуры должны и могут быть творчески усвоены современной архитектурной мыслью. В настоящее время эта мысль находится на многообещающем подъеме, который характеризуется изживанием крайностей голого техницизма и одновременно преодолением идеологической зашоренности, нигилистического отметания культурного наследия предшествующего времени, что было характерно для советского искусствоведения в сфере истории и теории архитектуры. Способность понимать и истолковывать коды, значащие формы архитектуры расширяет горизонты современной искусствоведческой науки и творческой архитектурной практики.

## VOLITION AND FREE WILL IN THE INTERCULTURAL DIALOGUE

*V. M. Hapeyeva, Minsk, Belarus*

In philosophy the problem of volition is often investigated from the point of view of the so called Free Will problem. In philosophy and theology, the terms free will and volition are often not used synonymously, but at the same time they convey related ideas. Unless misused, the term free will communicates a sense of absolute, autonomous, 'libertarian' or unbounded freedom, whereas volition simply implies power of choice.

The debate about the free will raises the question of the origins of human behavior, trying to determine whether it is the result of external circumstances or it is determined by choice and human will and is dictated by his/ her intentions and desires. The approach to the consideration of the question of free will was determined by the epoch and academic/ scholastic paradigm that existed in society at that time. For example, in modern times the focus has shifted from the theological aspects to those that were brought to light by science and metaphysics of the modern era [1, p. 2].

Determinism became the principal basis for consideration of free will. According to this philosophical concept, which involves «an objective law and the causal dependence of all phenomena of nature and society» [2, p. 485] there is no any possible alternative to the subject's action, which is a necessary part of moral responsibility. According to this approach, free will is just an illusion: «Our desires either determined by the previous experience, and we are not responsible for them, or they depend on incidents, and we are not responsible for them either» [3, p. 3].

Libertarians – who are the supporters of free will – deny the determination of human behavior by something or someone else (e.g., fate, God, stars, the laws of nature, etc.) except for himself/ herself, because «the possibility and the existence of human freedom and moral responsibility depend on indeterministic metaphysics» [1, p. 11]. Thus, two basic directions in solving this issue are Incompatibilism, which includes metaphysical libertarianism and determinism (both of which claim that determinism and free will are incompatible) and Compatibilism.

Compatibilists join free will and determinism, considering free will a necessary component of moral responsibility. The significance of their point is that if a person is not responsible for his/ her behavior, does not control it, then it would be inhumane and illogical to condemn, to punish or to reward such a person. The same idea is found in St. Augustine's works which he formulated as follows: «The thing which was not done on the basis of free will, could not be either sin or a righteous deed. That is why both punishment and reward would be unjust, if a person does not have free will» [4, p. 26]. What is more according to St. Augustine, the basis of spiritual life is the will, which is active in its nature, rather than the mind that is defined as passive. Thus, as far as the essence of each thing is manifested in its activity, the will is primary.

Having taught both Linguistic Typology, Comparative Linguistics and Translation Studies to the undergraduate students of Minsk State Linguistic University and having acted as a translator of poetry and fiction myself I am becoming more and more convinced that it is at the moment of the contact of languages when the culture and specificity of a nation are revealed as well as a cognitive-linguistic interdependency. One of the most crucial and important spheres of our life is volition, i.e. how we form, express, understand and interpret our intentions, desires and will. The category of volition is connected with modality, the emotive sphere and morality/ ethics. As humans we all share the same set of feelings and cognitive processes, though their expression and repertory are language and culture specific. Emotions and attitudes towards reality

can be different in various cultures. Speakers' feelings, values and motives play a crucial role in their discourse behavior [5, p. 620]. People of different nationalities face certain difficulties in defining and applying correspondent types of lexemes, grammatical categories and phrases in order to express either their own will, desires, intentions and requests or to interpret someone else's, which is often revealed during translation and oral communication.

The category of volition has not yet won the full recognition, its boundaries and contents are far from being finally and non-contradictory defined both in English and Belarusian. Non-native speakers experience certain difficulties at the lexical level, because the semantics of the interlanguage equivalents does not coincide (e.g. a Belarusian word *žadac* 'want/ wish' has the following meaningful components inside it: wanting, intensity, impatience, saying wishes/ congratulations. Its English equivalent *wish* shares some components (wanting, saying wishes/ congratulations) but has some of its own which are not present in the Belarusian word (pity, hypothetical character, remoteness of a desired object); besides the number of words used to express intention/ desire/ will in English and Belarusian differs, which creates obstacles in choosing a correct unit in a context (to intend, to aim, to be going to, etc.). The pragmatic level is the next one where non-native speakers make mistakes. To decode the meaning of a whole phrase and then to give an adequate reaction to it demands a thorough understanding and knowledge of not only English but also of the culture, rules and norms typical for it.

Thus, the philosophical problem of free will is manifested in the linguistic category of volition and can be revealed at all language levels. At the same time in spite of the universal character of the will the means of its expression can differ depending of the cultural and national features of a speaker. In this relation the necessity of studying the problem of will and volition from the triangulation point of view of philosophy, linguistics and culture seems obligatory and very fruitful for further researches in this field.

#### **List of quoted resources**

1. The Philosophy of Free Will: Essential Readings from the Contemporary Debates / ed. by P. Russell and O. Deery. – NY, 2013.
2. Булыка, А.М. Слоўнік іншамоўных слоў: у 2 т. Т. 2: А – Л / А.М. Булыка. – Мінск, 1999.
3. Харрис, С. Свобода воли, которой не существует. – М., 2015.
4. Августин, А. О свободе воли / Аврелий Августин // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья: в 2-х т. – СПб, 2001. – Т.1.
5. Kecskes I. A Cognitive-pragmatic Approach to Situation-bound Utterances // Journal of Pragmatics. – 2000. – Vol. 32. – P. 605–625.

## **ПЕРСПЕКТИВЫ КРОСС-КУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

*Ю. Ю. Гафарова, Минск, Беларусь*

Современная глобализация – новая стадия развития мировой экономико-политической системы, характеризующаяся растущей интенсивностью, объёмом и

последствиями процессов, происходящих в сферах экономики, политики, коммуникации, информации, миграции и туризма.

Новая экономика – это сложный, перекрывающийся порядок, который не может быть описан в терминах центра–периферии. По мнению известного американского специалиста по экономической антропологии Арджуна Аппадурай, первичной моделью современного экономического порядка может служить взаимодействие пяти ландшафтов, каждый из которых представляет собой специфическое измерение глобальных потоков. Эти ландшафты можно обозначить как «этноскейпы», «медиаскейпы», «техноскейпы», «финансовые ландшафты» и «идеоскейпы». Обозначение организующих рамок глобальных потоков как своеобразных ландшафтов призвано подчеркнуть, что они являются конструктами, по-своему выстраиваемыми различными акторами: нациями-государствами, диаспорными сообществами, субнациональными объединениями и движениями, сообществами, основанными на интеракции лицом к лицу, семьями и индивидами. Ландшафты представляют собой строительные элементы миров, конструируемых различными лицами и социальными группами. Характерной чертой сегодняшнего состояния является прогрессирующее разъединение ландшафтов, организующих глобальные потоки: в путях движения людей, техники, денег, образов и идей наблюдается все меньше единообразия [1]. В этих условиях глобализация экономики представляет собой движение от постиндустриальных техно-рынков, основанных на принципах линейности и стандартизации, к социально-экологической экономике. Значение инновации, кастомизации, персонализации, дифференциации и справедливого распределения в экономике возрастает.

Ряд экономистов-аналитиков констатирует, что коммуникационная сеть современного экономического субъекта всё чаще объединяет не только его собственных работников, но его потребителей и поставщиков во всех регионах мира. Отношения субъекта со всеми участниками процесса персонализируются: происходит кастомизация конечного продукта как результат ориентации на запросы конкретного клиента во всей их культурной обусловленности; учёт мнений работников по поводу справедливости вознаграждений и льгот; включение поставщиков в процессы дизайна и производства. Ресурсы – материальные, интеллектуальные, человеческие – запрашиваются и поступают из глобальных источников. В итоге ценность экономического субъекта начинает всё в большей степени определяться его ролью в глобальной экосистеме бизнеса. Для решения своих проблем он должен научиться привлекать ресурсы из любой точки мира и коммуницировать со всем миром [2]. Роль глобальных горизонтальных связей между поставщиками, производителями и потребителями уменьшает значимость не только иерархий внутри экономического субъекта, но и иерархий субъектов и стран в мировой экономике. Агентами инноваций теперь становятся не только большие глобальные западные производители, но и сравнительно малые поставщики и конечные потребители со всего мира.

В этих условиях современный инновационный бизнес ориентируется не только на разработку, внедрение и реализацию нового или усовершенствованного продукта, технологического процесса, процесса управления, но и на усиление человеко-центрированного развития, что предполагает принятие ценностно-ориентированных решений, учитывающих как интересы непосредственного потребителя, так и глобальную социальную перспективу. Принятие глобальной перспективы и социальной ответственности ведёт к необходимости овладения навыками кросс-культурной коммуникации – общения, понимания и



взаимодействия с представителями различных культур. Такой фактор инновационной активности, как выход на международные рынки, требует от инновационных субъектов «номадических» знаний, опирающихся на способность работы воображения и креативный подход к современной кросс-культурной ситуации, заключающийся в умении адаптировать не только опыт предпринимательской деятельности западного типа, но и общемировое наследие в его модернизированном варианте.

Кроме того, широкие международные перспективы инновационного бизнеса формируют кросс-культурное коммуникационное пространство, требующее от участников коммуникаций глобальных компетенций. Насущной необходимостью становится адаптация к нему субъектов, действующих в системе бизнеса, путём ослабления эмоциональных реакций на нормы поведения и общения представителей чужих культур и выработки стимулов к принятию нового. Данная адаптация, начинаясь со знакомства со спецификой функционирования экономической сферы в различных регионах и национальных культурах современного мира, должна включать в себя как приобретение позитивных установок по отношению к различиям, так и формирование навыков соответствующих действий в различных кросс-культурных ситуациях. Необходимыми условиями успешного функционирования в сфере инновационного бизнеса являются умения рассматривать инокультурного коммуниканта как «адекватного» адресата либо адресанта, навыки определения и расшифровки сценариев и фреймов различных дискурсов, способность выработки ровного эмоционального фона интеракций.

Таким образом, изменяющаяся динамичная среда рынков, определяемая «повсеместной связью», новыми технологиями, сближением отраслей и активностью потребителей, порождает потребность в новых коммуникативных навыках кросс-культурного характера. Поставка продуктов, услуг и компетенций, ставшая транскультурной и мультиинституциональной, требует объединения бизнес-процессов с коммуникативными навыками, умениями, отношениями и ориентацией специалистов.

#### **Литератураисточники**

1. Appadurai, A. *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. – Minneapolis, 1996.
2. Прахалад, К.К. *Пространство бизнес-инноваций: Создание ценности совместно с потребителем* / К.К. Прахалад, М.С. Кришнан. – М., 2011.

### **МОЖЕТ ЛИ ХАОС БЫТЬ КОНСТРУКТИВНЫМ В ЭПОХУ ГЛОБАЛЬНЫХ РИСКОВ?**

*А. И. Зеленков, Минск, Беларусь*

Парадоксы социодинамики современного мира все более убедительно демонстрируют глобальный характер развития общества и важнейших его подсистем. Эволюционное мышление становится неотъемлемым атрибутом эпохи бифуркаций и радикальной трансформации индустриальных стилей жизни. Информационные, технологические, социокультурные новации определяют сегодня цивилизационные приоритеты и существенно влияют на цели и ценности

как региональных сообществ, так и человечества в целом. Это приводит к возникновению целого ряда неустойчивостей и порождает ощущение глобальной нестабильности в качестве атрибутивной характеристики современной эпохи. Финансово-экономический кризис, экологические и климатические аномалии, взрыв нестабильности в арабо-мусульманском мире, перспективы продовольственного кризиса и дефицита основных ресурсов, угасающая пассионарность западной цивилизации и демографические диспропорции в структуре мирового народонаселения создают поистине сюрреалистическую картину современной реальности.

Этот контекст глобальной нестабильности порождает реальную перспективу функционирования важнейших подсистем современного социума в режиме постоянной неустойчивости, на границе хаоса и порядка. Естественно, такое его состояние все чаще квалифицируется как чреватое перманентными рисками и угрозами. Так, известный, немецкий исследователь модернизационных стратегий современных обществ У. Бек не без основания назвал нынешний мир обществом риска [1]. Причем это состояние фронтальной транзитивности, неустойчивости и неочевидных в своей перспективности принимаемых решений приобретает все более выраженный глобальный характер. У. Бек пишет о том, что современные модернизационные риски все более очевидно обнаруживают себя в непоправимом ущербе для жизни растений, животных и людей. В этом смысле они приобретают глобальный масштаб и их нельзя локализовать ни в национально-государственном, ни в региональном, ни в секторально-цивилизационном отношении. Они подлинно глобальны, поскольку имманентны процессам индустриальной модернизации и пронизывают все сферы социальных отношений и взаимодействий общества с природной средой его обитания.

Может быть наиболее ярко и зримо глобальная природа современных рисков и угроз обнаружила себя в последнее время именно в сфере геополитики. Распад биополярной структуры мироустройства привнес в современные международные отношения такой уровень рисков и непредсказуемости, который вполне реально проблематизирует обеспечение безопасности не только в национально-региональном масштабе, но и применительно к мировому сообществу в целом.

Весьма красноречивым примером современной геополитической прогностики, подтверждающей устрашающую актуальность глобальных рисков и возможного хаоса в международных отношениях, является вышедшая в 2009 году книга американского политолога Джорджа Фридмана «The Next 100 Years. A Forecast for the 21-th. Century», которая мгновенношла в список бестселлеров газеты «The New York Times». Как известно, Дж. Фридман является основателем и директором частной разведывательно-аналитической организации Stratfor, специализирующейся на разработке масштабных геополитических прогнозов. Согласно Дж. Фридману, XXI век кардинально изменит геополитическую карту мира уже к исходу 50-х годов наступившего столетия. Безвольная и потерявшая пассионарный потенциал Западная Европа утрачивает свое геополитическое значение. Феномен китайского цивилизационного прорыва окажется очередной исторической иллюзией. Россия попытается в 20-е годы XXI века восстановить контроль над постсоветским пространством, но, не выдержав конкуренции с более сильными государствами и их коалициями, рухнет и окончательно уйдет с исторической сцены уже к исходу 30-х годов. На этом новом геополитическом фоне появятся иные центры силы, к которым перейдут функции региональных лидеров. Это будут Япония, Турция,

Польша, Мексика. Ну и, конечно же, США сохранят за собой статус безусловной супердержавы и еще более упрочат свою мощь к концу XXI века. Как бы не относиться к шокирующим прогнозам американского политолога, не фиксировать безусловный факт субъективности и ангажированности его оценок и пророчеств, одно становится несомненным: мир стоит на пороге беспрецедентных и, действительно, глобальных вызовов и угроз.

Насколько в этой ситуации становится перспективной и реалистичной методология управления хаосом, о которой так много пишут и говорят в последнее время. Насколько, вообще, допустимо прогнозировать возникновение новой хаотической конфигурации в сфере геополитики и рассматривать ее как конструктивное и креативное состояние в международных и междивиллизационных отношениях, способное заложить основы принципиально новой системы глобальной безопасности.

Для ответа на этот вопрос необходимо хотя бы в первом приближении рассмотреть и оценить факт очевидной экспансии синергетики как новой методологической программы и стиля мышления в сферу социально-гуманитарного знания и политических технологий.

Как известно, синергетика обосновывает принципиально важную идею о том, что реальный мир состоит из развивающихся и самоорганизующихся систем, которые постоянно обмениваются со средой своего обитания веществом, энергией, информацией. Поэтому они открыты и нестабильны, находятся в процессе перманентного изменения и модификации своих структурных и функциональных характеристик. Г. Хакен называет систему самоорганизующейся лишь в том случае, если она без специфического воздействия извне обретает какую-то пространственную, временную или функциональную структуру [2]. Естественно, что теоретическое описание таких систем требует существенного изменения в понимании методов и форм их исследования и концептуальной реконструкции. Они осуществляются в соответствии с принципами новой постнеклассической рациональности, которая трактуется как гибкая, пластичная, контекстуальная. Одним из основополагающих моментов синергетического стиля мышления и этой новой рациональности является радикальное переосмысление понятия хаоса и его роли в динамике сложноорганизованных систем.

В классической философии, науке и культуре утвердилось традиционное понимание хаоса как пассивного, разрушительного и деструктивного начала, как воплощения максимальной энтропийности и абсолютной неопределенности. Хаос всегда опасен, неконструктивен, созвучен абсолютному злу и деградации. Синергетика же вносит совершенно иные смыслы и значения в понимание данной универсалии культуры. Она определяет хаос как многоликое материальное начало, которое символизирует собой не только распад и разрушение целостных структур, но также и созидание нового, творческий креативный аспект существования мира. Хаос оказывается конструктивной силой, поскольку при определенных условиях и некотором случайном наборе флуктуаций он может порождать качественно новые уровни организации систем.

Этот тезис приобретает принципиальное значение, когда перед нами встает нетривиальная задача оценить продуктивность и перспективность весьма популярных сегодня попыток распространить принципы нелинейности и синергетической методологии на сферу социокультурных явлений и геополитики. В несколько иной формулировке эта проблема может звучать следующим образом: насколько продуктивна пластичная гибкая рациональность в решении актуальных проблем мирового развития и возможно ли на основе принципов этой новой

рациональности управлять хаосом?

Специфика ее в том, чтобы максимально продлить хаотическое состояние системы, поскольку именно оно порождает креативные резонансные воздействия на режимы ее функционирования. Эталоном бытия системы становится не симметрия состояний системы, а спонтанное нарушение этой симметрии. Воздействие на систему утрачивает черты привычной целесообразности и ориентации на ожидаемый результат. Напротив, оно приобретает характер некой креативной игры, порождающей феномен ситуативного управления хаосом.

Приверженцы синергетической парадигмы постоянно подчеркивают то обстоятельство, что нестабильность и неустойчивость систем в хаотическом состоянии делает их чрезвычайно чувствительными к управлению. Для этого необходима тщательно обоснованная технология локальных по своему эффекту воздействий на систему, которая находится в значительном удалении от равновесного состояния. Совокупность таких незначительных локальных возмущений траектории развития системы, как правило, не уводит ее с прогрессивного аттрактора и позволяет сохранить ее целостность.

И все же нельзя не признать, что реализуемые сегодня попытки обосновать достаточно эффективную программу управления хаосом пока в значительной мере декларативны и слабо операционализированы. Нащупать алгоритм управленческих решений, призванных придать хаотическому состоянию социальной системы статус инструмента тонкой настройки, – задача глобальной сложности, требующая кардинального прорыва в области синтеза естественнонаучного и социально-гуманитарного знания. Именно поэтому следует достаточно взвешено и осторожно относиться к попыткам некритической экспансии синергетической методологии на область социокультурных явлений и процессов. Синергетика вполне оправданно подчеркивает важность динамизма и нестабильности современного мира. Но не менее важно обосновать эффективную методологию сохранения устойчивости и стабильности социальных систем.

Это утверждение приобретает особый смысл, когда речь идет о геополитических трансформациях в существующей системе мироустройства, способных не только реализовать его новую и более устойчивую конфигурацию, но и поставить мир на грань, действительно, глобальной катастрофы.

### **Литература и источники**

1. Бек, У. Общество риска на пути к другому модерну. – М., 2000.
2. Хакен, Г. Информация и самоорганизация. Макроскопический подход к сложным системам. – М., 1991.

## **ДИАЛОГ И СТОЛКНОВЕНИЕ КУЛЬТУР: ИСЛАМСКИЙ ФАКТОР**

*Г. И. Касперович, Минск, Беларусь*

Кросскультурный диалог и столкновение культур в условиях глобализации – это сегодня насущная проблема всего человечества.

Одним из достоинств глобализации принято считать улучшение взаимопонимания между различными культурами и цивилизациями в результате разворачивающегося все шире диалога культур, во-первых, интенсификации глобального информационного обмена, во-вторых, унификации-нивелировки

различий благодаря распространению по всей планете продуктов массовой культуры. Однако очевидны и негативные последствия указанных факторов глобализации, и, в особенности, нивелирующее и отупляющее влияние массовой культуры, угрожающее культурному разнообразию и уровню духовного развития.

С точки зрения теорий «культурного плюрализма», культура рассматривается как связующее звено между странами, регионами, цивилизациями. Поэтому понимание и уважение культурных ценностей и традиций народов – это не вопрос эрудиции, а *conditiosinequanon* (непрерывное условие) гармонического развития мира.

Тема поиска магистральных путей глобализации современного мира в духе плодотворного сотрудничества, всеохватывающего диалога различных культур и цивилизаций Земли для сохранения многополюсного мира, богатства всей человеческой культуры объявлена организацией ЮНЕСКО как стратегическая цель развития человечества. В наш «бифуркационный век» в ситуации серьезных опасений за судьбу человечества концепция глобализации – нечто большее, чем идеология, обслуживающая интересы какой-то ограниченной группы наций или государств (О. Тоффлер).

События последних лет убедительно и наглядно свидетельствуют о настоятельной необходимости диалога культур и цивилизаций в условиях глобализирующегося мира. Особенно значим сегодня межрелигиозный диалог, как необходимая альтернатива «столкновению цивилизаций». Концепция С. Хантингтона [1], о неизбежности столкновения цивилизаций на религиозной почве, уже четверть века и до сих пор, широко обсуждается в международных дискуссиях, которые актуализировались в контексте современных миграционных и террористических ситуаций. При этом исламский фактор часто позиционируют как деструктивное и агрессивное начало в современных конфликтных процессах. Особенно опасный вред религии и культуре ислама наносят извращенные идеологизированные его представления, связанные с терроризмом и, так называемым, исламским государством (ИГИЛ).

«Диалог культур и толерантность», так называется книга Фетхуллага Гюлена, одного из наиболее известных и влиятельных мусульманских духовных лидеров в исламском мире на сегодняшний день. Ученый-богослов, мыслитель, писатель и поэт Турции, он возглавляет и вдохновляет общественное просветительское движение, которое предлагает мусульманам путь, позволяющий сохранить истинные исламские ценности среди сложных вызовов современности. Это движение (берущее свое начало в Турции, через социальные проекты, открытие школ, культурную и медийную деятельность и диалог, в который вовлечена турецкая диаспора Европы, Северной Америки и Австралии) быстро распространилось во многих странах мира, где живут мусульмане.

В своей книге «Диалог культур и толерантность» Ф. Гюлен представляет ислам в контексте современной глобальной цивилизации, убедительно, страстно доказывая и зримо показывая, что «ислам – религия толерантности», «ислам – религия вселенского милосердия», и «истинный мусульманин не может быть террористом, а террорист – мусульманином...» [2, с. 252]. Популяризируя сложные вопросы исламской теологии, Ф. Гюлен доступным языком излагает основы исламского вероучения, опровергая ложные представления об исламе, показывая, что эта религия не противоречит тенденциям к межнациональному и межрелигиозному согласию и диалогу, а наоборот, гармонирует с ними.

Эта книга, с одной стороны, – призыв к мусульманам, дабы они лучше осознали то, что ислам учит верующих необходимости диалога, и что мусульмане

призваны быть представителями и свидетелями всеобъемлющего божественного милосердия и любви.

Опираясь на аяты Священного Корана, хадисы (высказывания Пророка Мухаммада) и дошедшую через века мудрость ученых и праведников, Ф. Гюлен апеллирует к богатой исламской традиции, убедительно доказывая, что терпимость, любовь и милосердие – это поистине непреходящие исламские ценности, которые мусульмане обязаны привнести в современный мир. С другой стороны, в этой книге Ф. Гюлен призывает немусульман преодолеть предрассудки, подозрение, полуправду и даже ложь, для того, чтобы понять, что на самом деле представляет собой ислам и его настоящие духовные ценности: милосердие, внутренний покой, социальная гармония, честность, любовь и уважение к людям. «Сегодня мы можем сказать, что об исламе практически ничего не знают», – пишет Ф. Гюлен и утверждает: «Если народ думает, что можно быть свободным, оставаясь невежественным, то он ожидает того, чего никогда не было и не будет» [2, с. 258].

Рассматривая непростые и злободневные вопросы «Джихад, терроризм и права человека», автор разъясняет значение понятия «джихад» и ясно дает понять, что истинный мусульманин никогда не будет иметь дело с терроризмом и не будет проявлять нетерпимость к другим.

По словам Фетхуллага Гюлена в XXI веке мы станем свидетелями начала нового духовного подъема, который стряхнет вековую пыль с моральных ценностей. Это будет век толерантности и взаимопонимания, ведущих к сотрудничеству между культурами и цивилизациями. Такая модель будущего охватывает все человечество, основываясь на принципах диалога, терпимости и согласия между народами, принадлежащих к различным конфессиям, культурам и цивилизациям. Тех, кто хочет изменить этот мир, Ф. Гюлен призывает в первую очередь изменить себя, очистив свой внутренний мир от ненависти, злобы и зависти, украсив его добродетелью.

### **Литература и источники**

1. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций. – М., 2003.
2. Гюлен, Ф. Диалог и толерантность. – Минск, 2011.

## **КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАМЯТЬ КАК ИСТОЧНИК ПРОБЛЕМАТИЗАЦИИ МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА**

*И. М. Клецкова, Минск, Беларусь*

Изучение культурно-исторической памяти приобретает все большую остроту в современных культурных исследованиях. Разрушение привычных смысловых координат культуры, трансформация политических систем, попытки обнаружения источников конструирования культурной идентичности, нарастание глобализационных процессов, которые ведут к потере чувства собственной уникальности и утрате связи со своим народом – вот неполный перечень причин пристального интереса к этой проблеме. Современные исследования в этой области сосредоточены на изучении не только самого исторического материала, но и на анализе того, каким образом происходит формирование представлений об исторических событиях, под воздействием каких факторов складывается образ

истории и понимание места народа в исторических трансформациях. Практически повсеместно мы сталкиваемся с пересмотром смысловых координат, так привычных нашему представлению о происходившем в прошлом. Образ прошлого во многом определяет наше представление о дне сегодняшнем. Это становится очевидным, когда мы обращаемся к анализу специфики диалогического взаимодействия, который, во многом, опирается на культурно-историческую память.

Осмысление современных событий, конструирование внутрикультурного и межкультурного диалога происходит, во многом, благодаря проявлениям культурно-исторической памяти, ее артикуляции, которая основывается на некотором *образе истории*. Образ истории можно понимать, как попытку создания целостного видения некоторого исторического события, или цепи событий, в котором будут отражаться ценностные приоритеты и предрассудки культурной эпохи.

Французский философ Поль Рикёр [1] утверждает, что историческая память обладает известной *непрочностью*. При обращении к исторической памяти возникают три возможности обнаружения истории в себе, в связи с чем можно говорить о различных последствиях для субъекта, обращающегося к исторической памяти.

Одна из возможных стратегий такой непрочности определяется отношением ко времени, которое содержит в себе возможную попытку избежать самоидентификации, сделать акцент не на том, *какой я есть*, а на том, *каким я должен быть*. Это предполагает обращение к исторической памяти и обнаружение в ней того, что позволит быть тождественным некоторому прошлому ожиданию, выводимому из исторической памяти. Т.е. субъект боится обнаружить себя в настоящем времени, принять исторические вызовы, быть самим собой. Вместо этого он предпочитает соотносить себя с некоторым идеальным воображаемым образом, который укорен в далеком прошлом, и находит в нем те ценностные координаты, которые и задают параметры его культурно-исторической идентификации.

Кроме этого, еще одна причина такой ненадежности исторической памяти – *возможность столкновения с другим*. Другой субъект может быть угрозой для моей или коллективной исторической памяти, т.к. он несет в себе иную историческую память, отрицающую смыслы моей. Современный мир предполагает расширение межкультурных контактов, обмен исторической памятью, но при этом сама возможность таких контактов может восприниматься, как угроза собственной культурно-исторической памяти.

И, наконец, отношение к *травматическому опыту исторического насилия*. В любой истории есть история насильственного противостояния – войн, восстаний, коллективного насилия. Всегда есть противоборствующие стороны, есть сторона победившая и сторона проигравшая. Победа одного есть поражение другого. И здесь историческая память не может иметь общего характера – каждый исторический субъект имеет собственный опыт накопленных обид, определяющий значимые для него смысловые координаты интерпретации культурно-исторического опыта прошлого и его проекцию на ценностную селекцию событий настоящего.

Особенностью формирования диалогического пространства культурно-исторической памяти является ее высокий уровень семантизации. Культурно-историческая память реализует себя в *символическом поле*. Культурно-историческая память проявляет себя, не как некоторый нейтральный ряд событий,

а как единое организованное символическое пространство, наполненное смыслами и значениями. Более того, историческая память не гомогенна. Каждое историческое событие воспринимается, как более значимое, менее значимое или самое важное по сравнению с другими историческими событиями. В нашем представлении эти события не только упорядочены по отношению друг к другу и представляют собой некоторую иерархию, но и содержат при себе совершенно определенное *ценностное описание*. Таким образом, мы говорим не только о знании самого исторического события, но и его *оценке*, его соотношении с другими историческими событиями в контексте наших ценностных приоритетов. Историческая память позволяет создать единый «словарь значений», содержательную номенклатуру, включающую в себя важнейшие объяснения – как описывающие сами события, так и дающие им оценку. Понятно, что такой «словарь» формируется в результате ряда социальных практик, в которые включается человек на протяжении всей своей жизни (обучение в школе, чтение художественной литературы, влияние средств массовой информации и др.).

Первоначально культурно-историческая память формируется как довольно хаотичный набор образов исторических событий, которые включают в себя драматические моменты, критические ситуации, память о ключевых исторических моментах. И лишь со временем, превращаясь в воспоминания, она обретает некоторую цельность, связанность. Таким образом, культурно-историческая память проявляет себя, как *историческое повествование* или система исторических повествований. Иначе говоря, культурно-историческая память имеет характер *нарратива*. Следует заметить, что, как и любое повествование, историческое повествование тяготеет к созданию связанного рассказа, имеющего характер эстетической завершенности и оформленности (в том смысле, что оно подчиняется законам литературного жанра – с завязкой, развитием, кульминацией и разрешением внутреннего конфликта). Любой рассказ – это рассказ о ком-то, кто действует, побеждает или проигрывает. Ясно, что в зависимости от выбранной позиции, рассказ может представлять любой из возможных вариантов воссоздания истории – в диапазоне от тотального порицания до полного оправдания произошедших событий. Выбор стратегии нарратива – это результат включенности самого рассказчика в дискурс власти, который, определяя систему значимых координат, предопределяет и ход повествования.

Даже наличие в повествовании некоторой внутренней незавершенности – скажем, ощущение нереализованной исторической справедливости, невозможности утраты – и переживание боли этой утраты – позволяет состояться культурно-исторической памяти, как некоторому особому опыту. Рассказ о битвах, о поражениях и потерях – равно как о нечеловеческом героизме и выдержке, позволяют преодолеть нейтральность повествования и придать нарративу характер эмоциональной насыщенности. Культурно-историческая память задает не только смысловую целостность исторического опыта, но позволяет зафиксировать в нем личную причастность к происходившему – через сопереживание истории, как *собственной* истории.

Таким образом определяются смысловые координаты, благодаря которым должно состояться осознание собственной неповторимости, культурной и исторической уникальности, того самого «МЫ», которые отличат государства и народы от иных политических и этнических образований и обозначит особое место в мировой истории, ранее мало замечавших их. Борясь с собственной исторической периферийностью, новые государства конструируют собственные версии исторического прошлого и осознания собственного культурного наследия.



При этом становится важным, прежде всего, обнаружить и указать на отличия, несходства с прежней историей. Это происходит через тактики «убегания», «ускользания», «неприсутствия» по отношению к историческим событиям, имевших особую значимость в рамках прежних исторических повествований – через отказ от со-причастности к ним, описание их, как «чужого», «чуждого», «несвойственного». Очевидны и противоположные стратегии, трансформирующие ранее неизвестный культурно-исторический опыт в образ, наполненный историческими смыслами национального подвига и подвижничества. Вполне возможно, в связи с описанными процессами, говорить об утрате целостного семантизированного пространства культурно-исторической памяти, что в значительной мере является препятствием для реализации полноценного межкультурного диалога.

### **Литература и источники**

1. Рикёр, П. Память, история, забвение. – М., 2004.

## **ПРОБЛЕМА ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА И КУЛЬТУРЫ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ НАЧАЛА 20 ВЕКА**

*Т. П. Короткая, Минск, Беларусь*

Тема христианство и культура – одна из центральных в русской религиозной философии. Она охватывает целый блок вопросов: духовно-нравственный смысл исторического процесса, христианское осмысление новой истории, гуманизм и его критика. Можно и дальше обозначать смысловые коннотации проблемы. Но если попытаться суммировать все эти смыслы, то можно сказать, что в центре анализа находится критика секуляризации общества в противовес которому выдвигалась идея построения религиозной культуры. Под этим углом зрения рассматривается вся европейская история, и прежде всего, эпоха гуманизма. Здесь надо иметь в виду, что споры о гуманизме – отличительная черта европейской интеллектуальной рефлексии этого периода. Заданная Шпенглером тема о конце Европы разрабатывалась с разных методологических позиций и в разных смысловых проекциях. Отличительной чертой русской философии является тот факт, что, фиксируя кризис европейской культуры, единственный выход из этого кризиса русские философы видели в религиозном осмыслении путей развития европейской цивилизации. При этом эпоха гуманизма оценивается неоднозначно. Качественная ограниченность этой эпохи видится в утрате религиозных основ, что приводит к жажде целостности во всех сферах человеческого творчества и невозможности ее реализации в творчестве культуры. Итог гуманизма предстает как «распад» человека, как потеря им всего подлинно человеческого. Идя по пути самоутверждения, человек, его разум, порождает научное познание природы, технику, которая освобождает его от служения низшим природным стихиям, но в этой победе человек самоотрицается и саморазрушается, ибо попадает в рабство природному миру. Автономность человека приводит в итоге к разрушению духовного в человеке, к рабству его у космической, природной стихии. По этой причине гуманизм в его ренессансном понимании превращается в антигуманизм. Отрицая Бога, гуманизм отрицает этим самым и человека. Проблема человека, по их мнению, может быть решена только

с точки зрения религии. Логика рассуждений в этом плане строилась следующим образом. Человек предстает как принадлежащий двум мирам – миру физическому и миру духовному. С одной стороны, человек включен в поток природного бытия, выступает как простая вещь физического мира, включен в причинно-следственный ряд. Именно эту сторону человека изучает наука, рациональная философия – человека рассматривают по аналогии с другими предметами физического мира. Человек здесь понимается как думающая вещь (*res cogitans*), из поля анализа в таком случае элиминируется индивидуальное, неповторимое. Предшествующая философия, опираясь на науку и ее методы анализа, не видит специфики человека, игнорирует свободу и неповторимость человеческой индивидуальности. Сфера науки – эта сфера однородного статичного мира, она не может учитывать в своем анализе смысл человеческого бытия, свободу, личностные характеристики человека. Только христианство, полагают религиозные философы, способно решить проблему человека, способно обосновать смысл и назначение человеческого существования. Однако при этом речь шла о необходимости переосмысления традиционного христианства и прежде всего о необходимости создания нового христианского учения о человеке и его творческом призвании в мире. Религия должна стать основой культуры, но этой религией должно стать обновленное христианство, в котором раскрыто учение о человеке как творческом существе. Религиозную философию в России характеризует стремление модернизировать традиционно-христианский идеал в плане его поворота к культуре, обществу. Религиозные философы фиксировали ту глубокую пропасть, которая образовалась между исторической церковью и творчеством человека, культурой. В этой связи они по – иному трактуют прежде всего религиозно-этический идеал исторического христианства, а именно идеал аскетический. Как известно, в христианстве существует определенная иерархия нравственного совершенствования. Особое место отводится осознанию человеком собственной греховности, покаянию, молитвенной практике. Христианство говорит о том, что человек есть образ и подобие Бога. Тем самым христианство возвышает человека, в особом смысле оно антропоцентрично, оно ставит человека выше других природных существ – животных, растений и т.п. В грехопадении произошло искажение образа человека, искажение его природы. Задача человека состоит в восстановлении своего поврежденного грехом, искаженного образа – достижения богоподобия. Однако, возвышая этим человека, историческое христианство акцентировало также идею его земного несовершенства, необходимость страдания для преодоления греха. Типичным, характерным для христианства является представление о ничтожестве и слабости человека в отрыве от бога, утверждение о том, что обрести себя человек может лишь обратившись от мира к богу. Внутренний мир человека предстает как сопряжение двух начал: божественного, выбор которого требует особой направленности воли и начала распада и хаоса, которое можно преодолеть лишь молитвой, обращенностью к Богу. В традиционном христианстве назначение человека понимается как аскетический путь борьбы с собственной греховностью, как путь молитвы, аскезы, внутреннего самосовершенствования. При этом социальной активности человека отводится незначительное место.

Положение дел меняется в конце 19 – начале 20 веков. В католической, а затем и православной конфессиях возникают течения, которые специально начинают рассматривать проблему творчества не только в традиционном его понимании как моральное усовершенствование человека, но ставят проблему творчества более широко: как проблему социальной активности человека, его

участия в усовершенствовании социальных условий жизни людей, творчестве культурных ценностей и т.п. Появляются направления т.н. социального христианства, которые в центр своих рассуждений и практической деятельности кладут необходимость решения социальных задач. В этот же период появляются религиозно-философские работы, в которых творчество человека становится основным объектом анализа.

В этом смысле построения русских религиозных философов шли в русле идей социального христианства. Русские философы полагали, что современная поствозрожденческая культура пришла к своему концу, она испошлена, лишена духовного измерения. Задача церкви состоит в спасении духовных ценностей, освящении культуры. В противном случае культура погибнет, ибо она, будучи безрелигиозной, лишается высших ценностей и по – существу перестает быть культурой. При этом должны объединиться два движения – церковь должна идти в мир современной культуры, освящая этим культуру, с другой стороны, мир культуры, интеллигенция, должны принять христианские идеи о человеке и творчестве, иначе культура погибнет, окончательно впад в примитивизм и варварство.

## **ДИАЛОГ КУЛЬТУР КАК ХАРАКТЕРИСТИКА ФОРМИРУЮЩЕЙСЯ ЭКОЛОГО-ФУТУРОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ СОЦИАЛЬНОГО ЗНАНИЯ**

*А. В. Кузнецов, В.В. Кузнецов, Минск, Беларусь*

Во-первых, эти события являются своеобразными вехами ускорения глубинных социальных трансформаций. Если Реформация и коперниканская научная революция привели к преобразованию феодальной традиционно-аграрной цивилизации техногенное общество в Западной Европе XVI–XVIII вв., то Великая Октябрьская революция превратила техногенное развитие в глобальное явление мирового цивилизационного процесса и поставила перед техногенной цивилизацией задачу утверждения принципов глобальной социальной справедливости.

Во-вторых, эти события мировой истории, приведшие к возникновению и развитию техногенной цивилизации, а также к ускорению социальной трансформации, были идейно подготовлены философской мыслью, которая исторически предшествовала этим событиям. Так, европейская Реформация была подготовлена философской мыслью поздней схоластики и раннего Возрождения, а Великая Октябрьская революция немецкой классической философией и марксизмом. В сущности, всю историю новоевропейской философии можно представить как идейную подготовку великих социальных и научных революций и как процесс переосмысления итогов и последствий этих революций. На основе этого переосмысления ставятся новые задачи общественного развития, решения которых составляют новые проекты модернизации и трансформации общества. В истории человечества можно выделить три таких проекта: Реформация, Просвещение и марксизм.

Реформация Просвещение и марксизм, практическим осуществлением которых являлись ранние буржуазные революции XVI – первой половины XVII в., так называемый «век революций» (1776–1848) и революционные преобразования

в XX в (1917–1968), были проектами формирования и устойчивого развития техногенного общества. Но поскольку современное техногенное общество в конце XX – начале XXI в. вошло в полосу кризисного и неустойчивого развития, проявлением которого явились так называемые проблемы современности, то новый проект социальных трансформаций должен определить направление выхода человечества из этого кризиса.

Современная философская и социальная мысль выработала подходы и к критике техногенного общества, и к разработке новых социальных идеалов, выходящих за пределы основных типов мировоззрения этого общества. Задача заключается в том, чтобы, опираясь на работы данных авторов, сформулировать основные принципы новой парадигмы социального знания, которую условно можно назвать *эколого-футурологической*.

Так, современная философия на основе критики универсалий культуры техногенного общества разрабатывает *антропокосмическую* концепцию бытия. С точки зрения антропокосмизма, история человечества может рассматриваться как постепенный процесс освоения стихийных сил природы, их социализации, превращения этих сил в производительные силы самого общества. Но этот процесс предполагает постоянную перестройку социальных институтов и отношений, взаимосвязей личности и общества. В свою очередь, изменение социальных отношений позволяет обществу сделать новый рывок в процессе социализации сил природы.

Антропокосмическая концепция бытия лежит в основе *постнеклассической науки* как нового типа научного мировоззрения, принципиально отличающегося как от классической науки Р. Декарта и И. Ньютона, так и от неклассической науки А. Эйнштейна и Н. Бора. Согласно В.С. Степину, в постнеклассической науке «...формируется новое видение природной среды, с которой человек взаимодействует в своей деятельности. Она начинает рассматриваться не как конгломерат изолированных объектов и даже не как механическая система, но как целостный живой организм, изменение которого может проходить лишь в определенных границах. Нарушение этих границ приводит к изменению системы, ее переходу в качественно иное состояние, могущее вызвать необратимое разрушение целостности системы». Поэтому «...человек, познавая мир, должен не навязывать природе свой собственный язык, а вступать с ней в диалог».

В свою очередь, антропокосмическая концепция бытия и постнеклассическая наука образуют теоретическое основание *футуросинергетики* и *мир-системного анализа* как методологии современного социального познания. Если мир-системный анализ позволяет рассматривать развитие отдельных стран и регионов земного шара в контексте глобального развития всего человечества, то футуросинергетика дает возможность проанализировать альтернативы этого глобального развития.

Однако для того, чтобы общество могло осознать и оценить возможные угрозы и перспективы своего дальнейшего развития, необходим диалог народов, наций, региональных национальных объединений. Без этого диалога невозможен выбор реалистического и в то же время благоприятного сценария дальнейшего развития человечества. В противном случае нас ожидает рост национализма, ксенофобии, религиозной и социальной вражды, который в условиях современного глобализирующегося и высокотехнологического мира неизбежно приведет к катастрофе.

Вот почему так современно звучат слова выдающегося советского и российского философа В.С. Библера: «...Мировые войны, тоталитарные

диктатуры, всеобщее беженство, социальные и колониальные перевороты, дикое убыстрение научно-технического прогресса (прогресса?) сдирают с человека все защитные "опалубки", "огородки", всю защитную скорлупу. Государственная защита оборачивается государственным насилием. Социальные лузы и прочные "меловые круги" разрушаются, индивид выбрасывается из дома, квартиры, семьи, "своего класса", "своей страны" – на улицу, в окопы, на нары концлагерей, в бездомье беженства и изгнания. ...Все те трагедии современного сознания и мышления и поступка, которые я здесь только наметил и которые мы обречены переживать ежедневно, все эти трагедии выводят нас к всеобщему понятию культуры. Эта всеобщность может быть осмыслена именно потому, что становится бытийно актуальной в жизни человека XX века. Бытийно актуальной как раз и особенно в своей изначальности. Вот несколько, по сути, уже подготовленных определений:...Культура есть форма *одновременного* общения и со-бытия культур, их взаимонасущности на грани, в точках перехода... Культура есть форма *самодетерминации* человеческого бытия, сознания, психологии, характера, судьбы...» [1, с. 235, 237].

*Диалог культур*, стремление к пониманию Другого ведут к освобождению массового сознания от агрессивности по отношению к носителям иной культуры, к освоению тех смыслов и символов, которые отсутствуют в родной культуре. Именно через диалог культур возможно лучшее понимание собственных культурных символов и традиций и даже переоценка ценностей своей культуры.

Только в процессе равного и благожелательного отношения к Другому, диалога культур возможны синтезы культурных традиций, например, динамичности, присущей культуре Запада, и экологичности, присущей культуре Востока. Именно этот синтез и позволит выработать те единые гуманистические ценности культуры, без которых, несмотря на экономическую, технологическую и информационную глобализацию, человечество никогда не станет единым сообществом, а следовательно, не сумеет решить глобальные проблемы своего собственного развития.

Однако для того, чтобы призыв к диалогу культур не превратился в очередное благое, но пустое пожелание и более того не стал новым идеологическим камуфляжем, скрывающим под прекрасными словами весьма скверные дела, требуется преодолеть то вопиющее социальное неравенство, которое пронизывает сверху донизу все современное человечество. Поэтому фундаментальным принципом новой парадигмы социального знания должны стать идеи *глобальной социальной демократии*.

Перед современным человечеством, находящимся вблизи точки бифуркации своего дальнейшего развития, стоит дилемма: или продолжать инерционный путь экстенсивного развития техногенного общества, который породил глобальные проблемы современности и способен привести к деградации социальные отношения, а возможно, даже и к гибели человечества, или, осуществив радикальную социальную перестройку, выйти к новым горизонтам своего дальнейшего развития.

### **Литература и источники**

1. Библер, В.С. На гранях логики культуры: Книга избранных очерков. – М., 1997.

## КОНСТРУКТИВНОСТЬ И ДЕСТРУКТИВНОСТЬ ИННОВАЦИОННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ С ПОЗИЦИИ КЛАССИЧЕСКОЙ И ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

*А. И. Левко, Минск, Беларусь*

С точки зрения классической философии деятельность – специфически человеческая форма активного отношения к окружающему миру, содержание которой составляет его целесообразное изменение и преобразование. Деятельность человека предполагает определенное противопоставление субъекта и объекта деятельности: человек противопоставляет себе объект деятельности, как материал, который должен получить новую форму и свойства, превратиться из материала в продукт деятельности [2]. В связи с этим основой научно-технической деятельности с точки зрения классической философии всегда выступает естествознание. Новизна и рациональность или целесообразность в данном случае являются основными характеристиками инновационной деятельности. Здесь нет критериев для определения ее конструктивности или деструктивности, так как субъект деятельности при этом с одной стороны предстает лишь как источник активности, направленной на объект, а с другой как своеобразный инструмент познания. В качестве источника активности выступают жизненно важные потребности субъекта (отдельных индивидов и социальных групп). В качестве инструмента познания – отражательные свойства мозга и рефлексивность категориального мышления. Эффективность этого инструмента оценивается лишь с точки зрения удовлетворения потребностей человека, а не социального сообщества в целом, и никак не соотносится с ценностями и нормами его культуры и степенью аккумуляции самой деятельности и того жизненного мира, который создается с ее помощью. Жизненный мир как единство природных и культивируемых начал, создающих общество и человека как родовое существо и носителя культуры, характеризуемого субъективностью и социальностью, классической философией не анализируется. Соответственно за рамками этого анализа остаются сами проблемы конструктивности инновационной деятельности, связанные с экологической, духовно-нравственной, образовательно-воспитательной и другой проблематикой жизнедеятельности, сочетающей в себе социальную консолидацию индивидуальной и групповой активности с ее самостоятельностью и творчеством, природными и культурными их началами, а саму инновацию с социальной традицией. Основным условием преодоления социальной деструктивности здесь выступает управленческая деятельность, основанная на логике принятия управленческого решения и, прежде всего, государственное административно-правовое регулирование.

В классической философии «субъект» и «субъективность» обычно рассматриваются:

- во-первых, как гносеологические категории в рамках исследования процесса познания вообще,
- во-вторых, как категории активности в рамках исследования практической, социально-исторической деятельности человека,
- в-третьих, как категории специфической психологической активности (отражения) в рамках исследования сознания и психики,
- наконец, в-четвертых, как специфически-антропологическая характеристика, отличающая способ восприятия человеком окружающего мира и самого себя.

Классическая трактовка понятия субъекта берет начало от Декарта, у которого резкое противопоставление субъекта и объекта выступило исходным пунктом анализа познания и, в частности, обоснования знания с точки зрения его достоверности. Достоверность или истинность знания в данном случае несовместимо с субъективностью, а сама субъективность не выходит за рамки самопознания или внутренней организации субъекта всеобщего и необходимого знания на основе категориального мышления или своеобразного моделирования действительности. Модель же не может быть конструктивной или деструктивной, ибо основной ее функцией является идеальное значение, выступающее средством самого познания, а не социального бытия. Духовное субъективное и материальное объективное начало культуры в этом случае выступают не как различные полюса социальной реальности, а как противоположности индивидуального мышления или отражательной функции мозга.

Всякая деятельность включает в себя цель, средство, результат и сам процесс деятельности и, следовательно, неотъемлемой характеристикой деятельности является ее осознанность. Иррациональность, ментальность, социальное время и пространство, другие неотъемлемые компоненты социально-культурной реальности в данном случае выносятся за рамки познания. Инновационная деятельность объявляется условием самого существования общества. Она представляется реальной движущей силой общественного прогресса, хотя в действительности не в меньшей мере сопряжена и с регрессом с точки зрения гуманистических идеалов и ценностей. Совершенно очевидно, что ориентация лишь на инновацию, связанную с разрушением традиционных форм жизнедеятельности общества ведет к нестабильности и деградации, нарастанию в нем аномальных явлений. Ведь само по себе творчество человека может быть как созидательным, так и разрушительным, а сама деятельность как конструктивной, так аномально-деструктивной.

С точки зрения постнеклассической философии человек в своей деятельности, прежде всего, предстает как субъект той или иной культуры, руководствующийся ее ценностями и нормами, лежащими в основе социальной общности являющимися выражением социальности, проявляемой в субъективности восприятия мира и реальных формах жизнедеятельности. В онтологическом же пространстве культуры как источнике постнеклассического мышления основным фокусом его преломления выступают уже отношения – индивидуальность, характеризующая субъективизмом его мышления, и социальность или ценностно-нормативная общность, в которой индивид черпает значения и смыслы своей деятельности. При этом отношения эти имеют здесь не только внешний, но и внутренний, внутрисубъектный характер. Интерес исследователей акцентируется на динамике развития культуры общества и, в частности, на дихотомии: традиция – инновация.

Субъективность и социальность – это не просто нечто противоположное внешней природной и социальной реальности. Прежде всего, это – духовно-мыслительное и субъективно-идеальное состояние, креативное свойство личности, проявляемое в способах ориентации и активности действия. Разграничение между социальностью и субъективностью проходит внутри собственного «Я». Вместе с тем собственное «Я» не ограничивается лишь индивидуальным самосознанием, проходящим в своем развитии стадии субъективного, объективного и абсолютного духа, как полагал в свое время Гегель. Оно результат реального социально-культурного взаимодействия со значимыми другими.

«Я» и «не "Я" (другие люди, общество как среда жизнедеятельности) не существуют независимо друг от друга как параллельные миры или как субъект и объект деятельности. Они – продукт одного и того же акультуренного жизненного мира, развитие которого во многом определяется самой социально-культурной сущностью "Я". " Сущность этого "Я" определяется не только тем, что его обуславливает и в него "входит" (психофизиологические свойства, социальные условия, воспитание и т.д., но и тем, что из него "выходит", что создается его собственной творческой активностью" [1, с. 7].

Жизненный мир – это предмет познания не естествознания, а социальных и гуманитарных наук; он относителен в связи с историческими, культурными и социальными нормами развития общества, субъективностью человека, переживающего его в опыте. Жизненный мир: является основанием научных идеализаций; он субъективен, то есть, дан человеку в контексте практики, ценностей и целей; выступает как культурно-исторический выбор; обладает априорными структурными характеристиками, на основании которых только и возможно формирование научных абстракций.

#### **Литература и источники:**

1. Кон, И.С. В поисках себя. – М., 1984.
2. Огурцов, А.П. Деятельность / А.П. Огурцов, Э.Г. Юдин // Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 151.

## **ДИАЛОГ КУЛЬТУР В КОНТЕКСТЕ ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕГОСЯ МИРА**

*А. А. Легчилин, Минск, Беларусь*

Сегодня, пожалуй, нет социально-гуманитарной темы более актуальной, назревшей и одновременно столь широко обсуждаемой, чем диалог цивилизаций. Ее общие параметры и отдельные конкретные аспекты – культурологические, политические, религиозные – стали предметом рассмотрения и изучения многими международными и национальными организациями на разных уровнях во всех концах мира.

Одна за другой проходят конференции, симпозиумы, встречи, на которых представители духовенства и правительственных организаций, писатели и ученые, деятели культуры и общественных организаций под различными углами зрения анализируют ключевые стороны этого вопроса. Данной теме посвящены многие исследования и публикации.

Год от года проблема противостояния цивилизаций и культур становится все злободневнее. Мы сталкиваемся с ней практически каждый день. Сегодня вопросы межцивилизационного разлома вышли на первый план и речь, прежде всего, идет о христианской и мусульманской цивилизациях. Некоторые эксперты приравнивают угрозу межцивилизационного раскола к таким вызовам, как опасность международного терроризма и распространение оружия массового поражения. Особое беспокойство многих ученых и политиков вызывает фактически начавшаяся холодная война между Западом и исламским миром. Подобных проявлений становится с течением времени все больше, наибольшая напряженность проявляется на линиях цивилизационного раскола, а острота конфликтных ситуаций нарастает.



Попробуем разобраться, на чем основываются подобного рода утверждения, которые характеризуют именно таким образом нашу современность. Прежде всего, обратимся к самой современности, которую трудно точно определить.

Для одних ученых «современность» включает в себе культурный образ действий, при котором люди пользуются преимуществом технологического прогресса для того, чтобы жить и иметь отношения с другими людьми посредством «новых», нежели «до-современных» или «традиционных» способов. Другие определяют современность как новый показатель человеческой жизни, сформированной, главным образом, возрастающей рационализацией и техническими возможностями глобального обмена между культурами и людьми немислимыми в до-современной эре.

Для некоторых современность означает введение тем или иным способом западных идеалов, норм и т.д., для которых это слово часто становилось эвфемизмом. Подобный взгляд присущ таким мыслителям как Самюэль Хантингтон, чьи работы о «столкновении цивилизаций» отражают мышление многих интеллектуалов и политических деятелей Запада. Западная цивилизация, читаем мы в его книге «Столкновение цивилизаций и передел миропорядка» опирается на принципы индивидуализма, либерализма, конституционализма, прав человека, равенства, свободы, законности, демократии, создания свободных рынков, разделения церкви и государства. Убежденные в этом люди часто видят себя как носителей миссии, заключающейся в том, чтобы «довести» просвещенный образ жизни тем людям, которые до сих пор остаются удерживаемые в отсталости, суеверии и обскурантизме.

В понимании Запада, целью является навязывание определенных понятий, символов и ценностей, которые выгодны, прежде всего, ему. Причем делается это под лозунгами демократии, либо на основании «научных» выкладок. Например, существует «теория» о том, что мусульманские страны завидуют Западу, потому что отстали навсегда, и Западу нужно их-де образовывать, просвещать. Представители данной цивилизации пытаются реанимировать такие понятия, как «цивилизаторская миссия», «бремя белого человека» и пр. По сути дела, «под разными соусами» подается тезис о том, что в основе конфронтации Запада и мусульманского Востока лежат специфические особенности Ислама, якобы присущие ему воинственность и экстремизм. На Западе превалирует снисходительное отношение к Исламу и взгляд на него свысока, как к религии более низкого уровня. Эти нотки превосходства проявляются достаточно широко и среди политических деятелей и среди интеллектуалов, а также в средствах массовой информации.

Эти принципы, извлеченные из убеждений некоторых европейских философов XVIII–XIX веков, вместе составляют идеологию, которую иногда называют «модернизмом». Образ жизни, предлагаемый в модернизме, ставит под вопрос утверждение принципов классической этики, этики приоритета духовности, добра и справедливости, предлагая заменить их поисками индивидуальной независимости, движимых набором социально закодированных ценностей, подчеркивающих приоритет изменения над целостностью, количества над качеством, эффективного производства, власти и прибыли над симпатиями к традиционным ценностям или призваниям в общественной и личной жизни. В своей крайности модернизм возводит на престол одну экономическую стратегию, ориентированную на потребителя как безошибочное средство к технологическому прогрессу, который также устранил общественные волнения и физический дискомфорт. Данные ценности закреплены понятиями подхода к жизни, который

возвышает права личности, обязанности каждого человека для достижения самореализации, веры в науку как решение многих жизненных проблем, скептическое отношение к утверждениям религии и приверженности к исключению религиозных убеждений из самоуправляющихся областей политики и экономики.

Современный век многим людям принес невиданный прогресс, процветание и свободу. Для других же он стал веком подчинения, унижения и обнищания. Наш мир полон резкого неравенства и парадоксов. Это – мир, в котором доход трех самых богатых людей планеты часто больше совокупного дохода ряда наименее развитых стран мира, это – мир, в котором современная медицина каждый день совершает чудеса и в тоже время тысячи человек ежегодно умирают от не поддающихся профилактике болезней, это – мир, в котором миллионы детей не имеют доступа к образованию, это – мир, в котором, несмотря на наличие многосторонних пактов и институтов, международное сообщество подчас предстает беспомощным перед лицом конфликтов и геноцида. Для большинства людей свобода от нужды и свобода от страха остаются и по сей день недостижимыми.

Заметна еще одна специфика с точки зрения анализа исторического процесса развития ментальности современной цивилизации. Так, Норберт Элиас в очерке «Изменения в равновесии Мы-Я» (1991 г.), написанном почти через пятьдесят лет после «Процесса цивилизации», развивая далее свою теорию, уделяет основное внимание отношениям между индивидуумом – мною, и социально-общественной групповой – современным государством. В этом контексте изменились и традиционные представления в психологии народов. Как он заметил, нарушилось равновесие отношений *Мы-Я*. Ранее семья, деревня, или племя представляли собой наиболее ценные независимые «группы выживания» для индивидуумов. С развитием национального государства и становлением общества более сложным и основанным на все увеличивающихся длинных цепочках взаимозависимости, семейные и племенные отношения утратили свою важность. Преобладание «образа Мы» отражается на характере «образа Я», его артикуляции и уровне независимости. Как заметили социальные психологи, автономность индивидуума менее выражена в общественной группе, где преобладают семейные или племенные отношения, чем в общественной группе, интегрированной в национальное государство. Существует большое различие между тем, что означает быть индивидуумом – самим собой – в современной среде, где преобладающую роль играет социально-общественная интеграция, осуществляемая посредством национального государства, и тем, что значит быть им в местном сообществе, семье или племени.

Затронем еще один аспект проблемы развития современного этапа цивилизации, а именно – феномен глобализации. В социальном, политическом и экономическом плане Запад, хотя и движет глобализацию, но и сам подвергается угрозе со стороны некоторых ее тенденций. Вследствие проницаемых границ, возрастающих потоков людей из бедных стран в богатые, не интегрированных сообществ иммигрантов и трансграничного распространения факторов экономической, экологической, медицинской и даже физической безопасности, резко увеличивается разрыв между странами, стали более контрастными барьеры цивилизации. Разнообразие культурной самобытности является составной частью опыта человечества, и с этой точки зрения его должно уважать и поощрять. Так, традиции и обычаи играют ключевую роль в развитии и передаче самобытности современности. Но неумолимое устремление к «глобализованному» миру бросило

вызов самобытности групп во многих уголках мира. Прогресс, достигнутый во второй половине XX столетия, дал различным государствам и культурам возможность более легко общаться, обсуждать их интересы на более ровном переговорном поле и преследовать общие цели, сохраняя в тоже время свою индивидуальную самобытность и систему убеждений. Однако вместо этого развилась международная система, открывающая перспективу однородности культур в купе с перемещением семей и общин в результате урбанизации, отказом от традиционного образа жизни или разрушения его, а также ухудшением состояния окружающей среды. Если же общества ощущают, что им угрожает маргинализация, сужение выбора в отношении своего будущего или даже угнетение и уничтожение, то некоторые из них неизбежно отвечают путем более энергичного утверждения своей исконной самобытности. Причем, часто в резко радикальной форме. Аналогичным образом, некоторые материалы, появляющиеся в странах и рисующие большей частью в негативном свете другие общества, подпитывают поляризацию. Употребление таких выражений, как «исламский терроризм» на Западе и «современные крестоносцы» в мусульманском мире, усугубляют взаимную враждебность.

Еще один важнейший компонент современных форм цивилизации – это место и роль религии. В период между серединой XIX и до середины XX столетия многие интеллектуальные и политические элиты полагали, что модернизация подавит жизнеспособность религии. По мере того, как люди богатели, пользовались все большей политической свободой и достигали более высокого уровня образования, гласила аргументация, что также будет прогрессировать секуляризация и отрицание религии, низводя религию к гораздо менее значительной роли в мировых делах. Но в последние десятилетия почти каждая великая мировая религия опровергает это предположение и играет ту или иную политическую роль. Во многих обществах растет поддержка в пользу усиления роли религии в общественной жизни. В большинстве случаев это желание выражается в миролюбивой форме, упорно продолжая существовать в мире, который, по мнению многих, все больше становится враждебным к вере. Однако незначительная часть движимых религиозными мотивами групп в мире участвуют в насильственных акциях.

Крайне важно признать, что ни одна мировая религия не попустительствует убийству невинных людей или одобряет его. Все они проповедуют идеалы сострадания, справедливости и уважения величия жизни. Однако во многих конфликтах, вспыхивавших в разных частях мира, религия использовалась для оправдания нетерпимости, насилия и даже лишения жизни. Значительное число насильственных и террористических актов было совершено радикальными группами на почве религии. Из-за этих актов некоторые люди воспринимают ислам как религию с врожденным насилием. Такие утверждения в лучшем случае явно неправильны, а в худшем – продиктованы злым умыслом. Они углубляют разделение и усиливают опасную взаимную враждебность между обществами.

На самом деле, несмотря на исторические периоды напряженности и столкновения, выгодная торговля и познание друг друга, были отличительными чертами отношений между христианством, исламом и иудаизмом с их самых первых времен и до сегодняшнего дня. В Средние века исламская цивилизация была крупным источником инноваций, получения знаний и научного прогресса, которые содействовали возникновению Возрождения и Просвещения в Европе. Исторически при мусульманском правлении евреи и христиане в значительной степени пользовались свободой вероисповедания. Многие из них добились

высокого политического положения, причем в различные периоды истории евреи находили убежище в мусульманских империях, дабы избежать дискриминации и преследования. Аналогичным образом, в последние столетия, политические, научные, культурные и технологические достижения на Западе оказали влияние на многие аспекты жизни в мусульманских обществах и многие мусульмане стремились эмигрировать в западные государства отчасти по тому, что там имелись политические свободы и экономические возможности.

Следующий новый аспект современности - экономическое отчуждение, порождающее феномен виктимизации цивилизаций. Это особенность того, что, начиная с середины XX века, стала наблюдаться тенденция в монополизации роста производства экономической прибыли и усиление все большей конкуренции между растущими суверенными государствами. Экономическое неравенство в мире увеличивается поразительными темпами, а возрастающий разрыв между богатыми и бедными странами играет важную роль в нагнетании возмущения и эрозии глобальной солидарности.

Немаловажен и актуален в культурологическом плане для нынешнего этапа цивилизации и феномен образования. В современной реальной жизни четко сложилось два подхода к получению образования: образование для работы и для жизни. Задачи развития по-прежнему заставляют ориентировать реформу образования почти исключительно на удовлетворение потребности в подготовке молодых людей для целей занятости. Такая ориентация приводит к дисбалансу в системе образования, когда имеет место разделение между техническим и математическим образованием, с одной стороны, социальными и гуманитарными дисциплинами – с другой, причем ценность последних как экономически не продуктивных девальвируется. Такое раздвоение знаменует собой разрыв, противостояние и непонимание того, что именно гуманитарное знание важно с точки зрения интегрирующих и мультидисциплинарных подходов к образованию, нацеленных на подготовку студентов к сложности, неоднозначности и постоянной изменчивости жизни в многокультурном мире.

Культурное отчуждение среди молодежи как грань современности. В культурном отчуждении молодых людей играют роль различные факторы: отсутствие образцов для подражания; ограниченные возможности обсуждения проблем, волнующих молодых людей в их культурной и религиозной среде; дисбаланс в сфере культуры между продуктами, представляющими западную молодежь, и продуктами, предназначенными, главным образом, для не западных аудиторий. Все это не только сказывается на возможностях содержательного культурного диалога, но и пагубно влияет на то, как молодые люди смотрят на себя и свою собственную культуру.

Вызовы миграции. Почти каждое государство является как страной происхождения, так и на значения для мигрантов. В мире с проницаемыми границами, быстро развивающимися средствами транспорта и коммуникации, глобализованной экономикой, разным народам суждено взаимодействовать через постоянную миграцию, которая предъявляет новые вызовы, особенно принимающим странам. От того, как этот динамичный процесс характеризуется в СМИ, обсуждается политическими и культурными лидерами и управляется руководителями, зависит, будет ли население смотреть на расширяющееся разнообразие как на источник силы или как на угрозу.

Гендерный дисбаланс. Прогресс в достижении гендерного равенства по-прежнему идет во многих частях мира мучительно медленно: из миллионов детей, которые не ходят в школу 70% составляют девочки, из миллионов взрослого

населения, не умеющего читать, на долю женщин приходится две трети, а из миллиарда человек, живущих в нищете, доля женщин и девочек составляет три пятых.

Пожалуй, достаточно слов о «современности», которая породила множество проблем, связанных с развитием различных аспектов взаимосвязи цивилизаций.

Мировое сообщество предприняло попытку разорвать этот порочный круг. Сегодня все больше появляется сторонников подхода к современной противоречивой жизни, когда она рассматривается как совместимый результат *диалога совершенно различных* принципов, на которых построена цивилизованная жизнь.

Нужно налаживать равноправный конструктивный диалог между Западом и Востоком. Именно равноправный, где стороны хорошо бы понимали друг друга, а не стремились обратить другого «в свою веру». Дело в том, что в эпоху глобализации культурные различия становятся все более очевидными. Это во многом объясняется тем, что в условиях универсализации экономики, перехода на рыночные основы, растущей взаимосвязанности государств, в силу облегчения коммуникационных и информационных контактов, небольшие государства и нации стремятся сохранить свою самобытность и самостоятельность путем большего акцента на подчеркивание своей идентичности, что находит отражение, прежде всего, в культурно-религиозных аспектах.

В этом контексте необходимость наведения мостов между сообществами, содействия диалогу и пониманию существующих в мире диспропорций никогда не ощущалась так остро. Разнообразие цивилизаций и культур является основополагающим элементом человеческого общества и движущей силой прогресса человечества. Цивилизации и культуры представляют собой огромное богатство и наследие человечества, и в их природе заложена способность налагаться одна на другую, взаимодействовать и развиваться по отношению друг к другу. Среди культур нет иерархии, поскольку каждая вносит вклад в развитие человечества. История цивилизаций фактически является историей взаимного заимствования и постоянного перекрестного оплодотворения. Но все отмеченное выше может быть реализовано только в результате сильной воли конкретных людей, думающих, переживающих за это и вносящих конкретный вклад в реальный диалог цивилизаций.

## **О ВАЖНОСТИ МОНОЛОГА КУЛЬТУР**

*Б. М. Лепешко, Брест, Беларусь*

Для развития белорусского национального самосознания, соответствующих процессов в сфере культуры намного важнее, актуальнее монологические процессы, нежели диалогические. О диалоге можно вести разговор исключительно на равных, в условиях устоявшейся системы культурных приоритетов, в рамках стабильной ситуации в культурной среде, не охваченной разъедающими душу и плоть нации принципиальными разногласиями. Диалог культур возможен и необходим вовсе не потому, что «наступили глобализационные процессы», поскольку есть причины и у этих самых глобализационных процессов. Диалог культур есть следствие понимания того, что выросло самосознание народов, сформировалось чувство национального

достоинства, которое выразилось в значимых и знаковых явлениях культуры. Диалог культур возможен и необходим в условиях, когда культуры являются синонимом и фактором взаимообогащения, развития, а не подавления и нивелирования национального компонента.

О каком, например, диалоге культур можно было говорить в России во времена, которые предшествовали появлению П. Чаадаева, А. Пушкина, Н. Гоголя, М. Лермонтова? Это было время, когда формировалась именно национальная культура, которой вскоре было призвано заявить о себе в полный голос, и которая осталась в истории и современности в качестве культуры Серебряного века. Говорить о диалоге культур в период написания тем же П. Чаадаевым его «Философических писем» можно разве что в аспекте заимствования идей, которые были распространены в Западной Европе и понадобились десятилетия напряжённой интеллектуальной работы нации (к которой мы относили и себя) для того, чтобы выкристаллизовалось понимание специфики именно национальной культуры, имеющей возможности говорить в полный голос, и имеющей для этого все основания. Диалог культур в контексте той эпохи имел бы несомненный «колониальный» привкус, связанный с заимствованием важных, интересных, актуальных, но – чужих – идей. Это не значит, конечно, что формирование национальной культуры возможно только в национальной среде и только на основе национального материала. Это значит, что вне национального контекста любые «диалоги» обречены на космополитизм или давление сложившихся культур на те, которые только формируются либо оформляются.

В этом смысле непрерывные заклинания о важности именно «диалога культур» вызывают, как минимум, настороженность. Никто не спорит, конечно, о том, что культура межнациональна, что у неё общая кровеносная система, что слово, произнесённое в Азии, отзывается эхом культурных достижений в Африке и Америке; что она не имеет границ, и человек современной эпохи достаточно комфортно чувствует себя в различных условиях жизни, будь то города «старой» Европы либо «молодых» цивилизаций Юга или Севера. Предмет для спора возникает тогда, когда расставляются знаки логического и мировоззренческого приоритета. В частности, для Беларуси намного актуальней выглядит задача формирования национальной культуры, тема монолога культуры, нежели вопросы, связанные с заимствованием чужих культурных достижений и «включённости» в чью-то культурную жизнь. Учиться надо, заимствовать чужой культурный опыт тоже необходимо, но вот вопрос: где граница, по которой проходит «диалогическое» и «монологическое», где тот рубеж, за которым начинается превращение неокрепшей национальной культуры в культуру «западноевропейскую» или просто «европейскую», культуру, связанную с теми или иным популярными «измами». Могут спросить: а что плохого в том, что наша культура станет, в частности, «европейской»? Да ничего плохого в этом нет, весь вопрос в том, где искать и находить ту культурную основу развития нации, на которой только и возможно развитие социума? Ведь несложно заметить даже по бытовым проявлениям, что давление этой мощной культуры (частью – псевдокультуры) уже стало реальностью, превращая нашу жизнь в убежище «евроремонта», «евромобели», «евростандартов» в различных отраслях экономики и прочее. А построить национальный дом исключительно на достижениях иных наций, иных культур вряд ли возможно. Точнее, дом построить можно, но это уже будет не национальный дом, а универсальное общежитие со всеми вытекающими отсюда последствиями. Несложно заметить, что такая цель многими глобалистами

и ставится, вот только сами они предпочитают жить в уютных и традиционных национальных домах, предлагая нам «спальные места» стандартизированного качества.

Есть здесь и ещё одна важная мысль. Вокруг имён тех же русских писателей, композиторов, философов, поэтов, драматургов, художников Серебряного века нация сумела сформировать не просто собственный национальный культурный фонд, но и выстроила основу для идейной, смысловой консолидации. Это не значит, что, например, западники и славянофилы вдруг растворились в национальном пространстве (они живут, в иных форах, до сих пор). Это значит, что появились некие общие для всех культурные константы, которые стали основой того общества, которое прожило два прошлых века если не успешно, то с достоинством и с пониманием собственной значимости, уникальности, состоятельности. И к какому (обществу) мы имеем самое прямое отношение. Если белорусское общество ставит перед собой похожую задачу, уже на новом историческом этапе, то вопрос вовсе не в «перетягивании культурного одеяла» теми или иными сторонами культурного процесса, это ведь дело бессмысленное. Основной вопрос в том, чтобы создать те основы взаимного понимания и, как результат, взаимной и комфортной жизни, которая не была бы поколеблена никакими космополитическими веяниями и последующий диалог в любых формах выглядел бы комфортным.

Сегодня ситуация выглядит так, что в национальной культурной среде не искоренено «баррикадное» мышление, примеры общеизвестны. Решить эту проблему можно вовсе не призывами к «диалогу культур», тут смещены акценты, а именно к монологу белорусской культуры, которой обязательно надо решить проблему главного порядка: создать ту консолидирующую среду, в рамках которой национальное развитие примет общесогласованные формы. Сделать это возможно исключительно путём национальной культурной работы. Конечно, это путь компромисса, путь критического осмысления того пути, что пройден и путь именно национального (прежде всего) видения перспектив. Кроме того, крайне нужны фигуры общенационального культурного масштаба, которые своим присутствием в нашей жизни сделают наши «монологические» планы реальностью.

## **К ПРОБЛЕМЕ ФОРМИРОВАНИЯ СУБЪЕКТА МЕЖКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА**

*И. И. Лещинская, Минск, Беларусь*

Современный мир характеризуется нарастающим социокультурным неравенством, усилением глобальных рисков и угроз. Конфликты, охватившие в последнее десятилетие мир, своей агрессивностью и масштабностью свидетельствуют о том, что человечество все более утрачивает способность к диалогу как единственно адекватному способу решения проблем. Рост ксенофобии, межэтнической и межконфессиональной напряженности, спровоцированные терроризмом, в предельной степени обострили проблему поиска способов преодоления этой устрашающей тенденции и создания условий для устойчивого развития мирового сообщества.

Межкультурный диалог как способ достижения и поддержания политического равновесия и путь последовательной гуманизации принципов

международной деятельности выступает в качестве единственной альтернативы нарастающей конфликтности. Онтологические основания возможности такого рода диалога были эксплицированы философской мысли XX века. В качестве наиболее значимых из них могут быть отмечены следующие идеи. Во-первых, диалогу имманентно присущ универсальный характер, поскольку человек по своей природе есть существо диалогическое. В силу этого диалогическая структура свойственна любому виду его деятельности и всему разнообразию форм его взаимоотношений с миром. Во-вторых, диалогу принадлежит конституирующая роль в развитии человека и общества. Диалог выступает формой становления сознания и самосознания человека, вне его также невозможно представить процесс становления и продуктивного развития любой культуры.

Вместе с тем, когда речь идет о межкультурном диалоге, следует иметь в виду, что его осуществляют не сами культуры как таковые, а их носители. Поэтому в современных условиях со всей остротой встает проблема формирования субъекта межкультурного диалога, способного осуществлять конструктивное взаимодействие. Особое место в этом весьма непростом процессе должно принадлежать социально-гуманитарному знанию и прежде всего философии.

Историко-философский процесс и философское знание как его результат обнаруживают сущностное родство с природой диалога. Философия всегда была и продолжает оставаться (несмотря на провозглашенную ею идею «смерти автора») персоналистичной формой знания. Диалог как процесс общения «неслиянных голосов» с необходимостью предполагает личность и в силу этого также персонифицирован.

Философию невозможно представить вне осуществляемой ею критической и исторической рефлексии. Философский анализ всегда характеризовался опорой на культурную традицию, что отнюдь не лишало его сверхчувствительности к происходящему в настоящем моменте. Всякое явление оценивается философией не только в соотнесенности с его истоками в прошлом, с его репрезентацией в настоящем, но и в горизонте будущих его последствий. Благодаря этому не только это явление обретает неповторимое и уникальное бытие в культуре, но и сам акт рефлексии становится уникальным интеллектуальным «со-бытием». Эта «со-бытийность» является условием и основанием постоянного диалога в культуре.

История развития философской мысли по сути своей представляет непрерывный напряженный диалог различных по своей временной и культурной принадлежности интеллектуальных событий. В данном случае субъектом диалога выступают идеи, обоснованные философами, представляющими различные культурно-исторические эпохи. Послания в виде созданных ими учений, несмотря на их культурную инаковость и временную отдаленность, на равных основаниях становятся полноправными субъектами диалога.

Философия в сравнении с другими науками и учебными дисциплинами, в большей степени приспособлена для развития аналитических и синтетических (творческих) способностей. Благодаря освоению философского знания человек приобретает индивидуальный опыт мыслить. Погружение в стихию «чистой мысли» является адекватным способом «постановки» мышления. Современные молодые люди во многом лишают себя возможности приобретения такого рода опыта, поскольку уповают на Интернет не только в деле восполнения недостатка информации, но и ситуациях поиска решения жизненных проблем. Процесс изучения философии предполагает диалогическую активность познающего с



текстом, выявление сложнейших взаимоотношений текста с контекстом, что не может не способствовать становлению творческой личности.

Кроме того, философия наряду с формированием культуры мышления способна выработать ценностно-смысловую компетенцию, своего рода экзистенциальную компетенцию. Она является не только пространством сущностного знания о мире, но и ценностным сознанием своей эпохи. Посредством освоения мировоззренческого арсенала философии происходит конструирование самосознания личности и формирование системы его ценностей. Иерархия этих ценностей, представляет собой своего рода аксиологическую систему координат, которая позволяет человеку идентифицировать себя как субъекта межличностного и межкультурного диалога.

Философия способна метафизически типизировать конкретную, частную историю в качестве универсальной проблемы, и тем самым эксплицировать их сущностное родство. Принцип нераздельности индивидуального и всеобщего является, способом представления уникального человеческого опыта в его наиболее универсальной форме. Это позволяет показать общность ценностей людей, представляющих различные культуры, что может послужить основанием для совместного взаимодействия, своего рода общей территорией для осуществления диалога.

Еще одной особенностью философии, позволяющей указать на ее важное сходство с диалогом, выступает ее аффективность, эмоциональная окрашенность ее знания. Заключение в ней познавательная страсть или «интеллектуальная любовь» выступает проявлением глубинного интереса к миру и формой диалога с ним. Благодаря этому философия обладает мощной энергетикой, своего рода «аурой», и способна активно воздействовать на все структуры сознания человека в их гармоничном единстве чувственно–эмоциональной, интуитивно-волевой и абстрактно-дискурсивной составляющих.

Таким образом, столь актуальная в современных условиях проблема формирования субъекта межкультурного диалога имеет глубоко метафизический характер. И именно философия обладает необходимым интеллектуальным и ценностным арсеналом, позволяющим ей привить современному человеку те качества и способности, без которых любая форма диалога немыслима. В первую очередь речь идет о духовной идентичности личности, которая нивелирует значимость социально-групповых различий, приводящих к агрессивным формам противостояний и конфликтов.

## **ДИАЛОГ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ КАК ИНСТРУМЕНТ РЕАЛИЗАЦИИ ЭВОЛЮЦИОННОГО ПОТЕНЦИАЛА КУЛЬТУРЫ**

*М. А. Можейко, Минск, Беларусь*

Диалог культур — это совокупность взаимодействий, отношений и связей, которые складываются между различными культурами, а также система их результатов, то есть взаимных изменений, которые возникают в ходе этих отношений.

Эти изменения являются именно взаимными, обоюдными, и именно в этом заключается принципиальное отличие диалога культур от простых форм экономического, культурного или политического сотрудничества, не предполагающих существенных преобразований каждой из взаимодействующих

сторон.

Однако необходимо иметь в виду, что для успешной реализации диалога необходима коммуникативная основа, фундирующаяся готовностью ко взаимопониманию.

Именно поэтому особое внимание к проблематике диалога культур возникло в гуманитарных науках в XX в. под влиянием развития герменевтики (теории понимания), в рамках которой диалог понимается как информативное взаимодействие между коммуницирующими сторонами, посредством которого происходит понимание. В силу этого важнейшим аспектом диалога культур является для современного гуманитарного познания проблема взаимопонимания между культурами

Необходимо отметить, что в современной гуманитаристике сложилось диалогическое понимание культуры в целом. Представителями диалогической концепции культуры являются М.Элиаде, М.Бубер, М.М.Бахтин, В.С.Библер. Так, согласно М.М.Бахтину, человеческое сознание есть только тогда, когда есть возможность его взаимодействия с другими человеческими сознаниями, то есть возможность диалога, а потому вместо термина “наука о культуре” корректнее употреблять термин “наука о культурах” [1]. В целом, в рамках диалогического понимания культуры, собственно культура есть тогда и только тогда, когда есть возможность ее диалогического взаимодействия с другими культурами.

Современная гуманитаристика практически полностью выстраивается диалогически:

— в аспекте изучения диалога социального процесса с природным (в рамках экологии),

— диалога современности с традицией (в контексте истории),

— междисциплинарного диалога между науками (в проблемном пространстве методологии),

— диалога субъектов друг с другом (в свете психологии и теории коммуникации),

— внутреннего диалога субъекта с самим собой (в рамках теории мышления),

— диалогического взаимодействия человека с Богом, которое предполагает не только стремление личности к Абсолюту, но и встречное движение Бога к человеку (в свете диалектической теологии, — например, у М.Бубера и Р.Гвардини).

В контексте диалогического понимания культуры проблема взаимного влияния культурных традиций становится центральной проблемой, в силу чего особую актуальность обретает изучение механизмов осуществления кросс-культурного диалога.

Нелинейная модель кросс-культурного процесса может выглядеть следующим образом.

В стабильном и равновесном своем состоянии культурное пространство может рассматриваться как аксиологически центрированное определенной совокупностью тех аксиологических иерархий и интерпретационных матриц, которые рассматриваются в данной культурной традиции как нормативные.

В центрированном состоянии культурная традиция обеспечивает стабильность аксиологических шкал и интерпретационных матриц, что позволяет индивидуальному сознанию функционировать на основе устоявшихся мировоззренческих универсалий (интегральных представлениях о мире, человеке и месте человека в мире), не подвергая их ни сомнению, ни даже рефлексивному

осмыслению.

Однако, нарушения обрисованного (равновесного) состояния духовно-мыслительного пространства культуры неизменно разрушает эту идиллию, заключающуюся в том, что человек может позволить себе полагать, что мир устроен именно так, как он о нем думает.

Культурная среда может приходиться в неравновесные состояния вследствие изменений параметров ее развития, которые могут быть как внутренними, так и внешними. Среди факторов, вызывающих нарушение аксиологического равновесия культурной среды, одним из важнейших выступает фактор взаимодействия культурных традиций.

В ситуации неравновесности культурная среда характеризуется, с одной стороны, утратой жестких аксиологических ориентиров (своего рода ситуация мировоззренческого хаоса), а с другой — актуализацией и реализацией творческого креативного потенциала. Оформившаяся константная макроструктура культурной среды (центр — периферия), проявляя все признаки интенции к самоконсервации, тем не менее, утрачивают в обрисованном контексте свои прагматически и/или аксиологически приоритетные позиции: ценностные шкалы теряют свою безусловность, а культурный «центр» — потенциал мировоззренческого доминирования.

Практически это означает, что она открыта для нового структурирования, оформления новых культурных приоритетов (в перспективе — доминирующих ортодоксальных «центров»). Это связано с тем, что встреча в духовном пространстве той или иной культуры различных традиций сопровождается таким феноменом, как утрата культурой языка: по отношению к каждой из традиций другая — вне языка, ибо не может быть ассимилирована посредством чуждых ее содержанию понятийных средств.

В этом контексте каждая культура может быть рассмотрена как текст (представляющий определенный язык), а новая формирующая традиция — как мета-язык, обладающий потенциалом «прочтения» этих текстов, то есть задающий их семантическую и аксиологическую интерпретацию. Как отмечено Ю.М.Лотманом, в данном случае можно говорить о том, что не только язык порождает тексты, но и разнородные тексты, взятые в их соприкосновении, обладают креативным потенциалом по отношению к языку [2, с. 131].

Такая ситуация сохраняется до тех пор, пока не будет сформирован метаязык, способный служить средством выражения всех взаимодействующих семантико-аксиологических рядов, т.е. охватывающий все версифицированное культурное пространство встречи культур.

Формирование нового культурного «центра» в данном случае не выступает в качестве изначально целеположенного процесса, но представляет собой продукт самоорганизации культурной среды, предполагающей моменты бифуркационного ветвления, версифицирующего перспективы ее эволюции. Применительно к культурной среде это означает, что в период ее неравновесности в ее контексте формируются основы различных и независимых друг от друга вариантов нового интерпретационно-семантического и аксиологического «центра», каждый из которых представляет собой попытку создания метаязыка по отношению к пришедшим во взаимодействие традициям [3]. Это обстоятельство также оказывается фактором активизации генерирования новых версий мироинтерпретации

В данном контексте взаимодействие культурных традиций не может быть артикулировано как традиционно понятый «диалог», то есть взаимодействие

стабильных систем с определенным содержанием и четко заданными аксиологическими шкалами. Соответственно, механизм взаимодействия культурных традиций не может быть описан ни как превалирование одной из них, ни как их взаимная аксиологическая аннигиляция, ни как суммативный содержательный синтез.

Напротив, диалог культурных традиций создает открытое пространство для формирования новых культурных направлений и тенденций развития, в силу чего может быть рассмотрен как инструмент плюрального и вариативного культурного развития и формирования новых культурных смыслов. Иными словами, диалогическая культурная среда (в отличие от пространства монокультуры) обладает повышенным креативным потенциалом.

Это предъявляет особые требования к потенциальным участникам диалога, задача которых — не дать бросающимся в глаза феноменологическим различиям стать барьером для взаимопонимания на глубинном уровне универсальных общечеловеческих ценностях, то есть проявить взаимное уважение к традициям друг друга и достичь взаимопонимания, что является не только основой сотрудничества и взаимодействия, но и инструментом, позволяющим как сохранить культурное наследие каждой традиции, так и раскрыть эволюционный потенциал культуры в целом.

### Литература и источники

1. Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1986. — 445 с.
2. Лотман, Ю.М. Семиотика культуры и понятие текста // Лотман Ю.М. Избранные статьи в 3-х томах. — Т. 1. — Таллинн: Александра, 1992. — С. 129-133.
3. Можейко, М.А. Ортодоксия // Новейший философский словарь. Изд. 2-е, переработанное и дополненное. — Мн.: Интерпрессервис; Книжный дом, 2001.

## ДИАЛОГИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ И ФЕНОМЕН ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО РИСКА

*В. Т. Новиков, Минск, Беларусь*

Философско-историческое знание включает в себя субстанциальную и рефлексивную философии истории. При сопоставлении их проблемных полей представляется, что различие между ними принципиально, поскольку в первом случае речь идет о социальной онтологии, изучающей историческое бытие общества, во втором же – о его познании. Основанием для подобного различения является двойственное понимание истории, в котором история предстает, во-первых, как *прошлое*, которое не подлежат пересмотру, поскольку укоренено в самом социальном бытии. Во-вторых, как *знание о прошлом*, как система представлений о нем, которые весьма изменчивы, и которые относятся к предмету социальной эпистемологии.

Насколько принципиально это различие, а значит, можно ли говорить о целостности философии истории? Дело в том, что то, что мы называем объективной историей – событиями прошлого, всегда дано в форме наших знаний о них, а потому несет отпечаток современных ценностных ориентаций. Это фиксируется в центральном понятии философии истории – понятии *исторической реальности*, характеризующем состояния и события прошлого, интерпретированные с позиций современности. Отсюда актуальность ставшего

хрестоматийным положением: «Каждая эпоха переписывает историю по-своему».

Тем самым, мы встречаемся с двумя основными пониманиями предмета исторической науки, в осмыслении которых наряду с учеными-историками внесли вклад также философы, в частности, русский религиозный философ и историк-медиевист Л.П. Карсавин. Он отмечал, что «неоднократно историческая наука определялась как наука о прошлом. Нам подобное определение представляется не вполне точным. История есть наука о развитии человечества в целом "...» Познать прошлое вне настоящего, в отрыве от настоящего столь же невозможно, сколь невозможно познавать мир объективный без самопознания и без познания в нем себя, его познающего" [1, с. 277].

Обращаясь к истории вопроса, отметим, что осознание значимости данной проблемы в философии истории было характерно еще для ее создателей Дж. Вико и И.Г. Гердера. Так, используя восходящий к схоластике принцип "verum et factum convertuntur" ("истинное и сделанное обращается"), Вико приходит к выводу, что постижение культурных ценностей доступно тем, кто эти ценности создает. Поэтому ценности прошлых эпох имеют исторический характер и оценивать их надо по их собственным культурно-историческим критериям. Но это не означает, что прошлое вообще непостижимо, ибо у людей разных эпох существуют принципиально единые формы человеческого мышления. Эти общие структуры ментальности, воплощающиеся в языковых конструктах, делают возможным историческое познание.

Следовательно, еще в процессе становления философии истории в латентной форме присутствует проблема, определяемая в философии как проблема диалектики онтологического и гносеологического компонентов в социальном знании, которая определяет единство субстанциальной и рефлексивной философии истории. В это же время закладываются предпосылки для возникновения научной историографии, которая тоже поставила вопрос об универсальном методе исторического познания. Речь идет о немецкой "исторической школе" и таких ее представителях, как Л.фон Ранке, А. Мюллер, В. Гумбольдт, А. Гримм, И.Г. Дройзен.

Так Ранке, вслед за Гердером, считавшим, что следует "всё рассматривать с точки зрения духа своего времени", в середине XIX века сформулировал задачу исторической науки, связав ее с принципом индивидуализации изучаемых явлений. Он писал: "Я же утверждаю: каждая эпоха стоит в непосредственном отношении к богу, и ее ценность основана вовсе не на том, что из нее выйдет, а на ее существовании, на ее собственном "я". Благодаря этому рассмотрению истории, именно индивидуальной жизни в истории, получает совершенно особую привлекательность: каждая эпоха должна быть рассматриваема как нечто, имеющее цену само по себе, и является в высшей степени достойной рассмотрения" [2, с. 297]. Следовательно, в понимании ученого задача истории – "показать, как все происходило на самом деле". Ее решение предполагает документальное описание свершившихся событий, исключающее интерпретации.

Но вопрос о достижимости заявленной цели породил разные мнения. Если сам Ранке в духе популярного в то время позитивизма исключал возможность плюрализма версий прошлого, то другие представителями данной школы приближалось к признанию *понимания* как приема познания, предполагающего изучение мотивов действий участников исторического процесса. Таким образом, в историографии вызревала проблема плюрализма и объективности исторического знания. Решая ее, Дройзен пришел к выводу об иллюзорности точной реконструкции прошлого, поскольку историк погружен в социально-культурную

среду, отличающуюся от той, в которой жили творившие историю люди, и его понимание прошлого всегда будет определяться современными интересами и ценностными установками.

Тем самым, во взглядах классиков исторической науки Ранке и Дройзена позиционируется проблема нахождения специфической для исторического познания стратегии исследования. Ее решение может проявляться в радикальной форме, что свойственно для некоторых научных и особенно публицистических работ – в позициях исторического объективизма и исторического субъективизма. Первая позиция основывается на убеждении в существовании единственно правильного понимания прошлого, точно его отражающего и, следовательно, возможности воссоздания в мысли событий и дешифровки мотивов поступков людей, породивших эти события. Вторая – на том, что вся история – не более чем цепь интерпретаций, а прошлое – лишь эмпирическая основа для этих перманентно осуществляемых процедур.

Истоки этой позиции можно найти во взглядах В. Виндельбанда и Г. Риккерта, соответствующих *историцизму*. Согласно ему, поскольку социальные явления характеризуются свойственным эпохе культурно-историческим контекстом, то полученные о них знания историками, всегда имеют относительно истинный характер. Поэтому принцип историцизма в социальной эпистемологии квалифицируется как релятивистский.

В этой связи обратим внимание на специфику самого процесса социально-гуманитарного познания, структура которого претерпевает существенную трансформацию. В литературе получила распространение концепция, которая трактует социально-гуманитарное познание как субъект-субъектное отношение. Однако приводимое в качестве аргумента утверждение, что в нем стороны познают друг друга, вводит в заблуждение, поскольку познание, как и любая иная деятельность, предполагает инициацию познавательной активности. Но эта модель имеет и другой смысл, если исходить из существования познающего субъекта (гносеологический субъект, в роли которого в науке выступает исследователь) и субъекта социального действия (актера, действия и результаты действия которого познает исследователь). При этом историческое познание приобретает *диалогический* характер в том смысле, что исследователь стремится понять смысл поступков актера. Он ставит цель постигнуть его ценностные ориентации, "войти" в мир значений, существенных для субъекта социального действия, с тем, чтобы затем интерпретировать его поступки и происходящие события в системе характерных для него и его эпохи ценностей и значений. В итоге достигается *отстранение* (дистанцирование) и *остранение* объекта, – его "огранка", в результате которой явления и события в новых условиях проявляют ранее скрытые свойства [3, с. 44].

Эти методологические процедуры направлены на то, чтобы способствовать лучшему пониманию смысла исторических событий и установлению герменевтического диалога между прошлым и настоящим, а, следовательно, предотвращению *эпистемологического риска* в историческом исследовании. Важным фактором, способствующим обеспечению объективности исторического познания, является диалог профессиональных историков и философов истории, на что обращал внимание известный немецкий драматург и историк, интересовавшийся проблемами методологии исторического познания И.-Ф. Шиллер. Он пришел к выводу, что для обладающего "философским складом ума" ученого-историка "все находится во внутренней связи, и его мощное стремление к единству не может мириться с кусками и обрывками целого. Все его

стремления направлены к совершенству и полноте его знания" [4, с. 598]. Следовательно, диалог историков и философов призван способствовать их взаимному обогащению, как в рассмотрении общеметодологических проблем исторического познания, так и в использовании результатов исследований ученых-историков специалистами, исследующими проблемы современной социальной эпистемологии и философии истории.

### **Литература и источники**

1. Карсавин, Л.П. Философия истории. – СПб., 1993.
2. Ранке, Л. фон. Об эпохах новой истории // Историки и история: Жизнь, судьба, творчество. В 2 т. Т. 2. – М., 1998.
3. Мамардашвили, М.К. Как я понимаю философию. – М., 1990.
4. Шиллер, И. – Ф. Собрание сочинений в 8 т. Т. VII. Исторические работы. – М.; Л., 1937.

## **ФИЛОСОФИЯ О. ШПЕНГЛЕРА В КОНТЕКСТЕ КРОССКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА И РАЗВИТИЯ МИГРАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ**

*Т. Г. Румянцева, Минск, Беларусь*

Идеи Шпенглера вновь становятся удивительно привлекательными и востребованными, а его имя опять в фокусе самых скандальных социально-философских бестселлеров и концепций конца XX – начала XXI века. На уровне обыденного сознания, да и не только, его имя всегда ассоциировалось с именем пророка, оракула, предрекавшего гибель и закат Запада. Что касается значения самого слова «закат» в названии его главной работы – «Закат Европы», которую сегодня, кстати, все чаще переводят на русский язык более адекватным словосочетанием «Закат Западного мира», то философ предлагал трактовать его не буквально – как смерть, гибель, в смысле катастрофы. «Закат», по Шпенглеру, – это скорее завершение, а не физическая гибель мира. Последний все еще продолжает существовать, хотя его обитатели уже не живут полнокровной духовной жизнью, а влачат, скорее, чисто биологическое существование, подменяя внутреннее богатство духа демонстрацией только внешней, лихорадочной активности. Об этом он прямо писал в своей работе «Пессимизм ли это?»: «...Понятие катастрофы в заглавии книги не содержится. Если вместо "закат" сказать "завершение" – слово, имеющее в устах Гёте совершенно определенный смысл, – то элемент "пессимизма" /в чем его не раз обвиняли, отсюда и соответствующее название статьи/ будет исключен, от чего истинный смысл понятия несколько не изменится» [1, с. 9].

Мы потому и вспоминаем сегодня о Шпенглере, что тот закат, о котором он столько писал, происходит ныне повсюду: «... пройдет немного столетий и на Земле не останется ни одного немца, англичанина, француза, как во времена Юстиниана не было ни одного римлянина» и дальше: «мы будем умирать старательно, сопровождая каждую стадию своего разложения острым взором опытного врача» [2, с. 497]. Причем, для Шпенглера здесь главным показателем «заката» была не т.н. «внешняя жизнь», «не жизненный уклад». Он вел речь «о глубине», о «внутренней смерти», которая, по его представлениям, для античного

мира наступила в римскую эпоху, а для нас – европейцев – наступит «около 2000 г.»

Все это и в самом деле имеет место в сегодняшней реальности, подтверждая правоту идей немецкого философа и, более того, делая его удивительно современным и, к сожалению, даже «своевременным» мыслителем. Многие из того, что происходит сегодня в глобализирующемся, мультикультурном мире, свидетельствует о правоте его слов относительно пресловутой гибели Запада. Перемещение огромных масс людей-мигрантов в связи с войнами в Сирии и на Ближнем Востоке в целом, революциями в северной Африке, нарастающей депопуляцией населения в развитых государствах, девальвацией традиционных христианских (европейских) ценностей – это и многое другое свидетельствует о кризисе культуры Запада.

Но можно отметить и более пагубные симптомы заката, или падения Западного мира, что в современной, в особенности американской, литературе нашло чрезвычайно яркое и зримое словесное выражение (причем, в стилистике самого Шпенглера) как «смерть Запада». Речь здесь идет не только о броском, одноименном бестселлере американского политика и публициста П. Бьюкенена [3], который и пустил в оборот этот своего рода «термин». Его повторяют сегодня на различный лад многие политологи, социологи, философы и просто обыватели, рассуждающие обо всех грядущих катастрофах – Третьей мировой войне, которая, по словам многих политэкспертов, уже идет в «гибридной» форме, столкновении евроатлантической цивилизации с другими «мирами».

Подробно обсуждаемые сегодня в Интернете и широкой печати, и уже ставшие предметом специального социально-философского анализа, тенденции современного цивилизационного развития стали действительно угрожающими, особенно для т.н. «золотого миллиарда», т.е. для населения группы государств «первого» мира. Они во многом напоминают, только, увы, гораздо в более грозных тонах и с более быстрыми темпами реализации, пророчества Шпенглера, почти как знаменитые предсказания Кассандры о гибели Трои в дни ее расцвета и могущества. Чего стоят, к примеру, такие цифры, приводимые на страницах многих современных западных изданий, согласно которым уже к 2050 году белые граждане составят менее 10% населения нашей планеты, и произойдет не только относительное, но и абсолютное уменьшение численности народов «первого мира». Разница между Шпенглером и современными пророками состоит лишь в том, что для немецкого мыслителя кризисное состояние европейского общества (закат Запада), было неизбежным и естественным с точки зрения развития европейской цивилизации (вспомним основную и неумолимую схему его исторической морфологии: весна – лето – осень – зима). Свою высшую стадию она давно миновала и потому, мол, уже неспособна более к ней когда-либо вернуться. Отсюда настоящий, и тем более будущий упадок надо было, по Шпенглеру, воспринимать спокойно, как непреложный факт.

По Бьюкенену, наиболее ярко и выпукло выразившему подобного рода идеи, «смерть Запада – это не предсказание или прогноз того, что будет; это описание того, что происходит сейчас. Нации "первого мира" умирают», а Америка и Европа становятся странами и континентами третьего мира». При этом во всем виноваты неомарксисты-франкфуртцы, упаковавшие в 1930-е годы свою идеологию и переехавшие в Америку, «перенацелив свои таланты и энергию на подрыв культуры страны, которая предоставила им убежище» [3, с. 80].

Все свои силы они «нацелили» на самое слабое звено буржуазного общества – систему его духовных ценностей и определяемых ими семейно-брачных



отношений. Иначе говоря, не непреложный ход истории, а именно иммигранты, с одной стороны, и вымирание собственного населения, с другой, являются здесь основными причинами будущей гибели западной цивилизации в целом. Бьюкенен даже называет конкретные имена тех, чьи идеи погубили и продолжают губить нынешний Запад. Это – Д. Лукач, А. Грамши, Т. Адорно и Г. Маркузе, способствовавшие осуществлению культурной революции, приведшей к распаду семьи и уменьшению рождаемости в странах современного Запада. Именно они, «уложив Запад на смертное ложе», привели к страшной этнической трансформации, национально-этническому и расовому преобразению американское общество, которое к концу XX века, впервые за всю свою историю, перестало быть «плавильным тиглем господина Бога». Увы, сегодня эти высказывания Бьюкенена образца 2001 года кажутся «детским лепетом» по сравнению с тем, что действительно происходит в современной Европе и Америке, и что находит свое выражение в предвыборных речах кандидата в президенты от Республиканской партии США Д. Трампа и лидеров ряда политических движений Западной Европы.

Шпенглера нельзя не упомянуть и тогда, когда речь заходит об актуальной для современного мирового сообщества теме «диалога культур», под которым принято понимать «разновидность межкультурного взаимодействия, предполагающую активный обмен содержанием культур-контрагентов при сохранении ими своей самобытности» [4, с. 132]. Сегодня, в условиях миграционного кризиса и идеологии мультикультурализма, она действительно приобретает исключительную значимость. И здесь многие пророчества немецкого философа сбываются, ведь именно он писал о тех сложностях, которые возникают на пути понимания различными культурами друг друга, акцентируя уникальность и неповторимость каждой из них.

Все это особенно актуально звучит в условиях «несостоявшегося диалога» культур, или как еще часто говорят, «сбоя» в диалоге цивилизаций. Мы видим сегодня резкое противостояние, основанное не только на геополитических и экономических интересах, но и своеобразную конкуренцию, и даже противоборство систем ценностей, в котором позиции Запада становятся все более уязвимыми. От диалога, как двустороннего общения на равных, стороны все больше переходят к одностороннему утверждению исключительно собственного понимания фундаментальных базовых ценностей: справедливости, добра и зла, предназначения человека, истины и т.п. Иллюстрацией такого противостояния стали и карикатурный скандал, и кровавые события в Париже и Брюсселе. Увы, этот несостоявшийся диалог, который, многие до сих пор представляют как противостояние цивилизации и нового варварства, не всегда является таковым на деле. Речь идет даже не о том, является ли сегодня реализация проекта «Всемирно-гражданского общества» (И. Кант) высшей задачей *всего* человечества, или же это цель исключительно западно-христианской культуры. Многие ценности, распространенные сегодня на постхристианском Западе, чрезвычайно трудно, если вообще возможно, отождествить с теми, которые в свое время стали идеалом для философов-классиков, вверявших европейцам роль своего рода мессии на пути к будущему общечеловеческому прогрессу, свободе, нравственности и справедливости.

В контексте всех этих событий лишней раз убеждаешься в непреходящей актуальности философии Шпенглера, интерес к которой скоро начнет и уже набирает обороты, предвосхищая ее всестороннее освещение и анализ с позиций уже новых реалий XXI века.

## Литература и источники

1. Румянцева, Т.Г. Освальд Шпенглер. – Минск, 2008.
2. Шпенглер, О. Закат Европы. – Ростов-на-Дону, 1998.
3. Бьюкенен, П. Смерть Запада. – М., 2003.
4. Лебедев, С.А. Философия науки: Словарь основных терминов. – М., 2004.

## ДИАЛОГ КУЛЬТУР: ИДЕАЛ И РЕАЛИИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЙ

*В. А. Салеев, Минск, Беларусь*

Взаимоотношения между национальными культурами никогда не были простой проблемой ни в плане научного анализа, ни в плане реалий человеческого бытия.

Возникновение и развитие культуры происходит в недрах этноса, на протяжении веков, на определенной территории и в рамках определенных историко-социальных процессов.

«Культура есть живой процесс – утверждал Н.А. Бердяев, – живая судьба народов».

Национальная культура – это этническая культура народа. Она является собой зеркальное отражение духовного бытия, духовной жизни народа. Так же как понятие культуры тесно связано с пониманием природы человека (который, заметим, выступает в качестве и творца и продукта культуры), так и понятие национальной культуры теснейшим образом связано с пониманием культуры этноса. В реальной действительности культура функционирует как культура этническая, опирающаяся на самосознание этноса, на национальный язык, национальные традиции и верования, полнокровно выражая национальный характер этноса, его ментальность.

Национальный круг культуры, в то же время, открыт для взаимодействий с культурами других народов, для обмена ценностями, выработанными в системе других культур; лучшие из этих ценностей, как известно, входят в ареал сначала региональной, а затем и всемирной культуры.

То, что национальные культуры отличаются друг от друга своеобразием, своей особенной «самостью», которая и выражает специфическую сущность каждой отдельно взятой культуры – стало общим местом в гуманитарной литературе (Мераб Мамардашвили утверждал, например, что культура этноса обладает качеством бесконечности: «культуры бессмертны. В плоскости любой культуры никогда не появляется смерть. Поле любой культуры бесконечно»).

Диалог культур также необходим и бесконечен, как и само существование национальных культур. Однако многосторонние контакты культур, как показывает история, тоже обладают достаточным своеобразием. Одно дело, когда это контакты между далеко отстоящими друг от друга культурами. Скажем, воздействие европейской культуры, через латинский язык (бывший в XV–XVI в. языком науки, и, частично, искусства) на формирующуюся белорусскую культуру. Или, воздействие на восточноевропейскую культуру французского языка и искусства, считавшихся эталонными в XVIII в (что, в частности, привело в Беларуси к возникновению магнатских театров). Здесь можно говорить о заимствовании отдельных ценностей, об адаптации отдельных форм культуры к традициям и парадигме развития данной (отдельно взятой) национальной

культуры.

Иное дело, когда речь идет о взаимоотношениях близких культур. Здесь процесс обмена лучшими достижениями каждой из культур осуществляется интенсивней, ценности, выработанные в лоне одной культуры с течением времени осваиваются другой культурой, приобщаются к выработанным в ее системе, живут органичной жизнью как ее принадлежность.

Этот позитивный вариант диалога близкородственных культур (в осуществлении которого основополагающим фактором связываются долгие историко-культурные связи и понимание ментальных особенностей сообщающихся этносов). Позитивный вариант диалога культур возможен при одном первоначальном условии: если обе названные культуры являются независимыми (суверенными) и их диалог является свободным и равноправным.

Однако и это простое условие, как мы увидим на истории взаимоотношений польской и белорусской культур, оказывается в реальности достаточно сложным, ибо на решение этой проблемы влияют политико-экономические особенности жизни социума в конкретную историческую эпоху.

Так Люблинская уния 1569 года обозначила не только новый поворот отношений польского и белорусского этносов, но и задала новую парадигму взаимодействия культур двух народов. На переломе XVII–XVIII вв. белорусская шляхта начинает не только постоянно употреблять белорусский язык, но и осуществлять воспитание детей на польском языке, перенимать привычки польской аристократии.

Таким образом, панорама культуры на белорусской земле в XVII–XVIII вв. складывается из двух этажей. Высшего, аристократического, где ощущается европейская направленность (через польский трансфер), особенно в архитектуре (барокко, элементы рококо), в театре (деятельность А. Тызенгауза, творчество Ф.У. Раздивилл). Разумеется, главным языком здесь выступает польский (временами употребляется, как и во всей Европе, французский). Нижний этаж составляла народная культура, которая смыкается с фольклором и противостоит официальной культуре, поддерживаемой государством. В таких условиях белорусская культура смогла добиться высоких достижений в фольклоре, ремеслах, народной драме, школьном театре, батлейке. И, разумеется, в этой ипостаси культуры использовался запрещенный белорусский язык.

Иная ситуация была зафиксирована в первой половине XIX века. В условиях жизни в Российской империи, при равном взаимодействии культур, польская на наш взгляд, сделала ощутимый вклад в белорусскую культуру.

Знаменитый польский романтизм стал вдохновляющим примером для возникновения новой белорусской литературы, которая, согласно славянской традиции, является локомотивом всей национальной культуры. К тому же Адама Мицкевича, Яна Чечета, Яна Борщевского, Владислава Сырокомлю, Винцента Каратынского исследователи не без оснований относят к кругу белорусско-польских писателей, ибо и происхождением и основными темами своего творчества они связаны с белорусской землей, да и писали на двух языках – польском и белорусском. Равно как и родоначальник новой белорусской литературы Винцент Дунин-Марцинкевич, в пьесах которого шляхта общается по-польски, а крестьяне по-белорусски (как и было в реальности).

Итоги этого диалога ярко свидетельствуют о том, что родственные культуры могут достичь высокого взлета, если они взаимодействуют свободно, как равноправные партнеры, без давления и насилия.

Эти факты из истории культуры кажутся нам значимыми именно сейчас, в

начале XXI века, в эпоху глобализации. Последняя, проповедуя культурную универсализацию, разделяет мир на «высшие» и «низшие» культуры, противостоя органичному развитию национальных культур и предлагая, по сути, подчинение последних единому (американскому, главным образом) культурному стандарту.

Разумеется, о диалоге культур в процессе такого взаимодействия, не может быть и речи.

## **СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ: УРОВНИ ОРГАНИЗАЦИИ И СЕЛЕКТИВНОЕ ЗАИМСТВОВАНИЕ**

*М. А. Слемнев, Витебск, Беларусь*

Потребность налаживания конструктивного диалога культур в современном мире приводит к возрастанию философско-методологического интереса к уникальному виду бытия – социокультурной реальности. Цель исследования состоит в экспликации ее структуры и выявлении механизмов обеспечения преемственности в развитии.

Понятие «социокультурная реальность» в последнее время стало активно использоваться в философском, социологическом, культурологическом, политологическом и иных видах социогуманитарного дискурса. Имеется множество его определений. Это обусловлено рядом факторов: многогранностью обсуждаемого феномена, контекстом рассмотрения, лингвистической традицией, стилем научного мышления и, наконец, сложной логической структурой концепта. Он представляет собой семантическое пересечение трех понятий – «реальное», «социальное» и «культурное», где каждое из них отличается богатой полисемией.

Так, специалисты в области культурологии насчитывают около 600 определений культуры. Известно немало трактовок социального. О социальном говорят в широком и узком смысле слова, выделяют в нем философский, социологический и экономический аспекты, разграничивают социальное и социетальное. Предпринимаются также попытки отыскать смысловые отличия между понятиями «бытие», «реальное», «действительное», «существование». Подобные логические игры весьма увлекательны, но, в основном, бесплодны. Они обычно завершаются созданием новой дефиниции, которая затем подвергается очередному критическому анализу и процесс «схоластического теоретизирования» продолжается дальше.

Учитывая сказанное, ограничимся эскизным представлением об объекте исследования, именуемым «социокультурная реальность». Ее абстрактный портрет выглядит приблизительно так. Реальность означает факт присутствия, бытийности, наличия в мире. Это, говоря словами Гегеля, не «ничто», пустое множество, а содержательное «нечто». Социальность заключается в природно обусловленной необходимости совместной человеческой активности, которая и как процесс, и как результат обладает надбиологической и интересубъективной значимостью. Культурное измерение социального в любых формах и проявлениях состоит в его искусственном характере, сотворенности людьми для реализации их разнообразных потребностей. Это в равной степени касается как вещных, материальных конструктов (техносфера), так и идеальных (верования, нормы, ценности, идеалы и пр.). Причем с точки зрения глобального эволюционизма искусственно созданная среда обитания человека в определенном смысле является

тоже естественной, ибо ее возникновение не противоречит законам природы.

Рассмотрение социальных и культурных граней общества в качестве относительно самостоятельных образований вполне допустимо. Это, в частности, успешно делают и социология, и культурология по отдельности. Но следует помнить, что каждая из этих сторон социума органически связана с другой. В итоге социальное и культурное образуют «бесшовную» (Ф. Тембрук) целостность. Для выявления механизмов взаимосвязи культурного и социального («культурность» социального и «социальность» культурного) культуру полезно представить в качестве специфической программы, регулирующей деятельность, общение и поведение людей.

Закрепленный и трансформируемый с помощью языка культуры совокупный социальный опыт выполняет в общественной жизни приблизительно те же функции, что молекулы ДНК и РНК в природе (В.С. Стёпин). При этом потребности и достижения общественной практики требуют периодического, временами, весьма радикального, пересмотра регулятивного инструментария культуры.

Социокультурная реальность как сложное системное образование имеет два органически взаимосвязанных уровня организации: обыденный, повседневный и специализированный, институциональный (Э.А. Орлова и др.). В самом общем виде первый, базовый уровень представляет собой совокупность социокультурных форм, фундируемых непосредственными переживаниями и контактами людей в сфере межличностных отношений при удовлетворении витальных потребностей и субъективных желаний. Здесь люди действуют по большей части автоматически, не подвергая рефлексивному осмыслению свой жизненный мир. Решающую роль в организации их жизнедеятельности играют устоявшиеся традиции, которые воспроизводятся в каждом новом поколении благодаря «коллективному бессознательному», «исторической памяти» и «коду национальной культуры» (то, что иногда называют «габитусом», а чаще – «менталитетом»).

Специализированный, институциональный, рефлекслируемый уровень социокультурной реальности призван организовать на основе специальных категориально-понятийных матриц хозяйственно-экономическую, политическую, религиозную, научную, технико-технологическую и другие виды совместной жизнедеятельности с учетом внутренних проблем социума и внешних цивилизационных вызовов.

Социокультурная система любого общества является динамичным образованием. При ее диахронной, историко-генетической презентации можно выделить ретроспективную, консервативную часть; презентативное, модернизированное социальное ядро; и перспективные, социопсихологические и идеологические схемы «опережающего отражения действительности», своеобразные зародыши проектов регуляции деятельности, общения и поведения людей будущего.

Согласование этих трех модусов исторического времени – прошлого, настоящего и будущего обеспечивается совокупностью внутренних, интерналистских и внешних, экстерналистских факторов. Среди последних наиболее эффективными являются заимствования одними социокультурными системами элементов, а нередко и целых комплексов, других. Культурная диффузия, особенно в глобализующемся мире, не только неизбежна, но и в целом позитивна. Замкнутость и изолированность локальных культур в конечном счете приводят к их стагнации и остановке развития. В тоже время, как свидетельствует

история, а еще ярче положение дел в современном мире, многие культурные новшества самых передовых «стран-доноров» либо решительно отвергаются, либо приживаются с большим трудом в «странах-реципиентах». Легче всего усваиваются научные и технические достижения, внедрение которых оборачивается быстрой и ощутимой практической пользой. Но и это лишь при условии, что процесс их освоения не требует кардинальных изменений в укладе жизни народа. Когда же культурные диффузии, в том числе и научно-технического характера, сопряжены с качественными изменениями традиций и привычек, норм поведения и общения, ценностей обыденной жизни, то предлагаемые социокультурные новации встречают на своем пути жесткое сито ментального отбора.

Менталитет, «представляющий собой совокупность неких общих "фоновых" черт, компонентов и доминант, включающих сходный этнопсихологический склад, особый "подтекст" мыслей, поступков, настроений, а также мотиваций и моделей поведения, формировался на протяжении многих столетий и тысячелетий» [1, с. 129]. В итоге латентно-бессознательные основания ментального облика народа стали передаваться из поколения в поколение с подключением аппарата генетического наследования. Попытки любой ценой сломать механизмы защиты этнической идентичности с целью насильственного насаждения современных западных ценностей при длительном и массивном давлении на социокультурные структуры общества могут увенчаться успехом. Но это будет «пиррова победа». Она приведет если и не к полному уничтожению, то, по меньшей мере, к грубой деформации «ментальной души» народа.

Есть и другой путь социокультурных заимствований: выборочная диффузия и осторожная, неторопливая их адаптация к ментальным качествам народа без перестройки кода его культуры. Этим приемом мастерски пользуются некоторые страны. Образец – Япония и Китай. Используемый ими инокультурный опыт всегда принимает специфическую национальную окраску и органически вписывается в исторические традиции. По такому пути пытается идти и наша республика, опираясь на «пограничный» характер духовной жизни народа.

#### **Литература и источники**

1. Востриков, С.В. Парадоксы национального восприятия в условиях приграничья: исторические особенности развития этноэволюционных процессов // Образы России и Беларуси в контексте приграничья – Смоленск, 2013

### **АКТУАЛЬНОСТЬ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПОДХОДА В ИССЛЕДОВАНИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

*Ю. Г. Тамбиянц, Краснодар, Россия*

Довольно тривиальным тезисом является утверждение о том, что последние несколько десятилетий характеризуются усилением глобализационных процессов. В то же время сам по себе феномен глобализации порождает очень неоднозначные оценки, которые исходят из разных определений его источников. Так либеральный подход делает ставку на *спонтанность* глобализационных процессов, видя здесь в качестве основы естественные стремления к общечеловеческому единению. При этом среди самих сторонников либерального

подхода имеются мыслители (Р. Кеохане, Дж. Най, Т. Фридмен), которые считают, что рыночная основа делает более рациональными и стабильными международные взаимодействия; а также ученые (Дж. Розенау) более обращающие внимание на увеличивающееся число транснациональных акторов, в связи с чем глобализация оценивается ими как явление с малопредсказуемой динамикой. Другой влиятельный подход к глобализации следует неомарксистской традиции. Его последователи полагают более важной *искусственные* источники глобализации. Прежде всего мировая система является результатом развития капитализма, природа которого предполагает тенденцию пространственного расширения. В рамках марксистской парадигмы тоже имеются свои различия: если мир-системный анализ (И. Валлерстайн, Дж. Арриги) придает глобализации исторический смысл, в то время как российские экономисты А. Бузгалин и А. Колганов видят здесь больше современное явление. Но как бы то ни было, международным процессам придается классовый характер, что аргументируется ссылкой на усиление социально-экономического неравенства, причем как на национальном, так и на глобальном уровне. Вполне естественно, что оба эти подхода предлагают различные практические рекомендации. Так, либералы в общем и целом настаивают на большей открытости национальных систем и максимальной либерализации хозяйственных отношений. Сторонники левоориентированных подходов упирают на необходимость международной консолидации для отстаивания прав эксплуатируемых групп, количественный состав которых расширяется.

С нашей точки зрения оба эти подхода недооценивают значение национально-культурного фактора. Причем в данном случае понятие «национальный» мы применяем более в примордиалистской интерпретации (не отрицаем, что в определенных случаях более «работающим» оказывается конструктивистский подход), имея в виду прежде всего национальную традицию. Хотя нельзя не признать, что в рамках довольно широкой либеральной парадигмы имеются попытки учета национально-культурных особенностей. Речь идет о концепции глокализации, предложенной Р. Робертсоном. Большая часть авторов коллективной монографии «Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире» строят свои рассуждения и выводы именно на основе тезиса о глокализации. В частности они охотно берутся за рассмотрение динамики заведений быстрого питания, где национальные особенности имеют явное проявление [1].

Однако, по нашему мнению, концепция глокализации оказывается более «работающей» при рассмотрении социокультурных аспектов, затрагивающих наименее политизированные области (питание, досуг и т.п.). Несколько по иному обстоят дела с культурно-политической сферой, где очевидно навязывание универсальных стандартов демократизации, правового государства, гражданского общества, индивидуализации и т.п. Наконец, события последних лет в Европейских странах заставляют ставить вопрос о фактическом крахе политики мультикультурализма, политкорректности и толерантности, основывающихся именно на либеральных принципах. Попустительство и даже определенное стимулирование мигрантских потоков имеет очевидный классовый подтекст – привлечение дешевой рабочей силы, что принципиально меняет расклад сил на арене противостояния труда и капитала в пользу второго. Более 10 лет назад А. Галкин констатировал обострение национальной проблемы в Европе из-за прогрессирующего процесса «капсулизации» этнических общин, чреватой превращением общественного организма в систему «несообщающихся сосудов»

[2, с. 80]. Естественно, что в настоящий момент данная проблема в связи с последствиями «арабской весны» только усилилась.

Что касается марксистского видения глобализации, то здесь очевидна тенденция реанимации исторической идеи интернационализма. Именно на это делает ставку А. Бузгалин, разрабатывая теоретические основы альтерглобализма как альтернативы мировой капиталистической империи [3]. Но ведь в истории имеются неоднократные примеры, когда недооценка именно национального мифа приводила левые силы к чувствительным поражениям – можно вспомнить в этой связи крах Второго Интернационала, победу германской НСДАП на выборах в 1932 г., Гражданскую войну в Испании 1936–39 гг. Наконец, «национальная карта» в настоящее время неоднократно успешно разыгрывается сторонниками капитала для раскола рядов пролетариата, сильной стороной которого являлась классовая солидарность.

Мы склонны поддерживать позицию ряда ученых (Дж. Шварцмантель, А. Бэтлер, М. Делягин), которые, хотя и признают ослабление большей части национальных государств, тем не менее ратуют за восстановление их функциональной роли. Экономическая сущность крупной транснациональной корпорации не позволяет целиком и полностью вытеснить государство и перенять его социально ориентированные функции. В то же время эффективной и в чем-то естественной реакцией государственных структур на глобализацию является региональная интеграция (О. Арин, М. Делягин). По мнению российско-канадского исследователя О. Арина, региональная интеграция «являет собой объективно-субъективный процесс, в котором субъективная сторона нередко играет более существенную роль, чем сторона объективная» [4, с. 333]. Другими словами, здесь зачастую ведущее значение имеет политическая воля, определяющая конкретные шаги государственных лиц. Наиболее успешным примером региональной интеграции следует признать Европейский союз, контуры которого обозначились уже в середине прошлого века. Следует предположить, что цивилизационная основа послужила важным фактором формирования этой международной организации. Об этом свидетельствует как состав его участников, так и безуспешные попытки включения в ЕС России, предпринимавшиеся ее руководством. В настоящий момент российская правящая элита фактически приостановила усилия в этом направлении, занявшись формированием основ Евразийского экономического союза, более близкого с точки зрения культурно-цивилизационных аспектов.

О нарастании цивилизационных различий говорит содержательная динамика российской государственной идеологии за весь постсоветский период. Так, в идейных документах кремлевской идеологии 1990–2000-х явно чувствовалась западническая ориентация, допускающая только отдельные вкрапления элементов национально-культурной и цивилизационной специфики (концепция «суверенной демократии»). Россия виделась как часть Европы, к которой ее приблизила самоликвидация социалистического лагеря, удвоившая территорию свободы [5]. В идеологических текстах второго десятилетия XXI расставляются уже принципиально иные акценты. Куда более серьезное внимание уделяется национальной почве, на которую делается теперь основной упор. Именно национально-культурная основа должна стать главным фактором гражданской идентичности, а также национального государственного единства. В то же время, как подчеркивает в своих официальных выступлениях В. Путин, сейчас традиционная российская идентичность принимает вызов от западной универсалистской модели политкорректности, предусматривающая отказ от



традиционных религиозных истоков, который имеет катастрофические социальные последствия в виде деформации механизмов воспроизводства [6].

Вышесказанное позволяет предположить актуальность цивилизационных подходов к исследованию глобализационных процессов. Речь идет не только об известной работе С. Хантингтона. Ряд современных достаточно авторитетных исследователей глобализации стремятся включить в свое методологическое поле цивилизационный подход (А. Уткин, М. Дялягин и др.). Как представляется, цивилизационное рассмотрение глобализации вполне удачно синтезируется с либеральным и марксистским ее пониманием, усиливая методологические аспекты теории глобализации.

### **Литература и источники**

1. Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. – М., 2004.
2. Галкин, А.А. Старые и новые лики национальной проблемы// Полития. –2005. – №1.–С. 64–84.
3. Бузгалин, А. Альтерглобализм: в поисках позитивной альтернативы новой империи // Век глобализации. –2008. –№1. – С. 120–127.
4. Арин, О. Мир без России. – М., 2002.
5. Сурков, В.Ю. Национализация будущего. Параграфы про суверенную демократию. – Режим доступа: <http://viktor321.ucoz.ru/news/2007-06-20-181>.
6. Путин, В.В. Многообразие России для современного мира. Выступление на Валдайском форуме 2013 г. – Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/19243>.

## **КУЛЬТУРНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОЦЕСС: ФИЛОСОФСКО-ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ**

*Т. В. Целик, Донецк, Украина*

Проблема культурно-цивилизационной идентичности является актуальной для социальной философии и острой для современного социума в целом, особенно в условиях цивилизационных вызовов глобального мира. В масштабах исторической социокультурной динамики существовали и были определяющими две тенденции или модели развития социумов – это универсализм и этнонациональная культурная обособленность. Мировопорядок XX в. сложился именно как некий баланс указанных тенденций, но в начале XXI в. обе эти тенденции достигли определенного предела. Если сегодня Западная Европа столкнулась с проблемой кризиса национальной, культурной и религиозной идентичности, то постсоветские независимые государства (Украина и Республика Беларусь в том числе) оказались в другой ситуации – с обретением независимости они вынуждены были искать механизмы формирования собственных идентичностей, и этот процесс можно образно описать в духе афоризма, высказанного деятелем итальянского Рисорджименто Массимо Д'Адзельо после объединения Италии в XIX в.: «Мы создали Италию, задача заключается в том, чтобы создать итальянцев». Таким образом, социальное бытие объективирует необходимость как выбора модели цивилизационного развития, так и возводит в ранг

первостепенных вопросы культурно-национальной идентичности, что, в свою очередь, актуализирует теоретические исследования проблем идентичности, а опыт конкретного проведения соответствующей национально-культурной политики в ряде стран последних двадцати пяти лет позволяет делать соответствующие выводы и прогнозы.

Мы считаем необходимым учитывать вклад в современную социальную философию известного украинского философа Ю. Павленко, автора фундаментального исследования «История мировой цивилизации» [1]. В его работе на конкретно-историческом материале показаны не только общие черты цивилизационного развития культурных регионов, типологически сходные процессы, а также рассмотрены существенные отличия в самих этих цивилизационных образованиях через понятие «субцивилизация». Относительно принадлежности восточнославянских народов к одной субцивилизации – «Древнеславянской», как субцивизационного региона Восточно христианского мира, который формировался, начиная с эпохи раннего средневековья, сегодня идут не только теоретические споры. К сожалению, историческая наука становится средством идеологических манипуляций. И в Украине, и в Беларуси прослеживается тенденция переписывания истории, выдвигаются концепты, не соответствующие объективности и научности.

В качестве примера можно рассмотреть, казалось бы, аксиоматический вопрос – проблему периодизации истории Украины или Беларуси, потому что тенденциозная советская историография с ее периодизацией уже отклонена, а новая, как выясняется, является противоречивой, потому что существуют традиционные разделы исторической науки – всемирная история и история национальная, а история СССР, в рамках которой рассматривались истории народов, чьи судьбы исторически переплетены, исчезла, или пересмотрена на основании методологии и в терминологии XIX в (В. Антоновича и М. Грушевского) [2, с.216]. Культурное наследие этих народов присваивается новыми национальными историографиями. Именно в результате такой ситуации с состоянием историографии по вопросам литуанистики (истории Великого княжества Литовского) и попыток разделить ее между «новыми национальными историями» в современной исторической науке этот период является малоисследованным, у него нет даже устоявшегося названия, общепринятой датировки, методологии исследования, и т.д. [2, с. 215].

Для К. Кириченко насущным является состояние литуанистики, о которой исследовательница пишет, что, как научный раздел, она почти потеряна. Если вдуматься, то как идентифицировать магнатов Острожских, Радзивиллов, Вишневецких, Ходкевичей – как поляков, литвинов или украинцев, если они представляли одно культурное пространство XVI–XVII вв., и их земельные владения, особенно в силу династических браков и права наследования, распространялись на значительные территории Восточной Европы, от Вильно до украинского Правобережья и среднего Поднепровья? При этом в названный исторический период самоназвание территорий сохраняет этноним «Русь», сложившийся со времен киево-русского государства X–XIII вв., например: Червонная Русь, Литовская Русь, Белая Русь, русское воеводство Речи Посполитой и пр. Вопреки историческим источникам сегодня предлагаются концепты и формируются метанарративы, служащие идеологии, а не науке. Так, в сегодняшней Украине это идея «древних укров» или тезис, высказанный Л. Зализняком: «Империя Киевская Русь в процессе колонизации княжеским Киевом лесного севера Восточной Европы породила белорусов, псковов-

новгородцев, россиян» [3]. Спор о белорусах как о литвинах мы сознательно оставляем для белорусских аналитиков.

Если о литуанистике исследователи высказываются как о потере, то об оценках других исторических этапов, и предыдущих, и следующих, также можно говорить, как о проблемных сферах исследований, в которых формируется своеобразный «научный фальсификат» [4, с. 56–66].

Что же можно противопоставить и подобному «научному фальсификату», и попыткам выстраивания национально-культурной идентичности в недавно возникших государствах на такой сомнительной основе? Нам думается, что единственным средством должна оставаться научно корректная, т.е. объективная методология исследований как в исторической науке, так и в социально-философском анализе. Мы считаем, что такой методологией для исследования проблемы идентичности является теория «воображаемых сообществ» Б. Андерсона [5]. И хотя этот теоретический подход, который описывает процессы нациогенеза модерных наций, не является общепринятым, нам думается, что его положения можно применять к интерпретации процессов социокультурной идентичности, которые происходили в более ранние эпохи европейской и отечественной истории, начиная со времени раннего средневековья, и заканчивая XX в. Факторами формирования таких воображаемых сообществ и механизмами идентификации Б. Андерсон называет наряду с экономическими и политическими также доминанты духовного характера, где весомой является роль образования и образованной элиты, формирование общего литературного языка (языка печатного слова), изменение осознания концептов времени и пространства, в котором пребывает нация, то есть формируется эффект сопричастности. Все это вместе дает основания для появления представления об общности как национальном единстве.

Но все названные факторы, имеющие в конкретно историческом времени соответствующие формы проявления, способствовали формированию идентичностей соответствующего исторического типа. В результате действительно складывались различия национально-культурной идентичности восточного славянства при сохранении общности цивилизационных/субцивилизационных оснований, что и показал Ю. Павленко.

Мы же считаем, что концептами, которые определяли культурную идентичность XI–XIII вв. были концепты «Софии» и «Русской Земли», воплощенные не только в литературе этого периода, но и в символическом возведении Софийских соборов Киева, Новгорода и Полоцка, а также сам факт общности княжеского дома Рюриковичей, о чем мы неоднократно писали. Для XIV–XVII вв. основным фактором идентичности оставалось православие и церковные братства, возникавшие по образцу Львовского Успенского братства (1586 г.), а также сохранение народной культуры в противовес ополяченной культуре аристократической элиты (чью национальную принадлежность в силу династических браков европейских династий даже трудно определить), и противостояние с которой вылилось в освободительную войну середины XVII в. В XVIII–XIX вв. в силу становления образования и печати, сложившейся исторической памяти о героике освободительной войны, на основе народной культуры и экономических процессов, началось становление наций современного типа; но этот процесс получил завершение уже в XX в., когда вместе с оформлением национальной литературы и театра, введения национальных языков в систему образования и делопроизводство, в силу институционализации государственных структур действительно формировалась национально-

культурная идентичность.

Подводя итоги, делаем вывод, что в современной глобальной цивилизации постсоветским странам необходимо сохранять национально-культурную идентичность, и оставаться в рамках исторически сложившейся восточноправославной субцивилизации, но в масштабах макровзаимодействия глобального мира опираться на основополагающие механизмы гуманистических ценностей, выработанных в системе христианской цивилизации в целом.

### **Литература и источники**

1. Павленко, Ю.В. История мировой цивилизации. – К., 2002.
2. Кириченко, К. «Історія Великого князівства Литовського в українській історіографії 1991–2003/ 4: основні тенденції» // Ruthenica. Том IV. – К., 2005. – С. 215–229.
3. Залізник, Л. Княжа Русь як давньоукраїнська держава / [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://tyzhden.ua/History/69414>.
4. Горський, В.С. Біляджерел: (Нариси з історії філос. культури України). – К., 2006.
5. Андерсон, Б. Уявлені спільноти. Міркування про походження націоналізму. – К., 2001.

## **ДИАЛОГ КУЛЬТУР И КУЛЬТУРНАЯ ДИПЛОМАТИЯ УКРАИНЫ В НОВЫХ РЕАЛИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ КУЛЬТУРЫ: ИНСТИТУЦИОНАЛЬНЫЙ АСПЕКТ**

*В.Г. Циватый, Киев, Украина*

Диалог культур в условиях глобализации культуры и полицентричного мира представляет собой драматически противоречивый процесс и является открытым вызовом для каждой из культур.

С одной стороны, диалог культур предполагает особого рода единство между ними, он не сводится к их взаимной терпимости, контактам, узнаванию, даже если эти отношения не являются вынужденными и вытекают из внутреннего убеждения каждой из них. Диалог предполагает нечто большее: такую соотнесённость и связанность культур между собой, когда они, объединённые общностью конечных жизненных целей, взаимно дополняют друг друга, нуждаются друг в друге, не могут существовать друг без друга и обогащают друг друга.

Диалог культур предполагает общность принципов, подходов и ценностей, которые только и могут задать адекватное пространство такого диалога в глобализованном мире XXI века.

С другой стороны, диалог культур возникает из их различий. Качественные различия культур не только предпосылка и основание диалога. Они являются также его результатом в том смысле, что диалог не снимает этих различий, а в известном смысле обостряет их. Каждая культура замкнута на саму себя, и опирается на некую, всегда так или иначе индивидуализированную культурную или культурную основу («культурно-исторические традиции», «исторические битвы», «героические личности», «культурно-национальные традиции кухни», «национальный эпос», «культурная быта» и т.д.).

Мудрость всякого диалога, диалога культур в особенности, состоит в соединении общезначимого (универсального) с самобытным. При этом очень

важно точно определить, какая из этих двух составляющих является исходной основой диалога.

Стратегия внешней политики Украины начала XXI века, формирование и осуществление надлежащей внешней культурной политики в регионах, важных для Украины в контексте геополитики и истории, требует чёткого определения её институциональных параметров. На сегодня уже накоплен опыт разработки и осуществления стратегий внешней культурной политики различных государств мирового сообщества, который использует и Украина XXI века. Но этот опыт должен применяться к украинским реалиям и возможным перспективам, только с учетом национальных особенностей, традиций, истории, культурного, политического, социально-экономического развития нашего государства.

С 01 мая 2004 года Украина стала соседом Европейского Союза. Эта ситуация имеет как позитивные, так и отрицательные последствия для Украины. Расширение ЕС создает для Украины принципиально новую геополитическую, геокультурную и геоэкономическую ситуацию. В результате расширения Европейского Союза Украина оказалась между двумя центрами с неопределенным до конца её собственным статусом и это требует от нас продуманной, взвешенной, прагматической и реалистичной политики в мировом культурно-цивилизационном пространстве XXI века [1; 2; 3].

В международных отношениях начала XXI века пристальное внимание исследователей обращено на культурную составляющую внешнеполитической деятельности государств. Этот интерес обусловлен тем фактом, что в современном мире культура действительно является уникальным инструментом политического урегулирования и общественного управления, который способен гармонизировать международный климат, предотвращать кризисы и конфликты, активизировать социально-политические процессы и информационно-коммуникационные связи, сближать людей различных этнических, религиозных взглядов и общностей.

Новые вызовы времени, проблемы глобализации, интернационализации, институционализации, культурной экспансии, придают особое звучание вопросам использования культурного потенциала в интересах того или иного государства. Понимание этого обстоятельства нашло своё отражение в целом ряде различных документов, принятых многими государствами мира, которые, в целом, можно назвать внешними культурными концепциями государств [4, с. 113–119].

Несмотря на широкий спектр подходов к реализации внешней политики и культурных концепций, только некоторые из государств обладают действительно эффективной и многовекторной внешней культурной политикой.

Принципы внешней политики и приоритеты культурной политики Украины определены в Законе Украины «Об основах внутренней и внешней политики Украины» от 01 июля 2010 года, № 2411–VI и в Указе Президента Украины «О культурно-информационном центре в составе зарубежного дипломатического учреждения Украины» от 20.02.2006 г. № 142/ 2006. С целью создания Культурно-информационного центра в составе Посольства Украины в Королевстве Испания Кабинет Министров Украины 03 декабря 2008 года издал Распоряжение № 1501-р «О дополнении перечня зарубежных дипломатических учреждений, в составе которых создаются культурно-информационные центры». Деятельность культурно-информационных центров в составе зарубежных дипломатических учреждений отражает основные направления внешней культурной политики Украины. Одним из основных направлений их деятельности является работа по

повышению статуса украинского языка в мире, укреплению его позиций как языка мировой культуры.

За годы независимости (1991–2016 гг.). Украина накопила богатый собственный опыт и потенциал для дальнейшего развития культурно-гуманитарного сотрудничества во всех регионах мира. Особого внимания заслуживает деятельность культурно-информационных центров в составе зарубежных дипломатических учреждений Украины, их практический опыт, принципы и формы деятельности, стратегии и перспективы дальнейшего развития, в частности – по вопросу об использовании культуры в качестве инструмента внешней политики.

Основные направления внешней культурной политики ведущих стран Европы, включая Украину, нацелены в первую очередь на развитие и популяризацию национального искусства и культуры в широком понимании этого явления, и, прежде всего популяризацию национального колорита, спорта и туризма. В свою очередь, они могут быть реализованы, выполнены как в традиционных формах, так и в инновационных проектах. Как правило, каждое из этих направлений находит освещение в соответствующих документах и нацелено поднять общий культурный престиж и имидж страны за рубежом [5; 6].

Большое значение в концепциях внешней культурной политики государств уделяется лингвистическому фактору [7, с. 175–185]. Именно национальный язык является мощным средством, мощным инструментом, международного общения. Кроме того, знание языка содействует глубокому пониманию иной культуры, национальных ценностей того или другого государства, пониманию менталитета народа. Так, в частности, языковой фактор и понимание того, что язык является мощным инструментом внешнеполитического культурного влияния, нашли своё отражение и во внешней культурной политике Украины.

Деятельность культурно-информационных центров в составе зарубежных дипломатических учреждений отражает основные направления внешней культурной политики Украины. Их основные задачи в области внешних культурных отношений состоят в осуществлении (через систему институций) информационных, культурных, образовательных и гуманитарных связей Украины с другими государствами, а также – в содействии работе неправительственных организаций в этой области, в распространении украинского языка и украинской культуры. Они являются главными институциональными элементами формирующейся системы внешней культурной политики Украины и средством ведения постоянного международного диалога и реализации культурной дипломатии.

Таким образом, в диалоге культур участвуют не только разные культуры, вступившие в диалог, там сверх того появляется ещё одно действующее лицо – процесс самого диалога. Глобализация в сфере экономики, коммуникаций, дипломатии, политики создаёт такую сеть учреждений и связей, в рамках которой складываются человеческие отношения на сверхнациональной и сверхконфессиональной основе. Чтобы взаимодействие культур развивалось в режиме диалога, необходимо заблокировать пути конфронтации между ними.

Диалог культур нельзя понимать как локализованную и обозримую сумму действий, поддающихся в их совокупности целенаправленному контролю. В глобализированном мире, в котором люди, страны и народы связаны между собой повседневно и многообразно, диалог культур представляет собой процесс, разворачивающийся на всех уровнях человеческих контактов и общественной активности, во всех сферах жизни и глобальной культуры.

## Литература и источники

1. Культурно-цивілізаційний простір Європи і Україна: особливості становлення та сучасні тенденції розвитку. – К., 2010.
2. Культурная политика в Европе. Выбор стратегии и ориентиры. – М., 2002.
3. Зеленцова, Е. Культурная политика и экономика культуры. Тезисы для сборки региональных стратегий / Е. Зеленцова, Е. Мельвиль. – М., 2010.
4. Мацевич, И.Я. Вызовы креативности: культурная индустрия и культурная политика в Европе. – М., 2010.
5. Карпунин, О.И. Последний бастион. Глобализация культурных коммуникаций. – М., 2011.
6. Карпова, Г.Г. Социальное поле культурной политики. – М., 2011.
7. Циватый, В.Г. Языковая картина мира и национальные менталитеты в контексте европейских дипломатических практик: исторические традиции и новации // Молодёжь и наука: слово, текст, личность. – Ульяновск, 2015. – С. 175–185.

## ДИНАМИКА ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ КАК ОБЪЕКТ ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

*Д. И. Широканов, Минск, Беларусь*

Становление междисциплинарных парадигм теоретического анализа социокультурной целостности нуждается в комплексе взаимосвязанных методологических и мировоззренческих средств, адекватных сложности объекта, раскрывающих природу многоуровневой, динамично развивающейся социальной реальности, организационную и структурно-функциональную специфику, которой многие современные теоретики определяют как сетевую.

Два потока научного знания: в естественнонаучной сфере и технико-технологичных модернизаций – с одной стороны, и социально-экономической и гуманитарной сферы – с другой, оказываются втянутыми в общее русло цивилизационного развития. Устойчивость этого развития не связана с единообразием норм и ценностных установок, на которых настаивают сторонники глобализации. В обеспечении устойчивости и жизнеспособности социального и духовного развития в условиях переходного периода и экономического кризиса возрастает роль стабилизирующих факторов, связанных с деятельностью субъекта, при которой саморегулирование в рыночной экономике дополняется государственным регулированием, а нежесткие механизмы оказываются связанными с жесткими отношениями субординации. В результате могут быть созданы условия, обеспечивающие безопасность общества и необходимую при этом подвижность отношений, устойчивость его развития.

В развитии цивилизации констатируется наличие двух одновременно реализующихся тенденций: доминирующей, когда глобализация на основе новых технологий и науки, вызывает взаимодействие и взаимозависимость, при которых появляется стремление к ценностям и стилю жизни Запада, и антиглобалистской, производной от характера реализации первой. Наличие в мире конфронтации, наравне с объединительными тенденциями поляризации, создает реальную или потенциальную нестабильность и конфликты. Соотношение локального и глобального является проблемой, требующей своего решения для мирового сообщества, озадаченного результатами развития глобальных процессов.

Современные постиндустриальные трансформации не предполагают превалирование локального, но подразумевают сочетание локального и универсального с приоритетом второго. Развитие новых технологий, проблемы экологии, экономики подразумевают общее направление трансформации с небольшой корректировкой универсальных подходов, учитывающих специфику конкретного региона. Но, в то же время, необходимо иметь в виду, что для локального (национальность, язык, религия, культурные особенности, ментальность, этничность) характерно различное понимание основных ценностей и жизненных стереотипов: традиций, семейных отношений, коллективности в обществе. Отрицать значение роли локального в современном мире невозможно, но неограниченное развитие локального без универсального может привести к конфликту цивилизаций.

Процессы глобализации в социальных, культурных, экономических и политических сферах наряду с позитивными сторонами привели к появлению проблем, получивших название «глобальных проблем современности».

Мировой экономический кризис показал, что включенными в процессы глобализации оказываются не только экономика, политика, культура, но и человеческое сознание: происходит трансформация представлений человека о мире, обществе, меняются сами механизмы выбора жизненных стратегий. Перед человеком встает проблема внутреннего самоопределения – формирование приоритетов и новой системы ценностей. Мегатренды трансформаций, инициированные процессами глобализации, все больше приобретают непредсказуемый и неконтролируемый характер, создавая новые, не существовавшие ранее в таком формате, проблемы и актуализируют разработку и применение новых форм и методов обеспечения индивидуальной, национальной, региональной и глобальной безопасности.

Неконтролируемый характер процессов глобализации привел к постановке вопроса о том, насколько возможно управлять процессами глобализации, прогнозировать их направленность, выявить динамику и механизм развития.

Представляется возможным вариант, при котором процессы глобализации формируются стихийно и, в принципе, не поддаются регулированию, под которым понимается их сопряжение с процессами политического, культурного, социального и экономического развития, имеющими отношение не только к отдельным странам, но и ко всему мировому сообществу. Проблема прогнозирования направленности процессов современной глобализации становится одной из актуальнейших проблем мирового сообщества в связи с нарастанием социального и духовного кризиса человека в условиях современного экономического и многоаспектного социоэкологического кризиса.

Стратегия модернизации современного общества определяется его способностью к постиндустриальным трансформациям, с учетом внутренней специфики, на основе сочетания локального и универсального; укреплением культурных особенностей, сохранении суверенитета, национальной самобытности, духовных ценностей; позитивными изменениями во всех сферах жизнедеятельности человека на основе информационно-технологических новаций.

В этом контексте особое значение приобретает диалог между культурами и цивилизациями, уровень технологического, экономического и социального развития различных стран, стратегия общественного развития и программа обеспечения устойчивого развития.

В настоящее время источником постиндустриальной трансформации



являются в основном высокоразвитые западные страны. Развивающиеся страны и страны с переходной экономикой оказываются в разных стартовых условиях, что приводит к значительному различию в уровне их благосостояния и степени вовлеченности в процессы глобализации. Огромная разница в экономическом и технологическом развитии стран современного мира порождает ситуацию, при которой слаборазвитые и развивающиеся государства вынуждены пользоваться капиталом, техникой и технологиями высокоразвитых стран. В результате бедные страны оказываются в зависимости или изоляции от высокоразвитых стран и подвергаются разрушительному освоению путем обособления и изъятия финансовых и интеллектуальных ресурсов.

Такая ситуация характеризуется новым понятием «ловушка глобализации». «Конченные страны» – тоже новое понятие и характеризует страны, попавшие в эту ловушку и навсегда потерявшие ресурсы развития. Вместе с тем, в современном мире позиция полуизоляции скорее всего приведет сначала к экономическому застою, а затем к последствиям, которые пока трудно предсказать. Но очевидно, что возникает серьезная угроза для информационной, политической и культурной экспансии со стороны высокоразвитых стран по отношению к развивающимся.

Интеграционные тенденции в мировом развитии привели к установлению принципиально новых форм связей между различными странами. Развитие информационных технологий способствовало сближению самых отдаленных континентов и точек не только мирового, но и космического пространства, что не могло не повлиять на расширение политических, экономических, культурных, научных и других связей. Между людьми и странами возросли контакты и взаимопонимание на всех уровнях. Оперативная информация о событиях, происходящих в мире, привела к тому, что каждый человек начинает осознавать себя включенным в мировое сообщество, и перед реально существующими глобальными угрозами осознавать свою общность с судьбой всего человечества. Интеграционные процессы проявляются и при формировании общечеловеческих ценностей, основанных на многовековом опыте народов.

Управляемость процессами глобализации подразумевает их взаимообусловленность с процессами политического, культурного, социального и экономического развития, имеющих отношение не только к отдельным странам, но и ко всему мировому сообществу. Именно управляемость протекающими процессами, а не создание различного рода наднациональных организаций для осуществления контроля политических и финансовых процессов в современном мире. Прогнозирование направленности процессов современной глобализации становится одной из актуальнейших проблем мирового сообщества.

Складывающаяся социальная реальность в Республике Беларусь обнаруживает довольно острые противоречия, которые для своего понимания и разрешения требуют учета ценностного измерения в цивилизационной динамике как неотъемлемого компонента трансформаций. Для Беларуси актуальна проблема выбора основных направлений, определяющих дальнейшие перспективы развития, поскольку полный отказ от включенности в процессы глобализации сопряжен с перспективой значительного социально-экономического кризиса.

## КУЛЬТУРА «ЧУЖАЯ» ИЛИ «ИНАЯ»? К ВОПРОСУ О ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОЙ КОРРЕКТНОСТИ В ИЗУЧЕНИИ И ПРАКТИКЕ ДИАЛОГА И ПОЛИЛОГА КУЛЬТУР.

*Н. К. Эйнгорн, Екатеринбург, Россия*

Бинарная оппозиция «свой-чужой» – архетип первобытного сознания и первобытной культуры. Как привычно мы используем его в характеристике современных явлений и взаимоотношений. Не противоречит ли употребление понятий «чужой», «чужая культура» сущности диалога культур? Даже у теоретика диалога М.М. Бахтина присутствует словосочетание «чужая культура»: «Единство культуры, – писал он, – это открытое единство. Чужая культура только в глазах другой культуры раскрывает себя полней и глубже, но не во всей полноте, потому что придут и другие культуры, которые увидят и поймут еще больше» [2, с. 332]. Очевидно, что понятие «чужая» имеет в данном тексте нейтральное значение культуры иной, другой.

В толковых словарях русского языка присутствуют множественные коннотации слова «чужой»: не родной, посторонний, не отечественный, иноземный. А также: такой, с которым нет подлинной близости, отрешенный, далекий по духу, внутренне чуждый, отчужденный.

Терминологическая оппозиция «свой» – «чужой» не тождественна, но близка по значению, по рациональному и эмоциональному восприятию оппозиции «друг» – «враг». Чужой – это чуждый и потенциально враждебный. Чужой – источник опасности, риска, как вероятности и последствий неблагоприятных событий, причинения вреда. Так можно ли пренебрегать точностью употребления понятий и идти на поводу бытующих словесных стереотипов? Призывая к межэтнической, межкультурной толерантности, как благородному компромиссу, нельзя не проявлять этого благородства, корректности в употреблении понятий. Как точен в характеристике силы слова Вадим Шефнер в своем стихотворении «Слова»: «Словом можно убить, словом можно спасти, словом можно полки за собой повести» [5]. Успех диалога, достижение компромисса во многом зависят от смысловой точности и тактичности нашей устной и письменной речи.

Следует признать, что в последнее время происходят изменения в концепте «чужого» [3]. Оппозиция «свой – чужой» в истоках общества была базовым кодом культурной идентичности. «Чужой» – это не всегда враг, просто не «свой», не «наш». Только на границе «свой-чужой» происходило утверждение себя в противовес «не нашим». Постепенно «на смену "Чужому" пришел "Другой". Он имеет свою самооценку, свою значимость и со временем становится просто Другом. "Другой" возможно тоже имеет "свою" правду, может даже более правдивую, чем "наша"» [6].

Но постоянно под каким-либо предлогом происходит возвращение к привычной формуле «свой – чужой»: «В подвижном, текучем, расползающемся, "ускользающем из рук" (Э. Гидденс) мире представляется необходимым вновь выстраивать осмысленную границу между "своим" и "чужим". И это не символизирует обязательную отсылку к закрытости, изоляции, социокультурной обособленности от окружающего мира, но является выстраиванием Границ защиты, как упреждающих действий от несанкционированного вторжения извне» [6]. И может усилиться иллюзия, что в эпоху глобальных рисков, опасностей и угроз нельзя отказываться от привычного противостояния «свой – чужой», а

следует быть особенно бдительными и осторожными.

Безусловно это так, но не в диалоге культур, который предполагает следование принципам «глубинного общения» (Г. Батищев): опережающее признание достоинства Другого и доминантность достоинства Другого. И как бы безрассудно это не звучало сегодня, но востребована в диалоге культур одна из базовых социальных добродетелей: доверие [4]. Именно ценностная природа диалога культур предполагает замену понятия «чужой» на понятие «иной». Это понятие ценностно нейтрально, фиксирует отличие и своеобразие чего-либо или кого-либо, их самоценность.

Иная культура предполагает знакомство с ней, шаг навстречу для диалога, конструктивного взаимодействия, взаимообогащения. Ведь богатство жизни в ее многообразии. Поликультурная среда должна характеризоваться как инокультурная среда, а поликультурное образование как образование инокультурное. Сравним, заменив понятие «иной» на понятие «чужой»: «чужекультурная среда» и «чужекультурное образование». И современный этос поликультурного воспитания также должен основываться на взаимодополнении «свое-иное» [1].

### Литература и источники

1. Бакштановский, В.И., Согомонов, Ю.В. Этика и этос воспитания.– Тюмень, 2002.
2. Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979.
3. Вальденфельс, Б. Своя культура и чужая культура. Парадокс науки о «Чужом» // Логос. – 1995. – № 6. – С. 77–94.
4. Фукуяма, Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию: – М., 2004.
5. Шефнер, В. Слова [Электронный ресурс]. – Режим доступа:<http://rurоem.ru/shefner/mnogo-slov-na.aspx>
6. Шульгина, Д.Н.. Глобальный «Чужой» / «Другой» – социокультурные трансформации в условиях глобализации [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/globalnyu-chuzhoy-drugoy-sotsiokulturnye-transformatsii-v-usloviyah-globalizatsii>

## ДИАЛОГ БИЗНЕСА И ЭТИКО-РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ

*Я. С. Яскевич, Минск, Беларусь*

Понятия «религия», «экономика», «мораль» и «бизнес» в общечеловеческих представлениях трактуются, как правило, по-разному и все же как прочно связанные между собой. Идеализированные модели религии, приближающие ее имидж к нравственным нормам, записанным в Священных писаниях и отдаляющие от мирской суеты, в большинстве случаев воспринимаются в секулярном мире критично, ибо сама жизнь предоставляет нам немало оснований для этого. К сожалению, наиболее широко распространенный стереотип позволяет связывать «религию» с «бизнесом» в виде прагматичного использования религиозными организациями веры человека в сверхъестественное и Бога, как аргумент для понуждения этого человека быть им полезным. Принципиальная деталь такого обстоятельства заключается в том, что под «религией» на обыденном уровне подразумевают «религиозные организации», которые иногда оказываются не совсем «чистыми бессребрениками». Весьма уместным в этом плане представляется замечание Сергея Иваненко в книге «Религия и бизнес»,

посвященной нравственному аспекту предпринимательства, отображенному в основах мировых религий – христианстве, исламе, иудаизме, буддизме, индуизме и других: «Чем больше нравственности, в том числе, и религиозной, в бизнесе, тем лучше для бизнеса и для всего общества. И чем меньше в религии коммерции, тем лучше для религии и для самих предпринимателей» [1, с. 30].

При анализе модели предпринимательства в различных странах, особое внимание уделяется истокам национальных предпринимательских систем. Религиозное мировоззрение оказывало решающее воздействие на тип хозяйствования. *Христианство* в свое время выработало этические принципы, ставшие основой современных ценностных ориентиров как социально-культурной, так и хозяйственной жизни, к которым относятся, прежде всего, *гуманизм, милосердие, демократизм, социальная справедливость, моральность и ответственность*, направленные на гармонизацию экономических отношений. Вместе с тем, западное христианство тщательно разделило духовное (религию) и материальное (бизнес), отнеся первое к сфере небесного, а второе – к сфере земного. Противопоставление же духовности и материализма является неприемлемым с позиции русской православной мысли, признающей триединство человека: дух, душа и тело. Богу было угодно соединить в одном существе и духовное, и материальное. Религия и бизнес в рамках такой парадигмы не могут быть «разведены по разным уголкам души человека». Для православного христианина, как нравственного человека, *личность неизмеримо выше любого социально-экономического института*, будь то частная собственность, капитал или иное физическое богатство. Соответственно высоко им оценивается труд человека.

В протестантизме истина веры оказывается неотделимой от работы разума, дело веры становится практическим делом разума, а честный труд трактуется как «мирская аскеза». Здесь человеческому разуму отдано толкование веры и полное руководство по ее практической реализации. Согласно представлениям идеологов Реформации Лютера и Кальвина, труд является не наказанием, а божественным призванием, предназначением человека. Цель труда – не искупление греха и не спасение от греха праздности, а *приобретение и умножение богатства, накопление собственности, стремление к прибыли*. Переосмысление роли труда наряду с установкой на максимальную прибыль, финансовый успех привели и к новой оценке роли собственности и богатства в жизни человека. В *протестантской этике* собственность важна как основа и фундамент свободы личности.

Влияние религиозных ценностей на бизнес весьма активно проявляется в странах распространения *ислама*. Анализируя влияние религиозной исламской этики на экономику, мусульманские теоретики выявили взаимосвязь между предписаниями ислама, его духовно-нравственными ценностями и концепцией личности, ее экономическим поведением. В результате исследования были раскрыты основные черты характера и добродетели, которые формируют личность, волевою и предприимчивую, способную к саморазвитию, руководствующуюся здравым смыслом. Изменяется отношение к труду и трудовой активности. Умение производительно трудиться на благо самого себя, семьи и общества неизменно возводится исламом в ранг нравственного долга. Именно в мире ислама в ходе его модернизации многое делается для социализации экономической деятельности. Здесь сочетаются усилия религиозных и государственных деятелей, ученых и деловых людей. В 1993 году принят *Кодекс этики* в международном бизнесе для христиан, мусульман и

иудеев. Как отмечается в этом кодексе, бизнес является частью социального порядка. Его основная цель – эффективное удовлетворение человеческих и материальных потребностей путем производства и распределения товаров и услуг». Управляющие, советы директоров компаний и фирм, акционеры получили конкретные советы, как вести дела в соответствии с религиозной верой. На первых этапах развития капитализма получили развитие теории, нацеленные на *примирение моральных принципов со стремлением к максимальной выгоде*. Критическое отношение к такой позиции нашло отражение в этическом кодексе «*Принципы ведения бизнеса*», разработанном в 1924 г. Комитетом по этике бизнеса при Торговой палате США, где впервые в истории было отмечено, что в *основе бизнеса лежит доверие*, проистекающее из справедливых взаимоотношений, эффективного оказания услуг и взаимной выгоды. Вместе с тем здесь пока еще доминирует точка зрения, согласно которой *моральное оправдание получает любой бизнес, в котором партнеры по сделке признают их обмен эквивалентным*.

В целом же, понимание обществом этики экономики и бизнеса, его социальной ответственности в западной цивилизации за XX столетие прошло через три этапа: от управления, направленного на *максимизацию доходов* (до второй четверти XX века) с интерпретацией этичности как второстепенной по отношению к прибыльности (период «дикого» капитализма) до *попечительского управления* (начиная с 1930-х годов) с провозглашением организации заботы о своих сотрудниках и их семьях, поскольку это, в конечном счете, ведет к более высокой производительности и доходности, и до *социального управления* (начиная с 1960х-70-х годов), когда утверждалось, что организация несет ответственность перед обществом в целом и, в частности, перед заинтересованными лицами (стейкхолдерами).

*Религиозная этика и этика бизнеса* в реализации идеалов социальной ответственности и партнерства играют особую роль. Хотя некоторые западные предприниматели считают, что их бизнес может рассматриваться как конкретизация принципов христианского учения и христианских заповедей, динамичное развитие стран Юго-Восточной Азии ясно показало, что в основе жизни людей Востока лежат совсем иные религиозные учения. Так, в Японии, стране не православной и даже не христианской, существует аналогичный западному, тип внутрифирменных отношений, который, наряду с опорой на традиционное японское трудолюбие, предполагает групповую лояльность, стремление «не потерять своего лица» перед соседями и знакомыми, систему пожизненного или долгосрочного найма, призванную вызвать у работника чувство *долга и ответственности в ответ на заботу корпорации о заработной плате, карьере и пенсии для рабочего или служащего* [2, с. 506].

Морально-религиозные ценности рыночной экономики в целом оказываются общими для всех стран, независимо от вероисповедания предпринимателей. Современные представления о конкретном социуме, его экономике, религиозных и этических представлениях должны строиться на основе учета закономерностей их модернизации.

### **Литература и источники**

1. Иваненко, С.И. Религия и бизнес. – М., 2010.
2. Яскевич, Я.С. Философия и наука: время диалога, ответственности и надежды. – Минск, 2014

## ТУРЕЦКИЕ ГРАЖДАНСКИЕ ОРГАНИЗАЦИИ В КОНТЕКСТЕ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ ПОЛИТИКИ

*Элдем Зафер, Чакмак Махмут Сезер, Минск, Беларусь*

В современном мире, который постепенно превращается в глобальную деревню, глобализация ощущается в каждой сфере. Влияние глобализации на культуру является неоспоримым фактом. Глобализация, возникшая в результате развития транспортных возможностей, информационных и коммуникационных технологий, а также многих других факторов, представляет собой процесс, который в результате постепенного стирания культурных и географических границ сближает народы и обеспечивает доступ к глобальному информационному потоку.

Такое быстрое изменение также влияет на структуру и философию управления обществами и культурами. Теперь неизбежной необходимостью для обществ стало не только сохранять собственную культуру и конкурировать с другими культурами, но и выходить на глобальный уровень. В наш новый век, когда государственные границы стираются, значительные изменения, имеющие место в каждой сфере нашей жизни, приводят к изменению прежних традиций и убеждений, которые пришли к нам из истории обществ и культур. Для того чтобы играть активную роль в определении культуры сегодняшнего дня и будущего, сохранить свое культурное наследие и знакомить с ним других, общества должны основываться в своей культурной политике на рациональных и реалистичных подходах и научных трудах. Нельзя, чтобы образ жизни, убеждения и ценности, являющиеся результатом культурного наследия общества, изменялись под влиянием однодневной культурной политики.

Образовательная и культурная политика носят национальный характер. Культурная политика должна осуществлять культурные изменения в рамках здоровой политики, основанной на определенных принципах и с учетом универсальности. Как говорил итальянский политический философ Никколо Макиавелли: «Лучший способ защиты – это нападение». Страны с развитой и сильной культурой и цивилизацией открыты для культурных и общественных связей. В то время как страны, которые закрыты для культурных и социальных контактов, не могут развиваться. Общество, которое не хочет попасть под господство (гегемонию) других культур и хочет сохранить собственные культурные традиции, сравнивает собственную культуру с другими культурами и обогащается, взяв для себя то, что полезно. В социальном контексте управление культурными традициями и их представление другим культурам возможно посредством поощрения терпимости и межкультурного диалога, свободного от негативного воздействия таких аспектов социальной идентичности, как расовая, половая, языковая, религиозная и национальная принадлежность.

В это связи, Турция развивает активную культурную политику. Гражданские общества и организации Турции, независимые от государства, знакомят мир со своей культурой, традициями и обычаями. Ведущее положение среди этих гражданских обществ занимает движение «Хизмет», о котором стали говорить уже не только в Турции, но и во всем мире. Это движение, которое смогло выйти на передний план, несмотря на существование большого количества других гражданских обществ, делает свой вклад в образование, ознакомление с турецкой культурой, межконфессиональный диалог и борьбу с бедностью и невежеством, а потому приобрело определенное признание и поддержку среди различных слоев общества как в Турции, так и за ее пределами. Движение «Хизмет» было основано людьми, которых объединили и вдохновили идеи Мухаммеда Фетхуллага Гюлена, бывшего имама, проповедника и автора многих книг, переведенных на более чем 30 языков мира. На сегодняшний день Фетхуллаг Гюлен проживает в Америке. Свою образовательную и проповедническую деятельность он начал в Измире в конце 1959 года, когда ему было 18 лет, и со временем эта деятельность превратилась в общественное движение, существующее в 170 странах мира, включая Турцию.

Для того чтобы избежать возможных конфликтов между последователями различных религий, Гюлен подчеркивает важность межконфессионального сотрудничества и диалога. В Турции Гюлен стал символом мира и межконфессионального диалога. Для установления мира на земле и развития межконфессионального сотрудничества по различным вопросам, он встречался с Папой Иоанном Павлом II, духовным лидером более 300 миллионов православных христиан Патриархом Варфоломеем и главным раввином Израиля, в общении с которыми он неизменно подчеркивал, что, несмотря на исповедование разных религий, все мы исходим от одного отца и матери и общих черт у нас намного больше, чем различий. Особенно через Фонд журналистов и писателей Турции, почетным председателем которого он является, Гюлен способствовал организации многих конференций, симпозиумов, заседаний круглого стола и различных мероприятий для установления диалога ради мира во всем мире.

*«Терпимость» в понимании Гюлена, который является идейным лидером движения «Хизмет», которое еще называют движением терпимости, выходит за рамки обычного определения этого термина. По мнению Гюлена, человек, который не верит в пророков, ниспосланных до появления ислама, не может считаться мусульманином: «Я, будучи мусульманином, принимаю то, что в ходе истории разным обществам были ниспосланы пророки и их книги, и считаю, что эта вера является обязательной необходимостью для того, чтобы быть мусульманином». Тем самым Гюлен открыто включает в сферу межконфессионального диалога не только традиционные религии запада – иудаизм, христианство и ислам, – но также и другие религии мира. Начиная с периода Пророка Мухаммеда, мусульмане подчеркивали то, что иудеи и христиане, которые приняли исламскую веру занимают среди них особое*

*место. Гюлен же еще больше развивают эту идею, определяя религию, как «Божественную симфонию прощения и отпущения грехов».*

***Лестер Р. Куртц, Университет Техаса***

Это мировоззрение привело к тому, что движение «Хизмет» было принято во всем мире и завоевало симпатии представителей разных религий. Автор верит в то, что стремление к диалогу и терпимость добровольцев, посвятивших себя движению «Хизмет», берут свое начало в их религии. Движение, которое с таким уважением и терпимостью относится к другим религиям, завоевало симпатии во всем мире в самых разных уголках и даже в тех странах, где нет других мусульман, кроме представителей движения «Хизмет». Представители других религий также изучили это движение и сделали свой вклад в его развитие. На сегодняшний день во многих странах мира открыты школы, университеты, культурные центры, языковые курсы, институты Гюлена, центры диалога, которые работают для того, чтобы весь мир услышал идеи Гюлена, охватывающие все человечество и весь мир. В этих центрах работают не только люди, приехавшие из Турции, вместе с ними, деятельность этих учреждений осуществляется при активном участии людей, которые принадлежат к другим культурам и религиям, но поверили во взгляды и универсальные ценности Гюлена.

В качестве примера можно привести ассоциацию «Диалог Евразия», созданную в Беларуси в 2009 году. Эта ассоциация, объединяющая по большей части белорусских ученых и писателей, известна в официальных кругах в качестве негосударственного общественного объединения, организовавшего различные мероприятия между Беларусью и Турцией. С момента своего основания и до сегодняшнего дня, данная организация, председателем которой является Светлана Винокурова, а сопредседателем – Николай Чергинец, организовала различные конференции, семинары и заседания круглого стола, а также совместные поездки и мероприятия, направленные на распространение и укрепление диалога между обществами. Ассоциация «Диалог Евразия» Беларусь, которая на каждом заседании платформы говорит и подчеркивает то, что самой важной причиной конфликтов между обществами является отсутствие диалога и непринятие других культур такими, какие они есть, делает вклад в установление общественного мира.

Белорусские академики, услышавшие о деятельности ассоциации, объединились, для того чтобы сделать свой вклад в эти движение по установлению диалога, и совместными усилиями написали книгу о движении «Хизмет» и Фетхуллахе Гюлене, которая называется «Социально-философские аспекты учения Фетхуллага Гюлена: взгляд белорусских ученых». Один из известных белорусских академиков Евгений Бабосов написал о Фетхуллахе Гюлене монографию «Фетхуллах Гюлен – турецкий мыслитель и проповедник всемирного масштаба», которая была напечатана издательством Академии наук Беларуси. Движение «Хизмет», в качестве гражданского общества, стало предметом исследования на базе Белорусского государственного университета, преподаватели факультета философии БГУ провели широкое исследование с



анкетированием на тему «Вклад движения «Хизмет» в формирование турецкой молодежи в современном мире», в рамках которого они лично ездили в Турцию, чтобы изучить данную тему на месте, и в результате которого был написан научный труд, опубликованный в Беларуси. Возникновение конфликтов там, где нет диалога, ввержение таких обществ в хаос, указывает нам на необходимость прилагать еще больше усилий для понимания идей Гюлена.

### Литература и источники

1. [http://www.turkcebilgi.com/niccolo\\_machiavelli](http://www.turkcebilgi.com/niccolo_machiavelli)
2. <http://turkoloji.cu.edu.tr/HALKBILIM/49.php>
3. <http://www.seydisehiradd.org/anasayfa/toplumlari-ayakta-tutan-temel-unsur-kulturdur/>
4. Halk kültürlerin gelecek kùşaklara tasınması ,Ermen artun makalesi
5. Niccolò di Bernado dei Machiavelli askerlik ve savař sanatı kitabı
6. Toplumları ayakta tutan temel unsur kültürdür Hürriyet Demiral makalesi
7. [https://tr.wikipedia.org/wiki/G%C3%BClen\\_Hareketi](https://tr.wikipedia.org/wiki/G%C3%BClen_Hareketi)
8. *Ali Bulaç, Din - Kent ve Cemaat Fethullah Gülen Örneđi*, Ufuk Kitapları, 2008
9. Е.М. Бабосов, Фетхуллах Гюлен- турецкий мыслитель и проповедник всемирного масштаба. Минск Белорусская Наука2014
10. *Helen Rose Ebaugh, Gülen Hareketi*, Dođan Kitap, İstanbul, 2002
11. Fgulen.com, **Lester R. Kurtz, Teksas Üniversitesi, Austin, Teksas**
12. Ünal, Ali ve Alphonse Williams, Advocate of Dialogue: Fethullah Gulen, (Fairfax: The Fountain, 2000) s. 207
13. Fethullag Gülen İslamda Hořgörü ve merhamet yazısı Sızıntı Dergisi
14. Zeki Sarıtoprak, The Muslim World, Temmuz 2005 Özel Sayısı

## ФОРУМ 2. ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЫЗОВЫ И ДИНАМИКА СОВРЕМЕННЫХ МИГРАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

### СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ КАК ФАКТОР МОДЕРНИЗАЦИИ И ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНОГО РЕНЕССАНСА

*В. В. Анохина, Минск, Беларусь*

Религиозный ренессанс, или рост интереса к религии, появление новых форм религиозного сознания и возвращение традиционных религиозных институтов в активную социальную и политическую жизнь, представляет собой сегодня широко распространенное явление как на Востоке, так и на Западе. В научной литературе он часто воспринимается как прямое следствие глобализации, вызывающей реактивный ответ со стороны национальных политических и религиозных элит, апеллирующих к традиционным формам культурно-цивилизационной идентичности [8].

Вместе с тем, статус религии как мощной социальной и духовной силы в эпоху глобальной геополитической нестабильности еще недостаточно изучен. Представляется, что современный феномен религиозного ренессанса может быть предвестником очередной волны геополитической турбулентности, и его природа не может быть адекватно объяснена вне учета многофакторной динамики таких процессов, как модернизация, секуляризация, десекуляризация, а также специфики новой стадии эволюции культуры «modernity», которую многие исследователи, с легкой руки Ю. Хабермаса, маркируют как постсекулярную.

Обсуждение проблемы секуляризации в современной научной литературе ведется с различных дисциплинарных и методологических позиций, и следует заметить, что интерпретаций и оценок этого процесса может быть не меньше, чем его исследователей. С точки зрения автора, можно выделить как минимум три этапа в развитии дискурса секуляризации: *модернистский*, *постмодернистский* и *трансмодернистский*.

Первый этап научных дискуссий о секуляризации, продолжавшийся до 70-х гг. XX века, проходил под знаком «больших» социальных теорий. Секуляризация рассматривалась в них сквозь призму проекта Просвещения и модернизационной парадигмы социальной динамики. Необходимость и /или неизбежность секуляризации в ходе становления обществ современного типа исследовали еще классики социального познания (О. Конт, К. Маркс, М. Вебер, Э Дюркгейм). Вплоть до последней трети XX века в социальных науках господствовало представление о том, что Современность в принципе несовместима с религиозностью, и что религия в модернизированном социуме является маргинальной сферой духовной жизни, не имеющей шансов на серьезное политическое и социальное влияние (Ч.Р. Миллс, Т. Парсонс, П. Бергер, М. Леви, Д. Лернер, Н. Смелзер, Ш. Эйзенштадт и др.). Согласно этой парадигме, прогрессистский вектор западноевропейской модернизации, имевшей органический, в отличие от остальной части мира, характер, опираясь на идеологию и ценности Просвещения, последовательно ведет к вытеснению религиозных институтов на периферию социального влияния и способствует

радикальному ослаблению роли религии в политической и культурной жизни как собственно европейских наций, так и колонизированных Западом народов. Формирование рыночной экономики и мировой капиталистической системы хозяйства, научный и технологический прогресс, а также социальная эмансипация среднего класса определили доминирующий тренд западной культуры, основанный на тотальной десакрализации общественных институтов и массового сознания.

В одной из наиболее известных работ Чарльза Миллса – «The Sociological Imagination» (Oxford, 1959) – автор отмечал, что секуляризация, рационализация и урбанизация могут рассматриваться как важнейшие факторы модернизации, преобразовавшие средневековое аграрное общество в индустриальное [4]. Среди выделяемых признаков социальных изменений, сопровождающих модернизацию, Ш. Эйзенштадт указывал на смену традиционных моделей легитимации верховной власти, опиравшихся на сверхъестественные источники, и становление в ходе секуляризации новой мировоззренческой парадигмы, акцентирующей внимание на ценностях индивидуализма, социального прогресса и экономической эффективности, на профессиональном успехе, значимости карьеры и мобильности, отношении к настоящему как к важнейшему временному измерению человеческого существования, на естественном выражении своих чувств, расширении сферы интересов и вере в научно-технический прогресс [5, 2–5].

В качестве классической трактовки понятия секуляризации модернистского периода признается толкование, данное Питером Бергером в одной из его ранних работ по социологии религии («The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion», 1967). Связывая секуляризацию с успехами модернизации, он определял ее как процесс высвобождения различных сфер общественной и культурной жизни от доминирующего влияния религиозных институтов и символов [1, 113] и выделял два основных измерения секуляризации: (1) *объективное*, или социально-структурное – секуляризация церковного имущества, правовое разделение полномочий светских и церковных властей, а также становление светской, государственной системы образования; и (2) *субъективное*, выражающееся в изменениях образов реальности, ценностных ориентаций и предпочтений индивидов [1, 131].

Этот тренд в развитии дискурса о секуляризации доминировал вплоть до 70-х гг. прошлого века, пока «философская вера» социальных теоретиков в периферийный и маргинальный характер религиозных институтов и практик общества «modernity» не была окончательно подорвана исламской революцией в Иране. Осмысление этого события, а также других провалов линейной модернизационной стратегии Запада в странах Ближнего Востока и Латинской Америки, наряду с впечатляющими экономическими успехами Японии и восточноазиатских «тигров», подпитываемыми собственной культурной традицией, качественно изменили исследовательские подходы к анализу секуляризации. Для постмодернистского дискурса, ориентированного на деконструкцию исторических и социокультурных метанарративов, характерно рассматривать этот процесс в контексте категориальных оппозиций «секуляризация – десекуляризация», «универсализм – партикуляризм». В результате постмодернистского «отуземливания» социальной реальности секуляризация оказалась исключительно европейским феноменом, генезис которого был задан логикой рационализации западно-христианской культурной традиции, а также Реформацией, в то время как другие регионы мира, включая

Северную Америку, продолжали демонстрировать высокую степень присутствия религии в политической и социокультурной жизни и характеризовались наличием активных локусов религиозного фундаментализма и консервативного традиционализма (С. Хантингтон, П. Бергер, Т. Лукман, С. Брюс, П. Бурдые, Ж. Деррида, Дж. Грей и др.).

Согласно новой оптике, результатом секуляризации стали: «масштабный коллапс доверия по отношению к тем определениям реальности, которые предлагались традиционными религиями» [1, 131], плюрализация религиозных образов мира и «приватизация» религиозного вероучения, приведшие к формированию разрывов в идентификации религии с церковью и возникновению большого числа конкурирующих религиозных организаций [2, 22], «маркетизация» религии, стремящейся успеть за динамикой потребительских интересов и ценностных предпочтений разнообразных социальных субъектов [1, 148–149].

Детально исследуя эту плоскость секуляризации, Томас Лукман убедительно показал, что вследствие «приватизации» религии в эпоху постсовременности для индивида становится возможным разделять сферу публичную от сферы частной, результатом чего может быть, с одной стороны, возникновение феномена «невидимой духовности», или веры в Бога вне связи с культом и литургией, а с другой стороны, демонстрация внешней религиозности при отсутствии личной веры и религиозных убеждений [3, 115–144]. Как показали результаты масштабного паневропейского проекта «Social Values, Science and Technology» (2005), отрицательный ответ на вопрос «Верите ли вы в Бога?» вовсе не означает, что индивид является атеистом, поскольку секуляризация приводит к существенным модификациям религиозных представлений, включая распространение пантеистических взглядов на универсум, а также оживление всевозможных неоязыческих верований [6, 7–11].

Безусловной доминантой трансмодернистского осмысления сущности секуляризации, ее причин и последствий является анализ данного процесса в контексте кризиса парадигмы мультикультурализма и становления концепции «постсекулярного» общества (Ю. Хабермас, М. Редхэд, К. Ханн, Т. Халик, К. Штёкль, Х. де Фрис, Л. Салливан, С.И. Каспэ, Д. Узланер и др.).

Трансмодернистское переосмысление секуляризации ассоциируется не только с религиозным ренессансом, «де-приватизацией» религии и ее «ре-политизацией», но также с переходом от тоталитарного в своей основе проекта мультикультурализма к демократическому дискурсу толерантности. Как отмечает Ю. Хабермас, постсекулярность требует иной, чем прежде, толерантности, которая будет основана на обоюдно симметричном признании Другого как равного по правам и ответственности члена политического сообщества. Он подчеркивает: «В споре между притязаниями знания и веры мировоззренчески нейтральное государство не принимает политических решений, исходя из предвзятого отношения к одной из сторон. Плюралистический разум гражданской общественности следует динамике секуляризации постольку, поскольку он в итоге нуждается в одинаковой дистанции по отношению к крепким традициям и мировоззренческим содержаниям. Но, готовый ужиться, этот разум, нисколько не поступаясь своей самостоятельностью, остается открытым для обеих сторон» [7; 121].

Таким образом, постсекулярное мышление и трансмодернистское понимание секуляризации связаны с критикой неолиберального рационализма, основанного на принципах прагматической оптимизации, а следовательно, с

поиском нового языка, опосредующего равноправные отношения религиозного и секулярного в структуре демократических государств и гуманизированной глобальности мирового сообщества.

### **Литература и источники**

1. Berger, P.L. The Social Reality of Religion. – London, 1973.
2. Bruce, S. Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults. – Oxford, 1996.
3. Luckmann, T. Religia a tożsamość jednostki we współczesnym społeczeństwie // Luckmann, T. Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym świecie. – Kraków, 1996. – S. 115–146.
4. Mills, C. Wright. The Sociological Imagination. – Oxford, 1959.
5. Modernization: Protest and Change / Ed. by S.N. Eisenstadt. – N.J., 1966.
6. Social values, Science and Technology. Special Eurobarometer 225 / Wave 63.1 – TNS Opinion & Social, EU. Fieldwork: January – February 2005. Publication: June 2005. – 99 p. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://ec.europa.eu/public\\_opinion/archives/ebs/ebs\\_225\\_report\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_225_report_en.pdf).
7. Хабермас, Ю. Вера и знание // Хабермас, Ю. Будущее человеческой природы. На пути к либеральной евгенике? – М., 2002. – С. 117–131.
8. Хантингтон, С.Ф. Столкновение цивилизаций. – М., 2011.

## **УТОПИИ КАК АЛЬТЕРНАТИВА СОЦИАЛЬНОМУ ЭМПИРИЗМУ В ОПИСАНИИ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ДИНАМИКИ**

*Т. Ю. Асабина, Минск, Беларусь*

Современные цивилизационные вызовы поставили белорусское общество перед необходимостью поиска новых путей социокультурного развития, выработки таких ценностей, которые позволят открыть новые перспективы и возможности выживания в современности, и вместе с тем преодолеть социокультурную неопределенность и сделать выбор из намечающихся исторических альтернатив. Реалии рубежа XX-XXI веков характеризуются все расширяющимся и усложняющимся взаимодействием отдельных стран и регионов, глобализацией и унификацией, серьезными изменениями в отношении ценностных ориентаций и в сфере культуры в целом. В результате наступает время активного поиска вектора дальнейшего развития – как для человечества в целом, так и для отдельных цивилизаций и социальных общностей. Для решения этих проблем в философских исследованиях, равно как и в других областях культуры, идут трудные поиски элементов нового мировоззрения, новых духовно-нравственных оснований общественной трансформации, вызванных цивилизационными переменами в современном мире.

В контексте этих процессов особое место занимают размышления о будущем, в которых определяются социокультурные ориентиры, представляются перспективные планы, производится осмысление наиболее эффективных механизмов для их реализации, и вырабатываются ценностные приоритеты будущего социального развития. В связи с этим – как в повседневной жизни, так и в области теоретических размышлений – в фокусе общественного внимания и научного интереса оказывается утопическое сознание как особая форма восприятия и подхода к социокультурной реальности, являющаяся одним из

способов футурологического видения и моделирования социальных альтернатив.

Современная ситуация общественного развития характеризуется повышенной интенсивностью, быстрой сменой технологического и ценностного пространства культуры. Между тем общество как развивающаяся система всегда нуждается в определении целей и программ своего развития, которые призваны сохранить его и обеспечить ему стабильность.

Актуальность внимания к современным утопиям обосновывается культурными и социально-политическими реалиями постмодерна, такими как вхождение человечества в постиндустриальное общество с его глобальными информационными сетями и технологиями, а также возрастающая роль образования и перенос центра общественной жизни из экономической сферы во внеэкономическую – публичную, гражданскую, культурную, духовную – сферу. Социокультурный контекст современности обуславливает силу и частоту оживления утопических настроений. Вместе с тем, утопические проекции перестали ориентироваться только на экономические проблемы и часто не отличаются характерной прежде фундаментальностью.

И если сегодня стало модным критиковать классические социальные утопии, то необходимо отметить, что в изобилии начинают возникать иного типа утопии: технологические, генно-инженерные, информационные, компьютерные, футурологические и другие. В настоящее время различные течения западной утопической мысли ориентируются на такие социальные, культурные и психологические феномены как гендер, расы, сексуальность, религия, любовь и другие [1, с. 7].

Для современного общества утопии оказались содержательны и интересны как способ прогностического мышления, как способ артикуляции и понимания наиболее острых проблем гуманистики и культуры, а также как метод постановки идеального эксперимента. С содержательной стороны многие современные утопии рисуют варианты будущего состояния общества, если возобладают те или иные линии цивилизационных изменений. Примером таких утопий могут служить практопия О. Тоффлера или «глобальная деревня» М. Маклюэна, которые репрезентируют себя как разновидность представлений о будущем развитии человечества в рамках постиндустриального общества [2; 3]. Будущее «информационного общества» затрагивается также в концепции холотехнодемократии М. Бунге, который представляет свою концепцию как «идеальную» альтернативу общественного развития [4]. Еще одной попыткой глобального научно-культурного проектирования выступает экоутопия, адресованная экологически озабоченному сознанию. Вместе с тем, углубление индивидуализма в современной культуре вызывает усиление интереса к внутреннему миру личности и, соответственно, порождает различные варианты утопии, ориентированные на достижение душевного равновесия и физического здоровья и выдающие себя за чисто научные практики. К такого рода утопическому программированию социально-культурной терапии личности можно отнести «эупсихию» А. Маслоу [5].

Таким образом, в утопическом сознании, более свободном в социальном творчестве и ориентированном на ценности и моральные императивы, обнаруживается стремление к целенаправленному управлению общественными процессами. Произвольное проектирование, раскованность воображения, ориентация на человеческие ценности позволяют создавать убедительные (особенно для массового сознания) образы и сценарии будущего «лучшего» мира, которые служат примером для сравнения и альтернативой существующему

общественному устройству. В утопическом сознании не просто заложена идея переоценки и переустройства общества или отдельных его элементов, но предполагается функция управления этим процессом. Утопические проекты, порождая в людях решимость к переменам, заставляют их действовать. Реализация утопии представляется возможностью подняться над временем, разорвать цепь событий, ускорить общественное развитие до воплощения желаемого идеала.

### **Литература и источники**

1. Александер, Дж. Прочные утопии и гражданский ремонт // Социологические исследования. – 2002. – № 10. – С. 3–11.
2. Маклюэн, Г.М. Галактика Гутенберга. Сотворение человека печатной культуры. – М., 2003 // Центр гуманитарных технологий [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/basis/3568> – Дата доступа: 02.07.2014.
3. Тоффлер, Э. Метаморфозы власти: знание, богатство и сила на пороге XXI века. – М., 2009.
4. Бунге, М. Холотехнодемократия: альтернатива капитализму и социализму // Вопросы философии. – 1994. – № 6. – С. 42–46.
5. Маслоу, А. Мотивация и личность. – СПб, 1999; Маслоу, А. Новые рубежи человеческой природы. – М., 1999.

## **ФЕНОМЕН РОСТА В КОНТЕКСТЕ СОЦИОЭКОЛОГИЧЕСКОЙ ДИНАМИКИ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ**

*Л. О. Ворошуха, Минск, Беларусь*

Рост – комплексное явление и выступает объектом исследования целого ряда дисциплин. Превалирующее количество аналитических работ связывают данное явление с экономическим контекстом, в рамках которого под ростом понимается обобщающий показатель развития человеческого общества, характеризующийся рядом количественных показателей, таких как объем выпуска продукции, затраты живого труда, количество экономически активного населения, объемы инвестиций и других.

При рассмотрении экологической проблематики экономический рост интерпретируется противоречиво и приобретает амбивалентный характер. С одной стороны, будучи атрибутом капитализма и индустриализма, экономический рост обеспечивается за счет интенсивного природопользования, тем самым порождая экологические проблемы. С другой стороны, современные стратегии разрешения социоэкологических проблем, как правило, апеллируют именно к экономическому росту. Показательными явились слова Г.-Х. Брундтланд о том, что разрешить глобальные проблемы возможно лишь при условии обеспечения стабильного экономического роста [1].

Особенно рельефно негативная роль экономического роста проявляется на фоне роста народонаселения в XX в. Данное обстоятельство способствовало тому, что в глобалистике и социальной экологии широкое распространение получил подход, при котором экономический рост полагается как следствие увеличения численности мирового населения; при этом роль экономического роста как фактора экологического кризиса, по сравнению с демографическим фактором,

рассматривается как вторичная (Ю.М. Арский, В.И. Данилов-Данильян, К.Я. Кондратьев, С.П. Капица).

Изучение проблемы роста народонаселения началось задолго до ее фактического возникновения. Еще в XVIII в. Т. Мальтус предложил первую математическую модель роста населения, в рамках которой сформулировал «естественный закон», отражающий асинхронность роста народонаселения с одной стороны, и развития производительных сил, обеспечивающих жизнедеятельность населения, – с другой [2]. Его предположение о том, что экспоненциальный рост населения ограничен ресурсами, существенно определило последующие исследования проблемы роста народонаселения.

В современной науке рост населения Земли рассматривается как принципиально нелинейный, глобально-эволюционный процесс. Кривая численности населения Земли за XX в. демонстрирует ситуацию демографического взрыва, характеризующегося экспоненциальным ростом [3, с. 72]. Если предположить, что дальнейший рост населения Земли будет развиваться в соответствии с экспоненциальной моделью, то катастрофические сценарии человеческой цивилизации представляются вполне оправданными. Однако анализ динамики роста населения за последние десятилетия указывает на переход роста в режим насыщения. На то, что современная цивилизация вступила в фазу демографического перехода, в рамках которого прирост мирового населения постепенно уменьшается, указывают факты: если в 1987 г. показатели прироста населения были равны 1,7%, то уже в 2007 г. составили 1,1%. Согласно данной модели, к 2100 г. мировое население должно стабилизироваться на уровне 10–12 миллиардов человек.

Сам феномен демографического перехода может быть объяснен посредством апелляции к существующей в экологии теории г-К отбора Р. Мак-Артура и Э. Уилсона [4, с. 231–232]. Общая тенденция снижения энтропии – в том числе в социальных системах – способствует переходу от г-стратегии, характеризующейся расточительной репродуктивной способностью, к К-стратегии, в рамках которой количественные показатели большого числа потомков уступают меньшему числу «качественных» потомков – лучше обученных и, как следствие, лучше приспособленных членов общества [5, с. 111]. И если в экосистемах выбор той или иной стратегии определяется условиями и явлениями природной среды, то в случае с социальными системами этот выбор обусловлен преимущественно социальными факторами: уровнем жизни, доступностью образования и медицинского обслуживания, уровнем грамотности женщин, ролью религии в обществе, уровнем занятости населения, политической стабильностью, степенью урбанизированности общества и прочими условиями [6, с. 114].

Эксперты отмечают, что относительные темпы роста мирового населения начали систематически сокращаться после того, как уровень общей мировой грамотности превысил 50%, мужская грамотность выросла до 60%, а женская грамотность превысила отметку в 40% [6, с. 107]. Как спад смертности в начале процесса демографического перехода, приведший к демографическому взрыву, так и спад рождаемости в его второй фазе, приведший к радикальному уменьшению сначала относительных, а затем и абсолютных темпов роста населения, явились следствием роста человеческого капитала. Важным выводом этого подхода стало то, что развитие человечества на протяжении всей истории не зависит от внешних ресурсов, и не может быть остановлено вследствие их ограничения; темп роста мирового населения всецело зависит от внутренних



свойств системы.

Изложенный подход может рассматриваться в качестве альтернативы доминирующей в социоэкологической парадигме концепции «пределов роста», предлагая иное видение глобальной демографической проблемы и связанной с ней неблагоприятной экологической ситуации, по-новому актуализируя проблему устойчивого развития. Устойчивое развитие увязывается с приоритетами качества жизни, непосредственно коррелирующими с постматериальной культурой, в контексте которой прогресс человечества все меньше ассоциируется с экономическим ростом.

Тем не менее, экономический рост является важнейшей составляющей развития современной цивилизации. Демографический переход пройден далеко не всеми сообществами, а «восхождением ценностей постмодерна» отмечена пока малая часть глобального человечества, а именно – высокоразвитые страны, вступившие в стадию постиндустриального развития. Материально-экономическое развитие является приоритетом для большого количества стран, заимствовавших индустриально-капиталистическую модель развития у западного мира, и играющих сегодня принципиальную роль в разрушении биосферы.

Следует признать объективный характер следующей закономерности: по мере достижения социально-экономической системой стадии, характеризующейся стабильным экономическим ростом, в системе складываются благоприятные возможности для выделения средств на природо- и ресурсовосстановительные мероприятия. Такие условия складываются практически на любой стадии экономического развития общества, однако при условии нестабильного либо недостаточно высокого экономического роста затраты на восстановление природных ресурсов неизбежно ведут к снижению объемов потребления, что, в свою очередь, чревато новой нестабильностью в различных подсистемах общества. Исследователями отмечается, что на стадии экономической стабильности «общество добивается того, ради чего оно встало на путь кризиса, и его материальное богатство становится самым большим за все предшествующие и последующие годы. Именно этот экологически "неправедно нажитый" капитал и открывает возможность успешного перехода к равновесному развитию» [7, с. 149]. Данный подход позволяет преодолеть кризисную экологическую ситуацию вообще без снижения объемов потребления, либо со значительно меньшим их сокращением, чем это было бы необходимо на других стадиях.

Таким образом, в современных условиях следует отказаться от распространенной в социоэкологическом дискурсе практики демонизации экономического роста и признать тезис о конструктивной роли материально-экономического развития в обеспечении экологической устойчивости социальных систем.

### **Литература и источники**

1. Наше общее будущее. – М., 1989.
2. Мальтус, Т.Р. Опыт закона о народонаселении. – М., 1908.
3. Капица, С. Парадоксы роста. – М., 2012.
4. Одум, Ю.П. Основы экологии. – М., 1975.
5. Снакин, В.В. Глобальный экологический кризис: ресурсный и эволюционный аспекты // Век глобализации. – 2010. – № 2. – С. 105–114.
6. Коротаев, А.В. Законы истории: математическое моделирование развития Мир – Системы. – М., 2007.

## **НОВАЯ ГЕОПОЛИТИЧЕСКАЯ РОЛЬ РОССИИ: ПРОБЛЕМА МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ**

*В. Ф. Гигин, Минск, Беларусь*

Последние события на Украине и в Сирии заставили весь мир говорить о новой геополитической роли России и ее вкладе в формирование нового устройства на планете. К началу президентства Путина многие, в том числе и в России, вычеркивали эту страну из числа великих держав. В 1998 г. А. Арбатов писал: «Российская Федерация не будет играть в XXI веке какой-либо существенной роли. Россия должна вернуться в Европу неотъемлемой частью, которой она была тысячу лет назад» [1, с. 609]. Но в 2001 г. Ю. Хабермас предсказывал, что Россия не станет мириться с планетарной гегемонией США [2, с. 11].

Впервые о «доктрине Путина» заговорили после его знаменитой Мюнхенской речи – выступления на конференции по вопросам политики безопасности в Мюнхене 10 февраля 2007 г. Очевидно, ключевой фразой в этой речи, которой, безусловно, суждено войти в историю мировой политики, является следующее высказывание: «Россия – страна с более чем тысячелетней историей, и практически всегда она пользовалась привилегией проводить независимую внешнюю политику. Мы не собираемся изменять этой традиции и сегодня». Иными словами, В. Путин не восставал против несправедливого мироустройства, не требовал равноправия для всех государств, а предъявлял США свои претензии на равнозначную роль в мире.

Переломным событием в современной системе международных отношений стала война в Южной Осетии в августе 2008 г. Впервые за последние, по крайней мере, 20 лет прямому союзнику США было нанесено военное поражение, от него отторгнута часть территории. При этом Соединенные Штаты не только не сумели предоставить своему союзнику эффективную военную помощь, но и оказались не в состоянии каким-либо образом наказать «обидчика». Все попытки Вашингтона провести антироссийские резолюции в ООН и других международных организациях, ввести санкции против России, организовать ее изоляцию, провалились. В Вашингтоне царил явная растерянность. Руководители американской внешней политики демонстрировали неготовность реагировать на новый вызов их гегемонии. А европейские столицы лишь пожурили Москву за чрезмерное применение силы.

Следом за военной победой на Кавказе последовало и концептуальное оформление нового жесткого внешнеполитического курса Кремля. 31 августа 2008 г. Дмитрий Медведев сформулировал пять основополагающих принципов своей внешней политики. Во-первых, Россия выступает за верховенство международного права, во-вторых, за многополярный мир, в-третьих, российское руководство против конфронтации и самоизоляции, в-четвертых, интересы российского государства, граждан и бизнеса являются приоритетом внешней политики. Но самое главное, новое и откровенное было высказано Дмитрием Медведевым в пятом пункте его тезисов: «У России, как и у других стран мира, есть регионы, в которых находятся привилегированные интересы. В этих регионах расположены страны, с которыми нас традиционно связывают дружеские,

добросердечные отношения, исторически особенные отношения. Мы будем очень внимательно работать в этих регионах и развивать такие дружеские отношения с этими государствами, с нашими близкими соседями» [3, с. 70].

Что же российское руководство понимает под «сферой привилегированных интересов»? Выводы об этом можно сделать на основе анализа внешнеполитических акций России последнего времени. Сфера особых российских интересов должна соответствовать нескольким требованиям.

Во-первых, страны, входящие в эту сферу не должны присоединяться ни к каким военно-политическим и экономическим союзам, в которых не состоит Российская Федерация. Отсюда и столь решительная позиция против расширения НАТО и ЕС. В России угрозу своей безопасности видят в том, что членство в НАТО и ЕС фиксирует уход того или иного государства из сферы влияния России и присоединение к лагерю внешнеполитических конкурентов. Кроме того, членство в НАТО серьезно сокращает рынок продажи оружия для российского военно-промышленного комплекса.

Во-вторых, государства, рассматриваемые Москвой как часть сферы своего влияния, должны присоединиться к системе международных союзов, в которых Россия играет ключевую роль. Имеется в виду, прежде всего, ОДКБ как военно-политическая организация и ЕАЭС как организация экономическая.

В-третьих, на территории этих стран для российского бизнеса и экономических интересов Российской Федерации должны быть созданы привилегированные условия. Российские компании должны получить первоочередной доступ к собственности и природным ресурсам.

В-четвертых, на территории этих стран не должны быть размещены военные базы других государств. В связи с последним условием становится ясной конфликтная ситуация вокруг размещения американской базы в киргизском аэропорту «Манас» и последовавшей затем очередной «цветной революцией» в 2010 г.

Какие же государства Москва хотела бы видеть в сфере своего влияния? Вероятно, что в нее включают практически все постсоветское пространство и некоторые прилегающие территории (Балканы, часть Ближнего Востока, Монголию). Москва крайне осторожно обозначает свои интересы в более удаленных регионах мира, ограничиваясь пока лишь демонстрацией флага. Россия практически полностью ушла из Тропической Африки, крайне фрагментарно ее присутствие в Латинской Америке.

Особый вопрос – это влияние Москвы на отдельные государства Европейского Союза. В перспективе в Европейском Союзе наряду с проамериканским лобби может появиться и достаточно влиятельное пророссийское лобби.

И все же описанная выше доктрина носит, скорее, методологический характер, отвечает на вопрос, какое место для себя видит Россия в мире. По-прежнему нет ответа на другой, не менее ключевой вопрос: а какое место российское руководство отводит для своих нынешних и потенциальных союзников? Уже есть некая стратегия российской дипломатии на международной арене, но совершенно нет ее идеологии. Каким образом Россия хочет обустроить пространство своих привилегированных интересов? Какую форму государственного устройства считает предпочтительной? Какие гарантии стабильности и безопасности дает она для своих союзников? Без ясности в этих вопросах говорить о серьезном укреплении позиций Российской Федерации на международной арене не приходится.

Определенную тревогу при оценке внешней политики России вызывает ее гипертрофированная персонификация. Существенные проблемы для эффективности российской внешней политики создает и неумное желание отстаивать бизнес-интересы крупных корпораций. Но, пожалуй, самой большой проблемой, и не только внешней политики, является то, что в России пока не сформирована привлекательная модель политического и экономического развития.

В любом случае, мир вступил в эпоху многоуровневых межгосударственных конфликтов. Как отмечал И. Валлерстайн: «На протяжении следующих пятидесяти лет мир обещает быть намного более жестоким, чем во времена холодной войны, из которых мы вышли» [4, с. 25]. Очевидно, что Россия будет играть при этом весьма существенную роль. А вот ее успешность будет зависеть от степени определенности целей и задач, которые ставят перед собой и российское общество, и российское руководство.

### **Литература и источники**

1. Медведев, Р.А. Владимир Путин. – М., 2008.
2. Хабермас, Ю. Расколотый Запад. – М., 2008.
3. Коровин, В.М. Удар по России. Геополитика и предчувствие войны. – СПб, 2014.
4. Валлерстайн, И.М. Конец знакомого мира. – М., 2003.

## **РОЛЬ КУЛЬТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ В ФОРМИРОВАНИИ СОЦИАЛЬНОГО КАПИТАЛА**

*Ю. В. Дедолко, Минск, Беларусь*

Значительный вклад в исследование процессов формирования социального капитала внес Ф. Фукуяма, показавший в своей работе «Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию», что доверие, являющееся базисом социального капитала, оказывающего всевозрастающее влияние на производственно-экономическую деятельность, является культурным феноменом и формируется под воздействием культурных традиций и норм. С точки зрения Ф. Фукуямы, феномен культуры долгое время выпадал из поля зрения исследователей по причине своей самоочевидности, с одной стороны, и неуловимости, с другой. До сегодняшнего дня нет однозначного общепринятого определения культуры, что объясняется сложностью и многогранностью данного феномена и использования термина «культура» во многих областях человеческой жизнедеятельности и различными как естественнонаучными, так и социогуманитарными дисциплинами. Не ставя перед собой задачу исследовать феномен культуры в его сути, Ф. Фукуяма, опираясь на аристотелевское понимание нравственной добродетели, тем не менее, дает свое операциональное определение культуры на которое он опирается в исследовании путей формирования социального капитала: «...культура есть унаследованный этический навык или привычка (*habit*)» [1] и не является рациональным выбором человека, а решения, принимаемые на основе культуры, по сути своей, продиктованы усвоенной привычкой. Ф. Фукуяма отмечает, что суть различных культур сосредоточена в этических предписаниях, с помощью которых общества регулируют поведение своих членов и которые приобретаются индивидами путем

нерефлексивного восприятия культурных символов, навыков и оценок окружающих: «Социальный капитал отличается от других форм человеческого капитала тем, что обычно он создается и передается посредством культурных механизмов – таких, как религия, традиция, обычай» [1]

Поскольку человек есть существо общественное, а социальный капитал в большей степени общественный, а не индивидуальный феномен, то он является результатом приоритета общественных добродетелей над ценностями отдельно взятого индивида. Человек, включенный в сообщество, вынужден интериоризировать традиционные общественные ценности и адаптироваться к нормам социального взаимодействия, принятым в данном сообществе. Как отмечает в своих исследованиях В.В. Анохина «...традиция выступает как институализированная власть, захватывающая субъекта и определяющая его способ мышления и действия» [2, с. 118]. Важнейшими институтами, посредством которых власть традиции реализуется в обществе, являются институты социализации, обладающие представлениями о наборе личностных качеств «идеального человека» определенного общества и формирующие его в процессе воспитания. Первичным институтом социализации каждого человека и инструментом трансляции культурных ценностей в любом обществе выступает семья, в условиях которой человек впитывает культуру и осваивает основные этические навыки, благодаря которым становится возможным его дальнейшее взаимодействие с социумом. Следующей ступенью социализации является гражданское общество, воплощенное в различных негосударственных организациях среднего уровня, существование которого, как, впрочем, и любой общности, возможно только в условиях соблюдения таких общечеловеческих добродетелей как честность, преданность, надежность, готовность подчинить свои интересы общественным. Отсюда происходят внутригрупповая сплоченность и солидарность – предпосылки к созданию социального капитала. Гражданское общество, антитезой которого в западной философской традиции выступает формализованное государство, функционирует на основе «неписанных законов»: людских привычек, культурных традиций, нравственных норм. В западноевропейской традиции понятия «общество» и «государство» вплоть до Нового времени служили синонимами и неспроста. В традиционных культурах отсутствует формализованное право как таковое, а управление обществом осуществляется на основе священных традиций и неформальных норм, соблюдение которых контролируется всеми членами общества. Лишь в период становления национальных государств, объединивших в себе различные этнические общности, появилась необходимость в формальном праве, способном регулировать отношения в обществе, члены которого исповедуют отличающиеся системы ценностей. При этом еще Макиавелли отмечал необходимость соблюдения правителем обычаев предков, прежних порядков и культурных особенностей народа.

В качестве основных институализированных источников культурного общественного поведения Ф. Фукуяма называет исторические религии и этические системы, определяющие характер типичного для данной культуры общества, ориентированного в большей степени на соблюдение интересов индивида (индивидуалистические общества) или сообщества (фамилистические или коммунитарные общества). Приверженность и соблюдение определенной системы ценностей внутри сообщества позволяет ему сформировать определенный уровень доверия между членами этого сообщества, что положительным образом сказывается на его функционировании, определяет

специфику политической и экономической жизни. Как отмечает В.В. Анохина: «Коммуникативная природа традиции позволяет ей быть пластичным механизмом сохранения культурного опыта, его актуализации и использования в изменяющихся социально-исторических условиях» [1, с. 120]. Значение религии на процессы жизнедеятельности общества показал в своих исследованиях М. Вебер, назвав протестантизм определяющим фактором экономического процветания американской нации. А. Токвиль считал способность американцев к объединению в сообщества, основанную на приверженности общим ценностям и нормам взаимодействия, решающим фактором в создании американской демократии и сильного гражданского общества. Ф. Бродель, исследуя историю капитализма, неоднократно указывает, что именно неформальные нормы и приверженность общим моральным ценностям в последствие стали источником формального американского права, регулирующего отношения собственности и экономическую сферу.

Используя обширный эмпирический материал, Ф. Фукуяма показывает как именно культурные традиции, религиозные верования и система этических норм способствуют или наоборот, препятствуют формированию социального капитала и влияют на политическое и экономическое состояние и динамику развития индустриальных обществ Китая, Южной Кореи, Японии, Франции, Италии, Германии и США. Доля частного бизнеса в экономике, размер предприятий, форма взаимодействия внутри предприятия и система менеджмента, способность конкурировать на мировом рынке – все эти факторы экономического развития глубоко укоренены в культуре конкретных обществ. Кроме того, культура приобретает все большее значение в общемировом масштабе, что объясняется тенденциями глобализации и необходимостью участия экономических агентов действовать условиях мировой экономики, а политических – в системе международных отношений. В данном ракурсе культурные различия должны играть не разобщающую, а, напротив, интегрирующую роль, поскольку позволяют заимствовать из всего культурного разнообразия наилучшие модели взаимодействия и учитывать влияние негативных факторов, проявивших себя в процессе индустриализации в экономиках различных культур. И если формальное право, договорная система и экономическая целесообразность стали необходимыми условиями становления и развития общества в индустриальный период, то сейчас, в зарождающуюся постиндустриальную эпоху именно человек, его знания и навыки социального взаимодействия становятся определяющими факторами всестороннего развития общества. Поэтому в современном динамично развивающемся глобализирующемся мире не рациональный расчет максимизации прибыли и принцип бездушного производственного конвейера, а социальное и культурное взаимодействие, моральные обязательства, опирающиеся на общечеловеческие ценности, ответственность перед обществом и природой, доверие между людьми и организациями, уходящие корнями в культурные на традиции становятся необходимым условием поступательного и позитивного общечеловеческого развития во всех сферах жизни.

### **Литература и источники**

1. Фукуяма, Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию. – М., 2004 [Электрон. ресурс] – Режим доступа: <http://flibusta.net/a/33563>.
2. Анохина, В.В. Культурная традиция в парадигмах современной философии. – Минск, 2014.

## ПРОСВЕЩЕНИЕ И НАСИЛИЕ. ПЕРСПЕКТИВЫ КУЛЬТУРНОГО ПРОТИВОСТОЯНИЯ В ГЛОБАЛЬНУЮ ЭПОХУ

*А. И. Екадумов, Минск, Беларусь*

Ключевой проблемой любого социума является контроль над насилием. Эпоха модерна знаменует этап истории, когда в рамках светского западноевропейского общества формируется т.н. порядок открытого доступа, в котором институционализированный контроль над насилием, наряду с источниками богатства, не может монополизироваться правящими элитами. В обществе открытого доступа элиты, стремящиеся к консервации своего привилегированного статуса, не в состоянии успешно нейтрализовать притязания контр-элит и подвластных, ни с помощью прямого насилия, ни с помощью системы рент и привилегий, компенсирующих отказ от вооруженного сопротивления власти. Эта модель политической и экономической истории человечества, отстаиваемая Д. Нортон, Д. Уоллисом и Б. Вайнгастом, позволяет рассматривать экономические и политические процессы в единстве, оценивать глубину модернизации стран и регионов не по наличию формальных институциональных признаков модерна, а на основании распространенных способов контроля над насилием и приумножения-распределения богатства [1].

Однако наряду с анализом политических и экономических аспектов модернизации, все более обусловленных технологическими инновациями, т.н. феноменом «созидательного разрушения» в политике и экономике, требует учета культурно-нравственный аспект социодинамики. В какой степени и какие культурные стратегии помогают либо препятствуют населению стран и регионов воспользоваться преимуществами модернизации, т.е. возможностями расширения доступа к благам и власти для все большего числа людей при снижении уровня насилия.

Культурная, духовно-идеологическая составляющая открытого доступа выражена концепцией Просвещения, как мировоззренческой модели, ориентированной на светскую, прогрессистскую интерпретацию истории, критическую рациональность и права человека. Данная концепция претерпела критику в рамках постмодернистского философствования и была проблематизирована в идеологии мультикультурализма. Однако на сегодняшний день и постмодернистский плюрализм, и идеологемы мультикультурализма обнаруживают свои ограничения. Плюрализм дискурсов и жизненных стилей оказывается возможен в пределах либерально-просветительской культурной модели, центрированной концепцией прав человека, чья реализация должна была обеспечиваться мультикультуралистской политикой.

Вызовом для мультикультуралистского проекта оказывается не просветительский морально-политический универсализм, а партикуляристские и универсалистские вариации фундаментализма, что ставит на повестку дня переоценку не только монокультуралистской, европоцентрической трактовки Просвещения, но и его контр-просветительской критики. Наряду с переоценкой наивного прогрессизма не менее актуальна критика антипрогрессизма в контексте прагматической постановки проблемы: какие культурные стратегии в наименьшей степени конфликтоопасны при сохранении достигнутых технико-экономических и социально-политических завоеваний после Второй Мировой войны?

Характерной чертой культурной стратегии Просвещения является разоблачительная, критически-рефлексивная позиция в отношении

учредительного насилия и репрезентаций истории, реабилитирующих гонения [2]. Р. Жирар видит в эволюции этой критической стратегии, осуществленной постмодернистской философией, своеобразный обращенный европоцентризм, когда христианство и западноевропейский культурный империализм Нового времени становится предметом жесткой критики, не распространяемой, однако, на иные культуры, подвергшиеся западноевропейской экспансии.

В антигонительской критике, осуществленной Просвещением и связанной со становлением светской культуры прав человека, Р. Жирар видит продолжение борьбы с интегрирующим социальным механизмом «козла отпущения», начатой в евангелической, христианской традиции. Р. Жирар отстаивает идею прогресса культуры как развития этики, отвергающей учредительное насилие.

Эволюция западноевропейской культуры Просвещения, берущая исток в антигонительских идеях евангелий, согласно П. Жирару, демонстрирует определенный этический прогресс. Видимый разрыв Просвещения с евангелической традицией поверхностен, поскольку критика исторического христианства просветителями осуществляется на тех же основаниях разоблачения гонительского дискурса, который Р. Жирар отмечает в евангелиях. Критикуя гонения и разоблачая гонительские дискурсы, имевшиеся в истории христианства, Просвещение реализует антигонительские, антидискриминационные интенции, заявленные в христианском придании, однако уже вне привязки к историческим формам религиозного мировоззрения. Постмодернистский плюрализм нарративов жестко оспаривается Р. Жираром, поскольку далеко не все версии культурного предания способны разоблачать и отвергать механизм социального сплочения, основанный на сегрегации и насилии.

В условиях мультикультурального общества проблема морально-ценностного прогресса, идею которого отстаивает Р. Жирар, может быть сформулирована как проблема распространения рационально-критической культуры, дезавуирующей любое учредительное насилие, обеспечивающее консолидацию сообществ за счет агрессии по отношению к лицам и группам, провозглашаемым чуждыми и враждебными.

Культурный конфликт практик и ценностей, развивающийся в глобальном мире по мере расширения процессов догоняющей модернизации, наряду с социально-политическими конфликтами интересов, реализуется не в некоем неизбежном противостоянии конкретных религий и идеологических доктрин, а в столкновении механизмов социокультурной консолидации, функционирующих в значительной степени независимо от идеологического содержания. Глобальный конфликт культур, реализуемый, однако, на локальных уровнях мировой системы, является противостоянием культурных моделей вокруг принципа учредительного насилия. В зависимости от того, трактуется учредительное насилие позитивно, как приемлемая и обязательная форма консолидации, или же негативно, как неизбежное зло, подлежащее разоблачительной критике и максимальному ограничению.

В процессе новоевропейской модернизации негативные основания социального сплочения посредством учредительного насилия стали дополняться и вытесняться позитивными, консенсуально-договорными принципами консолидации. Эта культурная составляющая открытого доступа развивалась параллельно с развитием его экономических и политических институтов. Она является компонентом современной культуры, и, хотя выводится Р. Жираром из антигонительской критики язычества, данной в евангелиях, не имеет принципиальной привязки исключительно к христианству.



В ситуации глобальной догоняющей модернизации сообщества, консолидированные механизмом «козла отпущения» будут иметь преимущества в осуществлении насилия, обладая большими дискурсивными возможностями, более широким репертуаром морально-психологических механизмов для его санкционирования и оправдания. Вместе с тем приверженность гонительским дискурсам и практикам будут существенным ограничением для продолжительной солидарности и кооперации с группами за пределами данных сообществ. Сообщества, развивающие критическое отношение к гонительским репрезентациям «чужих», будут иметь проблемы с применением насилия в отношении противников культурного плюрализма в рамках прав человека, однако и более широкие основания для положительной консолидации, солидарности и сотрудничества. Именно они смогут извлечь наибольшие выгоды от инновационных, интенсивных стратегий социодинамики, характеризующих институциональный порядок открытого доступа.

### Литература и источники

1. Норт, Д. Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества / Д. Норт, Д. Уоллис, Б. Вайнгафт. – М., 2011.
2. Жирар, Р. Козел отпущения. – СПб, 2010.

## ТРЕТИЙ ДЕМОГРАФИЧЕСКИЙ ПЕРЕХОД

*И. В. Загорец, Минск, Беларусь*

Традиционно под демографическим переходом понимаются «концепции, объясняющие смену типов воспроизводства населения, под которыми понимается свойственное данному этапу общественного развития единство интенсивности демографических процессов (смертности, брачности, рождаемости) и механизмов их социального регулирования» [1]. Производится периодизация демографического развития, соответствующая трем крупным историческим этапам (обществу присваивающей экономики, аграрному и индустриальному). Выделение фаз основано на динамике основных демографических показателей и особенностях воспроизводства населения.

В традиционном обществе рождаемость находилась на уровне физиологически возможной, брачность приближалась к стопроцентной, смертность высокой, а темпы прироста населения минимальными.

По мере развития общества смертность снижалась, а рождаемость оставалась высокой, что и обусловило проблемы «демографического взрыва».

В индустриальном обществе характерны процессы снижения не только смертности, но и рождаемости, переход от простого к суженному типу воспроизводства, старению населения.

Является общепризнанной социальной обусловленность демографических процессов. Многие глобальные проблемы развития общества детерминированы разной скоростью прохождения этапов демографического перехода в отдельных регионах и странах.

Современные концепции, отражающие и нашу точку зрения, оценивают современные тенденции развития общества и считают, что периодизацию

демографического перехода следует производить на основе сущности ведущих демографических процессов и глобальных социальных изменений в обществе на их основе. По мнению Д. Коулмена, если первый этап демографического перехода выразился в изменениях уровней рождаемости и смертности, второй – в изменениях сексуального поведения, организации жизни семьи и ее форм, то третий этап затрагивает последний остающийся компонент, характеризующий население, а именно его состав [2].

Современный этап демографического перехода приводит не столько к изменению численности населения отдельных регионов, сколько к кардинальному изменению состава населения, в первую очередь в странах с высоким уровнем экономического развития.

Низкие уровни рождаемости в регионах приводят к изменению политики в отношении миграции, а миграция, в свою очередь, оказывает влияние на состав населения. Это влияние долгосрочное, т.к. большинство мигрантов имеет более высокие репродуктивные установки по сравнению с коренным населением. При некой «критической массе» мигранты перестают ассимилироваться, создают собственную субкультуру, которая играет все большую роль и распространяется на все общество, видоизменяя его. Этому способствует и проводимая политика «мультикультурализма», препятствующая сохранению и воспроизводству преимущественно традиционных культурных ценностей. У молодого поколения отсутствует пример «классического» немца, француза или англичанина. Они все больше становятся «людьми мира» без определенных национальных черт и культурной самоидентификации.

При этом мигранты культурную самоидентификацию сохраняют на протяжении нескольких поколений. Они редко меняют религиозные и поведенческие предпочтения, невольно или преднамеренно навязывая их толерантным европейцам.

В конечном счете, данные процессы могут привести к полному изменению этнического, конфессионального состава и замене нынешнего населения либо мигрантами, либо их потомками, либо населением смешанного происхождения. Если нынешние тенденции сохранятся до конца столетия, то миграция станет главным фактором, влияющим на характеристики населения не только отдельных стран, но и целых континентов со всеми вытекающими из этого позитивными и негативными последствиями.

Основанные на текущих и ожидаемых тенденциях прогнозы предсказывают, что к середине XXI века от 20 до 30% населения стран Западной Европы будут составлять выходцы из других стран в первом или втором поколении. Аналогичный процесс происходит и в США, где по прогнозу Бюро цензов США к 2050 году численность нынешних национальных меньшинств (афроамериканцев, латиноамериканцев, выходцев из Азии и Тихоокеанского бассейна) сравняется по численности с нелатиноамериканскими белыми американцами. Соответственно, США с этого времени станут первой западной страной, в которой белое население начнет становиться меньшинством [2].

Беларусь не стоит в стороне от мировых процессов. В силу своего географического и экономического положения она выполняет в первую очередь роль донора или поставщика трудовых ресурсов. Главным направлением миграции трудовых ресурсов из Беларуси является восточное. В России по данным Федеральной миграционной службы в начале 2015 года находилось 517 828 граждан нашей страны, при этом за год их численность выросла на 127 264 человек [3]. Вторым значимым направлением является западное, на

котором белорусские трудовые ресурсы в первую очередь восполняют убыль трудовых ресурсов в странах соседях за счет миграции последних в более развитые страны Европы. Кроме Польши выходцы из нашей страны находятся во многих странах Евросоюза. При этом они также представлены не только временными трудовыми мигрантами, часть из них постоянно проживает в европейских странах и учитывается ими в переписях. По данным последних переписей населения, проводившихся в странах Евросоюза в 2011 г., в них проживало около 200 тыс. урожденных в Республике Беларусь [4]. На 16 мая 2007 года в зарубежье проживало свыше 3,5 миллиона белорусов и насчитывалось около 200 общественных объединений в местах их плотного проживания [5]. Таким образом, каждый четвертый белорус живет за пределами страны.

Обратный приток трудовых ресурсов в нашу страну существенно уступает их оттоку в более развитые страны. По данным департамента по гражданству и миграции МВД Беларуси в 2015 году в Беларуси официально зарегистрировано и получило разрешение на осуществление трудовой деятельности 31768 человек, въехавших в страну, в том числе 3317 граждан из государств-членов Единого экономического пространства. В страну приехали не только близкие нам ментально украинцы (более 14 тыс. чел.), россияне (2209 чел.), казахи (653 чел.), литовцы (637 чел.), латыши (222 чел.) и молдаване (297 чел.), но и китайцы (более 7 тыс. чел.), вьетнамцы (356 чел.), граждане КНДР (419 чел.) и выходцы еще из 77 стран, в том числе таких «экзотических», как Иран, Нигерия, Сьерра-Леоне [6].

Можно по-разному относиться к описанным выше процессам: от активного неприятия и попыток противостояния, до смирения и толерантного отношения. Однако несомненно одно: игнорирование данных процессов уже невозможно, это приведет лишь к неуправляемости процесса. Возможные последствия современной стадии демографического перехода требуют неотложного философского осмысления.

### Литература и источники

1. Демографический переход // Политическая наука: Словарь-справочник [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://dic.academic.ru/dic.nsf/politology/852/Демографический\\_переход](http://dic.academic.ru/dic.nsf/politology/852/Демографический_переход).
2. Коулмен, Д. Третий демографический переход// Демоскопweekly. Электронная версия бюллетеня Население и общество, Институт демографии Государственного университета – Высшей школы экономики, № 299–300, 3–16 сентября 2007 г. – Режим доступа: [demoscop.ru/weekly/2007/0299/tema01](http://demoscop.ru/weekly/2007/0299/tema01).
3. Опалев, С. Исследование РБК: как из России уезжают иностранцы [Электронный ресурс] // РБК. – Режим доступа: <http://top.rbc.ru/society/04/02/2015/54d0c05e9a7947df123f23e1#xtor=AL->.
4. CensusData [Electronicresource] // EuropeanStatisticalSystem. – Modeofaccess: <https://ec.europa.eu/CensusHub2/intermediate.do?&method=forwardResult>.
5. Татьяна Левкович. Беларусьзабезжапрапануюць: Газета. – Зьвязда, 16 мая 2007. – № 88 (25953).
6. Учет трудящихся-эмигрантов и трудящихся-иммигрантов [Электронный ресурс]// Департамент по гражданству и миграции Министерства внутренних дел Республики Беларусь. – Режим доступа: <http://mvd.gov.by/ru/main.aspx?guid=174673>.

## СОВРЕМЕННЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ПРАВА И МОРАЛИ: КОНФЛИКТ ОСНОВАНИЙ

*А. С. Комаровская, Минск, Беларусь*

Особое место в области взаимодействия права и морали занимает сущностное противоречие данных нормативно-ценностных систем или морально-правовой конфликт.

Отметим, что конфликт является неизбежной формой динамического взаимодействия права и морали, в процессе которой возможно преодоление противостояния через сопоставление противоречащих положений. Кроме того, морально-правовой конфликт в каждой из систем обозначает структурные элементы, которые деформированно отражают описываемую реальность и потому нуждаются в корректировке или изъятии.

Само понятие «конфликт» нашло наиболее четкое определение в рамках современного социологического знания, где конфликт понимается как столкновение сторон, мнений, влекущее обострение противоречий в системе взаимоотношений людей, отдельных социальных групп и (или) социальных институтов общества, сопровождающееся острыми эмоциональными переживаниями [1, с. 217]. Исходя из данного определения, морально-правовой конфликт имеет смысл рассматривать в эквиваленте конфликта социальных институтов, фиксирующего существенные противоречия между правовыми нормами и нравственными ценностями в рамках определенной общественной организации.

Таким образом, существование реального противостояния в права и морали отражает разнонаправленность отдельных структурных элементов этих систем, проявление которой актуализируется по мере конкретизации общих ценностных приоритетов человечества нормативными средствами права и морали. Вместе с тем, разнонаправленность указанных систем определяется и столкновением изначально различных свойств права и морали, таких, например, как:

– обязательная формальная институциональная природа формы правовой нормы находится в оппозиции по отношению к внеинституциональным моральным предписаниям;

– связь права с государством, определяющая властный характер правового нормирования, противостоит общественной природе морали, ориентирующейся на внутренние мировоззренческие позиции и психологические особенности личности;

– разная степень конкретизированности и жесткости правовой и моральной санкций.

Учитывая, своего рода, внутренние противоречия в природе систем права и морали, возможно отделение такого рода латентного вида противостояния от внешних конфликтов, несущих явное негативное воздействие на поведение человека и, тем самым, деструктивизирующих общество в целом. Согласованность и баланс между нормами права и морали обеспечивает адекватное, рациональное поведение личности в обществе.

Нарушение данного равновесия влечет за собой несоответствие моральных критериев оценки объективных фактов социальной реальности принципам правового регулирования. «Нечто вполне позволительное с точки зрения права может быть чем-то таким, что моралью запрещается» [2, с. 32]. Возможна и противоположная ситуация: запрещенные законом действия могут быть

разрешены с позиции поволительных установок морали.

Стоит отметить, что совпадение требований морали и права обеспечивает стабильность процесса трансформации норм права в сферу личностных стимулов и, соответственно, выстраивает рациональное правомерное поведение в обществе. В связи с этим, одна из основных задач современной юридической науки и этики связана с построением полноценного диалога между областями морали и права, подведение данных социокультурных элементов под общепринятые стандарты мирового человеческого сообщества.

Выявление признаков морально-правового конфликта способно минимизировать разрушительные для структур социума последствия, снизить уровень концептуального напряжения между ценностно-нормативными системами, а, значит, и сохранить эффективность права и морали как универсальных социальных регуляторов.

Объективные признаки проявляются в нарушении стабильности социальной системы, в появлении разлома ценностных ориентаций, когда большинство элементов нравственно-правовой системы не удовлетворяют запросы большинства, нуждаясь в глобальной качественной реконструкции.

Субъективным признаком кризиса морально-правового взаимодействия является осознание личностью и социальной группой существующей морально-правовой ситуации как критической, невозможной в применении на практике и требующей немедленной модификации или перестройки структурных компонентов комплексной системы морально-правового нормирования.

Морально-правовая конфликтная ситуация имеет три стадии развития: предконфликтный период, когда возникает объективное противоречие в сфере морально-правовых отношений, собственно конфликт, то есть высшая стадия развития противоречия на которой происходит осознание и оценка субъектами существующего противостояния и осуществляется конфликтное взаимодействие, завершение конфликтной ситуации, заключающееся в удовлетворении интересов одной или обеих сторон [3, с. 23–25].

Детальный анализ конфликта морали и права с последовательным выявлением причин возникновения социальной нестабильности позволяет избежать точки невозврата в борьбе внутренних приоритетов комплексных ориентиров систем нормирования, то есть, предотвратить общий социальных кризис. Опасность такой формы развития человеческой общности состоит в возникновении ценностно-нормативного коллапса в сознании отдельного индивида, переходящего в форму всеобщего отрицания системы права и морали. Кристаллизация морально-правового нигилизма – это, своего рода, иррационализация упорядоченных социальных структур, конфликт личности с трендами государственного развития, противостояние человека и закона, столкновение индивидуальных иллюзорных представлений о должном положении дел, реализация искаженных потребностей и распространение девиантного поведения. В результате угнетается «позиция положительного субъекта, его личность делается уязвимей и восприимчивей по отношению к направленным против нее неправомерным действиям» [4, с. 17–19].

Более того, исследование потенциально возможных векторов развития взаимодействия блоков права и морали, ведущих к обострению глубинных противоречий в сущностных характеристиках нормативных форм, способствует выявлению закономерности причин и форм развития морально-правового конфликта. Это, в свою очередь, позволяет конструировать алгоритм управления конфликтной ситуацией, сознательно воздействовать на общественные

отношения, осуществляющиеся в границах одновременного регулирования как моральных, так и правовых нормативов.

Управление динамикой и направленностью развития морально-правового конфликта предполагает выработку комплексного научного знания, направленного на создание эффективных методологических приемов по снятию острого противоречия между правом и моралью и приведению идейных основ данных социальных институтов в состояние стабильного, согласованного взаимодействия. Научное управление конфликтов понимается как взаимосвязанная последовательность таких элементов, как первичная диагностика, прогнозирование, планирование, социальный контроль, воспитание, правовое информирование и организация позитивной правовой культуры.

Выработка комплексного подхода к вопросу решения, управления и предотвращения конфликта морально-правового элемента социума является необходимым условием успешной деятельности государства во всех сферах общественной организации.

Основой управления конфликтом, возникающим в сфере морально-правовых отношений, и устранения его негативных последствий должно стать согласованное воздействие различных социальных институтов на общественное и индивидуальное сознание в процессе морального и правового воспитания, создания качественного информационного пространства, повышения уровня правовой и нравственной культуры.

#### **Литература и источники**

1. Психолого-педагогический словарь. – Ростов-на-Дону, 1988.
2. Гегель, Г.В.Ф. Философия права. – М., 1990.
3. Соколов, С.В. Типология конфликтов // Социальные конфликты. Экспертиза, прогнозирование, технологии разрешения. – М., 2000. – С. 22–32.
4. Профилактика девиантного поведения: Материалы межвуз. научно-практич. конф. / Сб. докладов. – Владимир, 1994.

## **ПРОТИВОРЕЧИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СОВРЕМЕННЫХ МИГРАНТОВ**

*О. В. Курбачёва, Минск, Беларусь*

Идентичность, как способность человека в концентрированном виде выражать свою принадлежность к различным общностям или группам, всегда представляла собой один из самых интересных, но не менее сложных вопросов самосознания личности. Понимание основы и механизмов идентичности находит свое выражение через такие категории как тождественность, постоянство, преемственность, однако это не является основанием полагать, что идентичность как феномен представляет собой замкнутое и статичное явление. При более детальном анализе проблема идентичности обнаруживается в фокусе фрагментарности и множественности: ведь содержание идентичности не только индивидуально-личностно, но и всегда конкретно-исторично, что предполагает корреляцию личностного и социокультурного компонента, отличающегося динамичностью и ситуативностью.

И сегодня в период нарастающей социокультурной напряженности тема

социокультурной идентичности приобретает особую актуальность, особенно применительно к одной из самых незащищенных социальных групп – мигрантов.

Следует отметить, что образ мигранта – это всегда сконструированный стереотипный образ, так как условием его интеракции выступают культурные, социально-психологические особенности его родной среды. «Домашние» архетипы, ценностные ориентиры, традиции выступают определенным фоном социализации в новое пространство. Здесь действует принцип методологического универсализма: усредненные, типологизированные особенности родной культуры автоматически приписываются мигранту. Это неизбежно при встрече с мигрантом: осознанно или нет, но он расценивается как носитель другой локальной культуры, идентифицируется с определенной этнической или гражданской культурой. При этом следует отличать аскриптивную этничность (приписываемый образ Другому по ряду объективных признаков: месту жительства, языку, происхождению и др.) и этническую идентичность как самокатегоризацию, как субъективное переживание себя в процессе конструирования образа окружающего мира и нахождения своего места в нём. Именно несовпадение аскриптивной этничности и этнической идентичности, как субъективного переживания, выступает одним из явных причин неизбежного конфликта «Я-Общество». Стереотипный образ мигранта, даже если он базируется на наиболее распространённых чертах и объективных показателях, связанных с той или иной культурной, всегда будет внешним по отношению к самому мигранту. Приписываемые ему характеристики отражают лишь часть его образа, редуцируя его личностное понимание и восприятие себя в своей культуре. Это первое противоречие с которым сталкивается мигрант при конструировании социокультурных маркеров своей идентичности. Быть белорусом и осознавать себя таковым – это разные уровни идентичности. Вместе с тем, это ни в коем случае не отрицает влияние социокультурной среды на человека: культура, бесспорно, оказывает колоссальное влияние на формирование личности и его мировосприятие. Однако акцент именно на разграничение приписываемого образа (быть немцем – значит быть педантичным) и личного переживания своей принадлежности с определённой этнической общностью, быть ей тождественным.

Второе противоречие, которое можно обнаружить при анализе социокультурной идентичности мигрантов – это наличие различных форм проявления идентичности: негативной и позитивной формы идентичности. В первом случае, самокатегоризация фундируется на удовлетворенности человека своим членством в этнической общности, желанием принадлежать ей, гордость быть её частью. С другой стороны – наличие негативных социальных установок, чувства стыда или униженности, связанные со своей культурой. В рамках интеграции мигранта в другое общество и культуру эта оценка играет немаловажную роль, ведь адаптация мигрантов может проходить по разным сценариям. Канадский психолог Дж. Берри выделяет четыре наиболее типичные стратегии аккультурации: ассимиляция, маргинализация, сепарация и интеграция [1, с. 185]. Каждая из этих стратегий находит своё подтверждение в современном мире. Главными критериями выбора являются ответы на два важнейших вопроса: в какой степени признается важность сохранения собственной культурной идентичности (поддержание культуры) и в какой степени необходимо включаться в иную культуру (участие в межкультурных контактах)? Если мы будем говорить о стихийной и неконтролируемой миграции, вызванной политическими, военными или экономическими обстоятельствами, носящей в большей степени характер вынужденного перемещения, то на вопрос о поддержании своей

этнической или гражданской этничности будет дан положительный ответ. Наиболее остро он выражается на уровне сепарации (представители этнического меньшинства отрицают культуру большинства и сохраняют свои этнические особенности), сегрегации (принудительное отделение группы меньшинства по этническому признаку) и маргинализации. При этом важно отметить, что выбор и установки на ответные реакции в условиях аккультурации могут варьироваться. Однако вне зависимости от того, какая стратегия будет выбрана или навязана мигранту, адаптация к новой культуре всегда сопровождается с психологическим стрессом и культурным шоком. Если ранее предпочтительнее считалась такая стратегия аккультурации как ассимиляция, в соответствии с которой мигрант полностью интегрируется с новой культурой и отрицает культуру этнического меньшинства, то сегодня, учитывая несостоятельность политики мультикультурализма, возрастание количества межэтнических конфликтов, следует говорить о транскультурном формате диалога. В условиях транскультурного диалога не отрицается культура этнического меньшинства, что могло опосредованно послужить причиной эскалации конфликта идентичности: в условиях транскультурации этническая принадлежность играет не дисфункциональную роль, а наоборот, является стабилизатором, способным поддержать позитивную самоидентификацию вынужденного мигранта. При этом учитывается значимость обеих сторон межкультурного диалога, в результате которого рождается абсолютно новый тип культуры.

Третьим противоречием социокультурной идентичности выступает несовпадение её сторон: гражданской, этнической и конфессиональной. Если векторы идентичности не противоречат друг другу и направлены в одну сторону, то возможная перспектива непонимания и неприятия не так явно себя обнаруживает. Нарушение целостности идентичности, её размерности может послужить причиной эскалацией конфликтов, как внутренних, так и внешних. При изменении места жительства или негативной форме идентичности гражданское или этническое самосознание может быть незначительным и выражаться в минимальной форме, и мигрант компенсирует этот дисбаланс акцентированной формой конфессионального выбора. Этот выбор зачастую обусловлен выбором: что сильнее, масштабнее и способно выступить гарантом моей идентичности. Представитель любого этнического меньшинства при негативной ассоциации с этнической идентичностью или при недостаточной включенности в новое культурное пространство может компенсировать этническую или гражданскую изолированность посредством религии: быть мусульманином или христианином становится жизненно важным, чтобы не потерять себя в чужом мире. Когда религиозный вопрос не играет важную роль для мигранта, конфессиональная идентичность совпадает или представляет незначительную силу, авторитет в обществе – артикулируется одна из двух других сторон: гражданская или этническая. Важно отметить, что выбор идентичности мигранта всегда погружен в определенные исторический, геополитический и культурный контексты и, зачастую, именно контекст определяет приоритеты. И здесь вновь актуализируется индивидуальная форма идентичности: позитивная или негативная.

Таким образом, выявив и проанализировав основные особенности социокультурной идентичности и специфику адаптации мигрантов в современных условиях, можно сказать, что полиэтничность – это всегда вызов терпимости, реакции на который варьируются от индифферентности до ксенофобии. Право на самовыражение одного этноса может стать основанием для эскалации



межэтнического конфликта для другого. И миграция выступает определенным катализатором для данных столкновений. Отличия в хозяйственно-бытовых, социально-экономических, культурных аспектах дополняется социально-психологическими особенностями и внутренними противоречиями при выборе идентичностей мигранта.

### **Литератураисточники**

1. Berry, J.W. Acculturation attitudes in plural societies/ U. Kim, S. Power, M. Young, M. Bujaki // Applied Psychology, 38, 1999. – P. 185–206.

## **ДУХОВНОСТЬ И КОММУНИКАЦИЯ В ОБЩЕСТВЕ ГЛОБАЛЬНЫХ РИСКОВ**

*Л. Е. Лойко, Минск, Беларусь*

На уровне бытия социальная активность человека выражается и закрепляется в конкретных формах духовности, представляющих его внутренний мир. В духовности воплощены личностные характеристики конкретного индивида, получившие отражение в проявлении им социально значимых качеств, в его самосознании. Становление индустриальной культуры внесло новые акценты в понимание духовности, связанные с коммуникацией [1].

Коммуникация удовлетворяет потребность человека в общении. Особое место в ней занимает утверждение социально-значимых ценностей, идеалов, норм, традиций, моральных религиозных, эстетических предписаний. Формами коммуникации могут быть монолог, диалог, герменевтическое переживание символических форм культуры. Умение понимать и интерпретировать информацию играет важную роль в общении и поведении людей. Эта роль повышается в связи с расширением сферы влияния массовой культуры и характерными для нее образами насилия, агрессии, гипертрофированной сексуальности, нигилизма. Диалог между различными культурами также требует умения понимать свои и уважать чужие ценности.

Представителями марксизма сформулирован тезис о единстве биологического, психологического и социального мира человека. На этой основе сознание, являющееся фундаментальным признаком человека, определено как высшая форма отражения, возникающая под влиянием природных и социальных факторов в процессе эволюции трудовой деятельности и речевой коммуникации. Проанализировано взаимодействие сознательного и стихийного, общественной психологии и общественной идеологии, их соотношение в конкретном социокультурном контексте. Концептуально данные выводы сделаны в работах К. Маркса и Ф. Энгельса «Святое семейство»; Ф. Энгельса «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека»; В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», «Философские тетради».

В учении швейцарского психолога, основателя «аналитической психологии» К. Юнга, в психике человека, наряду с индивидуальным бессознательным, выделяется другой, более глубокий слой, связанный с общечеловеческим опытом. К. Юнг назвал его «коллективным бессознательным». Оно представляет собой скрытые следы памяти прошлых поколений и запечатлевается в структурах мозга. Спонтанное появление в сновидениях людей

мифологических, эпических, фольклорных, религиозных мотивов свидетельствует о наличии коллективного бессознательного. Его содержание фиксируется в архетипах – изначальных психических образах. Эти образы лежат в основе общечеловеческой символики. Например, образ матери-земли, героя, мудрого старца, демона, смерти, «самости».

Психоаналитические исследования Э. Фромма, немецко-американского психолога и социолога, представителя неотрейдиизма развивались под влиянием марксистской методологии. В 1929–1932 гг. Э. Фромм являлся сотрудником Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне. Под его руководством осуществлялось изучение неосознанных мотивов поведения в малых и больших социальных группах рабочих и интеллигенции. Теоретическое осмысление проведенных исследований Э. Фромм осуществил уже в эмиграции, в США. Он сформулировал идею о сложном взаимодействии психологических и социальных факторов в процессе формирования личности.

Самосознание – это осмысление человеком своих действий, чувств, мотивов поведения, интересов, положения в социальной среде. Любые продукты своей деятельности человек может рассматривать как особую реальность, со стороны. Во второй половине XX в. остро встали вопросы межличностного общения и коммуникации людей, в чем особую роль играют наш язык и речь. Не случайно в последние десятилетия возникли и получили глубокое развитие такие науки о языке, как «структурная лингвистика», «семантика», «семиотика»; на их основе сложилась философия языка.

На уровне психической деятельности осуществляется интуиция как особый вид непосредственного знания. Она протекает в форме «озарения», на основе механизмов замыкания на бессознательном уровне временных нервных связей между ранее полученными впечатлениями. Возникающее при этом знание, затем нуждаются в логическом обосновании. Творческая интуиция проявляется в принципиально новых открытиях в науке, искусстве. Она предполагает использование ранее накопленного знания, но ее начальные этапы относятся к сфере подсознания.

Следовательно, сознание человека – это системное явление. Оно представляет собой сложное сочетание знаний, целей, мотивов, ценностей, убеждений, эмоций и чувств человека. В структуре сознания выделяется область ответственная за условные и безусловные рефлексy, характер, чувства, темперамент индивида. В ней содержатся основания интуиции, которая в полном объеме реализуется уже на уровне рационального мышления, свойственного личности. С этим сектором сознания тесно связано и развитие устойчивых социальных реакций – архетипов и менталитета. Иногда эту область или какую-то часть ее называют подсознанием.

Сознание отвечает за мышление человека, его интеллект и память. В зависимости от носителя сознания различают индивидуальное и общественное сознание. К формам общественного сознания относятся: культово-мистическое, мифологическое, религиозное, художественно-эстетическое, научно-рациональное, политическое, правовое, моральное сознание.

Духовность и коммуникация на уровне возрастных категорий населения переместились в пространство интернета. Основным субъектом сетевого пространства является студенческая молодежь. Она сталкивается с рисками глобального характера. Эти риски усугубляются мозаичностью мышления. В работах С.В. Масленченко показаны особенности институализации сетевого пространства в форме виртуальных субкультур. Часть этих объединений

молодежи становится объектом противоправного манипулирования [2]. Поэтому в воспитании гражданских качеств студентов решающую роль на современном этапе играют правовое и моральное сознание.

Правовое сознание реализуется в системах права, законодательстве, правосудии, правовых теориях. Оно выражает представления людей об их правах и обязанностях по отношению к обществу, о законности и противозаконности, о свободе в деятельности, общении и поведении. Правовое сознание тесно связано с политическим и моральным сознанием. Соблюдение законов обеспечивается государством, но само государство получает при этом определенную правовую оценку. Нравственность является основой права, но в отличие от моральных норм, правовые имеют строго регламентированную принудительную силу. Нарушение правовых норм влечет за собой установленные законом санкции.

Моральное сознание закрепляется в общественной морали, нравственности, этике. Моральное сознание оперирует понятиями долга, чести, совести, достоинства, правды, справедливости, добра, зла. Эти понятия переживаются человеком и выражаются в чувствах и эмоциях, нравственных идеалах и моральных кодексах.

Таким образом, отличительная черта современной эпохи – повышение роли человеческого фактора, возрастание всех проблем, связанных с человеком. Это обусловлено тем, что мир, в котором мы живем, становится с каждым годом все сложнее, увеличивается поток информации, растут нервно-психологические перегрузки. Человеко-машинный параметр стал ключевым в профилактике, предупреждении, пресечении противоправных действий. Сложнее становится и сам человек, включенный в разветвленную систему общественных, межличностных отношений. Этот процесс объективен – чем более ответственные задачи приходится решать человеку, тем более многомерными и многоуровневыми должны быть его мышление, восприятие, мировоззрение.

Прогрессивное в понимании современного человека заключается в том, чтобы видеть личность в совокупности всех присущих ему реальных черт и особенностей с позиции его гражданских прав и обязанностей. Эпоха доминирования абстрактных теоретических построений в области исследования человека и сознания закончилась. Студентам необходимы практические рекомендации по вопросам коммуникации в форме живого и виртуального общения.

### **Литература и источники**

1. Лойко, Л.Е. Сохранение национальной культуры в условиях глобализации: новоевропейский опыт Беларуси в области синтеза межкультурных традиций // Традыцы і сучасны стан культуры і мастацтва: мат. Міжнароднай навук.-практ. канф (20–21 лістапада 2014 г., г. Мінск). – Мінск, 2014. – С. 424–427.
2. Масленченко, С.В. Субкультура и коммуникация. – Минск, 2003.

## **ГЕОКУЛЬТУРНАЯ СУБЪЕКТНОСТЬ БЕЛАРУСИ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ**

*И. Б. Михеева, Минск, Беларусь*

Актуальность изучения геокультурной субъектности белорусского

государства определяется рядом обстоятельств онтологического и гносеологического характера. Прежде всего, значимость такой задачи обусловлена самим фактом динамичного становления и реконфигурации новых интеграционных образований на евразийском пространстве, что предопределяет необходимость для государств данного региона оперативно и адекватно выстраивать (и отстаивать) свою международную правосубъектность. Под последней понимается способность государства как субъекта международного права быть полноценным участником международных правоотношений, самостоятельно и автономно осуществлять юридически значимые действия, среди которых выделяют, в первую очередь, участие в создании международно-правовых согласованных норм, заключении международных договоров, работе международных организаций и др. Иными словами, субъектность государства в широком смысле этого слова заключается в способности и возможности быть независимым и признанным игроком на (гео)политической, (гео)экономической и (гео)культурной арене как регионального, так и международного масштаба.

Вместе с тем, ситуация стремительной динамики международного контекста, в который встроена белорусская действительность и который порождает разноплановые тенденции и процессы, оказывающие непосредственное влияние на внутреннее и внешнее развитие страны, требует постоянного мониторинга и изучения. Усиливающиеся кризисные явления мирового и регионального масштаба, перманентное возникновение все новых вызовов экономического и политического свойства, увеличение числа различных угроз национальным интересам и политическому суверенитету Беларуси требуют выработки оперативных и адекватных программ действий, в том числе и прежде всего, в формате научных разработок и рекомендаций. Одним из современных эвристических методологических подходов к прояснению основ и перспектив мировой динамики и роли в ней Республики Беларусь выступает *геокультурная парадигма*.

Понятие «геокультура» и его производные («геокультура развития», «геокультура миросистемы», «геокультурное пространство», «геокультурные общности» и т.п.) были введены в научный оборот и содержательно разработаны американским исследователем И. Валлерстайном [1, с. 416], а также рядом других ученых, в том числе, российских (В.П. Цымбурский, В.Н. Стрелецкий, Д.Н. Замятин, Г.Н. Нурышев, С.Н. Артановский, С.Н. Иконникова, М.С. Каган, А.С. Кармин и др.). В исходный концепт включают широкий спектр содержательных компонентов, понимая под геокультурой и «культурное основание всей господствующей капиталистической миросистемы, которым был и остается либерализм, имеющий планетарный характер» [2, с. 105–123], и «способ политического проектирования, основанного на мобилизации культурных признаков» [3], и «результат развития образов в культуре, а также традицию осмысления этих образов, формирующих геокультурное пространство» [4, с. 81–88], и «схему устойчивых культурных реалий и представлений, которые формируются на определенной территории в результате сосуществования, переплетения, взаимодействия, столкновения различных вероисповеданий, культурных традиций и норм, ценностных установок, глубинных психологических структур восприятия и функционирования» [5], и одновременный «процесс и результат пространственной самоорганизации культурных комплексов и их носителей» [6, с. 207], и «сочетание объектов культуры, синтезируемых из разнообразных природных, социальных, материальных и идеальных элементов» [7, с. 48-54] и пр.

В целом геокультурный подход можно охарактеризовать как попытку комплексного анализа «культурной репрезентации пространства» страны (как пространства политико-экономического), активно и самостоятельно выполняющей свою социокультурную роль в сообществе соседних государств. В этом смысле геокультурная парадигма представляет собой систему культурных, или «мягких» (*softpower*) практик по влиянию (или даже экспансии) данного государства на геополитическое окружение. В связи с этим представляется возможным определить геокультуру в целом как «геополитику на культурных основаниях», а также утверждать, что геокультурный подход методологически и содержательно дополняет подходы геополитический и геоэкономический и в единстве с ними претендует на достаточно полное отражение объективной картины культурно-цивилизационного позиционирования той или иной страны в общемировом контексте.

Безусловно, геокультурная исследовательская парадигма должна быть использована в более широком диапазоне методологического аппарата и проблемно-тематического поля социальной философии, философии истории, философии культуры, философской антропологии. Корректный анализ социокультурной реальности в рамках геокультурной парадигмы возможен с учетом методологических норм общенаучной диалектики, ее конкретизации в совокупности историко-эволюционных, герменевтических, системно-синергетических, статистических и компаративистских методов.

Выстроенная в таком ключе методологическая база позволяет в дальнейшем формулировать выводы для оперативной разработки востребованных стратегических программ по активному позиционированию и успешному участию страны в интеграционных процессах европейского, евразийского и общемирового уровня, реальному межкультурному, социально-экономическому и научно-техническому взаимодействию белорусского государства со странами различных регионов, укреплению позитивного имиджа страны. Полученные в ходе подобного исследования результаты могут быть использованы в качестве теоретико-методологической основы при обосновании и практической реализации национальных социально-политических программ, обеспечивающих устойчивую динамику белорусского общества, гармоничное развитие человека, продуктивное международное сотрудничество РБ с другими странами в региональном и мировом масштабе.

Комплексное исследование геокультурной субъектности белорусского государства на современном этапе предполагает анализ ряда феноменов и процессов внутреннего и внешнего плана в широком диапазоне от исторических основ национального самосознания до современных программ выстраивания имиджа белорусского государства. Поэтому необходимыми направлениями исследовательского интереса должны выступить следующие проблемно-тематические блоки: во-первых, изучение генезиса белорусского национального самосознания как ключевого фактора геокультурной динамики; во-вторых, выявление центральноевропейских доминант белорусской культуры в аспекте их продуктивного потенциала для укрепления геополитических и культурно-цивилизационных позиций страны; в-третьих, анализ состояния и перспектив комплексного партнерства РБ и ЕС для оптимизации реального межкультурного взаимодействия и укрепления позитивного странового имиджа, в-четвертых, формулировка целей и задач геополитического и геокультурного развития Беларуси в глобальном мире на ближайшую и долгосрочную перспективу.

## Литература и источники

1. Валлерстайн, И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. – СПб, 2001.
2. Валлерстайн, И. Миросистемный анализ // Время мира. Альманах современных исследований по теоретической истории, макросоциологии, геополитике, анализу мировых систем и цивилизаций. – Новосибирск, 1998. – Вып. 1. – С. 105–123.
3. Цымбурский, В.Л. Это твой геокультурный выбор, Россия? // Научный журнал «Полис». – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.politstudies.ru/universum/esse/7zmb.htm>.
4. Замятин, Д.Н. Географические образы в гуманитарных науках // Человек. 2000. – № 5. – С. 81–88.
5. Нурышев, Г.Н. Геокультура – теоретико-методологические основания; Глобальная геополитика и геокультура. – Экономика и экономический менеджмент: Научный электронный журнал [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://economics.open-mechanics.com>.
6. Стрелецкий, В.Н. Геопространство в культурной географии // Гуманитарная география: научный и культурно-просветительский альманах. – Вып. 2. – М., 2005. – С. 207.
7. Узлов, Ю.А. Геокультура как фактор развития цивилизации // Общество: философия, история, культура. 2012. – № 4. – С. 48–54.

## ГОРОД КАК СУБЪЕКТ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО ДИАЛОГА: ФИЛОСОФСКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

*О. В. Новикова, Минск, Беларусь*

Переход от первобытного общества к цивилизациям древности породил такое явление коллективной жизни как город. Его можно рассматривать в качестве феномена, исторические модификации которого отражают особенности различных эпох в развитии общества.

Само появление городов сопровождалось серьезным социально-психологическим конфликтом, поскольку они возникли как оппозиция приспособленным к природе и поглощенным ею селениям. Согласно О. Шпенглеру, если душа деревни связана с образом крестьянского дома как символом оседлости, то возникновение города связано с рождением новой души. Город «с появлением души превращается в место, из которого человек *теперь переживает страну как "окружение"*, как нечто иное и подчиненное. С этого момента существуют две жизни: жизнь внутри и снаружи, и крестьянин воспринимает это точно также явственно, как и горожанин» [1, с. 114].

Генезис городских поселений стал следствием неолитической революции, ознаменовавшей становление новой системы организации хозяйственной жизни общества и связанных с ней форм жизнедеятельности людей. Неолитическая революция имела радикальные социальные последствия, выразившиеся в расселении горожан в зависимости от характера деятельности и появлении кварталов, жители которых специализировались на определенных ремеслах, различались по имущественному достатку, по привилегиям и властным полномочиям. Результатом этой революции стали две тенденции. Во-первых, появились поселения, постоянные жители которых состояли не из кровных

родственников, а из соседей по общине, что обуславливало необходимость в установлении между ними толерантных отношений. Во-вторых, в зависимости от социального статуса горожан дифференцировался психологический климат.

Очевидно, что генезис городов был связан с созданием новых форм социальной коммуникации и общения, ориентированных на выработку у них способности подчинять индивидуальные и групповые интересы интересам города-государства. Возникновение городов сопровождалось рождением нового – диалогического – стиля мышления и нового образа жизни.

В античном мире статус городов возрастает, они начинают играть роль центров модернизации цивилизаций Греции и Рима. Для развития античных цивилизаций особо значимым стало влияние города на социальную самоидентификацию человека. В городах происходит выделение индивида из общности и осознание им себя в качестве субъекта правовых отношений. Однако культивировавшийся в полисе дух патриотизма и этатизма, требовавший безусловного подчинения личных интересов индивида интересам коллектива не способствовал пробуждению в нем личностного начала. Об этом говорил шотландский философ XVIII в. А. Фергюсон, который писал: «Для древнего грека или римлянина личность была ничем, а народ всем. Для современного человека ... личность есть все, а народ ничто» [2, с. 230].

Возникновение средневековых городов стало важной вехой в динамике европейского общества, определив магистральное направление дальнейшего развития человечества. В средневековом городе закладывается новая социальная структура и формируется т.н. третье сословие, в названии которого воплотилась приверженность интересам, ценностям и нормам жизни города – буржуазия, бюргеры, горожане. В это время закладываются основы позитивного гражданского общества, а, значит, именно тогда у горожанина появляются чувства обретения внутренней свободы и защищенности его прав. У него возрастают возможности для общения с людьми из разных социально-культурных групп, в том числе с иностранцами, что значительно расширяет культурные горизонты и закрепляет навыки диалогического мышления.

В XVIII в. происходят радикальные изменения в социальной структуре стран Западной Европы, повлекшие интенсификацию процессов. В индустриальном обществе XIX–XX вв. города становятся не только центрами концентрации производственных мощностей и аккумуляции людских ресурсов, центрами локализации капитала и органов государственного и регионального управления – они обретают статус образовательных, научных и культурных центров, становятся средоточием политической и общественной жизни. Тем самым город делает очевидными и осязаемыми те перемены, которые принесла с собой индустриальная цивилизация, и, в этом смысле, становится ее символом. Если в традиционном обществе функцию главного института социализации выполняла семья, воспитывавшая человека на основе ценностей и идеалов морали, то теперь главным агентом социализации выступает город, а приоритетной нормативной системой, регулирующей отношения между людьми, становится право, создающее принципиально новый социально-психологический уклад жизни.

Вступление общества в стадию постиндустриального развития радикально изменяет цивилизационный статус города. Как отмечает Ж. Бодрийяр, «город перестал быть политико-индустриальным полигоном, каким он был в XIX веке, теперь это полигон знаков, средств массовой информации. Теперь все разобщены и безразличны под властью телевидения и автомобиля, под властью моделей

поведения, запечатленных во всем – в передачах масс-медиа или же в планировке городов. Все выстроены в ряд, и каждый бессознательно отождествляет себя с умело расставленными направляющими симулятивными моделями» [3, с. 156–158]. Иными словами, в большом современном городе, который задает стандарты жизни, общения и досуга, особую роль играют электронные СМИ как средства тиражирования моды на эти образцы и, в итоге, способствующие унификации человека.

В целом характеризуя историческую динамику городов и изменение их роли в развитии мировой цивилизации, можно согласиться с их диахронической классификацией, предложенной Ф. Броделем, который выделил три основных типа городов. Первый тип – город античного образца, «открытый в сторону своих деревень и на равной ноге с ними». Второй – средневековый тип, «замкнутый в себе, крохотный и самодостаточный»: «крестьянин, который отрывался от земли и добирался до города, сразу же становился там другим человеком: он был свободен». Третий тип – город, находящийся под опекой центральной власти. Таковы города современного типа, которые существуют под властью национального государства [4, с. 480]. Каждый из этих типов характеризуется особым менталитетом и социально-психологическим складом жизни.

Очевидно, что в перспективе город сохранит роль лидера социодинамики, хотя она изменится. В процессе перехода к постиндустриальному обществу в жизни жителей городов обостряются старые и появляются новые проблемы – как медико-экологические, так и проблемы социально-психологического дискомфорта и стрессовых ситуаций в условиях «скученности» населения и ускоренного ритма городской жизни. К недостаткам городского образа жизни необходимо отнести также такие социально-психологические факторы как формальный характер общения и отношений между людьми, приватизацию городского пространства спекулятивным капиталом, углубляющееся различие в условиях проживания различных групп населения. Неслучайно наряду с урбанизационными процессами в последние десятилетия набирает обороты тенденция рурализации, суть которой заключается в реставрации ценностей пригородного образа жизни со свойственным ей типом коммуникации, основанным на непосредственном межсубъектном взаимодействии.

Таким образом, роль города в цивилизационном развитии общества важна и неоднозначна. Необходимо трезво оценивать те процессы, которые проходят в городской среде, и контролировать их. Причем это задача не только государства и муниципалитета, но и гражданского общества, которое само является продуктом современной – в своей основе городской цивилизации.

### **Литература и источники**

1. Шпенглер, О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории. Т.2. Всемирно-исторические перспективы. – Минск, 1999.
2. Фергюсон, А. Опыт истории гражданского общества. – М., 2000.
3. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть. – М., 2000.
4. Бродель, Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т.1. Структуры повседневности: возможное и невозможное. – М., 2007.



## ПРОБЛЕМА МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА В БЕЛАРУСИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

*В. А. Одиноченко, Гомель, Беларусь*

Проблема межрелигиозного диалога в условиях глобализации является для нас относительно новой. Она приобретает все более очевидный практический смысл по мере развития Беларуси как самостоятельного государства и ее включенности в мировые процессы. Основным из них является глобализация.

Очень важным, на наш взгляд, является понимание того, что процесс глобализации имеет конкретную пространственную и временную привязку. Поэтому с точки зрения различных стран он видится по-разному. «Глобализация... несет сильный отпечаток политического и экономического могущества Америки и приводит к крайне неоднозначным последствиям» [1, с. 19–20]. Ряд исследователей, прежде всего российских, исходит из того, что глобализация «является информационно-экономическим мегатрендом, включающим свободную торговлю, свободный обмен товарами, капиталами, идеями, людьми, сопровождаемый рекламой как работой с сознанием для продвижения своего продукта на глобальный рынок» [2, с. 45].

Мы будем исходить из общепринятого понимания глобализации как процесса усиления взаимосвязи между различными регионами мира. Считается, что она представляет собой совокупность взаимосвязанных, но разнокачественных тенденций, наблюдающихся в трех основных сферах общественной жизни: экономике, политике и культуре.

Механизмом глобализации является экспансия европейской культуры, в ее широком понимании: «Со времен португальских и испанских морских экспедиций XV в. и в еще большей мере в результате британской промышленной революции XVIII в. сущностью современного западного образа жизни стали постоянный экономический рост и территориальная экспансия» [3, с. 84].

Мы считаем целесообразным отдельно рассмотреть религиозную глобализацию. Она связана, прежде всего, с распространением мировых религий, поскольку они обращаются ко всем людям, живущим на земле независимо от страны, культуры и национальности. Христианство имеет ярко выраженный миссионерский характер, это зафиксировано в Библии: «Итак идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам» (Мф. 28, 19–20). Распространение христианства является одним из факторов образования единого мира. Также следует помнить, что христианство на наших землях – пришлая религия, и ее принятие князем Владимиром обусловлено стремлением объединить славянские земли при помощи одной религии и приблизить их к Европе.

В этой связи актуальной является проблема национальной белорусской религии, которая периодически ставится. На наш взгляд, сама ее постановка не отвечает характеру религиозной ситуации в стране. В качестве таких религий обычно называются язычество и униатство. Что касается язычества, то оно, несомненно, важный элемент традиционной белорусской культуры. Однако основой для его возникновения является специфика крестьянской жизни. Сейчас же оно может рассматриваться только как элемент этнографии. Униатство существовало на наших землях почти два с половиной столетия, было религией основной массы населения и в целом оказало благотворное воздействие на развитие белорусской культуры. Однако в настоящее время оно на Беларуси

малочисленно, и кроме того, в силу своего христианского характера не может выполнять функции национальной религии.

Мы считаем, что наиболее успешно межрелигиозный диалог в Беларуси может быть осуществлен на основе традиций поликонфессиональности. Долгое время на наших землях относительно мирно уживались представители различных религий. На начало 2016 года в Беларуси зарегистрировано 3337 религиозных общин, принадлежащих к 26 конфессиям и направлениям, из них 1659 православных общин и 493 римско-католических.

Проблема налаживания межрелигиозного диалога – проявление специфики современной Беларуси. В советском обществе ее не существовало, поскольку преследовались все религии, и поэтому для них актуальным был не диалог, но сохранение себя в условиях репрессий. Сейчас же, когда постепенно налаживается религиозная жизнь в стране и растет число религиозных организаций, неизбежно стала проблема взаимоотношений между ними.

Налаживание диалога связано для нас с изменениями в мировоззрении. Долгое время мы находились в монологической ситуации. Коммунистическая идеология объявлялась единственно правильной и не допускались иные точки зрения. Поэтому отсутствовала сама мировоззренческая основа для диалога. Сейчас стоит задача построения такого общества, в котором могли бы сосуществовать люди с различными общественно-политическими взглядами.

В религиозной сфере ситуации налаживания диалога осложняется еще и тем, что существует инерция восприятия приверженцев различных конфессий. Очень часто используется схема «католик – поляк, православный – русский». Что касается протестантов, то их организации зачастую рассматриваются как «секты». Таким образом, предлагается конфронтационная модель взаимоотношений между верующими. Диалог является наиболее эффективным способом преодоления конфронтации.

Для Беларуси его актуальность обусловлена ее межкультурным положением. Многие авторы пишут, что долгое время наши земли были территорией столкновения европейской и русской цивилизаций. А поскольку в качестве их духовной основы, как правило, рассматривается религия, то речь в данном контексте идет о конфронтации православия с католичеством и протестантством.

Особенно важно сейчас наладить диалог между православием и католичеством. При этом следует учитывать официальное отношение к данной проблеме со стороны обеих церквей.

В принятом в 2000 г. Архиерейским собором РПЦ документе «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославиям» сказано: «Важнейшей целью отношений Православной Церкви с инославием является восстановление богозаповеданного единства христиан (Ин. 17, 21), которое входит в Божественный замысел и принадлежит к самой сути христианства. Это задача первостепенной важности для Православной Церкви на всех уровнях ее бытия» [4]. Но это положение дополняется следующим: «Православная Церковь есть истинная Церковь Христова, созданная Самим Господом и Спасителем нашим, Церковь утвержденная и исполняемая Духом Святым... Церковь Христова едина и единственна» [4].

Католическая церковь исходит из тех же позиций. В постановлении Второго Ватиканского собора «Об экуменизме» написано: «Христос Господь основал единую и единственную Церковь... разделение прямо противоречит воле Христа, служит соблазном для мира и наносит ущерб святейшему делу – проповеди

Евангелия всему творению» [5, с. 121]. И также: «только через Католическую Церковь Христову, которая есть общее для всех орудие ко спасению, можно получить всю полноту спасительных средств» [5, с. 125].

Таким образом, упрощенно позиция православной и католической церквей может быть обозначена следующим образом: 1) готовность к диалогу; 2) настаивание на том, что каждая из них является выразительницей полноты Церкви.

Тем не менее, между православными и католиками в современной Беларуси, как на уровне иерархов, так и простых верующих, в целом существуют доброжелательные отношения. Очень важной является, на наш взгляд, позиция по проблеме межцивилизационного диалога Русской православной церкви. Утверждается, что ее глава патриарх Кирилл – «последовательный сторонник идеи "диалога цивилизаций", направленной на создание многополярного мира, в котором каждый народ и каждая религиозная традиция должны занять подобающее им место. Православная цивилизация должна участвовать в диалоге и с западной, и с исламской цивилизациями» [6, с. 396].

Колоссальное значение для налаживания диалога между православными и католиками в современной Беларуси имеет событие, произошедшее за тысячи километров отсюда. Это встреча в Гаване папы Франциска и патриарха Кирилла 12 февраля 2016 г. И это также является показателем того, что межрелигиозный диалог в нашей стране происходит в условиях глобализации.

### **Литература и источники**

1. Гидденс, Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. – М., 2004.
2. Федотова, В.Г. Единство и многообразие культур в условиях глобализации // Вопросы философии. – 2011. – № 9. – С. 45–53
3. Тойнби, А. Дж. Цивилизация перед судом истории. – М., 2003.
4. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // Официальный портал Московской Патриархии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html>.
5. Второй Ватиканский собор. Конституции. Декреты. Декреталии. – Брюссель, 1992.
6. Илларион (Алфеев). Патриарх Кирилл: жизнь и мирозерцание. – М., 2009.

## **БЕЛАРУСЬ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОГО КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА**

*А. И. Осипов, Минск, Беларусь*

Трансформационные изменения на постсоветском пространстве требуют вдумчивого конструктивно-критического отношения как к этим изменениям, так и к мировым культурно-цивилизационным процессам. Нашей республике необходимо учесть опыт России и избежать тех серьезнейших ошибок, которые были сделаны радикальными российскими реформаторами, «шокотерапевтами» в 90-е гг. Их попытка механически перенести на российскую почву западные либеральные идеи и модели окончились неудачей. Отторжение этих идей во многом обусловлено тем, что реформаторы не учли особенностей культурно-исторического субстрата, восточнославянского менталитета.

Культура в предельно широком философском понимании – это такой срез

общества, в котором оно представлено как некая креативная система, творческая деятельность, порождающая глубинную ценностно-смысловую многомерность бытия в процессе преобразования человеком окружающего мира, включая и самого человека. Эта деятельность опредмечивается в определенном знаково-символическом «теле» культуры, которое живет своей особой жизнью, являя собой не застывшее царство, а функционирующую иерархическую систему, встроенную в механизмы функционирования и развития общества, без которого последнее не может обойтись.

Понятие «цивилизация» (не в смысле концепции локальных цивилизаций) представляет такой же глобальный срез с общества, как и понятие «культура». С этих позиций цивилизация – это общество, рассмотренное как целостный социальный организм, устойчиво воспроизводящий свою целостность в процессе функционирования и развития с помощью присущих ему организационно-технологических механизмов обеспечения жизнедеятельности. Цивилизационный срез с общества – это то, что связано с организационно-функциональными, инструментально-технологичными аспектами жизни общества.

Такие цивилизационные феномены, как правовое государство, рыночная экономика, будучи продуктом культуры как креативной деятельности, имеют инструментально-технологичный, организационно-функциональный характер. Это означает, что они имеют общие черты, позволяющие их тиражировать, переносить в другое культурное пространство. Однако необходимо учитывать, что названные цивилизационные феномены имеют и специфические черты, обусловленные неповторимостью, своеобразием культурно-исторической почвы (западная культурно-историческая традиция), которая их породила. Поэтому при переносе цивилизационных феноменов, взращенных одной культурной традицией, необходима их адаптация к другой культурной традиции. Иначе может произойти их отторжение.

Восточнославянские традиции и ценности рассматривались российскими радикал-реформаторами как анахронизм, досадная помеха, препятствующая осуществлению рыночных реформ. Плохую приживаемость ценностей западного либерализма на российской почве и свою неудачу они именно этим и объясняют («народ не тот»). Их очень удивляет, что когда они пытаются вставить «штепсель», сделанный на Западе (западная неолиберальная модель капитализма), в нашу «розетку» (восточнославянская культурно-историческая почва), почему-то не загорается «лампочка» всеобщего восторга и энтузиазма. Они считают, что «розетка» не та, а «штепсель» абсолютно хорош. Поэтому радикал-реформаторы предлагают сломать отечественную «розетку» и заменить ее на западную. Они не понимают или не хотят понимать, что это неосуществимо, ибо эта «розетка» – наш культурно-генетический код, который формировался в течение многих столетий. Не «розетку» надо ломать (тем более, что такой слом, если бы он был осуществим, означал бы национально-культурную катастрофу), а адаптировать «штепсель» к нашей «розетке», «почистив», конечно, и саму «розетку», но не пытаться ее заменить.

Иначе говоря, надо адаптировать идеи рынка к нашим неустранимым особенностям, а не пытаться слепо и бездумно копировать чужой опыт, взращенный в ином культурном пространстве. По мнению А. Зиновьева, в России «не получится ни демократия западного образца, ни рыночная экономика в том виде, как она реально существует на Западе, а не в воображении российских реформаторов» [1, с. 3].

Как бы ни пытались апологеты постмодернизма доказать торжество

ценностей глобализации и неолиберализма, необходимо признать, что уважение к нравственности и великим духовным ценностям были и останутся неперменным условием любых позитивных программ реформирования общества и успешного преодоления периодов кризиса и растерянности духа [2, с. 10]. Как отмечает В.М. Межуев, можно говорить о наличии иных, отличных от западных приоритетов и ценностей. В самом общем виде они заключаются в утверждении особого типа человеческой солидарности, не сводимого лишь к политико-правовым и экономическим связям и отношениям и выражающим более гуманные, нравственно оправданные формы жизни [3, с. 10–11].

Нам необходимо, опираясь на свои культурно-исторические и религиозные традиции и ценности, не утрачивая своего лица, перенять у Запада все действительно ценное и нужное для нас. Нам бы стоило поучиться у Запада демократическим принципам организации политической и гражданской жизни, уважению достоинства человека, чувству личной ответственности и др. А вот перенимать западную расчетливость, прагматизм, сухость межличностных отношений, не говоря уже о духе потребительства и гедонизма, вряд ли стоит. И уже совсем негоже отречься от собственных традиций и ценностей, превращаться в культурных мутантов и маргиналов. В Беларуси, как и в России, сохранение национально-культурного своеобразия является важным и необходимым условием формирования новой идентичности, которая должна не только учитывать, культурно-исторические и религиозные традиции и ценности наших народов, но и опираться на них. Подобно тому, как разнообразие биологического генофонда популяции является необходимым условием ее успешной эволюционно-адаптационной динамики, разнообразие культурного генофонда человечества является необходимым условием его успешной эволюционной динамики.

Культурно-историческая традиция есть некий необходимый способ фиксации, закрепления и селективного сохранения определенных значимых элементов социального опыта, прошедших отбор, выдержавших проверку временем. Это некий механизм трансляции внутренне структурированного и аксиологически нормированного опыта поколений, который обеспечивает генетическую связь, устойчивую преемственность в культурно-историческом процессе, приобщение к которому – необходимое условие национальной, групповой и персональной идентичности.

Отказ от культурно-исторических традиций своего народа ведет к разрыву преемственности, дестабилизации, дезинтеграции, кризису идентичности. Другая крайность – консервация сложившихся социально-культурных форм жизнедеятельности народа, нации. Поэтому процесс формирования национальной идентичности должен включать как сохранение традиций, так и творческое развитие накопленного опыта, инновации в их органической взаимосвязи. Таким образом, сохранение означает не консервацию, а бережное отношение к своим традициям, которое предполагает уважительное отношение к чужим традициям, открытость к продуктивному диалогу с ними, результатом которого должно стать духовное взаимообогащение, а не уничтожение, растворение, поглощение. Но заимствование чужого опыта может быть полезным и эффективным только при условии наличия собственной основы, собственного ядра и своей смыслообразующей идеи [4, с. 234]. Консервация же контрпродуктивна, закрыта для диалога, ведет к изоляционизму, отсталости, выпадению из мирового процесса. Консервация – неадекватная защитная реакция на перемены, ведущая к напряженности, конфликтам, фундаментализму.

Бережное отношение к традициям означает гармоничное сочетание преемственности и инновационности. Необходим всесторонний глубокий вдумчивый анализ культурно-исторических традиций с точки зрения того, что следует сохранить из накопленного опыта как ценность, а что оставить в прошлом. Такой же селективный подход необходим и в отношении инноваций. Только в таком случае возможно формирование адекватной национальной идентичности белорусского народа, осознание им себя как интегрированной общности свободных индивидуальностей в гражданско-политическом, социально-экономическом, культурно-историческом смыслах.

### **Литература и источники**

1. Зиновьев, А. Русский эксперимент. – М., 1995.
2. Глобальный мир перед новыми вызовами. – Минск, 2002.
3. Межуев, В.М. О национальной идее // Вопросы философии. –1997. – № 12.
4. Современные глобальные трансформации и проблема исторического самоопределения восточнославянских народов. – Гродно, 2009.

## **МОДЕЛЬ ГОРОДА: ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЫБОР ИЛИ ДИАЛОГ КУЛЬТУР?**

*В. А. Парамонова, Волгоград, Россия*

Современный мир – это глобальный мир, когда в любой точке земного шара можно увидеть Макдональдс, ресторан азиатской (китайской / японской) кухни, общеизвестные марки автомобилей, известные бренды одежды и т.д. Благодаря распространению столь привычных «маркеров» достатка и образа жизни, возникает ощущение мира «под копирку»: когда человечество «проживает» в единой коммунальной квартире с общей кухней, единообразным питанием, обсуждением общемировых событий, одетым в «униформу», навязанную мировой модой и т.д., и т.п.

Впечатление о единообразии мира разрушается, стоит только познакомиться с историческими городами: чье разнообразие проявляется в планировке, архитектуре, «воздухе». Исторические города Востока и Запада невозможно перепутать, ведь каждый развивался в своем цивилизационном поле. Путешественник насыщается тем неуловимым «духом» города, который сохраняется, несмотря на засилье всемирно известных «маркеров» глобализации. Однако происходит и формирование городского пространства «под копирку» посредством застроек высоток из стекла и бетона, что нивелирует городскую самобытность. Общемировые тенденции в архитектуре и строительстве становятся востребованными во всех уголках мира, тем самым «унифицируя» западные и восточные города.

«Унификация» городов в рамках единого глобального мира – это явление современности. Внедрение общепризнанных стандартов архитектурных форм, приводящее к потере уникальности пространства городов, не может рассматриваться как позитивный аспект развития города. Исторические города формировались различными цивилизациями, а включение «маркеров» глобального мира минимизирует уникальность города, «стандартизируя» его. В этом случае может возникнуть ситуация кинофильме Э.Рязанова «Ирония

судьбы...» [1], когда ул. Строителей, стандартные многоэтажки с единообразными подъездами, квартирами «как у всех» (с евроремонтом, пластиковыми окнами, остекленными балконами и пр.) «перекочевывают» из города в город.

Распространение глобальных форм ярко проявляется на современном этапе в формировании «универсальной» и «специфических» моделей города. Можно выделить несколько моделей города: «традиционная (или для молодых)»; «город для пожилых», «мировая (мультикультурная)» и «американская»; «экологическая (эко-город)» или «умный город» [2; 3; 4; 5; 7, с. 233–234; 8; 9].

«Традиционная» модель города (модель города для молодых) – эта модель ориентирована на сильных и здоровых: т.к. здесь характерно минимальное приспособление социального пространства к потребностям людей с ограниченными возможностями, т.е. всех, кто имеет, в определенный момент своей жизни, те или иные ограничения психофизического характера.

Своеобразной реакцией на «традиционную» модель города оказалась модель города «для пожилых», представленная в виде «американской» модели и «мировой (мультикультурной)». «Американская» модель возникает в США во второй половине XX в. [2]. Для этой модели характерны: развитая городская инфраструктура; приспособленность жилых помещений в соответствии с потребностями людей «третьего возраста»; доступность медико-социального обслуживания; возможность трудоустройства в черте города, с учетом физических и социально-психологических возможностей пожилых людей и т.п. В этих городах могут проживать только люди, достигшие пенсионного возраста. И как следствие, ориентация данной модели только на определенную группу населения влечет за собой нарушение социальных связей пенсионера и усугубление разрыва между поколениями.

В рамках модели города «для пожилых» сформировалась и «мировая (мультикультурная)» модель [3; 5; 6; 7, с. 234; 8]. Данная модель предполагает корректировку социального пространства «традиционного» города, а не возведение города «с нуля». Внедрение этой модели не нарушает привычного образа жизни людей «третьего возраста». При реализации данной модели возникает «побочный» эффект: улучшение социального комфорта для города в целом, а не отдельной группы [8]. Решение вопросов экологической безопасности, энергосбережения и т.п. приводит к внедрению новых технологий и методов управления в пространстве «традиционного» города. Однако и проблем, требующих незамедлительного решения «традиционный» город ставит значительно больше: ведь их за многие года, века и тысячелетия накопилось значительно больше, чем у городов возведенных «с нуля».

Модель «эко-город» (или «умный» город) – это попытка включить третью переменную, природу, в уже сформировавшуюся дихотомию «человек – город». Подобные города предлагается возводить «с нуля», с применением передовых идей в планировке и управлении. Такие города как Сонгло, Масдар возводятся с использованием новейших «чистых» технологий. Основной принцип подобных городов – экологичность. Причем «эко-города» ориентированы на небольшое количество проживающих в них [4; 9; 10]. Возникает ряд вопросов в связи с возможностью внедрения данной модели повсеместно: доступности жилья в «умных» городах; утилизация отходов жизнедеятельности города и пр.

Пожалуй, общим недостатком «американской» модели города и модели «эко-город» является «отгороженность» таких городов (наличие высоких стен, шлагбаумов, пропускного режима и т.п.), что позволяет проводить определенную

аналогию с резервациями, в первом случае, по возрасту, во втором – по уровню достатка. К тому же обслуживающий персонал вынужден постоянно затрачивать время, финансы и ресурсы (бензин) на постоянную миграцию «дом – работа – дом».

Выбор модели города обуславливается социокультурными традициями общества, готового внедрять ту или иную модель. Хотя, при всех негативных моментах формирования социального пространства городов «под копирку», свойственную глобализму, именно «мировая (мультикультурная)» модель имеет больше оснований для распространения в мире, т.к. она формируется на разнообразном культурном материале.

### Литература и источники

1. Рязанов, Э. Ирония судьбы или с легким паром [Электронный ресурс] – Режим доступа: [www.iri.ru/watsh/ironia\\_sudby/](http://www.iri.ru/watsh/ironia_sudby/).
2. Американский «Город Солнца»: рай для пожилых [Электронный ресурс] – Режим доступа: [http://elsa.gorod.tomsk.ru/index-1306112035.php?Comment\\_act=deleteCommentForDocument&Comment\\_page\\_num=1&Comment\\_comment\\_id](http://elsa.gorod.tomsk.ru/index-1306112035.php?Comment_act=deleteCommentForDocument&Comment_page_num=1&Comment_comment_id).
3. ВОЗ объявляет о создании Глобальной сети городов с благоприятными условиями для пожилых людей [Электронный ресурс] – Режим доступа: // [http://www.who.int/mediacentre/news/releases/2010/age\\_friendly\\_cities\\_20100628/ru/index.htm](http://www.who.int/mediacentre/news/releases/2010/age_friendly_cities_20100628/ru/index.htm).
4. Дрожжинов, В. Сонгдо – «умный город» для бизнеса – Режим доступа: [http://www.cnews.ru/reviews/it\\_v\\_organah\\_gosudarstvennoj\\_vlasti\\_2013/articles/songdo\\_umnyj\\_gorod\\_dlya\\_biznesa](http://www.cnews.ru/reviews/it_v_organah_gosudarstvennoj_vlasti_2013/articles/songdo_umnyj_gorod_dlya_biznesa).
5. Новое руководство по созданию в городах благоприятных условий для пожилых людей / ВОЗ [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.who.int/mediacentre/news/releases/2007/pr53/ru/index.html>.
6. ООН. Департамент по экономическим и социальным вопросам. Руководство по осуществлению Мадридского международного плана действий по проблемам старения на национальном уровне. Нью-Йорк. 2008.
7. Парамонова, В.А. Современные городские модели «для пожилых» // Ученые записки Таврического национального университета. – 2011. – Т. 26 (63). – № 3–4. – С. 231–238
8. Сеть городов работает над созданием благоприятных условий жизни для пожилых людей [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.who.int/bulletin/volumes/88/6/10-020610/ru/index.html>.
9. Экогород Масдар-Сити [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://globalfutureevents.ru/ekogorod-masdar-siti>.
10. Kingsley, P. Masdar: the shifting goalposts of Abu Dhabi's ambitious eco-city [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.wired.co.uk/magazine/archive/2013/12/features/reality-hits-masdar>.



## ПРИНЦИПЫ ДОКТРИНЫ МЕЖДУНАРОДНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И. КАНТА

*О. Л. Познякова, Минск, Беларусь*

В настоящее время проблема человека, его природы и назначения стала центральной для философского знания. Кризис традиционных ценностей, ухудшение экологической и демографической ситуации, усиливающееся отчуждение личности, порабощение людей техническими средствами и артефактами поставили под вопрос само существование человека. Такое положение вещей делает актуальным рассуждение современного человечества об истории, стремление прояснить собственное место в истории, определиться в отношении возможностей участия или неучастия как отдельного индивида или сообщества, так и всего человечества в истории.

Необходимо отметить, что исторически ориентированное направление в философии не было самостоятельным в контексте развития классической философии. В учениях мыслителей Нового времени оно носило преимущественно служебный характер, отвечая пропедевтическим целям той или иной доктрины, или находилось в сравнительно небольшом разделе доказательной базы исторического знания.

Что касается современной философии истории, то здесь приходится констатировать существование нескольких разнонаправленных, а зачастую и взаимоисключающих тенденций, и, как следствие, отсутствие общепризнанной типологии, включающей все многообразие различных вариантов философии истории. Более того, так называемая онтологическая (субстанциональная) философия истории, сложившаяся и развивавшаяся в рамках классической философии, теряет свое определяющее значение в философии истории XX века: ряд тем, традиционно находящихся в ведении классической философии истории переходит к другим областям гуманитарного знания, некоторые полностью исчезают, как существующие темы исследования.

Тем не менее, объединяющим звеном между классикой и современностью выступает тот факт, что интерес к истории (и попытка ответить на вопросы о том, что есть история, как история есть, каково место и роль человека в истории) сам по себе историчен, его легко обнаружить на всех этапах развития интеллектуальной деятельности человечества (истории философии).

В связи с этим, для создания такой историософской системы, где бы нашли свое отражение глобальные и региональные проблемы современного исторического развития, необходимо отойти от «общей постмодернистской установки принимать рассогласованность человеческого опыта не как проблему, подлежащую решению, а как "окончательный факт", к которому предстоит приспособить наши мыслительные установки и нашу мораль» [1, с. 12–13]. Автор находит целесообразным обратиться к философско-историческим воззрениям Иммануила Канта, поскольку выявление и реализация далеко не исчерпанного гносеологического, методологического, нравственно-практического потенциала его философской системы представляются важными темами для современного историко-философского знания.

Известно, что одним из актуальных вопросов социальной теории и практики XXI века становится разработка основополагающих принципов доктрины международного сотрудничества. Взаимодействие различных социальных групп на государственном и межправительственном уровнях имеет своей

первостепенной задачей ликвидировать или минимизировать нищету и безработицу, колоссальную материальную дифференциацию в планетарном масштабе, развитие толерантности и укрепление солидарности в отношениях между этническими, культурными, религиозными и языковыми группами и нациями, внедрение общих ценностей, которые могут объединять разные цивилизации и способствовать развитию культуры мира и взаимопонимания.

Следует отметить, что любая доктрина, создаваемая с целью координации действий людей по осуществлению предполагаемых целей, должна не просто схоластически себя декларировать, а опираться и исходить из общего понимания и представления направленности исторического развития общества. Поверхностным можно было бы назвать мышление, заявляющее о тактических шагах в контексте выбранной стратегии, и не ссылающееся при этом на онтологические, антропологические, этические и иные основания ожидаемых действий и их результатов.

Такое наиболее общее представление о целях, направленности и движущих силах развития общества разрабатывается в контексте философии истории. Соответственно, и фундаментальные принципы доктрины международного сотрудничества в современном мире необходимо искать в определенной философско-исторической модели.

Важно отметить и то, что для современной социально-философской теории характерно преобладание деструктивных представлений о «конце истории», предвещающих неминуемый крах цивилизации в планетарном масштабе. Именно поэтому сегодня как никогда ранее представляется актуальным эксплицировать позитивную философско-историческую модель развития общества, которая давала бы людям надежду на выживание, прекращение войн и дальнейшее мирное существование.

Итак, рассмотрим в качестве концептуально-методологического основания для выявления фундаментальных принципов доктрины международного сотрудничества в XXI веке модель развития общества, сформулированную И. Кантом в контексте его трансцендентально-критической системы. Актуальность выбранного подхода обусловлена тем, что, во-первых, кантова концепция развития общества глубоко антропоцентрична, ибо задает основополагающей целью истории развитие наилучших задатков индивида как представителя всего человеческого рода. И, во-вторых, сценарий И. Канта позитивен, поскольку в нем утверждается *возможность* и *необходимость* установления «вечного мира» на земле.

На основании выявленных и обоснованных И. Кантом в своем философско-историческом учении универсальных ценностей [2, с. 4–9] становится возможным сформулировать *принципы доктрины международного сотрудничества в XXI веке*:

– Принцип универсальности морали, фундаментом которого служит категорический императив И. Канта.

– Принцип универсальности идеи Просвещения как перманентного процесса, нацеленного на превращение категорического императива в основополагающий регулятив деятельности и поведения людей.

– Принцип ориентации на идею достоинства личности при разработке правовых документов как государственного, так и международного формата.

– Принцип ориентации на идею правового «всемирно-гражданского состояния» при разработке и реализации проекта глобального политического мироустройства.

– Принцип ориентации на идею «вечного мира» в контексте построения глобальной стратегии выживания человечества.

– Принцип ориентации на идею космополитического мироустройства при реализации проекта правового «всемирно-гражданского состояния» и концепции «вечного мира».

Следует отметить, что предложенный здесь подход не редко подвергается критике со стороны оппонентов европоцентризма. По их мнению, ценности, сформулированные европейскими мыслителями еще в эпоху Нового времени, активно навязываются в современном мире неевропейским странам. Контраргументом в контексте такой критики кантовского учения может выступить указание на формальность категорического императива и его тотальную не привязанность к каким-либо конкретным эмпирическим реалиям. Обоснованный И. Кантом универсальный характер как теоретического, так и практического разума, а также отсутствие ссылок на конкретные поведенческие стереотипы, сложившиеся в многонациональном и поликультурном обществе за всю историю существования человечества (то, за что обычно критикуют кантовскую этическую систему) может послужить основанием для присвоения категорическому императиву статуса универсального принципа в контексте современной доктрины международного сотрудничества.

Таким образом, была предпринята попытка сформулировать принципы доктрины международного сотрудничества в XXI веке на основе универсальных ценностей, предложенных И. Кантом в его философско-историческом учении. В заключение, хотелось бы напомнить высказывание немецкого мыслителя о том, что философам необходимо давать право и возможность быть услышанными, и в дополнение к этому привести цитату из «Тайной статьи» трактата «К вечному миру»: «Нельзя ожидать, чтобы короли философствовали или философы стали королями; да этого и не следует желать, так как обладание властью неизбежно повреждает свободное суждение разума. Философам необходимо давать право выступать публично... а государства, вооружившиеся для войны, должны принять во внимание максимы философов об условиях возможности всеобщего мира» [3, с. 36–37].

### **Литература и источники**

1. Панарин, А.С. Философия истории. – М., 1999.
2. Познякова, О.Л. Принципы доктрины международного сотрудничества в XXI веке: философский аспект // Философия и социальные науки. – 2015. – № 2. – С. 4–9.
3. Кант, И. К вечному миру // Собр. соч.: в 8 т.: пер. с нем.– Т. 7: К вечному миру; Спор факультетов; Антропология. – М., 1994. – С. 5–57.

## **ГОСУДАРСТВО В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: «ОСНОВНОЙ ИГРОК» ИЛИ «НОЧНОЙ СТОРОЖ»?**

*Ф. С. Приходько, Горки, Беларусь*

Ключевым понятием, характеризующим основные тенденции мирового развития в XXI веке, стала глобализация. Уже в конце XX века глобализация начала активно выходить за границы только экономических отношений и распространилась на социально-политическую, культурную и иные сферы жизни,

что сопровождается формированием некоей глобальной системы ценностей и единой культуры.

В течение многих столетий со времени возникновения государство как набор институтов, располагающих средствами законного принуждения, которые используются на определенной территории и в отношении ее населения, обозначаемого термином «общество», рассматривалось как важнейший действующий субъект в международных отношениях. Регулирование международных экономических, политических и иных процессов осуществлялось в одностороннем, двустороннем или многостороннем порядке национальными государствами. Исторически государство выступало как важнейший регулятор национальных экономических систем. Мировая экономика виделась как совокупность национальных экономик.

Современная глобализация требует от государств гибкости, умения приспосабливаться к новым для них условиям существования. Если раньше государство являлось основным и единственным субъектом международных отношений, то сегодня появилось множество акторов. Глобализация вызвала рост международных правительственных и неправительственных организаций. Она объективно ведет к размыванию и ослаблению ряда его регулирующих функций. Оно уже не может, как прежде, защищать национальную экономику от нежелательных внешнеэкономических воздействий. Международные экономические, политические и иные процессы перерастают из межстрановых во внестрановые, т.е. глобальные, все труднее поддающиеся государственному регулированию.

Ослабление регулирующих функций современного государства проявляется, прежде всего, в том, что оно все более теряет возможность эффективно использовать ряд традиционных рычагов макроэкономического регулирования, таких как импортные барьеры и экспортные субсидии, курс национальной валюты и ставка рефинансирования центрального банка. В условиях уже достаточно высокой и все более нарастающей взаимозависимости национальных хозяйств правительство вынуждено пользоваться ими с оглядкой и на другие государства, интересы которых могут быть задеты, и на поведение влиятельных негосударственных субъектов международных экономических отношений – ТНК и транснациональных банков, которые своими ответными действиями могут парализовать экономическую деятельность страны. Более того, в обстановке соперничества стран за приток иностранных капиталов даже такие традиционно «внутренние» сферы государственного регулирования, как налогообложение, социальная политика, трудовое законодательство, образование и профессиональная подготовка кадров неудержимо интернационализируются, поскольку каждому правительству приходится все более считаться с тем, как обстоят дела в этих сферах у соседей-соперников. В таких условиях национальные государства теряют возможность эффективно регулировать собственную экономику.

Кроме того, экономические процессы, особенно в валютно-кредитной сфере, обрели глобальный характер и не поддаются регулирующим усилиям отдельных, даже весьма могущественных государств. Для этого нужны согласованные меры многих стран и вмешательство в эти процессы таких глобальных организаций, как МВФ, Всемирный банк, ВТО и т.п.

Признавая, что характер функций национального государства сильно меняется, вместе с тем нельзя утверждать, что государство из «основного игрока» превращается в «ночного сторожа». Хотя некоторые возможности государства

действительно сократились и, возможно, в ряде случаев имеет место процесс «размывания» национального государства, но этот процесс не является всеохватывающим.

И в настоящее время национальное государство остается наиболее важной силой в формировании мировой экономики. В современных экономически развитых странах регулирующая роль государства является более ответственной и сложной, чем когда-либо ранее. Она проявляется в разработке и реализации мер по защите окружающей среды, укреплении финансового сектора и совершенствовании такой сферы, как деятельность монополий. Заметно усиливается роль государства в создании долговременных условий конкурентоспособности национальной экономики, в стимулировании научно-технического прогресса, создании инфраструктуры, сборе и обработке информации, в создании благоприятных условий для отечественных предпринимателей, регулировании притока иностранной рабочей силы. Важной заботой государства становится унификация статистических, экологических, технических, санитарных и иных норм и стандартов. Таким образом, в развитых странах Запада мы наблюдаем не снижение экономической роли государства, а смену акцентов экономической деятельности, изменение хозяйственных функций государства, активизацию его деятельности по обеспечению для страны более выгодной ниши в мирохозяйственной системе. При этом государство нередко выступает как глобальный предприниматель, передающий часть своих функций по реализации стратегических национальных интересов своим транснациональным корпорациям и мощным кредитно-банковским структурам.

В сложной ситуации оказываются периферийные государства, которые стоят перед необходимостью включения в глобализационные процессы и должны решать в связи с этим непростые задачи. Ибо страны, стремящиеся к активному участию в международном экономическом сотрудничестве, обязаны выполнять определенные правила: превратить частный сектор в основной двигатель экономического развития, обеспечить низкий уровень инфляции, стабильность цен, сократить бюрократический аппарат государства, принимать сбалансированный бюджет, минимизировать тарифы на импорт, снять ограничения на иностранные инвестиции, ликвидировать квоты на импортную продукцию, осуществить демонополизацию, увеличить экспорт, приватизировать государственные предприятия, отказаться от регуляции движения капиталов, местную индустрию открыть миру, иностранцам предоставить право покупки любых акций и ценных бумаг, поощрять конкуренцию местных компаний, отказаться от субсидий отдельным предприятиям и др.

Если взять экономику, то нельзя не видеть, что ТНК навязывают свои порядки и свое видение всем государствам независимо от их географического положения и экономических возможностей. Они требуют, чтобы национальные государства не вмешивались в хозяйственные дела, выступают за открытость политических границ. Всемирный банк, Международный валютный фонд, Всемирная торговая организация предписывают строго выполнять их инструкции. Из этой логики вытекают такие рекомендации, как максимальное изгнание государства из экономики, его невмешательство в хозяйственную жизнь, приватизация, полная свобода торговли и бизнеса, экономическая открытость границ и т.д [1, с. 62].

На деле ослабление экономических функций государства происходит лишь в некоторых областях. Все правительства в той или иной мере вмешиваются в деятельность на рынке и таким образом оказывают воздействие на формирование

различных частей глобальной экономической системы. Государство, особенно периферийной страны, должно активно способствовать интеграции страны в мировое экономическое хозяйство, сочетая различные направления, формы, методы и средства регулирования, обеспечивающие стратегическое взаимодействие национального хозяйства с мирохозяйственной сферой. Если страна претендует быть самостоятельным субъектом в мировом сообществе, то процессы открытия национальных рынков, привлечения иностранного капитала, развития международной кооперации должны происходить не стихийно, под влиянием глобальной конкуренции, а под контролем национального правительства, при этом привлечение транснационального капитала не должно противоречить национальным интересам, ограничивать экономический рост. Государство призвано обеспечить национальный контроль над природными ресурсами и ключевыми отраслями экономики, защитить внутренний рынок и интересы отечественных товаропроизводителей на рынке внешнем, ограничить иностранные инвестиции в жизненно важных для реализации национальных интересов сферах, осуществить контроль над денежной системой. Это, наконец, выращивание предприятий – национальных лидеров, конкурентоспособных на мировом рынке и играющих роль «локомотивов» экономического роста.

#### **Литература и источники**

1. Байнев, В.Ф. Против идеологии рыночного «ничегонеделания» // Беларуская думка. – 2016. – № 2. – С 58–64.

### **СОВРЕМЕННЫЕ КУЛЬТУРНО-ИНФОРМАЦИОННЫЕ ПРОЦЕССЫ КАК ФАКТОР РАЗВИТИЯ ТРАНЗИТИВНЫХ ОБЩЕСТВ**

*Е. В. Радевич, Минск, Беларусь*

Одной из специфических особенностей современных форм социодинамики является интенсивная интеграция культурно-информационных процессов в различных странах и регионах мира. Особую роль в сложившихся условиях приобретает тотальная информатизация всех сфер жизни человека. Политика, экономика, социальная сфера, изменение которых уже не мыслимы без соответствующих культурных трансформаций, становятся объектом воздействия новых информационных технологий.

Происходит формирование нового культурно-информационного пространства, которое обуславливает приоритеты социодинамики и появление новых ценностных ориентаций современного общества. Изменяется национальный менталитет, общественное сознание, этнокультурные традиции, и особенно ярко это выражено в обществах переходного типа, которые наиболее сильно подвержены влиянию различных информационно-культурных потоков. Для так называемых транзитивных обществ весьма актуальным на сегодняшний день становится построение своей модели развития, аккумулируя при этом имеющийся опыт западных стран.

Страны переходного типа, к которым относится и Беларусь, постепенно меняют свои ценностно-мировоззренческие ориентации, приоритеты социокультурной динамики под влиянием процессов глобализации. Поэтому первостепенная задача для них на сегодняшний день – вписаться в

формирующееся глобальное социокультурное пространство, избежать культурного изоляционизма, но в тоже время сохранить свою собственную идентичность и не раствориться на культурологической карте мира. Для реализации данной задачи транзитивные страны должны опереться на традицию, как важнейший механизм сохранения и трансляции социокультурного опыта. Только лишь в этом случае общества переходного типа смогут в процессе глобализации вплести свое специфическое содержание в общую ткань всей мировой культуры, не потеряв собственной уникальности, т.е. реализовать «глокальный» сценарий развития, в рамках которого мы сможем говорить о единстве многообразия, а не о тотальной унификации мирового культурного целого.

Тот одинаковый образ жизни, который формируется на данном этапе социокультурного развития – это не равновесное смешение всех существующих форм. Это не сплав этносов, культур и политических институтов с заимствованием в каждом лучшего и включением его в общую целостность. С точки зрения содержания в глобализме выражается победа западной, в особенности американской культуры над всеми остальными. Возможно, вскоре, на Земле останется одна, единственная – глобальная, современно-западная культура. Стоит ли, однако, драматизировать ситуацию, ведь любые существующие ныне этносы и культуры – продукт интеграции более мелких. Народности образовывались из племен, нации возникали в результате объединения народностей с потерей их оригинальных обычаев, искусства, языков. Глобализация завершает данный процесс.

«Безусловно, не всякое культурное влияние – благо. Здесь многое зависит от способности местной культуры к творческому восприятию исходящих извне воздействий, от ее способности не впасть в соблазн механического копирования, от умения трансформировать заимствованное в соответствии с собственными традициями и ценностями, отсеивая при этом все то, что с этими ценностями несовместимо» [1]. По-видимому, такая стратегия поведения – единственно приемлемая для транзитивных обществ. Мы испытываем неминуемое влияние западных стран, поэтому для Беларуси, как одной из постсоветских стран, оказавшейся после распада СССР в ситуации некой социокультурной прострации, необходимо заполнить образовавшиеся аксиологические ниши. Для белорусской нации это особенно актуальный вопрос, хотя исторически наш народ всегда находился в стадии самоопределения, в современных социокультурных условиях этот вопрос обостряется. Белорусской нации необходимо избрать свой путь развития. Для реализации этой задачи необходимо учитывать те особенности, которые присущи нашему характеру.

Для белорусского менталитета всегда была свойственна сильная связь с традициями и историческими корнями, «можно отметить присущую белорусам несклонность к разжиганию и поддержанию конфликтов, к открытой борьбе за свои социально-культурные интересы. Даже когда эти интересы четко артикулируются, белорусы предпочитают занимать спокойную позицию, а не проявлять агрессивность. ... Наблюдается амбивалентный характер ценностных ориентаций белорусов. Частично эта особенность предопределена исторически: Беларусь всегда находилась между Востоком и Западом и поэтому имела амбивалентные интересы» [2, с. 227].

Религиозное разнообразие, обусловлено той же причиной; миролюбивость и толерантность, выражена и в вопросе языка (как известно, у нас два государственных языка), приоритет общественных ценностей над личными – все

эти черты могут стать той основой, на которую можно опереться при построении своей модели развития. Безусловно, белорусам придется аккумулировать западный опыт, выстраивая свою стратегию поведения, однако она будет фундирована теми особенностями белорусского менталитета, который сложился исторически. Геополитическое положение Беларуси будет только способствовать этому – располагаясь в центре Европы, наша страна может стать той моделью глобализирующегося государства, которое при сохранении собственной национальной идентичности сможет вписаться в глобальное социокультурное пространство. Это позволит избежать тех негативных тенденций, на которые обращают свое внимание исследователи глобализации, описываемые выше. Для белорусов одними из важнейших приоритетов по-прежнему остаются их традиции и культура, национальная самобытность, социокультурная и территориальная общность. Это отнюдь не означает культурного изоляционизма и жестких демаркационных линий между нами и другими культурами. Белорусы открыты для взаимного культурного обогащения с другими народами, однако это не означает полного принятия западных или восточных ценностей. Стратегическими приоритетами идеологии белорусского государства являются сохранение национальных интересов, т.е. обеспечение национальной безопасности и суверенитета, формирование многоукладной, социально ориентированной рыночной экономики, которая сохраняет в себе традиционные принципы функционирования рыночной экономики и специфику нашей национальной экономики, традиции и менталитет белорусского народа. В социальной сфере предусматривается реализация принципов социальной справедливости, создание условий для реализации способностей человека, формирование человека нового типа – творческого, предприимчивого и деятельного.

Тем самым процесс глобализации на территории нашей страны может пройти наименее болезненно и с получением наибольшей выгоды от взаимодействия с другими странами. У нас есть уникальная возможность реализовать сценарий «мягкой» интеграции в глобальное социокультурное пространство, не потеряв при этом собственной национальной идентичности.

### **Литература и источники**

1. Харчевка, А.С. Глобализация культуры: мифы и реальность [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.bsuir.unibel.by/m/12\\_100229\\_1\\_48745.doc](http://www.bsuir.unibel.by/m/12_100229_1_48745.doc).
2. Титаренко, Л.Г. Социальная и национальная идентичность белорусов: основные типы и особенности трансформации // Социальные проблемы развития белорусского общества в условиях глобализации: сб. науч. ст. / НАН Беларуси, Институт социологии. – Минск, 2006. – С. 223–229.

## **АНТИНОМИИ ТОЛЕРАНТНОГО РАЗУМА**

*И. Н. Сидоренко, Минск, Беларусь*

Суть «антиномий чистого разума», разработанных И. Кантом, заключается в том, что конечный человеческий разум неизбежно приходит к противоречию с самим собой, когда пытается выйти за пределы конкретного чувственного опыта и обратиться к вопросам, решение которых предполагает одинаково



обоснованные доводы «за» и «против». Происходящие сегодня события, такие как неконтролируемый поток мигрантов в Европу, кризис идентичности, замещение политики экономикой, кризис мультикультурализма, исчезновение политического субъекта, угроза тотального терроризма, являются лучшей иллюстрацией антиномий толерантного разума современного человека. Суть антиномичности толерантного сознания можно раскрыть посредством анализа следующих антиномий.

Первая антиномия: толерантность – это терпимость по отношению к другому как ближнему и /или терпимость к дальнему. Хаос, порожденный неконтролируемым потоком мигрантов в Европейские страны, вскрыл антиномичность толерантности: заявления об открытости Европы уживаются с фактической неспособностью реализовать эту открытость. Толерантность из активной позиции принятия инаковости другого и, в силу этого терпимого отношения к чужому образу жизни, поведению, обычаям, верованиям, идеям, трансформируется в пассивную позицию дистанцирования от другого. До тех пор, пока европейцам удавалось не допускать к себе ближнего и вытеснять его из сферы публичного пространства и политики, незнакомое удерживалось на расстоянии. Таким образом, толерантность либерального общества в действительности являлась инструментом удержания другого на расстоянии и его отчуждения. Поэтому, несмотря на мультикультурную толерантность и уважение к различиям, либералы на самом деле были солидарны с противниками иммиграции в том, что необходимо держать другого на должном расстоянии. Так, мультикультурная толерантность подтверждала право человека не быть объектом вторжения и агрессия, т.е. право быть на безопасном расстоянии от других. Фрагментарность социального пространства в глобализирующемся мире иллюстрирует невозможность отгородиться от другого в принципе. В силу этого, толерантность, порожденная мультикультурализмом и политкорректностью, из инструмента отчуждения другого, превращается в политический инструмент отвлечения людей от реальных проблем и может быть представлена как частный случай политики страха, основанной на манипулировании параноидальной толпой. Сложившуюся ситуацию С. Жижек справедливо определяет как «ассиметрию толерантности», воспроизводящую парадокс Сверх-Я: «чем больше ты подчиняешься тому, что требуют от тебя другие, тем тяжелее твоя вина. Выглядит так, словно чем терпимее вы относитесь к исламу, тем сильнее он будет давить на вас» [1, с. 90]. Поэтому современный толерантный либерализм можно определить как опыт Иного, лишённого своей Инаковости.

Вторая антиномия: толерантность как терпимость к иному предполагает определение собственной идентичности, однако в ситуации кризиса идентичности неопределённым оказывается как другой в его инаковости, так и собственный образ. В обществе постмодерна, порожденного глобализацией, человек идентифицирует себя уже не столько с общиной или обществом в целом, сколько с постоянно сменяющимися друг друга группами индивидов, чья идентичность не обозначена и проблематизируема как реальность. Кризис идентичности проблематизирует само понимание личности. В условиях глобализации человек находится в неведении как относительно ценностей, так и целей. З. Бауман метко определяет современного человека как «бродягу», для которого проблема состоит в том, какую идентичность выбрать и как суметь вовремя от нее отказаться [2]. Неопределенность и нестабильность приобретает фундаментальный характер, т.к. в современных условиях ни образование, ни профессия, ни собственность не делают человека защищенным от перемен в судьбе. Идентификация становится

производной от потребления и потребляемого продукта, случайно выбранного стиля жизни, т.е. комплекса интегрированных социальных практик. В ситуации кризиса идентичности мультикультурная толерантность до сегодняшней иммиграционной волны не желала замечать того потенциала насилия, который возникает вследствие предоставления неограниченной свободы различным этническим и религиозным обликам. Отсюда притязания на разную идентичность только усугубляют конфликты: принцип терпимости оборачивается агрессивной нетерпимостью к другим. Ради выживания мы осознаем необходимость строить «мосты понимания», однако способности к этому и степень допущения терпимости иного у нас весьма разные.

Кризис идентичности связан с кризисом политического: невозможно определить политического субъекта, а, значит, в рамках права выстроить взаимоотношение с ним. Вопрос о том, кто друг, кто враг, кто агрессор, а кто жертва остается открытым. Так, все участники войны с террором, как и сами террористы, считают себя жертвами и используют свой статус жертвы для легитимного принятия своей экспансионистской политики. Свобода в конструировании идентичности оборачивается свободой и в конструировании образа врага. Отсюда подозрения в терроризме дают карт-бланш на конструирование постоянно меняющихся репрезентаций врага, что приводит к тотальному расширению границ внутренней безопасности. Гибкость в определении врага дает возможность мощным державам под предлогом самообороны начинать превентивные войны, вводить чрезвычайное положение, делегитимировать международные отношения.

Третья антиномия: гибридность мультикультурного толерантного разума приводит к невозможности разграничить мир и войну: война – это угроза миру и /или единственное средство его поддержания. Общество постмодерна, утратившее конвенциональность и девальвировавшее базовые принципы международного права, но сохранившее ядерное оружие, породило такой косвенный путь действия как гибридную войну, которая не только из средства политики превращается в саму политику, но начинает рассматриваться как «новая конвенция», призванная спасти этот расшатавшийся мир и, в целом, стать самим миром. Цели гибридной войны уже не являются политическими в традиционном смысле, они связаны с «политикой идентичности» в большей степени, чем с идеологически или геополитически детерминированным «национальным интересом». Гибридная война стала возможна благодаря легитимации игры в идентичности, так как предполагает гибридность самой самоидентификации. «Солдаты» так называемого «Исламского государства», запрещенной террористической организации, – это люди со смешанной гибридной идентичностью, для которых ислам выступает лишь внешним фоном, а не основанием для выстраивания собственного идентификационного проекта: маска и черный цвет стали единственными маркерами идентификации. Гибридная война предполагает размытость территории боевых действий; она осуществима в сетевом фрагментарном пространстве. Наглядным примером образования теневых «серых» зон войны в настоящее время становится Европа, а ИГ представляет собой сеть с подвижной территориальностью. Гибридная война предполагает смещение угроз: национальные государства в современном глобализирующемся мире сталкиваются как с внешней угрозой, так и с внутренней. Другими словами, гибридные войны в форме гуманитарной интервенции стали одним из эффективных средств свержения политических режимов, ведения партизанских войн, развязывания гражданских войн.

В силу этого, современный глобализующийся мир характеризуется не миром, основанным на праве, а повсеместным насилием: террором, борьбы с ним и войны в защиту прав человека. Антиномичность мультикультурной толерантности обернулась для нас двойными тисками: если мы против гуманитарной интервенции, то мы поддерживаем этнические чистки и преступления против человечности; а если мы против этнических чисток и преступлений против человечности, то мы поддерживаем военную экспансию и встаем на сторону «вооруженного мира». Для того чтобы вырваться из антиномий толерантного разума необходимо не только их раскрытие и осознание, но и выстраивание солидарности на новой основе. Что станет новой основой: космополитическое мировоззрение У. Бека, ироническая солидарность Р. Рорти, возвращение партизана в сферу политического К. Шмитта, другое? Покажет будущее, но осознание кризиса мультикультурной толерантности, ее антиномичности, возможно, разрешит проблему отчуждения другого в его инаковости и не позволит разгореться перманентной войне за вечный мир.

### **Литература и источники**

1. Жижек, С. О насилии. – М., 2010.
2. Бауман, З. Законодатели и толкователи. Культура как идеология интеллектуалов // Неприкосновенный запас. – 2003. – № 1 (27). – С. 5–20.

## **ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС ИННОВАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ ПАРКА ВЫСОКИХ ТЕХНОЛОГИЙ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ**

*В. В. Цепкало, В. П. Старжинский, Минск, Беларусь*

В июне 2016 года Парку высоких технологий Республики Беларусь исполняется десять лет. За сравнительно небольшой промежуток времени ПВТ Беларуси стал лидером в ИТ-индустрии страны, а также занял одну из лидирующих позиций среди инновационных ИТ-кластеров в Европе и стал образцом инновационного развития.

Вместе с тем данный инновационный феномен ставит перед философией и методологией науки ряд вопросов. Каковы социально-культурные механизмы развития современной науки как интеллектуального ресурса экономики? В силу каких причин наука из системы фундаментальных и прикладных исследований превращается в единую научно-технологическую инновационную деятельность, которую наукой в классическом понимании назвать сложно? Как оценивать интеллектуальное содержание инновационных видов деятельности, благодаря которым отдельные страны третьего мира превратились в лидеров экономического развития и процветания?

Ответ на эти и другие вопросы содержится в специфике современной науки, которая получила название постнеклассической и по существу является интеллектуальным ресурсом инновационной деятельности. Дело в том, что наука и ее развитие могут быть представлены с разных позиций. В системе «наука – инновации – бизнес» наука превращается в интеллектуальный ресурс хозяйственно-экономической деятельности и рассматривается как саморазвивающаяся система, форма культуры, способ освоения человеком мира.

Такой культуроцентристский подход позволяет погрузить науку в дискурс культуротворчества, в котором наука, технология и производство как органическое целое представляют собой развитие культуры как смену инноваций. Далее, концептуальное моделирование науки как интеллектуального ресурса практической деятельности приводит к пониманию того, что инновационное развитие возможно лишь на культурном базисе и представляет императив развития современного общества – модернизацию. В свою очередь, инновация рассматривается в качестве культурного феномена, интегрирующего в себе взаимодействие науки, образования и промышленности (бизнеса). Экономика в данном случае предстает не просто как хозяйственная деятельность и даже не столько как производство товаров и услуг, а как основной вид культуротворчества, в котором интегрированы потенциальные возможности науки, экономики и технологий. Основной концепт – инновационное развитие конструктивно и означает культуротворчество как процесс создания материальных и духовных ценностей посредством интеллектуального, технологического и социально-организационного ресурса, ограниченного пространством финансовых и нормативно-правовых условий. При этом культуротворчество – не только создание материального благосостояния, но и развитие творческих способностей человека, его внутреннего духовного мира.

Вследствие выше обозначенного подхода динамика науки может быть представлена как переход от научно-технического к инновационному развитию. Для понимания специфики проектирования таких инновационных форм развития науки на постнеклассическом этапе ее развития как парки высоких технологий, технопарки, стартап–движения не достаточно ограничиваться исследованием методологии познавательной деятельности и теоретического знания. Необходимо исследовать проектирование науки в широком социо-культурном и организационно-экономическом контексте в виде конкретных способов создания инновационной инфраструктуры, включая кросскультурные, транснациональные и институционально-правовые барьеры. Решение этих проблем, в свою очередь, требует соответствующей инновациям конструктивной методологии и моделирования инновационного развития как культуротворчества для объяснения сущности модернизационных процессов и формулирования приоритетов в социально-экономическом развитии.

Несмотря на то, что интеллектуальный ресурс становится основной доминантой современной культуры, социокультурная динамика развития общества представлена в основном в объективистских моделях и основана на парадигмах классической рациональности и философии. На наш взгляд, современное инновационное развитие общества и его модели следует строить при помощи конструктивной культуроцентристской методологии, которая носит субъектно-ориентированный характер, ибо предполагает проектирование и реализацию возможных сценариев развития на основе целеполагания и ценностных установок, которые формируются в ареале культуры. Именно поэтому концепция культуротворчества и соответствующая ей конструктивная методология, разрабатываемая авторами, релевантна инновационному развитию как сути общества знаний, и содержит соответствующую методологию его исследования, проектирования и воплощения в жизнь.

С позиций конструктивной методологии науку следует рассматривать не только как специальную деятельность по выработке знаний, объясняющих мир, но и как основное средство, интеллектуальный ресурс поддержки и развития всех сфер жизнедеятельности человека. Поскольку наука является также социальным

феноменом, следует рассматривать процесс институализации науки – обретения наукой как видом деятельности человека в социуме определенных форм организации и внедрения их в существовавшие социальные структуры. Процесс институализации науки преследует не только цели построения специальных организаций-институтов для научных исследований, включающих в себя производство и трансляцию, но и внедрение научных знаний – инноваций. Поскольку наука представляет собой саморазвивающуюся систему, то необходимо также рассматривать процессы ее самовоспроизводства в виде воспроизводства субъектов научной деятельности. Этому служит такой социокультурный феномен, как образование, который следует рассматривать в качестве взаимосопределенного с наукой. Анализ динамики науки показывает, что на определенном этапе она становится частью государственной политики по проектированию наиболее рациональных и целесообразных форм бытия, превращается в сферу технологического производства инноваций посредством образования единого научно-образовательного, производственно-технологического, финансово-экономического кластера.

Постнеклассическому типу науки присущ не только новый тип методологии – конструктивная, но и междисциплинарный, синергетический характер деятельности – культуротворчество, а также поликультурный генетический код – инновация. Концептуальная модель инновации строится посредством соотношения понятий «новация» и «культура», «технология», «модернизация». Это означает, что модернизация экономики на инновационном пути развития будет успешной лишь тогда, если будет учитывать не только знаниевую, интеллектуально-технологическую компоненту, но и гуманитарную, связанную с организационно-управленческой деятельностью субъекта: инвестиционной привлекательностью, отлаженным правовым и налоговым механизмом, отсутствием коррупции и патронажем бизнеса со стороны государства.

Именно поэтому экономическая политика государств, вставших на путь инновационной модернизации, и включает в себя ряд структурных реформ в области инвестиций, налогообложения, менеджмента, маркетинга и т.д. При этом, непременное условие коммерциализации инноваций при осуществлении хозяйственно-экономической деятельности может и не иметь подобную модальность в других сферах культуры. Атрибутом инновации как общекультурного феномена является не коммерциализация, а полнота, завершенность цикла развития. В самом деле, для инновационной деятельности как формы существования и продуцирования культуры характерна цикличность как непременный атрибут саморазвития. В общем случае для инновационной деятельности как культуротворчества присущ принцип полноты цикла развития. А именно: формулировка, а затем решение проблемы, внедрение в практику. Таким способом идет процесс саморазвития науки, появляются когнитивные новообразования в сфере культуры – научно-технологические инновации.

Инструментальная модель инновационной деятельности должна включать в себя процессы технологической, экономической и социальной модернизации. В условиях реальной хозяйственно-экономической деятельности, в которых функционирует и развивается ПВТ РБ, важно было соблюсти баланс гармоничного, а значит, успешного экономического развития. Инновационное развитие ИТ-сферы включает в себя технологическую модернизацию – развитие высоких технологий в стране, как основное содержание современного хозяйственно-экономического комплекса, а также социальную, где сферой преобразований являются общественные отношения и обслуживающие их

социальные институты, обеспечивающие определенный тип социальных стандартов. При этом, проектирование и построение инновационной инфраструктуры центрировалось на приоритетах стартап-движения, венчурного финансирования, а также бизнес-образования в сфере ИТ-технологий. Администрация ПВТ, как субъект инновационной деятельности, в качестве трендов модернизации рассматривает создание инновационной бизнес-среды, а также разработку новаций в сфере правовой, финансовой и налоговой политики.

## **ЛИБЕРАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА КАК ФАКТОР ГЛОБАЛЬНОГО КАПИТАЛИЗМА**

*В. П. Шалаев, Йошкар-Ола, Россия*

Глобализационный мейнстрим сегодня воспринимается как естественный процесс мировой истории. Между тем за прошедшие десятилетия накоплен существенный рефлексивный материал для понимания сущности, механизмов, форм, целей и культурно-цивилизационных последствий этого процесса. В частности, накоплен и существенный опыт в понимании истоков глобализации как западного проекта мировой истории, в интересах и целях экспансивного и устойчивого развития Запада в мире. Имея этот опыт понимания глобализации, мы получили возможность сегодня по-новому взглянуть и на такие связанные с ней феномены современности, как культура, цивилизация, капитализм, общественная идеология, общество потребления, либерализм, мультикультурность, идентичность, устойчивое развитие, социальная бифуркация, социальная деструкция, мировоззрение, социальные статусы, глобальное управление и др.

В фокусе представленного исследования – критический анализ капитализма как глобального фактора западофикации и колонизации мира в контексте проблемы противоречивых социальных последствий влияния западной либеральной культуры и ценностей на систему ценностей, отношения и поведение человека в глобальном обществе, а также на социальные статусы и процессы устойчивого развития стран и народов в мире. Более детально противоречивое влияние либеральных ценностей и его последствий на развитие общества рассмотрено на примере постсоветской истории российского общества. Либерализм рассматривается как свойство и фактор западной культуры и цивилизации и одновременно как свойство, функция капитализации мира. Идеология либерализации рассматривается в симбиозе с идеологией общества потребления активно наступающего на страны и народы мира, в особенности с момента объявленной западом глобализации. При этом сама глобализация рассматривается автором именно и как капитализация и западофикация мира, в форме глобальной колонизации мира западным капиталом и связанной с ним цивилизацией и культурой.

Исследование фундаментальных оснований распространения ценностей, целей и смыслов западной либеральной культуры и общества потребления в мире, позволяет прийти к выводу о глубинной связи процессов глобализации, капитализации, культуры, либерализации и общества потребления в мире. Эта взаимосвязь может быть описана через понятия идеологии, акциденции (сущностного свойства), функции, фактора. В частности, мы убеждены в том, что ценности, цели и смысле либерализации и общества потребления, стали в

современном обществе новой общественной идеологией, в свою очередь являющуюся акциденцией (сущностным свойством), функцией и одновременно инструментом наступления и развития глобального капитализма в современном мире.

В своем исследовании автор исходит из следующей системы глобального капитализма, как общества существующего в форме следующей сущностной схемы «Капитал – общественное производство – общественное потребление – прибыль – Капитал». При этом идеология либерализма и общества потребления рассматривается нами в качестве инструмента идейного обоснования и обеспечения жизнедеятельности этой системы, то есть в качестве мягких технологий приобщения и подчинения человека этой системе и ее целям. Капитал, либерализм и потребление рассматриваются нами в качестве превращенных форм человека и общества. То есть таких форм, когда эти формы, будучи созданными самим человеком для его самореализации и саморазвития в мире, приобрели над ним силу доминирующего субъекта, превратив все другие формы человеческой культуры (образование, наука, искусство, спорт, путешествие и отдых и т.д.) в свою функцию. В данном случае речь идет о западной форме цивилизации и культуры в реализации этих превращенных форм.

В рамках раскрытия и описания сущности процессов культурной либерализации в мире, нами вводится и обосновывается понятие псевдолиберализации, как ложной формы либерализма, анализируются различные ее проявления и негативное влияние на сознание и поведение различных групп населения, прежде всего на молодежь. Под псевдолиберализацией мы приняли для себя понимать своеобразную в западной культурной и цивилизационной оболочке ценностей превращенную форму либерализма. Псевдолиберализация это такая форма либерализма, которая, не просто является акциденцией капитала и капитализма, но форма носящая характер подавления и разрушения всех других мировоззрений.

Глубинные цели псевдолиберализации – культивирование деформированных неморальных, внеисторических, вненациональных ценностей, потребностей, интересов, целей и смыслов жизни человека и общества, то есть формирования пространства экзистенциального вакуума, мировоззренческого хаоса. Псевдолиберализация – важный фактор формирования бифуркационного, маргинального, флюгерного типа личности в обществе, как масскультурного типа, в его основных проявлениях, своеобразного резонного типа. Эти последствия наиболее явно проявляют себя в области фундаментальных общих понятий, прежде всего моральных, в том числе, таких как свобода, счастье, долг, ответственность, благо... Глубинная рациональная цель псевдолиберализации – изменение культурно-цивилизационных идентичностей человека традиционного типа. Наибольшую опасность для общества здесь имеет процесс примитивизации человеческой сущности до уровня масскультурных, потребительских ценностей, целей и стереотипов восприятия, понимания и поведения.

На уровне глобальных процессов, либерализация, в том числе в форме псевдолиберализации, как ложной формы либерализма, на уровне глобальных процессов, своей рациональной целью имеет переделку сознания и поведения населения стран и народов мира, в особенности молодых поколений, в лояльном для глобального капитала и бизнеса направлении, т.е. ее цель не просто изменение идентичностей, но, в конечном счете, подчинение сознания и поведения отдельных личностей и основных социальных групп населения в обществе навязанным извне ценностям, культивируемым и регулируемым

идеологией глобального капитала и бизнеса и по их заказу. В частности, подчинения человека и общества ценностям и смыслам глобального массового производства и массового потребления, как доминирующих в обществе и стоящих выше национальных, исторических, моральных ценностей и смыслов, созданных в истории отдельных культур и цивилизаций, то есть как наднациональных ценностей и смыслов.

Идеология либерализма и псевдолиберализма может быть рассмотрена как фактор культурно-цивилизационной деструкции общества. Социально-деструктивному влиянию либерализации и псевдолиберализации способствуют процессы глобальной западофикации (приобщения и подчинения западу) в современном мире, проникающей в область главных социальных институтов общества, прежде всего в образование, воспитание, мораль, искусство, тиражируемых глобальными СМИ, Интернет, кинематографом, рекламой индустрией развлечений и т.д. Капитализация мира в его западофикационной форме может быть рассмотрена в качестве важного фактора иерархизации стран и народов мира по шкале западной цивилизации (западометрия). Этой иерархизации свойственен непрерывный рост социальных дистанций и, следовательно, различий в социальных статусах западных и не западных стран и народов в мире, выраженных различным уровнем доступности к материальным и духовным ресурсам мира, что уже порождает значительные по силе протестные движения как на уровне отдельных стран, так и на уровне общественных движений, в том числе и в форме экстремистских практик.

В конечном счете, либеральная идеология, и связанные с ней либеральные идеологические формы воплощения могут быть обоснованы в качестве культурного фактора глобальной капитализации и западофикации мира, и как инструменты глобального управления его человеческими и природными ресурсами, в форме объективации и потребления мира.

### **Литература и источники**

1. Шалаев, В.П. Глобализация, как западофикация и колонизация мира и эпилог западной оси мировой истории // SocioTime. – 2015. – №3. – С. 50–59.
2. Шалаев, В.П. Западофикация как фактор национальной безопасности и устойчивого развития (образовательный контекст): опыт философско-синергетического анализа // Труды БГТУ. История, философия, филология. – 2011. – №5 (143). – С. 80–84.
3. Шалаев, В.П. Мировоззренческо-образовательная западофикация как угроза инновационной безопасности и инновационному развитию России в глобальном мире (философские заметки) // Проблемы социогуманитарного обеспечения инновационных процессов на евразийском пространстве. – М., 2014. – С. 132–144.
4. Шалаев, В.П. Человек и общество в глобализированном мире: вызовы, метаморфозы, перспективы. – Йошкар-Ола, 2015.
5. Шалаев, В.П. Экономическая глобализация и общество потребления: основные параметры, цели и социальные последствия // Общество потребления и потребительские практики как фактор национальной безопасности и устойчивого развития России в глобальном мире: сб. статей. – Йошкар-Ола, 2015. – С. 36–46.
6. Шалаева, С.Л. Либеральная (псевдолиберальная) культура как фактор западофикации и управления в глобальном мире / С.Л. Шалаева, В.П. Шалаев // SocioTime. – 2015. – №3. – С. 112–122.



## **КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПОСЛЕДСТВИЙ ЛИБЕРАЛЬНОГО МЕЙНСТРИМА В РОССИИ И МИРЕ: МЕЖДУ СОЗИДАНИЕМ И РАЗРУШЕНИЕМ**

*С. Л. Шалаева, В. П. Шалаев, Йошкар-Ола, Россия*

По нашему мнению анализ места и роли различных ценностей и социальных норм в обществе должен носить не только идейный, но конкретно исторический и системный характер. Успех в переносе и использовании одних ценностей и норм в одном обществе не обязательно будет адекватным и успешным в другом. Причиной тому не совпадение, не соответствие и даже противостояние сложившихся культурных почв (с их сложившейся ментальностью и идентичностью) новым ценностям и нормам. Стихийность переноса или его насильственность в осуществлении этих новых ценностей и норм на неподготовленную для них культурную почву, способны породить социокультурный хаос в обществе, в особенности, если общество находилось на переходном периоде своего развития. Такой процесс, по нашему мнению, несет с собой скорее негативные, чем позитивные, скорее разрушительные, чем созидательные последствия развития общества и положения в нем человека. Этот социокультурный хаос, несомненно, становится важной социокультурной почвой для программ дальнейшего пути развития общественных систем, нередко в форме протестности и диалектичности возвращения к своим самобытным, оберегающим и защищающим, основам. Мы проанализируем эту проблему на примере постсоветского периода истории России.

Но в начале, хотелось бы отметить следующее наиболее общее и фундаментальное для последующего анализа замечание. Проблемы, связанные с навязыванием извне общественными идеологиями, становятся в особенности понятными при анализе последствий насаждаемой Западом (в особенности США) современной формы идеологии либеральности, западофикации, и потребления, в особенности на примере процессов развивающихся на современном мусульманском арабском Востоке. Как мы видим, благие намерения западной либерализации и демократии породили повсюду не только большой социальный хаос и большую кровь, дали толчок разрушительным и жестоким, с точки зрения морали и общечеловеческих ценностей, протестным движениям [1; 2].

Для нас, например, несомненно, что одним из этих протестных движений являются различные движения фундаментализма. Нарастающие протестные социальные движения и связанные с ними флуктуации (вспышки), например в форме терроризма, несут в себе идеологию несогласия и неприятия унифицирующего катка экономической глобализации, управляемой из одного центра и исключительно в интересах этого центра.

На фоне происходящих мировых процессов чрезвычайно обостряется внимание к теме национальной безопасности и устойчивому развитию стран и народов в глобальном западофицированном, насильственно либерализируемом мире. При этом мы убеждены, что сфера сознания человека и мировоззрения (ценностей, жизненных целей, смыслов, установок, мотивов и т.д.), в ситуации нестабильных общественных процессов становятся базовыми факторами поведения целых поколений и народов, важными факторами их жизнестойкости, безопасного и устойчивого развития в меняющемся мире [1; 2].

В атмосфере западофицированного глобального капитализма и общества потребления, народы во все большей степени становятся заложниками внешнего

управления, утрачивая способности к самоорганизации. Особую обеспокоенность вызывает массовая «порча нравов» (В.К. Левашов), «испарение морали» (Э. Гидденс), в особенности в среде молодых поколений [3; 4].

Так произошло и в России. На место разрушенных советских ценностей и норм поведения, в пространство образовавшегося экзистенциального вакуума (В. Франкл) и хаоса переходного времени вторглись особые агенты социализации, в основном пришедшие извне (неконтролируемые и слабо контролируемые с моральной точки зрения СМИ и кинематограф, потребительская реклама и т.д.). Эти агенты в качестве альтернативы выдвигали не здоровую мораль и эстетику, а провоцировали опасные для общества нормы поведения. Экзистенциальный вакуум стал питательным бульоном массовой социальной девиации. В 90-е годы XX века законопослушное поведение российских граждан превращается в аномалию. Опросы тех лет, например, свидетельствовали, что до 90% россиян решали (были готовы решать) «спорные вопросы» с помощью криминала, а сам криминал занял третье место после семьи и церкви, по авторитетности, как социальной институт [3;4]. Экзистенциальный вакуум постсоветского периода интенсивно заполнялся и идеями либерального характера, в том числе и в форме маскультуры.

В постсоветской России, широкое распространение получило псевдолиберальное понимание свободы, со свойственным ему несоблюдением моральных запретов, разнузданности и безответственности, весьма охотно ассимилируемых, прежде всего молодежью. Последствиями распространения такого понимания свободы на фоне дефицита внутреннего общественного морального контроля, стали многие социальные болезни. Так в постперестроечный период, сразу после распада СССР и разрушения советских социальных институтов, в том числе идеологического института, количество убийств на 100 тыс. жителей в России почти в 4 раза обогнало США, и примерно в 10 раз превысило распространенность убийств в большинстве европейских стран [3; 4].

По индексу коррупции этого периода времени Россия заняла 147-е место в мире, а общий объем коррупционного оборота в России оценивался в 250–300 млрд. долларов в год. По численности жертв несчастных случаев (случайные отравления алкоголем и ДТП), Россия того времени заняла 1-е место в мире. Все это свидетельствовало о безразличном отношении наших сограждан лихих 90-х годов, к своей и чужой жизни. Существенно разрушился и институт семьи и воспроизводства населения. По числу разводов на 1000 жителей Россия заняла в это время 1-е место в Европе, как и по количеству аборт на 1000 женщин. Индекс нравственного состояния Российского общества в период после распада СССР, в целом, уменьшился 2 раза по сравнению с 1990 годом [3; 4].

Таковы факты по диагнозу «экзистенциального вакуума» и вторжения в российский социум либеральных (псевдолиберальных) ценностей и моделей поведения. Последовавший за этим социальный хаос неминуемо привел страну на грань саморазрушения и как следствие повышенной зависимости России от факторов внешнего управления как со стороны глобальных экономических и финансовых институтов, так и со стороны крупных геополитических игроков в мире.

Под влиянием западной формы глобализации, процессы псевдолиберализации активно распространяются и внедряются в социальные институты современного общества (семью, образование, мораль, право, институты управления и т.д.). Как следствие торжествует проникающая

деформация традиционных базовых социальных институтов, поддерживающих моральные ценности, связи и нормы, стоящие на страже безопасности и устойчивого развития человека, замещаемых искусственными, индивидуалистическими и потребительскими формами, которые скорее разъединяют, чем объединяют людей перед вызовами глобальной человеческой истории.

Глобальная капитализация, западофикация, псевдолиберализация мира, в конечном счете, по своим плохо контролируемым последствиям, сродни нарастающему глобальному социальному хаосу, начинающемуся, как известно с хаоса в головах людей. Расширение этих тенденций способно привести (и уже приводит) мировую цивилизационно-культурную систему к необратимым негативным социальным последствиям. В принципе, ситуация достаточно диалектична и естественна для этой фазы развития мира. И процессы, происходящие в системе ценностей и мировоззрения здесь, на наш взгляд, играют центральную роль. При этом решающим в этом вопросе является именно идеологическая направленность формируемого мировоззрения, заключающаяся в вопросах патриотизма, справедливости, ответственности, долга, служения и т.д., являющихся побудительными мотивами в служении и следовании определенным национальным культурно-цивилизационным интересам, ценностям, целям и смыслам [1; 2].

### **Литература и источники**

1. Шалаев, В.П. Глобализация, как западофикация и колонизация мира и эпилог западной оси мировой истории // SocioTime. – 2015. – №3. – С. 50–59.
2. Шалаев, В.П. Человек и общество в глобализированном мире: вызовы, метаморфозы, перспективы. – Йошкар-Ола, 2015.
3. Шалаева, С.Л. Деструктивные последствия псевдолиберализации в глобализированном социуме // Конфликты в социальной сфере: материалы IX всероссийской научно-практической и научно-методической конференции. – Казань, 2015.
4. Шалаева, С.Л. Либеральная (псевдолиберальная) культура как фактор западофикации и управления в глобальном мире / С.Л. Шалаева, В.П. Шалаев // SocioTime.– 2015. – №3. – С. 112–122.

## **СОЦИАЛЬНЫЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ДИАЛОГА ЦИВИЛИЗАЦИЙ**

*О. А. Шершнёва, Минск, Беларусь*

Мы являемся свидетелями уникальных событий, которые по своей масштабности превосходят все известные явления и события прошлого, и в этом смысле они являются эпохальными, поскольку символизируют новую качественно иную ступень развития мирового сообщества. Это новое состояние человечества «обрастает» такими ярлыками, как «глобализация», «конец истории», «информационное общество», «постмодернизм», «новый мировой порядок» и т.д. Безусловно, процессы и явления нынешней эпохи напрямую связаны с глобальными трансформациями во всех сферах общественной жизни, которые меняют мир до неузнаваемости, делают его одновременно большим и

культурно разнообразным, поскольку национальные границы все более расширяются и делаются все более прозрачными, но в то же время в виду проницаемости границ мир сжимается, становится маленьким, а культурное разнообразие все больше ставится под вопрос.

Не случайно К. Ясперс отмечал: «все великое есть явление на стадии перехода» [5, с. 251], именно на такой стадии перехода к новому миру мы сейчас и находимся, что подтверждается не только ослаблением роли географических пространств, но в большей степени возникновением новой географии – «целостного мониторинга событий в различных точках планеты в режиме реального времени» [2, с. 17]. Конфигурации современного мира трансформируются, сегодня все больше говорят о «плоском мире» (Томас Фридман), суть которого в том, что пространство впервые перестало быть барьером для распространения информации; это мир, в котором у компаний из третьего мира есть реальный шанс конкурировать на глобальном рынке с транснациональными корпорациями Америки и Европы, это мир, в котором людям надо учиться жить при незашторенных окнах. Основу подобного рода трансформаций связывают с глобализационными процессами, которые детерминированы аксиологическими противоречиями, с одной стороны, между Традиционностью и Современностью, а, с другой стороны, между универсализмом и многообразием исторического процесса.

Относительно первой пары противоречий можно отметить, что она является базовой, поскольку в результате конфликта между «старым» (традиционность) и «новым» (современность) происходит если не смена вектора развития, то качественные изменения в массовом сознании, общественной жизнедеятельности, и, безусловно, в культурной сфере, откуда, собственно, и берет начало «новый (обновленный) мир». Традиционность обладает качественной определенностью, носит завершенный, абсолютный характер, она сама содержит в себе смысл, в то время как Современность, которая не исчерпывается понятием времени, но включает совокупность идей, принципов, парадигмальных представлений о различных сферах социального бытия, оказывается вечно неудовлетворенной наличной действительностью, устремлена всегда к будущему, а, значит, постоянно прибывает в ситуации становления.

Современность есть определенный способ жизнедеятельности, это своеобразная технология социального и культурного развития, которая фундирована на определенной парадигмальной основе, атрибутом которой являются инновации. Инновации получают статус абсолютных ценностей, в этом смысле культурные традиции прошлого всегда находятся в противоречии с современными реалиями. Реально существующий идеал Традиционности, который довольствуется самим собой и не предполагает качественных трансформаций и преобразований, не согласуется с вечно неудовлетворенным идеалом Современности, который экстраполируется в неопределенное будущее, в результате чего назревает конфликт цивилизаций.

Конфликт цивилизаций – это вполне точный обоснованный диагноз межцивилизационных отношений в современном глобализирующемся мире, это конфликт аксиологический, поскольку разворачивается между различными культурными парадигмами мироосмысления, моделями цивилизационного взаимодействия. Конфликт цивилизаций ныне отражает реально существующие отношения между культурно-цивилизационными системами современного мира, хотя о «столкновении цивилизаций» по линии культурных различий говорилось еще ранее (С. Хантингтон). Тем не менее, если понимать под цивилизацией

комплекс культурных идей, ценностей, принципов, мировоззренческих установок, то конфликт цивилизаций – это мегакультурный конфликт современности, носителями которого выступают крупные социально-культурные общности.

Что касается противоречия между универсализмом и многообразием исторического процесса, то оно вытекает из предыдущего, поскольку соотносится с Традиционностью, которая верна принципам культурного многообразия, но при этом не отрицает тенденции Современности на интеграцию под воздействием интенсификации глобализационных процессов. Тенденция на универсализм объясняется необходимостью сопротивления глобальным проблемам, среди которых обычно лидирующие позиции занимает международный терроризм и угроза экологической катастрофы. Терроризм как враг надежды на изменение мира посредством демократизации, сосуществования обществ с многообразной этнической структурой, с одной стороны, и гибель человечества как реальная перспектива в виду истощаемости природных ресурсов, с другой стороны, позволяют рассматривать универсализм как путь к преодолению «мирового беспорядка» и формированию цивилизации диалога на принципах сотрудничества разных культур и религий.

При всей очевидной необходимости построения диалога цивилизаций через тенденцию на универсализм протестные движения в глобализирующемся мире (так называемые движения «антиглобалистов») заставляют усомниться как в возможности построения такого рода диалога, так и в его необходимости. Все дело в том, что единый мир, который как своеобразный идеал универсализма, на самом деле часто оказывается единым в смысле товарном, но не в смысле признания многообразия, взаимной открытости народов друг другу. В силу экономической взаимозависимости государств мир действительно становится как бы единым, но это единение подразумевает однообразие, стирание национальных особенностей, унификацию общественного сознания. В этом смысле история, в которой мы живем, является общей, о чем свидетельствуют нависшие над человечеством общие глобальные проблемы, но общая история не значит единая, что подтверждается отстаиванием национальных государств своей идентичности, право на инаковость.

Противоречие между универсализмом и многообразием исторического процесса заключается в том, что в экономическом и социально-политическом плане мы живем в гомогенном мире, но эта гомогенность дополняется и компенсируется «мультикультурализмом», под которым понимается признание многообразия культурных традиций, «стилей жизни», «вкусовых предпочтений». Представленная картина нового типа историчности, рожденного глобализацией, можно назвать идиллической в том смысле, что следует отличать гомогенность в значении унификации (часто завуалированной необходимостью построения «нового единого мира») от универсализации в ее позитивном значении как интеграции, характеризующей социальное развитие и выступающей мерой преодоления межцивилизационных конфликтов и глобальных проблем. Кроме того, следует понимать, что под мультикультурализмом часто подразумевается не что иное, как идеология, которая блокирует проявление реальной инаковости и тем самым утверждает принцип планетарного господства. Идею противоречивости современной мировой ситуации В. Фурс выразил следующим образом: «имплозия принципиально децентрирует жизненный мир, ставший глобально единым и тотально инклюзивным, предельно интенсифицируя в нем прерывность и различия» [4, с. 449–450]. Очевидно, противоречия заложены не только в реально происходящих событиях, они часто инициированы ложностью

представлений об этих событиях, поэтому следует прокомментировать отдельные аспекты проблемы.

Что касается представленных противоречий, то они имеют место быть не только в сознании, но и в реальности. Поскольку время никогда не стоит на месте, мы всегда сталкиваемся с чем-то новым, перемены являются объективной закономерностью нашей жизни, поэтому вполне очевидно, что Традиционность приходит в противоречие с Современностью. Если принять во внимание, что современность в определенное время трансформируется в традиционность, то этот круговорот смены старого на новое является бесконечным. Вопрос не в том, хорошо это или плохо, речь не идет о моральной оценке происходящего, в большей степени важно то, что эти процессы невозможно контролировать, отсюда возникает страх перед безысходностью. Противоречие между универсализмом и мультикультурализмом является своеобразным ответом на эту безысходность. Суть заключается в том, что в результате утраты человеком контроля над социальными процессами, неопределенности и, как следствие, неукорененности его в социальной реальности, особенно очевидной становится ориентация на диалог как взаимодействие, сотрудничество (вместе не страшно, вместе легче разрешить проблемные ситуации).

С одной стороны, диалог – это способ преодоления социальных противоречий, конфликтов, глобальных проблем, и в этом отношении его можно рассматривать как вынужденную меру, с другой стороны, человечеству необходимо было оказаться в ситуации безысходности, чтобы осознать, что только посредством диалога можно достигать консенсуса, через диалог осуществляется преемственность между культурами и обеспечивается гармоничная связь человека с окружающей его природой и другими людьми. Очень важно понимать, что диалог цивилизаций, во-первых, возможен, а, во-вторых, не сводится к унификации культурного разнообразия, более того, предполагает это многообразие. Здесь мультикультурализм является отображением различных ценностных ориентаций (не как идеология господства, прикрываемая общечеловеческими ценностями), выступает подлинной реализацией того, что можно назвать «плюрализм универсализмов».

Цивилизационное многообразие есть основа сохранения жизненного пространства человека, поэтому прав Л.В. Скворцов, когда говорит, что «эрозия многообразия неизбежно приведет к эрозии цивилизационной жизни вообще; лишь концепция органичного межцивилизационного взаимодействия позволяет сохранить надежду на естественное сочетание процессов глобализации с сохранением эволюции локальных цивилизационных традиций» [3, с. 245]. При этом следует отметить, что процессы глобализации, которые часто оцениваются как основание для нивелирования многообразия культурных различий, можно рассматривать как условия для обмена и обогащения культурными ценностями, а также расширения горизонтов практической реализации различных перспектив.

Подводя итоги вышесказанному, хотелось бы заострить внимание на том, что стимулом трансформации современного цивилизационного бытия в сторону диалога послужили социальные противоречия и конфликты, поэтому правомерно признать их эвристический потенциал и конструктивность в обновлении цивилизационной традиции. Конфликтный потенциал современного общества является тем толчком, который, как бы странно это не звучало, способен консолидировать социально-культурное пространство, содействовать межцивилизационному диалогу, тем самым формируя многомерный новый мир будущего века. Новый мир рождается не на пустой почве, процессы глобализации

порождают взаимозависимость, которая влечет за собой необходимость общей системы ценностей, в противном случае она не способна функционировать. Соответственно, во взаимодействии и столкновении культурных архетипов, региональных, национальных интересов только и возможно становление качественно иного мироустройства, и в этом смысле конфликт и диалог цивилизаций нисколько не противоречат друг другу, но выступают в диалектическом единстве.

Таким образом, следует признать то, что социальные противоречия и конфликты не только предотвращают стагнацию, выступают в роли медиатора, с помощью которого артикулируются наиболее существенные проблемы, они являются той почвой, на которой только и возможен конструктивный диалог между цивилизациями, поскольку конфликты имманентно содержат в себе тенденцию на взаимодействие, интеграцию, что особенно становится очевидным в русле нестабильных процессов глобализации и социально-культурной трансформации мирового сообщества. Социальные конфликты, будучи открытой и нелинейной системой, которая является практически непредсказуемой и трудно управляемой, при всем при этом не исчерпывается исключительно борьбой за свои ценностные предпочтения, долю в распределении дефицитных статусов, власти или ресурсов, но представляет собой форму взаимодействия, а, значит, имеет под собой базу для консолидации и интеграции всего мирового сообщества в единую систему на основе, прежде всего, культурного диалога, предполагающего сохранение цивилизационного разнообразия. Подводя итоги, хотелось бы обратить внимание на то, что «без общего между людьми не будет сцепления, возникнет полная изоляция всех от всех; без особого не будет разнообразия, разности потенциалов, а, следовательно, и движения, творчества, культуры» [1, с. 26]. Социальные конфликты – это то, что способно предотвратить изоляцию, сплотить общество, направить свой потенциал в сторону солидаризма и диалога цивилизаций.

### **Литература и источники**

1. Козлова, О.И. Развитие идеологии и социальные конфликты // Социс. – 1993. – № 4. – С. 25–29.
2. Неклесса, А. Ordo quardo – четвертый порядок: пришествие постсовременного мира // Полис. 2000. – № 6. – С. 6–23.
3. Скворцов, Л.В. Диалог или столкновение цивилизаций // Глобализация. Конфликт или диалог цивилизаций? – М., 2002. – С. 240–246.
4. Фурс, В. Сочинения. В 2 т.Т. 2. – Вильнюс, 2012.
5. Ясперс, К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

## **ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ: ПРОБЛЕМА КОРРЕЛЯЦИИ ТРАДИЦИЙ И ИННОВАЦИЙ**

*Н. С. Щёкин Минск, Беларусь*

В современном мире противоречиво взаимодействуют две тенденции: к глобализации современных цивилизационных процессов и к сохранению этнокультурной идентичности. Культурная унификация, сопровождающая активную модернизацию постсоветских обществ, в качестве ответной реакции

вызывает стремление к защите национальных традиций и самосознания. Становление новой государственной идеологии также стимулирует переосмысление и возрождение национальных традиций, в том числе и религиозных. Православная церковь как доминирующая конфессия в Беларуси уже стала активным субъектом внутренней политики и важным фактором социокультурной жизни белорусского общества.

В массовом сознании эти процессы часто порождают иллюзию о простом заимствовании из православного учения готовой, сформированной системы ценностей, национальной идеи, модели социокультурных взаимодействий. Однако современная доктрина православия сама формируется под влиянием стремительных и противоречивых процессов модернизации и трансформации всех сторон жизни белорусского общества. Сами православные идеологи придерживаются различных политических взглядов и предлагают разнообразные решения социальных и культурных проблем. Труды отдельных православных богословов и философов выражают частные богословские мнения, порой неоднозначные и часто диаметрально противоположные.

Ортодоксальные церковные идеологи исходят из того факта, что православие сыграло в белорусской истории важную культуuroобразующую и ментально цементирующую роль, настаивают на том, что и сегодня оно остается единственным гарантом самостоятельного социокультурного развития Беларуси. Стремясь к воцерквлению народа и установлению тесного союза с властью, на наш взгляд, они не учитывают значительную дифференциацию современного белорусского общества в социально-политическом, национально-религиозном, мировоззренческом отношении. Модернизм же «необновленцев» предлагает столь широкую демократизацию церковной жизни и ориентацию вероучения к современным реалиям, что потенциально содержит опасность нового церковного раскола.

Идеологи современного православия признают неизбежность и естественность процессов глобализации, способствующих общению людей, распространению информации, эффективной предпринимательской деятельности. Опасность же они усматривают в изменении традиционных способов организации общества и власти; в том, что положительные плоды глобализации доступны лишь немногим нациям и народам; в духовной и культурной стандартизации; в том, что современная международно-правовая система основывается на приоритете интересов земной жизни перед религиозными ценностями. Всё это требует дальнейшего осмысления и конкретизации, когда идет речь о диалоге государства и церкви в контексте инновационного развития Беларуси.

Например, традиционные способы организации общества и власти трактуются современными православными мыслителями весьма широко. Православно-монархический идеал, апеллирующий к византийской идее симфонии церкви и государства, имеет сторонников среди части радикальных ортодоксов. Но уже с 1990-х гг. в заявлении церковных иерархов идея симфонии переосмысливается, церковь предстает как «третья сила», призванная гармонизировать общественные отношения. Здесь уже присутствует понимание необходимости православного богословского осмысления положения церкви в плюралистическом секулярном обществе, включающем в себя различные этнические и конфессиональные образования. Абстрагируясь от какой-либо конкретной политической платформы, церковь постсоветского периода, тем не менее, не разделяет светских социальных идеалов ни социалистического общества с его приоритетом общественного перед личностным, ни либерально-



капиталистического с его апологией индивидуализма. Обе эти модели подвергаются критике, и провозглашается, что церковь выступает за создание условий, при которых в обществе станет возможным и развитие личности, и раскрытие потенциала наций, и преодоление пережитков тоталитаризма не только в политике, но и в культуре. Пропагандируется славянофильская концепция соборности как «единства во множестве, основанного на любви». Она рассматривается как идеал социальных отношений и личной культуры, и как вариант национальной идеи для исторической России-Руси.

Богословским основанием православного подхода к проблемам межкультурной коммуникации, диалога церкви и государства служит общехристианская установка на то, что отношения между людьми определяются не этнической, а конфессиональной принадлежностью: «нет ни иудея, ни эллина, но все мы братья во Христе». Поскольку это выражение апостола Павла допускает различные трактовки, православному пониманию диалога церкви и государства религиозные мыслители уделяют особое внимание. Это проявляется в трактовке взаимоотношения традиций и инноваций.

В самом деле, когда говорят об инновациях, то часто игнорируют простую истину: нельзя без традиций сформировать инновационное мышление. Традиции – это базис, фундамент, на котором только и возможно, по нашему глубокому убеждению, инновационное развитие Беларуси. Ведь традиции – это атмосфера, ментальность, уровень доверия и ответственности в обществе. Сегодня, когда инновационное развитие страны стало государственной программой, многие полагают, что начинать необходимо с технологического перевооружения экономики. Однако надо понимать, что инновации в экономике не решают вопросы, связанные с нравственностью.

Конечно, никто не будет возражать против прагматизма и креативности как таковых, но можно и нужно возражать против прагматизма и креативности как той мировоззренческой парадигмы, которая фактически подавляет базовые христианские ценности, отодвигает их на второй план, объявляя их второстепенными, устаревшими. Прагматизм и креативность – это лишь символы, чрез отношение к которым необходимо определить собственную жизненную позицию каждой личности.

Следует понять, что духовная ситуация в современном мире приобрела новое измерение. Самое простое – это констатировать кризис ценностей. Сложнее осознать, что речь идет вовсе не о кризисе традиционных ценностей, а фактически об их подмене системой иных ценностей. Речь идет о стремительном формировании и навязывании совершенно иных ценностей. Можно и нужно говорить о создании инновационной модели взаимодействия церкви и государства. «Цивилизованный» мир начал пересматривать собственную систему представлений и образов для того, чтобы в конечном результате увязать ее с новейшими знаниями. Вместе с тем приходит понимание того, что такая модель взаимодействия задается в контексте современных условий и сложившейся традиции миропонимания.

Таким образом, рационализация традиционных представлений вскрыла смысловые конфликты, порождаемые несоответствием прежней картины мира новым условиям общественной жизни. В свою очередь это ведет к реорганизации не просто православной церкви или в целом культуры, а всей системы современной социальности. И в данном контексте неизбежно возникают ценностные конфликты, которые еще больше акцентируют столкновение различных социальных ориентаций и мировоззренческих устоев.

## **ФОРУМ 3. ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ РИСКИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

### **ИННОВАЦИОННАЯ СУЩНОСТЬ И ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИХ ПРОЕКТОВ В. И. ВЕРНАДСКОГО**

*Т. И. Адуло, Минск, Беларусь*

В научном и интеллектуальном творчестве крупнейшего учёного и мыслителя XX века В.И. Вернадского воплотилось множество гениальных идей и открытий мирового уровня, значительно опередивших историческую эпоху, в которую жил и работал исследователь. Внимание гуманитариев привлекает в первую очередь его учение о ноосфере. Однако ноосферное учение – отнюдь не единственная теоретическая разработка мыслителя в области социальной проблематики. Поражает спектр научных интересов Вернадского в сфере гуманитарного познания – он широк и фундаментален, начиная от проблем морали, любви, брака, семьи, искусства и заканчивая проблемами общественно-политического устройства государств и мира. Многие проблемы, которые ставил Вернадский перед учёными гуманитарного профиля, не решены до сих пор, отдельные из них – даже не упоминаются его биографами. Например, в творчестве Вернадского получил освещение актуальный для России начала XX века вопрос об автономии. Учёный не соглашался с официальной программой конституционных демократов по национальному вопросу, делавших ставку на центральную власть, выступающую, по их мнению, в качестве гаранта сохранения государственного единства России. Исходя из разных географических условий жизни в России, Вернадский считал нужным предоставить местным людям самим решать свои дела на основе местных законов [1, с. 238]. В то же время остро ощущал опасность для России центробежных сил. Чтобы ослабить влияние подобного рода разрушительных сил, он предложил на государственном уровне решить проблему изучения истории, языка, этнографии, литературы населяющих Россию народностей, т.е. предложил задействовать мощный потенциал науки и культуры. Эти идеи не потеряли своей актуальности и для современной России. В поле зрения учёного были и другие важные проблемы общественного развития. Так, например, в его дневниках много глубоких записей посвящено осмыслению роли личности и народных масс в истории. Не отрицая общественных законов и огромной роли народных масс в человеческой истории, Вернадский в то же время не принижал роли личности и ее мысли, видел диалектическую связь единичного (отдельного) и общего (всеобщего). Он считал, что общество «тем сильнее, чем оно более сознательно» [1, с. 403]. Именно по этой причине ещё в дореволюционный период своей деятельности Вернадский ратовал за просвещение масс, организацию народных библиотек, создание сети учебных заведений. Но ещё в большей мере эту наиважнейшую работу он вёл в послереволюционный период.

Вернадский чрезмерно высоко ценил научное знание. Именно с ним он связывал могущество государства. Многогранная картина состояния науки, высшей школы, интеллекта нации в целом и путей их дальнейшего развития

проанализирована и отражена в теоретическом наследии Вернадского с различных сторон. В своей практической деятельности учёный всегда стремился защитить науку, «пробить» на её развитие государственные средства. Он это делал и в дореволюционные, и в послереволюционные годы. Например, 16 декабря 1916 года, в весьма непростую для России пору, он выступил с докладом «О государственной сети исследовательских институтов» на заседании Комиссии по изучению естественных производительных сил России, в котором обосновал необходимость такой сети. Важное место в рассуждениях Вернадского занимали проблемы этоса науки. Ратуя за развитие производительных сил России, учёный связывал этот процесс с развитием техники, науки и самого человека [1, с. 234]. Вернадский был сторонником фундаментальных исследований. Он считал, что «задачей государственной поддержки должна являться не прикладная научная техника, но свободное научное творчество, проникновение человечества в новые области неизвестного. Только при этих условиях мы будем находиться на уровне научных знаний и сможем подходить к созданию нового» [2, с. 60]. Большое внимание Вернадский уделял высшей школе. Он выделил три основные задачи, которые призвана решать школа. По его мнению, высшая школа «должна учить подрастающее молодое поколение, сообщать ему то, что добыто человеческой мыслью, приучать его научно мыслить и научно работать. Она должна являться очагом научного искания, быть центром самостоятельной научной работы. И наконец, она должна быть носителем просвещения в обществе и народе, оживлять в зрелом возрасте узланное и пережитое в молодости, распространять новые знания, новые приемы работы и мышления» [1, с. 164].

Ещё одна важная особенность Вернадского, характеризующая масштабность личности, – это его удивительная способность прогнозирования будущего. Чтобы убедиться в этом, достаточно ознакомиться с его «Записками об организации научной работы» – документом, подготовленным в 1942 году, но определившим перспективу развития советской науки на многие десятилетия. Или такой пример. В далеком 1922 году, задолго до создания атомной бомбы, Вернадский был уверен в том, что человечество в ближайшее время, или через столетие, станет обладателем атомной энергии, а потому посчитал своим долгом предупредить учёных об их ответственности при проведении научных разработок, связанных со столь мощным источником силы. И в этой связи ставил жесткий вопрос: «Дорос ли он [человек – Т.А.] до умения использовать ту силу, которую неизбежно должна дать ему наука?» [3, с. 395].

Один из объектов ежедневных наблюдений и мучительных размышлений Вернадского – советская реальность. В дневниках дана всесторонняя характеристика масштабной и трагической эпохи 1920–1930-х годов. Вернадский видел расхождение должного и сущего – серьёзнейшие противоречия и негативы реальной практики социалистического строительства. И всё же он не был сторонником сплошной негативной оценки всей советской действительности: осознавая необходимость социальных преобразований и, сравнивая дооктябрьскую и послеоктябрьскую Россию, он не мог не замечать тех, хотя и немногих, как ему казалось, позитивных изменений, которые постепенно происходили в стране, особенно в области науки. В конце жизни, в 1941 году, констатировал: «Сейчас исторически ясно, что, несмотря на многие грехи и ненужные – их разлагающие – жестокости, в среднем они [большевики] вывели Россию на новый путь» [4, с. 601]. А годом раньше, в письме к Б.Л. Личкову, он высказал такое предположение: «Я мало знаю Маркса, но думаю, что ноосфера всецело будет созвучна его основным выводам» [5, с. 40].

«Делом всей своей жизни» Вернадский считал разработку теории «живого вещества». Естественно, возникает вопрос: «Почему столь важной для Вернадского оказалась теория живого вещества»? Выдвинем такую гипотезу. Вернадский постоянно ощущал неразумность существующего мира – как дореволюционного, так и послереволюционного. Он желал устранить эту наличную «неразумность», сделать мир разумным, т.е. гуманным. Каким путём? В могущество сверхъестественных сил он, как учёный, не верил. В эффективность деятельности политиков – тоже. Философия, которую он уважал, но явно недооценивал её роль в общественной жизни, не способна была решить, по его мнению, существующие социальные проблемы, т.е. устранить социальное зло. И только наука могла прийти на помощь человеку. «Настоящее содержание науки – научное фактическое описание картины природы. Только она достигает общеобязательности» [6, с. 203] – к такому выводу приходит учёный. Поэтому именно на Разум сделана ставка исследователем. Причём, не на индивидуальный, а на коллективный земной Разум.

Согласно концепции Вернадского, Космос наполнен жизнью, т.е. живым веществом в его самых разнообразных видах. Границы живого вещества, а, следовательно, и разумного вещества, подвижны. Чтобы преодолеть на Земле зло, необходимо расширить сферу разума. Именно отсюда проистекает идея ноосферы. Но решить проблему построения ноосферного мира не представляется возможным без решения проблемы живого вещества, являющегося носителем разума. Возможно, поэтому столь много усилий было направлено учёным на разгадку тайны живого вещества. Решая эту архисложную задачу, Вернадский считал, что он делает «нужное дело». К сожалению, данный проект оказался не только сверхмасштабным, но и практически не реализуемым. Тем не менее, своим учением о ноосфере и «живом веществе» Вернадский сделал важный вклад в осмысление земной цивилизации, дал оперативный простор для нового поколения исследователей, принадлежащих к направлению «русского космизма».

### **Литература и источники**

1. Вернадский, В.И. Публицистические статьи. – М., 1995.
2. Вернадский, В.И. О науке: в 2 т. – СПб, 2002. – Т. 2.
3. Вернадский, В.И. Философские мысли натуралиста. – М., 1988.
4. Вернадский, В.И. Начало и вечность жизни. – М., 1989.
5. Переписка В.И. Вернадского с Б.Л. Личковым. 1940–1944. – М., 1980.
6. Вернадский, В.И. Дневники. 1917–1921. Октябрь 1917–январь 1920. – Киев, 1994.

## **КОММУНИКАЦИЯ КАК ПРОЦЕСС ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРНОЙ И ЭТНИЧЕСКОЙ САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ЛИЧНОСТИ**

*Н. С. Бажутина, Новосибирск, Россия*

Начиная с конца XX века, в современном мире фиксируется этнический парадокс. С одной стороны наблюдается процесс всеобщей глобализации и тенденция к активному взаимодействию и взаимопроникновению имеющихся социальных структур и культурных традиций. С другой стороны, явственно обнаруживается стремление к этнической обособленности и самодостаточности, росту национального самосознания, которые в эпоху интенсификации и

хаотичности информационных потоков, характерных для научно-технического состояния современного общества, становятся практически единственным неполитическим фактором сохранения устойчивости и предсказуемости исторического развития сообщества в условиях бессистемности культурного взаимопроникновения.

В подобных условиях весьма актуальными становятся вопросы содержания и формы межкультурных вербальных коммуникаций и межэтнического взаимодействия, поскольку именно вербальное поведение является не просто основанием для сохранения и поступательного развития человеческой цивилизации в целом, но и легче всего поддается научному исследованию.

Как известно, любая межкультурная коммуникация осуществляется в прямой и косвенной формах. При прямой вербальной коммуникации информация адресована непосредственно получателю и может осуществляться как в устной, так и в письменной форме. В прямой коммуникации наибольший эффект достигается посредством устной речи, комплекс которой включает в себя не только собственно вербальные, но и невербальные средства, которые носят преимущественно односторонний характер. Информационными источниками косвенной коммуникации являются преимущественно произведения литературы и искусства, сообщения радио, телевизионные передачи, публикации в газетах и журналах и т.п. [1, с.110–111], поэтому значение собственно вербального компонента является здесь преобладающим. Более того, преобладает в таких коммуникациях не просто «речь», но речь обыденная, по своей сути допускающая максимальные возможности как для недопонимания, так и ошибок в интерпретации адресатом. Это делает косвенные коммуникации односторонними, поскольку в них одна сторона, преимущественно, только корреспондирует информацию, а вторая воспринимает информацию достаточно пассивно внешне, но всегда активно внутренне.

Дело в том, что и письменная, и устная речь существуют исключительно в форме текстов. В текстах нелинейное взаимодействие грамматических, синтаксических и лексических структур лексической ситуации всегда приводит к тому, что участвующие в изменении смыслов и значений структуры перестраиваются, не выходя за рамки изоморфных преобразований. По сути, в процессе смыслообразования возникает ситуация, фиксируемая современными физиками в отношении неравновесных динамических объектов. Под текстом в данном случае понимается целенаправленно функционирующая открытая информационная система смыслов и значений, продуцируемая человеком и только *в целом* обладающая определенной дескрипцией, то есть знаковым выражением замысла автора. Создавая текст, автор всегда пытается целостно описать многомерный срез реальности (индивидуальный предмет или явление) при помощи многоместных предикатов и собственных имен. Абсолютное большинство из них имеют исторически выверенные значения и субъективную их интерпретацию в виде вносимых в текст смыслов [2], а это значит, что при взаимодействии разных культур или их представителей, внесение смыслов в исторически выверенное содержание слов и понятий всегда нарушает допустимые пределы свободы интерпретации.

Поскольку культура, как феномен, предполагает свое развитие и изменение в рамках определенной направленности, имеющей относительно ограниченное число направлений (отклонений). Если учитывать, что это изменение можно рассматривать и как текстовое взаимодействие, как изменение смыслов и значений культуры, то становится очевидным, что в результате взаимодействия

между, например, разными поколениями возникает особое культурно – семантическое поле и пространство, которое может быть представлено как духовной, так материальной сферой, которое существует в виде культурных универсалий, нравов, ценностей, норм, обычаев и т.д. Даже в рамках одной культуры при взаимодействии между разными поколениями обнаруживается некоторая неравновесность понимания и интерпретации, поскольку младшее поколение хотя и наследует значительный культурный опыт как в содержательном плане, так и в его знаковом выражении, но вносит в них свой собственный опыт и знания, не вполне доступные для понимания старшему поколению. Коммуникация в этом случае носит весьма специфический характер: обнаруживается императивность ценностей предыдущего поколения при пассивном восприятии его младшим поколением. Причем полностью отказаться от наследия – невозможно. Можно лишь переструктурировать культурно-семантическое поле, изменившего ценностно-смысловую иерархию. Несколько иное направление развития приобретает коммуникативное взаимодействие между однопоколенными членами сообщества. Не случайно М. Мид описывает разные типы культур, с точки зрения характера трансляции опыта между поколениями: постфигуративные, кофигуративные, префигуративные.

Таким образом, проблема заключается в направленности развития современных коммуникативных процессов и их влиянию на формирование культурной и этнической самоидентификации личности. В формировании тех базисных идей, которые являются основанием для дальнейшего развития и существования человечества.

Нелинейность информационных потоков, характерная для современного общества, усиливает субъективизацию восприятия текстов и ослабляет адекватность понимания и в межличностных, и в межгрупповых, в том числе и межпоколенных коммуникациях, вынуждая современного человека обращаться к основаниям бытия культуры – к этническому самосознанию, выраженному не столько в вербальных текстах, сколько в традиции и невербальных информационных системах, оказывающихся в условиях бессистемных информационных потоках основным средством сохранения психологической устойчивости личности и культурной самоидентификации.

Это обуславливает необходимость осознания этнических процессов как точек бифуркации современной культуры и их чрезмерной уязвимости при реализации социально-политических и социально-экономических решений органов власти. Например, идея толерантности, как точка бифуркации, в современном российском сообществе начинает приобретать отрицательное значение, что отчетливо демонстрирует сдвиг в социальной структуре и общественном сознании.

Признание возможности равнозначной западно-европейской, но принципиально иной иерархии жизненных ценностей и приоритетов позволит снизить негодующий пафос возражений, по крайней мере, в научной среде, в отношении тех стран и народов, которые отличаются от европейских сообществ [3, С. 46–47].

### **Литература и источники**

1. Садохин, А.П. Теория и практика межкультурной коммуникации. – М., 2004. – С. 110–111

2. Бажутина, Н.С. Методологические проблемы структурной организации смыслов в тексте: Дис. канд. филос. наук. – Новосибирск, 2003.
3. Бажутина, Т.О. Национальное сознание в динамике идентификации личности // Известия СО АН СССР. История, философия и филология. Новосибирск, 1992. – Вып. 3. – С. 43–47.

## **ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ НАУКИ НА СОВРЕМЕННОМ ЭТАПЕ**

*И. А. Барсук, Минск, Беларусь*

В конце XX в. в ведущих университетах стран СНГ происходит ликвидация «политической экономии» в качестве образовательной специальности. Связано это было с выходом русского перевода уже 11-го издания книги «Экономикс. Принципы, проблемы и политика», созданной в университетах США профессорами К. Макконнеллом и С. Брю.

Впервые термин *economics* употребил английский экономист Г. Маклеод в статье «Что такое политическая экономия?» (1875). Он понимал *economics* как науку, которая рассматривает законы, управляющие соотношениями между количествами обмениваемых товаров. Систематическое применение этого термина впервые осуществлено в совместной работе А. и М. Маршаллов «Экономика промышленности». Одобрительную оценку новый термин, введенный в научный оборот Г. Маклеодом, А. и М. Маршаллами, получил у В. Джевонса во втором издании его «Теории политической экономии» (1879). Впервые раскрытие отличительных особенностей неоклассики, сравнение с классической политической экономией представлено в учебнике А. Маршалла «Принципы экономикс» (1890). Затем последовало введение «экономикс» в преподавание (1902), знаменовавшее начало широкого применения нового термина в дальнейшем. Но даже тогда А. Маршалл использовал соответствующие термины в качестве синонимов. Однако именно с этого времени после нескольких десятилетий неоспоримого лидерства классической политэкономии многие ее постулаты и выводы стали подвергаться сомнению.

В конце XIX – начале XX вв. качественный анализ в экономической науке все чаще заменяется количественным; ученые все чаще стремятся оптимизировать использование ограниченных ресурсов, широко применяя для этих целей теорию предельных величин, дифференциальные и интегральные исчисления, алгебраические формулы и графики, моделирующие конкретные рыночные ситуации. Вслед за этим меняется содержание и название самой науки. Наиболее радикальный сдвиг в развитии экономической науки принято называть маржиналистской революцией. С тех пор на Западе политэкономия утратила свое монопольное положение. Традиционный марксистский взгляд на «экономикс» заключается в том, что это – термин буржуазной экономической литературы, синтез буржуазных неоклассических и неокейнсианских теорий, объединенных общим представлением о предмете экономической науки, общими методологическими принципами, единой социальной направленностью на защиту интересов крупного монополистического капитала.

Однако и в настоящее время термин «экономикс» у самих экономистов (зарубежных и отечественных) воспринимается по-разному: в одном случае как

«политэкономия», в другом – «буржуазная политэкономия», в третьем – «экономическая наука», в четвертом – «экономическая теория», в шестом – «mainstream» (основное течение), в седьмом – просто «экономика», в восьмом – множество экономик и т.д. и т.п.. Связано это с терминологическим и содержательным соотношением понятий: «политическая экономия», «экономикс», «экономическая теория». Прежде всего, широко распространены различные варианты перевода термина «economics»: экономика, политическая экономика; экономическая теория; экономическая наука; теоретическая экономика; экономический анализ. Однако этот недостаток присущ в основном экономической литературе постсоветского пространства. Во-вторых, неудачность перевода «экономикс» как экономика обусловлена в современных условиях многозначностью употребления термина «экономика». Одновременно ученые уместно привлекают внимание к национальным различиям в терминологии понятий. В разных странах общая экономическая теория носит разные названия: экономия – в Греции, Испании, политическая экономия – во Франции и других франкоязычных странах; учение о народном хозяйстве – в Германии; учение о хозяйстве – в Финляндии; национальная экономия – в Турции, Швеции; «экономикс» – в США, Великобритании. В «постсоветских» странах современную экономическую науку многие ученые называют экономической теорией (название стало широко употребляемым после знакомства с учебником П. Самуэльсона «Экономика»).

Ситуация неоднозначности связана и с появлением в науке в последнее время множества «новых экономик», в том числе тех же «экономикс», «экономическая теория», «общая экономическая теория», «институциональная экономика», «транзитная экономика», «эволюционная экономика», «поведенческая экономика», «экспериментальная экономика», «схематическая экономика», «информационная экономика», «сравнительная экономика» (компаративистика), «гиперэкономика», «фундаментальная экономика», «новая политическая экономия», «постэкономика» «физическая экономика» и т.д.

В целом ученые ставят вопрос о выборе адекватного наименования новой экономической науки. Поиск ответа на поставленные вопросы можно найти во множестве изданий последнего времени, где исследователи по-разному подходят к их решению.

Возникает вопрос: что делать в условиях неопределенности названия и предмета фундаментальной экономической науки, многообразия программ, учебников и учебных пособий, отсутствия общих методологических принципов экономического анализа, появления множества экономических дисциплин?

Именно поэтому очевидно то, что философско-методологическая рефлексия над экономическим знанием становится одним из необходимых условий адекватного ответа на вопрос о стратегических приоритетах развития современной экономической науки, которая должна критически подойти ко всем экономическим парадигмам и использовать все то, что подтверждено практикой. Философ, как никто другой, поможет отличить реальную альтернативу развития от мнимой, определить и использовать предпосылки наиболее перспективного экономического подхода.



## ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗАЦИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В ЭПОХУ ДИАЛОГА КУЛЬТУР

*А. М. Бобр, Минск, Беларусь*

В современной социально-философской проблематике анализ процесса глобализации занимает довольно весомое место. Экономисты, философы, политологи, социологи изучают различные аспекты проявления глобализационных процессов, выделяют основные направления их реализации. В последние годы достаточно детальному анализу подвергнуты такие измерения глобализации как экономическое, политическое, информационное (Р. Робертсон, У. Бек, И. Валлерстайн, А.С. Панарин, В.Л. Иноземцев и др.). На наш взгляд довольно плодотворным и продуктивным аспектом анализа реальных процессов глобализации является изучение такого специфического измерения глобализации как ее социально-антропологический аспект. Данный аспект в качестве самостоятельного предмета анализа выделен А.И. Зеленковым и в настоящее время получает свою системную разработку в его трудах.

Под социально-антропологическим контекстом глобализации он понимает процесс ломки традиционных, локальных связей и взаимодействий и замены их связями глобального масштаба, жестко предметными, функциональными и безличными. Эти новые взаимодействия инициируют, по мнению А.И. Зеленкова, отказ от системы традиционных ценностей, цементирующих лично значимые символы веры и социокультурной идентичности в локальных сообществах. Данный процесс ведет к доминирующей ориентации людей на инструментально эффективные программы деятельности и общения, схемы и модели поведенческой активности личности, гарантирующие ей успех и эффективное разрешение возникающих проблемных ситуаций.

В современных реалиях XXI века актуальность изучения социально-антропологического измерения глобализации очевидна. Ведь можно и нужно выделять как положительные результаты данного процесса, так и предвидеть его негативные возможные последствия. На наш взгляд, важнейшим направлением реализации социально-антропологического измерения глобализации является феномен интернационализации образования.

Сама система образования понимается как целенаправленный процесс обучения и воспитания личности, как одно из наиболее значимых средств социального воспроизводства социума и повышения его адаптивных возможностей к постоянно меняющимся экономическим, политическим и культурным реалиям. В истории развития человеческого общества образование выполняет ряд функций, содержание которых сводится не только к трансляции человеку накопленного опыта и знаний, но и приобщению его к нормам и ценностям культуры, что в целом позволяет обеспечить качественный процесс социализации личности.

В современных исследованиях процесса образования, его структуры и функций все чаще стала отличаться такая его важнейшая характеристика как интернационализация.

Данное понятие возникло сравнительно недавно, но в настоящее время довольно активно используется при анализе процессов, происходящих в образовательной системе на различных уровнях.

Правда, необходимо отметить, что образование всегда имело в той или иной мере интернациональный характер. Истоки этого можно проследить уже на

примере университетов средневековой Европы. Еще больше данная тенденция заметна в эпоху Возрождения и Нового времени. Но в полной мере интернационализация образования стала заметным существенным феноменом во второй половине XX века. В настоящее время под интернационализацией образования понимается процесс, при котором цели, функции и организация предоставления образовательных услуг приобретают международное измерение. При этом проявляется данный процесс как на государственном, так и на региональном и на вузовском уровнях.

В настоящее время для процесса интернационализации образования характерны различные формы: образовательная мобильность студентов и профессорско-преподавательского состава, формирование новых международных стандартов образовательных программ и их мобильность, партнерство в сфере научных исследований, создание стратегических образовательных альянсов, сертификация и признание документов об образовании и так далее.

Наиболее очевидным следствием данного процесса является международная академическая мобильность, проявляющаяся как обучение иностранных студентов на постоянной основе. Мировой рынок образовательных услуг оценивается приблизительно в 30 млрд. долларов, а число обучающихся за рубежом составляет свыше 3 млн. человек и имеет ярко выраженную тенденцию к росту.

В данном случае мы не будем останавливаться ни на экономических, ни на институциональных, ни на научно-исследовательских возможностях и перспективах интернационализации образования. Эти проекции, конечно, важны и актуальны, но на наш взгляд, в современных условиях требует своего анализа социально-антропологические, культурно-цивилизационные последствия процесса интернационализации образования. Актуальность данного анализа объясняется рядом обстоятельств.

Во-первых, основное число студентов, обучающихся за пределами своих стран и регионов, сконцентрировано в Северной Америке (США и Канада) и Европе. Во-вторых, подавляющее большинство данных студентов является выходцами из развивающихся стран Азии и Африки. В-третьих, западное общество в начале XXI века переживает своеобразный шок, вызванный резким обострением межкультурных и межцивилизационных конфликтов, активизацией деятельности экстремистских и террористических группировок. Данные обстоятельства детерминируют возникновение ряда проблем, связанных с адаптацией иностранных студентов, с их интегрированием в нормы и ценности западной цивилизации, признанием и принятием ими политических, культурных и религиозных реалий нового для них мира.

Долгие годы приток иностранных студентов шел под флагом торжества идеологии мультикультурализма. Но в современных условиях данная идеология, активно пропагандировавшаяся и внедрявшаяся в западных странах, переживает не лучшие времена. Ряд высокопоставленных политиков и авторитетных научных исследователей говорят о крахе мультикультурализма (А. Меркель, Д. Кэмерон, Т. Саррацин). Мы не будем анализировать причины данного краха, а лишь зафиксируем тот факт, что иностранные студенты западных вузов являются непосредственными «актерами» многих негативных последствий мультикультурализма.

Важным фактором, усложняющим процесс адаптации иностранных студентов к новым социокультурным условиям, является религиозный. Для большей части студентов религиозная идентичность является исключительно

важным обстоятельством и поэтому они требуют реальных и гарантированных условий для соблюдения религиозного культа. При этом следует учитывать тот факт, что большое количество студентов является приверженцами ислама, а современное западное общество довольно неоднозначно относится к мусульманам.

Возникает ряд проблем не только в межрелигиозном диалоге, но и в реализации межкультурного общения. Растет негативное отношение к иностранным студентам, что является плодотворной основой для формирования экстремистских тенденций. В связи с этим не удивительно выглядят многочисленные факты, когда иностранные студенты совершают террористические акты в стране пребывания. Растет и пропагандистская активность иностранных студентов в странах пребывания, что выражается в распространении ими ряда радикальных идей, например, исламского фундаментализма. Это ведет к привлечению в экстремистские организации коренных жителей, в большей части молодежи.

Другим важным следствием интернационализации образования является привлечение избранных талантливых студентов и выпускников к работе в принимающей стране. Квалифицированные кадры не возвращаются в родные страны, а служат средством обеспечения экономического роста и так довольно обеспеченных и конкурентоспособных регионов. В данном случае реализуется одна из версий так называемого процесса «утечки мозгов». Но, как свидетельствуют данные экспертов ВТО, и другие студенты, и выпускники не желают покидать страну пребывания и пытаются закрепиться на рынке труда. А данный рынок и так переполнен. Это обстоятельство ведет к росту недовольства как у коренных жителей, так и у пытающихся закрепиться на рынке труда иностранных выпускников.

## **ГЕНДЕРНЫЙ КОНТЕКСТ ПОСТМОДЕРНИСТСКОГО МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА**

*Л. М. Богатова, Казань, Россия*

За короткий срок сложилась устойчивая научная традиция анализировать феномен «диалога культур» прежде всего в этнокультурном и межконфессиональном аспектах. Процесс нарастающей контактности культур в пространстве западноевропейского региона развернулся так широко и стремительно, что взаимодействие, «соприкосновение» культур стало одной из актуальных и обсуждаемых проблем. Научная лексика обогатилась такими понятиями как «толерантность», «мультикультурализм», «диалог культур» и т.д., реальная реализация которых, правда, не оправдала ожиданий ни исследователей, ни политиков, на самих граждан европейских государств. Выражая крайнее разочарование, фрау Меркель с горечью признала, что политика мультикультурализма провалилась.

В рамках данного сюжета хотелось обратить внимание на такую компоненту «диалога культур», которая часто остается на периферии научного анализа – на аспект диалога междусубкультурами, которые занимают различные позиции в отношении гендерных, поло-сексуальных стратификаций. Недавние события в Кельне показали, насколько далеки друг от друга оппоненты или культурные агенты «запада» и «востока», которые занимают диаметрально

противоположные позиции и не адаптированы к пониманию гендерной маркировки другой культуры. Однако в острой, непримиримой манере происходит взаимодействие различных субкультур и в пределах однородного, этнокультурного пространства. В этой связи вспоминаются события, развернувшиеся во Франции в 2013 году вокруг легализации однополых браков, которые наглядно продемонстрировали, насколько могут быть ожесточёнными противостояния между «прошлым» и «будущим» западной культуры и насколько приближение последнего пугает и шокирует тех, кто по нравственным соображениям не готов принять происходящих перемен.

Гендерная сфера постмодерна – одна из самых динамичных. Именно в ней на сегодняшний день происходят наиболее глубокие, радикальные преобразования. Вследствие эмансипации произошли существенные подвижки в расстановке гендерных сил, общество вплотную приблизилось к достижению полного гендерного равенства. Процессы эмансипации и феминизации, которые привели к историческому раскрепощению женщины, коренным образом изменили систему базовых морально-нравственных ценностей, охватывающих сферу семейно-брачных отношений. Современная культура проявляет терпимое отношение к юридически не узаконенным формам сожительства, ранним и добрачным половым отношениям, не осуждает одиночное материнство и детей, рождённых вне брака, не запрещает расторжение брака и уголовно не преследует представителей нетрадиционной сексуальности.

Происходящие в гендерной сфере постмодерна перемены можно расценивать как явные признаки разрушения традиционных ценностей классической патриархальной культуры. Западный мир постепенно погружается в социокультурный, гендерный хаос, при котором стираются всяческие демаркации в поло-ролевых различиях, принимаются активно идущие процессы маскулинизации женского поведения и, соответственно, феминизации мужского, не отторгаются модели поведения, основанные на нетрадиционной сексуальности и т.д. Уподобление западной культуры «салатнице» как нельзя лучше выражает крайнюю степень разнообразия, основанного не только на праве человека быть самим собой, но и на его желании быть таким, каким он хочет. Впервые в истории личности дано право самой определять, кем она себя ощущает – мужчиной или женщиной. Расширив спектр гражданских прав и свобод, современная культура вплотную приблизилась к снятию всяческих запретов в одной из самых табуированных сфер и предоставила человеку право открыто заявить о своей нетрадиционной сексуальности, обеспечив возможности для её реализации.

Справедливости ради следует отметить, что отношение со стороны западной культуры к разнообразным формам сексуальных девиаций существенно различается. Если современная культура и допускает некоторую лояльность в отношении гомосексуальных отношений и однополых браков, то речь идёт о выборе взрослых людей, сознательно заключающих брачный союз. Хочется надеяться, что в отношении таких видов гомосексуальности, как педофилия (сексуальное влечение к мальчикам) и корофилия (сексуальное влечение к девочкам-подросткам), культура будет продолжать занимать жёстко репрессивную позицию и расценивать подобную практику как уголовно наказуемое деяние, поскольку она сопряжена с актом сексуального насилия, влекущего за собой глубочайшую психологическую травму для ребенка. Хотя последние события в Голландии настораживают и шокируют: в дебатах о степени либерализации сексуальной сферы выдвигаются предложения о легализации педофилии и смягчении карательных мер в отношении педофилов. Вызывают

тревогу и уроки полового воспитания в Германии, на которых, по мнению многих родителей, происходит приобщение детей младшего школьного возраста к информации, которая может существенно осложнять и деформировать процесс психосексуального развития.

«Тотальная» свобода личности, к которой так долго и упорно приближался западный мир, неожиданно обернулась крушением нравственных устоев и традиционных ценностей, привела к демонтажу таких базовых, фундаментальных общественных институтов, как брак и семья. Постмодерн отвергает не только единственную, но и доминирующую стратегию в развитии многих социокультурных процессов. Свои пространства он заполняет различными инвариантными моделями семейно-брачных отношений, где наряду с парной моногамной семьёй, основанной на союзе мужчины и женщины, появляются гомосексуальная, групповая семья, укрепляют свои позиции «новые» формы брака: конкубинат, свинкинг, групповой, попарный, гостевой брак и т.д.

Кардинальные изменения в положении сексуальных меньшинств произошли в 60-е годы XX века, когда развернулась сексуальная революция, охватившая весь западный мир. Сексуальные меньшинства открыто заявили о себе, гей-лесби-культура стала принимать демонстративные, доходящие до эпатажа формы. Сначала были гей-клубы, гей-парады, гей-литература, гей-поп-арт, гей-сообщества, теперь дело дошло до легализации и юридической санкции однополых браков. Под натиском происходящих перемен не приходится сомневаться в правоте Г. Маркузе, который в предчувствии этих перемен заявил, что теперь именно Эрос будет определять дальнейшее развитие цивилизации [1].

Драматизм ситуации во многом усугубляется тем, что гендерные коллизии постмодерна – это не отдельный эпизод или исторический казус. Напротив, «нововведения», охватившие гендерную сферу, представляют собой результат глубоких, объективных процессов, динамика которых во многом катализируется одобрением со стороны определённой части общества. И легализация гомосексуальных отношений, и обеспечение юридического статуса однополых браков могли состояться лишь при условии кардинальной смены нравственных парадигм в западной культуре.

Задолго до происходящих событий, находясь в предчувствии грядущих перемен, Н.А. Бердяев пророчески писал: «Мы живём в эпоху мирового потрясения родового пола. Кризис рода – самое мучительное в жизни нового человечества. <...> Сознание нашей эпохи стоит под знаком разоблачения и познания тайны пола в человеке. Его нельзя больше скрывать. Проблема пола есть основная проблема философской антропологии, она стоит в центре новой этики» [2, с. 180]. Очевидно, мы присутствуем при болезненном рождении именно «новой этики», выразителем которой стала «наиболее продвинутая» часть французского общества, так активно ратовавшая за легализацию однополых браков. Только с позиций определённой морали можно принять в сфере сексуально-половых отношений всё то, что категорично не приемлет и опротестовывает классическая, по мнению некоторых «устаревшая» мораль.

На сегодняшний день сложно спрогнозировать, насколько презентативно развернутся обозначенные процессы, какова будет их динамика и интенсивность. Не вызывает сомнений лишь одно: человеку западной культуры придётся смириться с тем, что гетеросексуальность, лежащая в основании традиционной парной моногамной семьи, останется лишь одной из стратегий в дальнейшем развитии современных семейно-брачных отношений. Под давлением объективных обстоятельств европейская культура примет в свои пространства и другие модели

семьи, которые сейчас вызывают такое отторжение и рождают протестные настроения. Очевидно, уже в скором времени западная культура приобретёт настолько деполаризованную, аморфную гендерную структуру, что трудно будет разобраться, где в гендерном отношении «мужчина», а где «женщина» и кто из двух родителей в семье «мама», а кто – «папа».

При этом следует подчеркнуть, что кардинальную модернизацию сексуально-гендерной сферы, которой охвачен западный мир, не следует воспринимать как некое досадное недоразумение или исторический казус. Напротив, происходящие изменения весьма предсказуемы и являются неизбежным завершением, оборотной стороной «всепоглощающей» либерализации, которая неотступно движется в направлении максимального расширения всех прав и свобод личности. Нельзя забывать, что архитектура западного мира складывалась под влиянием доминирования в европейском сознании определенных социокультурных ценностей, среди которых свобода личности, ее ярко выраженное стремление к автономии, как от институтов светской и духовной власти, так и от сообщества других людей стало одним из фундаментальных приоритетов. История западноевропейской цивилизации – это история зарождения, укрепление и расширения демократии. В напряженных социальных противостояниях личность шаг за шагом отвоевывала право быть свободной во всех своих индивидуальных проявлениях. К середине XX века волны демократических преобразований докатились до последнего бастиона несвободы западной культуры, а именно до традиционных, патриархально-религиозных ценностей, регламентирующих сферу сексуально-гендерных и семейно-брачных отношений.

Парадоксальность ситуации заключается в том, что, наконец-то предоставляя право человеку «быть самим собой» в одной из самых закрытых, жестко табуированных сфер – сексуальной сфере, культура постмодерна неизбежно утягивает его в прямом смысле в «дурную» бесконечность, беспредельного, не ограниченного нормативами традиционной морали разнообразия. Подобного рода сексуально-гендерные перерождения не могут не повергнуть в состояние, обозначенное О. Тоффлером как «шок перед будущим», и можно прямо заключить, что разыгравшиеся в пространстве постмодерна «гендерные страсти» – это первые, зримые предвестники культурологического шока, к которому неотвратимо приближается западная культура.

#### **Литература и источники**

1. Маркузе, Г. Эрос и цивилизация. – М., 2003.
2. Бердяев, Н.А. Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 1.– М., 1994.

### **ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ТЕЛЕСНОСТИ В НАУКАХ О ФИЗИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ И СПОРТЕ**

*Т. Н. Буйко, Минск, Беларусь*

В современном социогуманитарном научном познании дискурс тела, телесности и телесных практик приобрел чрезвычайную популярность, однако не занял пока своего достойного места как методологическая позиция. Вместе с тем,

понятие человеческой телесности, по мнению многих специалистов, может сыграть ключевую роль в синтезе естественнонаучного и гуманитарного знания в исследованиях человека и общества. Этот синтез, теоретически вполне обоснованный в философской антропологии и постмодернистской философии, встает как практическая проблема в культурологических и педагогических исследованиях физической культуры и спорта.

Постструктурализм и постмодернизм, радикальным образом завершив дерационализацию человека, обратили внимание исследователей на обусловленность его разума и познания телесными реалиями человеческого бытия. При этом поиски оснований познания, которые осуществлялись в «феноменологии тела», концепции аутопоззиса и радикального конструктивизма, фокусировались вокруг идеи индивида как обладающего телесностью и свободой выбора существа, способность познания которого неразрывно связана с его природной организацией и индивидуальной жизнью. Обладая непосредственным, неотчуждаемым от тела знанием-бытием, которое обеспечивается именно телесным контактом с миром (восприятие – у М. Мерло-Понти), индивид способен осуществлять аутопоззис – самосозидание собственной жизни.

Накопление «опыта бытия телом», смыслов, закрепленных в социокультурных знаках, приводит к закреплению устойчивых смысловых конструкций, конструированию социокультурной реальности, которая, в свою очередь, определяет взаимодействие индивида с миром на уровне первичных телесных практик. Понятие габитуса у П. Бурдьё как истории, ставшей природой, как присутствия социокультурного опыта в индивидуальном бытии, который воспринимается как свой собственный опыт, сумма индивидуальных телесных навыков, отражает это обратное движение. Каждый индивид не начинает свое взаимодействие с миром «с нуля», а начинает с раскодирования культуры, понимания смыслов на уровне телесных практик. При этом созданные предшествующими поколениями смыслы созданы на основе телесных практик по вписыванию человеческого мира в мир объективной реальности. Кстати, раскодировка необязательна: социокультурные смыслы уже вписаны в тело и проявляются в манере, стиле, привычке говорить, держаться, двигаться, подчиняясь определенным инкорпорированным требованиям. Габитус, таким образом, – это воспроизводство социальных структур под видом внутренних структур личности на основе телесных практик: инкорпорированные ценности – это ценности, ставшие телом. Вводя понятие габитуса, П. Бурдьё стремился снять традиционное противопоставление социальной структуры и личностных практик индивида.

Однако для нас, с точки зрения обозначенной проблемы, гораздо важнее, что понятие телесности в постмодернистской философии разрабатывается не столько как выражение социокультурного преобразования человеческого тела в процессе антропогенеза и истории, сколько для отражения детерминирующей роли тела в формировании разумной (шире – духовной) составляющей человеческого индивидуального бытия и социокультурной действительности в целом. Радикальным выражением этой линии в разработке понятия телесности является концепция П. Слотердайка, который рассматривает человека через призму его телесности, идя «до конца»: опираясь на хайдеггеровскую критику человека как *animal rationale*, он развивает концепт телесности в критике идей Ж. Лакана, упрекая последнего в метафизичности. В частности П. Слотердайк, характеризуя состояние новорожденного как утерю Другого, утверждает, что «современный одинокий субъект есть не результат собственного выбора, а

продукт не зависящего от него разделения новорожденного и последа» [1, с. 483]. Не останавливаясь на критическом осмыслении указанной концепции, подчеркнем, методологическую значимость данного подхода, позволяющего соединить казалось несоединимое – экзистенциализм и структурализм как разные исследовательские программы в социогуманитарном научном познании.

Для спортивной педагогики данная методологическая позиция имеет особую значимость, поскольку утверждает принципиальное единство разума и тела, нерасчлененность субъекта и объекта в экзистенциальном бытии человека, понимание тела как условия и необходимой составляющей этого бытия, а телесности как экзистенциала. Человеческая телесность исходит из своих биологических реалий, но не является гарантом присутствия человеческого в человеке. Она становится подлинно человеческой лишь в условиях успешной попытки выхода за пределы биологического телесного опыта. С такой точки зрения спортивная деятельность предстает в совершенно иной ипостаси – как реализация человекосозидающей функции культуры.

Рассматриваемый со стороны объективного содержания спортивной деятельности, спорт выступает как разновидность (область или часть) физической культуры и культуры в целом. А это означает, что, несмотря на автономию своего существования и развития, спорт «разомкнут» на культуру как целостное и системное образование, ориентирован на нее и созвучен её ценностям и целям – посредством спорта реализуется тот потенциал культуры, который делает её процессом человекотворчества. Определение предельных возможностей, которыми обладает человеческая телесность, является частью этого процесса.

Однако, даже в объяснении генезиса спорта, данное явление до сих пор рассматривается как ответ на потребности, возникшие в совершенно иных сферах общественной жизни, что, в конечном счете, приводит к инструментальному пониманию спорта. Согласно традиционной точке зрения по вопросу о возникновении спорта, сначала появились специальные виды физических упражнений, обособившиеся в систему физических подготовки воспитания, а затем, на базе данных систем, возникли состязательно-игровые формы двигательной активности (спорт).

Другая модель возникновения спорта (связанная с осмыслением последовательности возникновения различных граней физической культуры) развивается в качестве «инновационного подхода»: человечество выжило и стало безудержно развиваться, благодаря не только труду, объединению в сообщество и запрету на браки, но и в силу того, что оно нашло способ снимать внутренние конфликты между индивидами и группами благодаря спортивным состязаниям.

Эти инструментальные модели генезиса спорта имеют право на существование, однако, на наш взгляд, не раскрывают подлинной роли спорта в становлении человека. Признание телесных практик как основания культуры ведет к признанию спорта в качестве «экспериментальной площадки» по расширению самого биологического, телесного, базиса культуры. Более того, как уже было отмечено, понимание телесности как экзистенциала, позволяющего человеку рассматривать самого себя как единое с миром целое, неделимое на субъект и объект, и в то же время показывая человеку его неполноту и незавершенность, объясняет стремление человека выйти за свои пределы в сфере телесных практик. Потребность же выйти на уровень реализации своих предельных возможностей, стремление реализовать своё предназначение быть субъектом свободного творчества, совершить акт самореализации и самоутверждения, да и само движение к ним, являются моментами процесса



человекотворчества. «Именно поэтому победа в соревновании, которая осознаётся как выход и на границы собственных возможностей, и на тот уровень реализации человеческого потенциала вообще, на который не смог подняться никто иной, переживается очень остро и эмоционально. Она осмысливается как акт самопознания, самораскрытия себя. Происходит рождение нового "Я" индивида, связанного с самосознанием себя как более совершенного существа» [2, с. 23].

Экзистенциальный характер человеческой телесности, не может не учитываться и в спортивной педагогике. Телесность как результат синтеза биологического и культурного бытия человека должна стать основным понятием спортивного педагога – а не понятие «тело». Физическая культура как совокупность программ, направленных на поддержание(традиция)человеческой телесности и спорт как ее развитие (новация) в данном контексте выступают гарантами сохранения человека в условиях его противостояния современным технологиям и «постчеловеку».

### **Литератураи источники**

1. Слотердаик, П. Микросферология. В 3 т.Т. 1. Пузыри. – СПб, 2005.
2. Барабанова, В.Б. Человек в контексте современного спорта // Фундаментальные исследования / Российская академия естествознания. – 2009. – № 2. – С. 21–24.

## **ПРИОРИТЕТЫ ОБРАЗОВАНИЯ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНОЙ НЕСТАБИЛЬНОСТИ**

*П. А. Водопьянов, Минск, Беларусь*

Экологические вызовы будущему кардинально меняют сложившиеся представления о месте и роли человека в биосфере, заставляют по новому переосмыслить устоявшуюся систему ценностей и основные тенденции социально-экономического развития в целом. Такого рода опасности в экологической, экономической, социальной и духовной сферах жизни современного общества настоятельно требуют изменения сложившегося вектора развития цивилизации и ее перехода на стратегию устойчивого развития на основе утверждения ноосферного сознания и нового образовательного общества. На протяжении всей истории человечества образование всегда отражало господствующий тип мировоззрения и миропонимания, в зависимости от которого складывались его различные модели. Реализуя те или иные философские идеи, образование способствовало утверждению их ценности и значимости для каждой личности. При этом господствующая до недавнего времени система образования базировалась на антропоцентристской ориентации, основу которой составляло противопоставление человека природе, отношение к ней как источнику ресурсов. Такого рода образовательная стратегия, ориентированная на усвоение знаний, умений и навыков, в использовании природных ресурсов и покорении природы привела, в конечном итоге, к кризису сложившейся образовательной парадигмы. Кризис образования, наблюдаемый сегодня во многих странах, обусловлен сложившимся консерватизмом традиционных образовательных систем, ориентированных всецело на практицизм и прагматизм. Приближение биосферного века призвано изменить антропоцентристскую ориентацию в использовании природных ресурсов, поскольку сугубо

количественная ориентация на экономические показатели привела к тому, что объемы потребления природных ресурсов уже превысили допустимые нормы и привели к разрушению и деградации окружающей среды во многих регионах мира. Разумное самоограничение, самодостаточность, необходимость сохранения пригодной для обитания среды наиболее характерные черты экологического мышления, основанного на осознании взаимосвязанности и взаимозависимости процессов, протекающих в биосфере.

Данное обстоятельство видоизменяет традиционное содержание науки как способа преобразования природы и ставит новые задачи перед системой образования и воспитания. Если ранее основной задачей образования являлось усвоение достигнутого знания, образование нового типа должно носить опережающий характер, основанный на прогнозировании будущих достижений в области науки и техники.

Одним из наиболее перспективных направлений современной науки являются исследования в области биотехнологии, позволяющие осуществить синтез достижений биологических и технических наук. Те совершенные регуляторные системы, которые выработались у живых организмах в ходе биологической эволюции ныне становятся объектом внимания конструкторов технических устройств, и в этом плане достигнуты значительные успехи. Вместе с тем, многое еще предстоит сделать для совершенствования технических устройств по принципиальной схеме эволюционного процесса в области нанотехнологий. В этом плане дальнейшие успехи в науке зависят от прогресса в области биохимии. В частности, предполагается, что компьютеры будущего будут построены на основе углерода, химических соединений нейронов и других биохимических соединений вместо нынешних силиконовых. На стадии экспериментальных разработок находятся создание искусственного глаза, нейронных транзисторов, соединенных со спинным мозгом и способных осуществлять двигательные движения и др.

Эти успехи дают основание утверждать, что достижения в области современной науки и техники будут осуществляться в направлении все более экономного использования вещества и энергии. Достижение этой цели возможно на основе синтеза знаний, достигнутых в пограничных областях науки.

Дифференциация науки – итог исторического прошлого, объективно обусловленный необходимостью расчленения сложного целого на составляющие части. Этим и объясняются огромные достижения в области конкретных наук, которые принято считать эталоном строго научного знания.

Однако, в условиях угрозы глобальной экологической катастрофы такая оценка роли науки далеко не бесспорна и нуждается в переосмыслении, поскольку научные представления о биосфере оказываются неполными без учета знаний в области гуманитарных наук, изучающих человека и общество в целом.

Необходимость цельного синтетического знания – одно из важнейших условий эффективности образования на современном этапе развития общества, ориентированного не только на усвоение достигнутого знания, но и на предвидение будущих научных достижений, призванных обеспечить задачи выживания человечества. В этом плане особая роль принадлежит гуманитарным наукам, ориентированных на определение смысложизненных ориентаций человека, в первую очередь, касающихся его ценностных ориентаций по отношению к окружающему миру.

Существующая в настоящее время оценка науки как средства достижения конкретных результатов не может быть признана обоснованной, поскольку ее

достижения привели к разрушению природных экосистем и, в конечном итоге, к глобальному экологическому кризису. Именно поэтому научные открытия должны иметь нравственное измерение с целью обеспечения нормальной жизнедеятельности людей, их психологического комфорта и эстетических потребностей человека. Гипертрофированные представления об абсолютном приоритете технологических и технических открытий зачастую оказываются необоснованными, поскольку критерии эффективности и целесообразности для человека во многих случаях приводят к нарушению экологического равновесия в природе и нормального протекания природных процессов. Исходя из этого, можно заключить, что решение экологических коллизий во взаимоотношения общества и природы связано не столько с решением социальных, экономических, политических и даже геополитических проблем, а с необходимостью радикального изменения сознания людей, их мировоззрения и ценностных установок.

Ориентация на высокие уровни потребления как объективная тенденция социально-экономического развития в середине XX века обернулась негативными последствиями, представляющими угрозу для дальнейшего существования людей. Достижения научно-технического прогресса, необычайно усилившие энергетическую мощь современной цивилизации, привели к кризисным явлениям глобального масштаба в социальной, экономической, экологической и духовной сферах жизни общества за счет интенсивного потребления природных ресурсов, загрязнения окружающей среды и деградации природных экосистем. Преодоление этих негативных явлений возможно лишь на пути кардинального изменения мировоззренческих ориентиров, формирования новых ценностных установок во взаимодействии общества и природы и перехода цивилизации на путь экологически безопасного развития. Такой рода стратегия возможна на основе утверждения ноосферной цивилизации, которая, по словам А.Д. Урсула, предполагает качественно новое состояние цивилизации, при которой общество войдет в коэволюцию с природой, приоритетными станут гуманитарно-общечеловеческие ценности, а интегральный интеллект человечества обеспечит его переход от стихийного сползания к экологической катастрофе к выживанию и эффективно управляемому, устойчивому и безопасному развитию [1].

Становление коэволюционной стратегии как сопряженной, сбалансированной эволюции общества и биосферы тесно связано с ограничением масштабов человеческой деятельности, предполагающей изменение вектора социально-экономического развития.

### **Литература и источники**

1. Урсул, А.Д. Глобальное знание и глобальное образование (эволюционный подход). – Красноярск, 2011.

## **ФИЛОСОФИЯ КАК ФАКТОР МОДЕРНИЗАЦИИ БЕЛОРУССКОГО ОБЩЕСТВА**

*Д. Г. Доброродний, Минск, Беларусь*

Философия с момента своего зарождения являлась знанием универсальным и фундаментальным, поскольку предмет ее исследований ничем не ограничивался

и простирался на мир в целом. Она претендовала на определяющий статус в жизнь личности и социума в целом. В последующем, по мере становления научного знания, особый «универсальный» статус философии обосновывался в качестве мировоззренческой основы, способствующей формированию целостной картины мира, синтезирующей достижения отдельных наук. Однако, последнее столетие показало, что философия скорее дополняет науку, нежели объединяет или обобщает, и хотя по прежнему выполняет значимую мировоззренческую функцию, разделяет ее с другими формами духовной культуры. При этом само философское знание утратило духовную автономию, беспредпосылочность и универалистские притязания, разбилось на множество дисциплин и направлений. Создается впечатление, что философия растворилась в насыщенной и конкурентной информационной среде, стала неактуальной и непрактичной. Но философия – это не только определенное знание, которое может устареть, это форма духовно-творческой деятельности, важнейшими особенностями которой являются критичность и рефлексивность. Эти атрибутивные характеристики философского мышления позволяют и сейчас рассматривать философию как важный фактор социальной динамики в том числе и белорусского общества.

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

Рефлексивный характер общества «другого модерна» определяется «интеллектуальностью» рисков, в том смысле, что угрозы человеческой жизни со стороны невидимых глазу факторов среды обнаруживаются в результате научных исследований и оценки результатов этих исследований. Риски ощущаются в настоящем, но относятся к сфере будущего, сконструированного научными и псевдонаучными прогнозами, спекуляциями политиков и журналистов. При оценке рисков наука теряет автономию и попадает в сферу политических и экономических конфликтов и интересов. Исследования, посвященные тем или иным рискам, неизбежно приходят к вопросам о причинах угроз и ответственном за них субъекте, вопросам о степени опасности: допустимых нормах загрязнения, содержания ядов, радиационного фона. Эти вопросы выходят за рамки классической научной рациональности в сферу этики, экономического лоббирования, политических интересов. Решение этих вопросов почти всегда является компромиссным и не имеет отношения к объективности. Таким образом, исследование рисков включается в общую рефлексивность, в социально-культурный контекст конкретного исторического момента и конкретного общества, оперирует категориями социального равенства (возможностей, уровня безопасности, доступа к информации, ответственности и т.п.), справедливости, гуманности, целесообразности, тем самым погружаясь в традиционную сферу

ответственности философии.

Общество на стадии модернизации нуждается в философской критичности и рефлексивности для оценки научности или псевдонаучности прогнозов развития, объективности или необъективности оценок рисков развития. Не меньше в этом нуждается и отдельная личность, которая обретает все большую автономию от социальных институтов и традиционных форм духовности. Индивидуализация реализуется как освобождение от социально-классовых отношений и гендерных ролей, но не приводит к идеалам эмансипации, так как личность захватывается структурой «институционально зависимых индивидуальных ситуаций», которая представляет собой систему отношений индивида и образования, рынка труда и потребления, права, сферы услуг. Индивидуализация означает, что жизнь человека высвобождается из заданной системы координат и реализуется как индивидуальная задача, зависящая от его решений. В современном обществе спектр возможных жизненных сценариев, определяемых личным выбором, значительно расширяется, то, что раньше определялось социальным положением, теперь является результатом рефлексивного отношения к себе и условиям существования. Например, решения о выборе направления образования, профессии, места работы и места жительства, о выборе супруга или супруги, количестве детей не только могут приниматься осознанно и самостоятельно, но и должны приниматься. Последствия принятых и не принятых решений практически полностью ложатся на плечи индивида. Вопрос только в том, насколько может современный молодой человек оценить риски своего существования и сконструировать проект будущей жизни?

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

Философская рефлексия могла бы стать главным помощником белорусской модернизации как на уровне общественного, так и на уровне индивидуального сознания. Конечно, философия не сможет заменить науку в деле экспертной оценки рисков, расчётов последствий модернизации, как не сможет заменить экспертное политическое, управленческое решение. Но философия может выступить конструктивным критиком научной рациональности, предостерегая науку от догматизма, политизации, коммерциализации, и «защитником» от неаргументированной и иррациональной критики со стороны псевдонаучного и лженаучного знания. Философия также может способствовать формированию у населения навыков рефлексивного отношения к своей жизни, стать прививкой антидогматизма для обывателя, которому нужно оставаться критичным в море противоречивой информации, призывов и обещаний. В завершении хотелось бы привести слова Р. Декарта: «каждый народ тем более гражданственен и образован, чем лучше в нем философствуют; поэтому нет для государства большего блага, как иметь истинных философов» [2, с. 412].

## Литература и источники

1. Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну. – М., 2000.
2. Декарт, Р. Начала философии // Избранные произведения. – М., 1950.

### ПРОБЛЕМЫ НАУКИ, КУЛЬТУРЫ И ФИЛОСОФИИ В ГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЕ В. С. СТЕПИНА

*Р. Н. Дождикова, Минск, Беларусь*

В основе гносеологической парадигмы В.С. Стёпина лежит предпринятая им историческая реконструкция фундаментальных научных теорий, которая позволила не только вскрыть истоки, но и «механизм» научного познания, специфику, структуру и динамику научного знания, его социокультурную детерминацию. Основания науки, включающие в себя научную картину мира, идеалы и нормы научного исследования, а также философские основания, определяют стратегию научного поиска, систематизацию полученных знаний, их включение в культуру соответствующей исторической эпохи [1, с. 212], «состыковку» с ее мировоззренческими установками и ценностными приоритетами [2, с. 134]. В.С. Стёпин исследовал генезис науки, ее развитие от состояния «преднауки» (доклассический этап), до современного ее состояния, создал концепцию «постнеклассической» науки. «Он увидел, что классическая наука, ориентирующаяся на классическую теоретическую физику механицизма и детерминизма, дополняется и, соответственно, замещается неклассической наукой – той, которую мы имеем с начала века, например, теорией относительности и квантовой механикой, притом, что экспериментирующий субъект... приобретает решающую роль. Для него стало очевидным, что в постнеклассической науке социальные ценности и историческое развитие ведут к известному субъект-объектному ограничению, а также ограничению исследовательских средств – т.е. к совокупному ограничению научно-познающего субъекта, изучаемого объекта (и согласно его точке зрения, в дальнейшем конструктивно описываемого) и применяемых операциональных и оперативных средств. Таково деятельностное обоснование научного процесса в социальном окружении» [3, с. 77]. Согласно Х. Ленку, «Стёпин был здесь пионером» по отношению к Рональду Гиру и Яну Хакингу, которые придерживаются сегодня схожих взглядов [Там же]. Рассматривая научное познание как «исторически развивающийся социокультурный феномен», имеющий «конструктивно-деятельностную природу» [4, с. 41], Стёпин пришел к концепции «парадигматических трансплантаций» – новому виду научных революций, «когда даже благодаря простому взаимодействию различных наук возникают при определенных обстоятельствах научные переломы в одной или двух, или большем числе соответствующих дисциплин. Стёпин одним из первых обогатил этой идеей научно-теоретическую философию, поскольку еще до развития ... исторического конструктивизма, так называемой "сильной программы" Эдинбургской школы в социологии, он установил и попытался проанализировать влияние динамики ценностей и социального резонанса» [3, с. 76]. В.С. Стёпин предложил «способ диалога естествознания и культуры посредством актуализации базовых структур обыденного познания в естественных условиях их эволюции» [5, с. 213].

Рассматривая культуру как «сложную систему развивающихся

надбиологических программ человеческой жизнедеятельности», академик В.С. Стёпин выделяет три слоя культурных (надбиологических) программ: 1) реликтовые программы («осколки прежних культур»), 2) программы, которые обеспечивают сегодняшнее воспроизводство того или иного типа общества, 3) программы будущего общества: «Они могут внедряться в ткань сегодняшней социальной жизни, но влияют на нее косвенно. Это фундаментальные научные открытия, содержащие потенциально новые технологии будущего; авангард в искусстве, новые философские идеи, опережающие свой век и зачастую получающие свою мировоззренческую аппликацию в далеком будущем» [6, с. 5]. Специфику различных культур, согласно В.С. Стёпину, определяют мировоззренческие универсалии, которые «аккумулируют исторически накопленный опыт», в их системе «человек определенной культуры оценивает, осмысливает и переживает мир, сводит в целостность все явления действительности, попавшие в сферу его опыта» [7, с. 343]. Мировоззренческие универсалии являются «своеобразными геномами социальной жизни, в соответствии с которыми воспроизводится тот или иной тип общества» [8, с. 6]. Философия – это рефлексия над основаниями культуры – мировоззренческими универсалиями и конструирование их новых смыслов [8, с. 10], а философское познание выступает особым самосознанием культуры, которое активно воздействует на ее развитие. В этом смысле философия является «вполне практическим делом. Она нужна для того, чтобы отыскать новые основы человеческой жизнедеятельности» [8, с. 5]. Поэтому философия – это не только «культура ума», «зеркало культуры», но и «наука о возможных мирах человеческой жизнедеятельности», она выполняет конструктивные и прогностические функции в науке и культуре. В «Новой философской энциклопедии» В.С. Стёпин предлагает следующее определение философии: «Философия – это особая форма общественного сознания и познания мира, выражающая систему знаний об основаниях и фундаментальных принципах человеческого бытия, о наиболее общих сущностных характеристиках человеческого отношения к природе, обществу и духовной жизни». Философские теории могут выступать в качестве матрицы для современной науки. Так, по утверждению Стёпина, «философия Гегеля задает ту матрицу, которую осваивает современная наука (например, синергетика). Философия всегда выходит за пределы культуры своей эпохи». В период, когда ломаются базисные ценности техногенной цивилизации, В.С. Стёпин формулирует проблемы, которые должны решить философы: «Сегодня очень важно аналитически выявить, создаются ли предпосылки новых ценностей в системе современных цивилизационных перемен», «где и как в недрах современной цивилизации возникают точки роста новых ценностей» [8, с. 10]. В своей статье «Станет ли человек промежуточным звеном на пути к другой мыслящей субстанции?», опубликованной 7 июля 2009 года в «Известиях», академик В.С. Стёпин предупреждает, что «попытки генетического усовершенствования человека могут привести не к созданию более совершенной формы разумной жизни, а к уничтожению основ самой жизни» [9, с. 9]. Об актуальности проблемы анализа возможных социальных последствий новых технологий, их влияния на социально-природную среду человеческого обитания и на самого человека, а также о возникновении новых и перспективных форм технологического проектирования говорил В.С. Стёпин на заседании «Круглого стола» белорусских и российских ученых «Человек в обществе риска»: «В качестве объекта проектирования выступает уже не сама по себе технология, а более сложный комплекс – технология, плюс экосистема, в которую она будет

внедрена, плюс социокультурная среда, принимающая новую технологию, – и все это рассматривается как целостная, саморазвивающаяся, человекоразмерная система» [10, с. 7]. Проблемой современного информационного общества становится такая распространённая форма обыденного сознания как «клиповое мышление»: «В нём легко сопрягаются ...логически несовместимые утверждения. Их перенос в науку и философию создаёт дополнительные трудности для усвоения идеалов и норм, обеспечивающих рост знания в этих областях» [11, с. 64].

### **Литература и источники**

1. Стёпин, В.С. Структура и эволюция теоретических знаний // Природа научного познания. – Минск, 1979.
2. Стёпин, В.С. Философская антропология и философия науки. – М., 1992.
3. Ленк. Международное значение философских идей В.С. Стёпина // Наука и социальная картина мира. К 80-летию академика В.С. Стёпина. – М., 2014.
4. Стёпин, В.С. Конструктивизм и проблема научных онтологий // Конструктивистский подход в эпистемологии и науках о человеке. – М., 2009.
5. Лойко А.И. Диалог современного естествознания и культуры: методология и мировоззрение // Синтез философии, науки, культуры К 80-летию академика В.С. Стёпина. – Минск, 2014.
6. Куда идет российская культура? (материалы «круглого стола») / Участвовали В.С. Стёпин, А.С. Запесоцкий, М.Б. Пиотровский, Т.С. Юрьева и др. // Вопросы философии. – 2010. – № 9.
7. Стёпин, В.С. Культура // Новая философская энциклопедия: В 4т. – М., 2001. – Т.2.
8. Стёпин, В.С. Конструктивные и прогностические функции философии // Вопросы философии. – 2009. – №1.
9. Стёпин, В.С. Станет ли человек промежуточным звеном на пути к другой мыслящей субстанции? // Известия. – №119. – 07.07.2009.
10. Человек в обществе риска: материалы круглого стола белорусских и российских ученых, состоявшегося 16 октября 2012 г. // Социология.– 2013. – №1.
11. Стёпин, В.С. Философские беседы: десять лет спустя // Наука и социальная картина мира. К 80-летию академика В.С. Стёпина. – М., 2014.

## **СОЦИАЛЬНО-ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ В КУЛЬТУРЕ ЗАПАДА**

*А. П. Ждановский, Минск, Беларусь*

Современная экологическая культура выступает в качестве неотъемлемого компонента техногенной цивилизации. Важнейшей основой ее жизнедеятельности становится развитие техники, технологии, причем не только путем стихийно протекающих инноваций в сфере самого производства, но и за счет генерации новых научных знаний и их внедрения в технико-технологические процессы. Так возникает тип развития, основанный на ускоряющемся изменении природной среды, природного мира, в котором живет человек. При этом доминирующей экопрограммой культуры является индустриально-активистская парадигма, включающая в себя в качестве основного системообразующего элемента идейный комплекс покорения природы. Однако наряду с этой программой, как



представляется, была выработана и другая, альтернативная по отношению к первой. Она конституировалась идеей синкретического слияния человека и природы, императивом их соединения в едином социоприродном целом. Такого рода антропоэкологические ориентации могут быть обнаружены, например, в столь непохожих друг на друга образованиях, как философия Фихте и Шеллинга, натурфилософские представления немецкого романтизма и американского трансцендентализма.

В качестве репрезентативных экземплярификаций парадигмы, центрируемой экофильной идеей социоприродного синкретизма, рассмотрим антропоэкологические представления, развитые в раннем немецком романтизме и американском трансцендентализме.

Исходная позиция, принимаемая романтизмом в интерпретации проблемы человека и природы, заключается в понимании их взаимоотношений как связи конечного и бесконечного. Только напряженное взаимодействие одного и второго порождает особое пространство, в котором разворачивается человеческая мысль. «Лишь через отношение к бесконечному возникает содержание и польза; то, что не соотносится с ним всецело пусто и бесполезно» [1, с. 353], – утверждает Ф. Шлегель. Позитивная программа романтизма, взятого в его антропоэкологическом измерении, может быть обозначена как идея реанимирования духа «пранарода», в опыте которого и был некогда отстроен наиболее целостный и богатый подход к миру. Позиции механистического аналитизма романтик Новалис противопоставляет архаические мифологическо-мистические способы духовного освоения природы. Возрождение человеческой чувствительности к «зову природы» – основа обретения культурой своих исторических корней. Открытой остается, по мнению Новалиса, и возможность мировоззренческой переориентации естествознания на синкретические формы освоения природы. Она коренится в обращении к глубинным структурам языка, независимо от того, в каких жанрах культуры оно бы ни осуществлялось: «испытатель природы и поэт благодаря единому языку всегда обнаруживали свою принадлежность к единому племени» [2, с. 11].

Однако восстановление нарушенного единства человека и природы предполагает не только культивирование в субъекте мистико-эстетических способностей, воспитание утонченно-рафинированной впечатлительности. Этой работе по самовоспитанию субъекта должен предшествовать глубокий философско-мировоззренческий поворот, задающий своеобразную парадигму видения взаимосвязи великих космических феноменов: человек – природа – искусство. Этот поворот, осуществляемый романтизмом, заключается в своего рода онтологизации искусства, поэзии. Искусство, поэзия должны быть поняты не только как деятельность человека, но и, прежде всего, как характеристика самой природы, самого мира. Нужен особый взгляд на существо природы как бессубъектной, внечеловеческой поэзии. Изначальное родство человека и природы, согласно романтикам, – это достояние человека архаического, достояние юношеской поры человечества. В свете этих идей особую ценность приобретает феномен детства, не отягощенного ученой премудростью, сохраняющего непосредственно естественный взгляд на мир. Эту установку романтизма следует понимать расширительно, распространяя понятие детства на древнюю историю человечества – пору его духовного становления, его «золотой век». Взросление, социализация, вращение человека в культуру оказываются необходимо связанными с расслоением, расщеплением его внутренней сущности, дифференциацией его творческих способностей. Этот процесс ведет к утрате

человеком своей внутренней цельности, размыванию единого видения мира на отдельные, в слабой степени связанные между собой фрагменты.

Социоэкологические ориентации, обосновываемые главным представителем американского трансцендентализма Р.-У. Эмерсоном, связываются им с рассмотрением природного мира как воплощения Удобства, Красоты, Языка и Дисциплины.

Рассматривая мир под углом зрения Удобства, Эмерсон констатирует факт почти мистической соотнесенности, предустановленного соответствия естественных потребностей человека и возможностей их удовлетворения силами природы. Мир создан таким, как если бы он изначально предназначался для жизни человека. Природа удовлетворяет и более высокую потребность человека – потребность в Красоте: «Первичные формы – небо, гора, дерево, животные – заключают в себе и доставляют нам сами по себе наслаждение» [3, с. 184]. Прежде всего, наслаждением является простое восприятие естественных форм. Более рельефное проявление красоты мы наблюдаем в случае ее сочетания с более высоким элементом, «духовностью», благородным помыслом, поступком. И, наконец, красота мира обнаруживает себя как предмет размышления, когда она «преображает самое себя в сознании и не только для целей бесплодного созерцания, но для нового творения» [3, с. 189]. Красота природы дает продуктивный импульс процессу созидания красоты самим человеком. Речь идет об искусстве; произведение искусства – это результат развития самой природы, ее миниатюрное выражение.

«Язык – третье полезное приложение, которое природа создает для человека» [3, с. 189]. Значение Языка как особого способа связи человека и природы Эмерсон исследует, выстраивая ряд взаимнообуславливающих друг друга понятий: слово – естественное явление – духовное явление – природа – дух. Слова суть знаки естественных явлений, продолжает Эмерсон. Любое слово, обозначающее феномен нравственной или умственной жизни, имеет корни, уходящие в глубину материального мира. Мы используем слова, взятые из мира вещей, для обозначения явлений духовного характера. Символическим качеством обладают, по Эмерсону, не только слова, но и сами вещи. Явления природы всегда являются символами какого-нибудь явления духовной жизни.

Четвертая фундаментальная характеристика природы, по Эмерсону, заключается в том, что она выступает как дисциплинирующая сила, Дисциплина. Природа способствует постижению духовных истин. Предметы природы воспитывают в человеческом уме способность видеть различие, сходство, порядок. В центре системы природы находится нравственный закон, созданный в качестве примера для поведения человека. Выстроенная таким образом трансценденталистская интерпретация природы приводит Эмерсона к определению космической функции человека и человечества.

Человек – это средоточие мировых сил, центр и символ природы. Находясь в отношении живой, постоянно возобновляющейся связи с одухотворенным природным бытием, человек видит свое историческое предназначение в интуитивном переживании потаенных символических смыслов природного целого, в перманентном нравственном очищении перед лицом Абсолюта, в постижении сверхдуши великой реальности – Природы.

Социально-культурная ценность рассмотренных антропоэкологических программ состоит в том, что здесь сформированы глубокие по своему смыслу и наполнению символы единства природы и общества, созвучные экологическим императивам современной цивилизации. Эти символические системы несут в себе

возможность их интенсивного личностного переживания. Это обстоятельство представляется важным именно сегодня, в условиях стремительно развивающейся социоприродной динамики, когда «недостаточно учитывать лишь социально организованные формы детерминации экологического сознания и деятельности. Всё более рельефно обнаруживается настоятельная необходимость глубокого обоснования нравственной и эстетической ценности природы для каждого конкретного человека, его мировоззренческих установок и ценностных ориентаций» [4, с. 219]. В своем имманентном движении техника и технология должны сориентироваться на идеалы синкретического единения человека и природы, необходимость следования которым осознавалась представителями альтернативных социоэкологических программ, выработанных в классической культуре.

Эффективность же практической аппликации представленных здесь теоретических конструкций и мифологических интуиций будет, видимо, в значительной степени зависеть от возможности их сочленения с системами мотиваций деятельности, осуществляемой в рамках современных социальных технологий.

### **Литература и источники**

1. Шлегель, Ф. Эстетика. Философия. Критика. – М., 1983.
2. Новалис. Ученики в Саисе // Немецкая романтическая повесть. – М.; Л., 1935. – Т.1. – С. 109–144.
3. Эмерсон, Р.-У. Природа // Эстетика американского романтизма. – М., 1977. – С. 178–223.
4. Зеленков, А.И. Динамика биосферы и социокультурные традиции / А.И. Зеленков, П.А. Водопьянов. – Минск, 1987.

## **ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО КАК ФАКТОР СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ БЕЛАРУСИ**

*В. С. Загорец, Минск, Беларусь*

В современном информационном обществе одним из важнейших факторов социально-экономического прогресса является развитие человеческих ресурсов. Это тем более актуально для Республики Беларусь, испытывающей существенный дефицит других факторов общественного производства. Наша страна не отличается богатством полезных ископаемых, вряд ли можно отнести преобладающий на большинстве предприятий Беларуси технологический уклад к пятому и шестому типу, общественное производство и социальная сфера страны остро нуждаются в финансовых и инвестиционных ресурсах. В таких условиях качество человеческих ресурсов становится, по сути, главной опорой развития страны. Следовательно, сфера образования, ее соответствие вызовам и перспективам цивилизационного развития приобретает огромную важность. Насколько развитие образовательного пространства Беларуси отвечает этим вызовам, обеспечивает ли его современное состояние подготовку и переподготовку высококачественных трудовых ресурсов для предприятий страны? С сожалением приходится констатировать ряд принципиальных проблем и диспропорций на различных уровнях системы образования, не позволяющих в

полной мере выполнять стоящие перед ней задачи.

На уровне общего среднего образования существенной проблемой является недостаток финансирования, приводящий к отставанию в развитии материальной базы школы, тормозящий внедрение в образовательный процесс информационных и других современных технологий. Еще более значимое влияние недофинансирование оказывает на формирование контингента обучающихся на этом уровне. Минимальный уровень оплаты труда школьных педагогов привел к резкому снижению имиджа учителя и, как следствие, к ухудшению качества отбора будущих педагогов. В недавнем прошлом абитуриенты, поступавшие в педагогические вузы, ставшие сегодня учителями физики и математики, сами сдавали тесты по этим предметам на уровне 5 баллов по стобалльной шкале, что не могло не отразиться на качестве преподавания. Поскольку данный процесс начался не вчера, то снижение уровня общего среднего образования в стране уже объективная реальность. Это четко ощущается «на входе» в следующих ступенях образования – среднем специальном и высшем.

При этом отмечается еще одна существенная проблема системы образования страны, состоящая в пропорциональности развития его послешкольных ступеней и соответствия этих пропорций потребностям в кадрах различного уровня квалификации и образования. В современной профессионально-квалификационной структуре занятых в экономике на долю руководителей и специалистов, в профессиональных квалификационных требованиях к которым присутствует необходимость высшего образования, приходится 39,7%. Преобладают в структуре занятых рабочие, которые вместе с другими служащими (уборщицы, секретари-машинистки и т.п.) в 2014 году составляли 60,3% от общего числа занятых в экономике [1, с. 96]. Таким образом, предприятия и организации страны нуждаются в первую очередь в высококвалифицированных рабочих. В то же время система послешкольного образования отличается гипертрофированным развитием высшего образования при существенном сокращении профессионально-технического и среднего специального образования (таблица 1).

Таблица 1. Численность обучающихся в учреждения образования, тыс. чел [1, с. 137–138]

Ступень образования	Годы приема		
	1980	2000	2014
Профессионально-техническое	143,5	137,7	72,8
Среднее специальное	162,8	150,3	129,0
Высшее	177,0	281,7	362,9

Коэффициент приема в учреждения высшего образования (отношение численности принятых на обучение в учреждения высшего образования к численности всего населения в возрасте 17 лет) в последние годы составлял от 70 до 86% [1, с. 138]. Кроме несоответствия требованиям экономики структуры подготовки специалистов на различных ступенях образования отмечается и несоответствие структуры подготовки по отдельным направлениям и специальностям высшего образования. Почти 35% выпускников ВУЗов Беларуси в 2014 г. получили квалификацию в области коммуникаций, права, экономики и управления, в то время как требующихся народному хозяйству специалистов в области техники и технологий выпускается явно недостаточно [1, с. 159].

Еще одной серьезной проблемой вузовского образования в стране является подход к определению субъектов рынка образовательных услуг и организации

взаимоотношений между ними. Этот подход характерен как для нормативной базы функционирования образовательного пространства страны, так и для его практического функционирования. В Кодексе об образовании «Субъектами образовательных отношений являются обучающиеся, законные представители несовершеннолетних обучающихся, педагогические работники, учреждения образования, организации, реализующие образовательные программы послевузовского образования» [2, ст.5.1], т. е к субъектам – участникам данного рынка Кодекс относит только учреждение образования (обеспечивающего получение услуги) и обучающихся, как конечных потребителей услуги в сфере образования. Между ними устанавливаются следующие связи: обучающиеся (студенты или их родители) выступают в роли заказчика, оплачивают услугу, оценивают ее и выражают степень удовлетворенности ее качеством.

Такой подход приводит к тому, что учреждения образования заинтересованы в максимально большем количестве клиентов, поскольку от этого напрямую зависит их материальное положение. Следовательно, они заинтересованы в максимальном удовлетворении интересов заказчика, а не в предоставлении услуги максимально высокого качества. При этом совершенно игнорируются интересы государства в целом и отдельных нанимателей. Роль государственных органов сводится к обеспечению паритета интересов заказчика (обучающегося) и производителя услуги (учреждения образования). Это выражается в контроле за минимальным уровнем качества предоставляемой услуги, сроком ее предоставления, своевременности оплаты. Будущий наниматель выпускников в данной схеме вообще не рассматривается. Главной задачей ВУЗов является удовлетворение познавательных потребностей обучающихся, а не подготовка человеческих ресурсов для экономики страны.

Сама сфера образования в данной модели приравнена к отраслям, оказывающим различные услуги населению, например к бытовым услугам. Все вышеперечисленные элементы ныне действующей модели рынка образования не способствуют повышению качества образовательных услуг, а главное отрывают сам процесс образования от потребностей конечных получателей его продукта – субъектов хозяйствования.

Вообще оценка эффективности функционирования системы образования страны, в первую очередь, заключается в ответе на вопрос: «Насколько ее продукт, а именно выпускники различных учреждений образования соответствуют запросам конечного потребителя этой продукции – хозяйствующих субъектов»? Если в качестве заказчика образовательных услуг рассматривать конечного потребителя специалиста – субъект хозяйствования, то именно организации, использующие молодых специалистов, должны оценивать качество полученного ими образования с точки зрения возможности их использования без дополнительного вкладывания средств на переобучение. Соответственно наниматели, которые больше всех остальных субъектов рынка образовательных услуг заинтересованные в качестве его продукции должны влиять на процесс образования.

Непосредственный механизм данного влияния должен строиться на основе государственно-частного партнерства. Средством оценки качества образования в данной модели может быть рейтинг, составленный государственными органами на основе массовых опросов нанимателей. Поскольку значительную долю нанимателей составляют государственные организации, государство должно выступать в данном случае и координатором – организатором процесса и субъектом оценщиком.

Устранение вышеперечисленных проблем функционирования образовательного пространства страны будет способствовать более успешному его функционированию как одного из важнейших факторов социально-экономического развития страны и, тем самым, к ускорению темпов этого развития.

### **Литература и источники**

1. Республика Беларусь // Статистический ежегодник, 2015. – Минск, 2015.
2. Кодекс Республики Беларусь об образовании: текст Кодекса по состоянию на 20 марта 2013 г [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [edu.gov.by/sm.aspx?guid=52533](http://edu.gov.by/sm.aspx?guid=52533).

## **СОЦИАЛЬНАЯ ПРОДУКТИВНОСТЬ ЭКОЛОГИЧЕСКОГО ИМПЕРАТИВА В СОВРЕМЕННОЙ ЭКОНОМИКЕ**

*Н. Е. Захарова, Минск, Беларусь*

На рубеже III тысячелетия назрели проблемы, к которым в принципе нельзя подступиться с позиций экономико-центричного «разумного эгоизма». Даже для того чтобы их просто заметить, требуется существенная реорганизация мотивационной структуры, заложенной эпохой европейского модерна XV–XX вв.

Несмотря на лавинообразный характер выдающихся научных и технических достижений, действующие социально-экономические и социокультурные механизмы успевают в кратчайшие сроки воплощать эти достижения в новейших технологиях, а затем и в потребительских товарах и услугах современного общества.

При низком уровне экономического развития даже небольшие экономические выгоды способны приносить рост субъективного благополучия, продолжительности жизни, ее уровня. Данная стратегия экономического роста оказывается достаточно эффективной для обеспечения роста благосостояния. Но процесс длится до того момента, когда общество достигает определенного порога развития. Когда природные ресурсы становятся дефицитом, неважно, какую цену за них предлагают, можно только перераспределить их между большим числом пользователей. После достижения этой пороговой точки, рациональным является акцентирование всех усилий на повышение качества и экологической безопасности жизни населения, а не на стремлении к экономическому росту.

Если трактовать благополучие по А. Маслоу, то нужно четко разделить понятия «выживание» и «жизнь» [1]. Экономический рост в современном мире ассоциируется с повышением общего уровня образования, здоровья, большей продолжительностью жизни при рождении, меньшей детской смертностью, более удобной общественной инфраструктурой, и системой социального обеспечения, которая страхует от основных рисков (болезнь, безработица, потеря трудоспособности по старости). В этом перечне принципы экологической безопасности жизни, качество окружающей среды имплицитны практически каждому из этих показателей.

Конечно, материальные причины кризисности индустриального типа производства, будут сохраняться и в дальнейшем. Однако, несмотря на то, что существующая логика общественного производства неустанно требует создания максимально большого числа всевозможных потребностей и поиска путей

удовлетворения их за счет производства как можно более широкого спектра потребительских товаров и услуг, возможно создание минимального числа потребностей и удовлетворение их за счет минимального расхода материалов, энергии и труда. Социально-экологические показатели и приоритеты, не до конца выявленная их природа и присущие им противоречия, накладывают свой отпечаток на ценностные ориентации людей.

Повышенный интерес к ценностной проблематике – это результат более глубокого понимания природы человеческого познания, его социокультурной обусловленности, целостности. Проникновение в закономерности познавательного процесса позволило обнаружить ценностный компонент в экономической, социальной и экологической сфере общества. Важнейшее значение в реализации конструктивного мироощущения людей, как одного из основных индикаторов высокого уровня их жизни, принадлежит разработке новых программ экологизации экономики.

В первую очередь, это экономное потребление тех ресурсов, которые в настоящее время подвержены истощению (полезные ископаемые – нефть, газ) и рациональное использование неисчерпаемых ресурсов. В основе так называемой «зеленой экономики» лежат чистые или «зеленые» технологии. Это направление в экономической науке, сформировавшееся в последние два десятилетия, считает, что экономика является зависимым компонентом окружающей, в том числе природной среды, в пределах которой она существует и является ее частью. Концепция зеленой экономики включает в себя идеи многих других направлений в экономической науке и философии, таких как экологическая экономика, экономика окружающей среды, антиглобализм, зеленая политика, зеленая теория международных отношений и др. В своих постулатах теория зеленой экономики исходит из трех аксиом: ограниченности пространства влияния; ограниченности потребностей в условиях ограниченности ресурсов; все на поверхности Земли является взаимосвязанным.

Сторонники концепции «зеленой экономики» считают, что преобладающая сейчас экономическая система несовершенна. Ее называют «коричневой экономикой» [2].

Для перехода к «зеленой экономике» предлагается широкий спектр инструментов:

- соответствующее принципам устойчивого развития *ценообразование*, включая отказ от неэффективных субсидий, оценку природных ресурсов в денежном выражении и введение налогов на то, что вредит окружающей среде;

- политика государственных закупок, которая поощряет производство экологичной продукции и использование соответствующих принципам устойчивого развития методов производства;

- реформирование систем «экологического» налогообложения, предполагающего смещение акцента с налога на рабочую силу на налоги на загрязнение;

- рост государственных инвестиций в соответствующую принципам устойчивого развития инфраструктуру (включая общественный транспорт, возобновляемые источники энергии, строительство энергоэффективных зданий) и природный капитал для восстановления, поддержания и, где это возможно, увеличения объема природного капитала;

- целевая государственная поддержка исследований и разработок, связанных с созданием экологически чистых технологий;

- социальные стратегии, призванные обеспечить согласование между

целями в социальной области и существующими или предлагаемыми экономическими стратегиями».

Экономическая и Социальная Комиссии для Азии и Тихого океана (ЭСКАТО), членами которой из стран постсоветского пространства являются Армения, Азербайджан, Грузия, Казахстан, Кыргызстан, Россия, Таджикистан, Узбекистан и Туркменистан, в 2005 г. предложила стратегию, которая первоначально включала четыре приоритетных направления: рациональные модели потребления и производства; «озеленение» предприятий и рынков; устойчивая инфраструктура и «зеленая» налоговая и бюджетная реформы. Впоследствии были добавлены еще два направления – инвестирование в природный капитал и показатели экологической эффективности" [2].

В Республике Беларусь осуществляется экологический проект "Содействие переходу Республики Беларусь к «зеленой» экономике", финансируемый Европейским Союзом и реализуемый Программой развития ООН. Реализация проекта должна содействовать трансформации белорусской экономики в "зеленую": инвестициям в человеческий капитал, природные и созданные человеком богатства; усилению потенциала природоохранных НПО; изменению отношения общественности к "зеленому" поведению и потреблению [3]. Должна быть создана "зеленая карта" Беларуси, с помощью которой можно будет найти предприятия, ориентированные на внедрение принципов "зеленой" экономики

Сфера потребления в контексте "зеленой экономики" становится личным приоритетом и напрямую зависит от мотивации. Поведение потребителя всегда целеустремленно, но цели могут быть открытыми и скрытыми, осознанными и неосознанными. Потребительское поведение определяют личные факторы (ресурсы) и внешние факторы (возможности).

Во взглядах на экологическое поведение потребителя существуют различия. Так, минимизация покупок, которые могут быть опасны для окружающей среды, в существующем потребительском обществе не воспринимается. Во многом это связано с неопределенностью критериев экологической безопасности продукта или услуги. Часто производители неправомерно указывают чужие и несоответствующие содержанию продукта метки, которые потребитель принимает за знак "Экологический продукт".

Можно предложить такой подход: 1) не опасен для здоровья людей и животных; 2) не наносит ущерба в процессе производства, использования и утилизации; 3) не энергоемкий и не ресурсоемкий; 4) не содержит агрессивных материалов и упаковка не дает неразложимых отходов [4, с. 42].

Решение быть экологически ориентированным может быть корыстным – социальные предпочтения, статус потребителя, дополнительный доход. Бескорыстное решение быть экологически ответственным потребителем является переносом общественного требования на личностный уровень. Это могут быть и эмоции, например, чувство вины за негативное воздействие на природную среду. Проблема формирования экологически ориентированного потребления как элемента экологической культуры является неотъемлемой стороной "зеленой экономики".

### **Литература и источники**

1. Маслоу, А.Г. Мотивация и личность. – СПб, 2003.



2. International Centre for 2015–International Centre for Trade and Sustainable Development. – [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.ictsd.org/bridges-news/мосты/news//>.
3. Стартовал новый экологический проект "Содействие переходу Республики Беларусь к зеленой экономике". Экологический информационный центр "Эко-Инфо" ЦНБ им. Я. Коласа НАН Беларуси. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ecoinfo.bas-net.by/action/2015/green-economy-project-2015.html>).
4. Зуев, В.Н. К вопросу о мотивациях экологически ориентированного потребления // Образование и просвещение для устойчивого потребления: сборник статей. – Минск, 2011. – С. 41–46.

## **ЭКОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КАК ПРЕДМЕТ ОСМЫСЛЕНИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XX В.**

*П. С. Карако, Минск, Беларусь*

В условиях обострения экологических проблем особую значимость приобретают поиски возможностей интеграции воззрений разных представителей науки и культуры по данной проблеме. Определенные подходы к ее осмыслению предлагались еще религиозно-ориентированными русскими философами первой половины XX в. Они обсуждали этические, эстетические и другие аспекты природы, обосновывали необходимость утверждения разумных форм отношения человека к природной среде обитания. В этом плане особый интерес вызывают воззрения Н.О. Лосского.

В многогранном наследии известного русского философа Н.О. Лосского (1870–1965) значимое место занимало освещение природы, ее красоты и места в жизни человека. В своих воспоминаниях о детских годах, проведенных в местечке Краславка Витебской губернии, им отмечалась живописная природа, которая его окружала и где зарождалась его любовь к ней. Предметом его восхищения были «живописные озера», «березовые рощи и обширные луга», картины «темного леса» и т.д. Все это уже в те ранние годы формировала в душе будущего философа представления о красоте природы [3, с. 32].

В последующие годы учебы Лосского в гимназии Витебска и Петербургском университете, а затем интенсивной научной деятельности любовь к природе только возрастала. В перерывах между научной работой им осуществлялись специальные прогулки по природным территориям Могилевской губернии, Украины, Крыма и Кавказа. Природа этих территорий вызывала у него неопикуемый восторг. Этические и эстетические чувства вызывали у него и поездки в отмеченные области. Вот как описывает Лосский свои впечатления от поездки в Крым: «Пересекая Россию с севера на юг от Петрограда до Севастополя, видишь сложный и в тоже время гармоничный состав нашей родины: природа различных областей и ее характер населения прекрасно дополняют друг друга, образуя единое могучее целое, сочетающее в себе разнообразные данные для развития богатой содержанием жизни. От березовых и хвойных лесов севера переходишь к мягкому тургеневскому пейзажу южнее Москвы, потом вступаешь в безбрежные степи, превращенные в сплошное поле пшеницы, и, наконец, попадаешь в чудный райский сад на берегу синего моря, защищенный лесистыми живописными горами от холодного дыхания севера» [3,

с. 72 ].

Гармония человека и природы являлась для Лосского основой «богатой содержанием жизни». Подтверждением сказанному могут быть его оценки особенностей расположения Оптиной пустыни: «Мирная русская обитель Оптина пустынь, храмы которой и общий вид прекрасно гармонируют с окружающей природою, произвела на нас глубокое впечатление. Особенно хорош был лес с грандиозными, прямыми, как свеча, мачтовыми соснами, окружающими в отдалении от монастыря скит. Внутри кольца скитских келий сквозь отворенные ворота виден был сад с яркими красками цветущих растений, придававших оттенок нежности этому суровому месту затворнической жизни» [3, с. 152]. От восприятия всего отмеченного у Лосского «начался медленный процесс возвращения к религии».

Внимание к природе продолжается и в период его вынужденной жизни в эмиграции. В трудах этого времени им приводятся картины многих природных территорий США, Канады, Франции, Англии, Швеции, Канады и других западных стран. Но он не может забыть природу тех мест, где он родился и жил до своей высылки из Советской России. В философском труде «Мир как осуществление красоты», создававшемуся в 30–40-е гг. в период эмиграции и являющимся главным эстетическим сочинением Лосского, читаем: «Кто вжил в дух России, тому не нужно ехать непременно в Крым или на Кавказ, чтобы любоваться природою. Березовые рощицы Средней России, извивы наших тихих, медленно текущих рек, озера Витебской губернии, холмы и открывающиеся с вершины их виды на моря лесов, луга и поля таят в себе много очарования. Мало того, глаз поэта, Пушкина, Лермонтова, Блока, открывает ценность даже и самых обыденных видов» [4, с. 229].

Красоту природы замечал не только «глаз» отмеченных поэтов, но и «глаз» философа Лосского. Со всей категоричностью он заявлял, что «на всех ступенях природы существует красота», так как она есть «чувственное воплощение положительных... черт душевности или духовности» [4, с. 218]. По Лосскому, всем объектам природного мира Земли присуща красота. А в своей совокупности они определяют красоту Земли как целостного образования: «Леса, травяные степи, пустыни и болота вносят много своеобразных красот в жизнь Земли» [4, с. 226]. В свою очередь Земля вносит свой вклад в определение красоты Солнечной системы, а последняя – в красоту Вселенной. Но в чем же видел философ основы красоты природы, ее истоки?

Для Лосского «мир есть творение Господа Бога, всемогущего и всеблагого». В силу этого «идеальная, абсолютно совершенная красота существует только в Царстве Божиим, а в нашем психо-материальном царстве бытия возможна лишь ущербная красота» [4, с. 279–280]. Последняя характерна для объектов неживой природы. Хотя основой их красоты Лосский считал наличие симметрии, пропорциональности и порядка расположения частей в целостных объектах природы, но все это есть «свидетельство разумной основы мира» [4, с. 256], который установил Творец этого мира.

Суждения Лосского о наличии красоты в организации атомов, молекул, кристаллов и других объектов природы получают свое обоснование в современной науке. Ее представители видят красоту даже в мире элементарных частиц [5, с. 141, 144 и др.]. В специальной работе автора подчеркивается что данные современного естествознания о наличии гармонии, симметрии, упорядоченности структур и процессов природы приводят к становлению специфических областей научного знания и учебных дисциплин – *эстетики*

*природы и экологической эстетики* [2].

Принципиальное значение имеют и мысли Лосского о характере отражения природы в искусстве. Он считал, что искусство не является зеркальным отображением действительности. В рассматриваемом его труде приводятся многочисленные примеры отражения природы в произведениях многих выдающихся отечественных и зарубежных художников, композиторов, поэтов и писателей, влияние их картин природы на становление его эстетических вкусов и представлений.

Действительно, музыка, живопись и художественная литература не только отражают красоту природы. Они являются и мощным фактором, способствующим постижению этой красоты человеком, формированию у него эстетического сознания. Особенно это касается тех людей, у которых не всегда обнаруживается способность воспринимать красоту природы. Помочь таким людям в преодолении отмеченного затруднения может искусство. И дело здесь вот в чем. Искусство отражает объективный мир вразного рода художественных образах. А в последних наличествуют и элементы фантазии их творцов. Кроме того, ими выбираются и такие объекты природы, которые соответствуют их эстетическим пристрастиям и которые они желают отобразить, причем ярко и впечатляюще. Для этой цели ими используется и фантазия. Благодаря фантазии представителями искусства, особенно живописи, создаются образы и таких объектов и процессов природы, которых порой и нет в реальной действительности. Этим самым творческая фантазия художника «обогащает мир новым бытием и открывает пути, по которым следует пойти или которых следует остерегаться» [4, с. 297]. Вот почему представленное художником бытие природы оставляет глубокий след в памяти всех тех, кто смотрел его картины.

Примером использования фантазии художником при отражении природы может быть картина Джованни Беллини (1430–1516) «Экстаз св. Франциска». Наличие творческой фантазии демонстрируют и многие представители мировой и отечественной художественной литературы (Гете, Шиллер, Тютчев, Мицкевич, Купала, Колас и др.). Постигание представленных ими картин природы позволит и нынешним поколениям людей осознанно воспринимать существующую природу и ее красоту.

Важной особенностью всех форм искусства является и то, что создаваемый их творцами образ носит обобщенный характер. Художественный образ, хотя и создается на основе интеграции чувственных образов, но он и отличается от последних. Это отличие связано с тем, что процесс обобщения чувственных образов осуществляется на основе эстетических пристрастий его творца, его представлений о прекрасном или безобразном. В силу этого художественный образ отличается от первичного прежде всего своей особым рода эмоциональной насыщенностью, делающей его способным вызывать у человека переживания красоты. Такой образ является неповторимым и устойчивым. Он остается долго в сознании тех, кто его созерцал.

Ктакого рода образам следует отнести картину Шишкина «Рожь» (1878). Она была воспринята современниками автора картины как «символ России». В ней Шишкин показал безграничность русской природы, выраженной бескрайним золотистым полем. В этом пространстве поля, представленные на картине объекты, находятся в гармонии друг с другом и дополняют друг друга. Так, созревающее поле золотистой ржи охраняют великаны-сосны, а пролетающие над полем ласточки выступают связующим звеном между ним и громадой кучевых облаков. В этом пейзаже чувствуется невероятная тишина и обычный погожий

день, какие нередко бывают в летнюю пору года. При восприятии этой картины в памяти воспроизводятся строки из стихотворений Некрасова, Никитина, Кольцова и других поэтов России, воспевающих красоту нив спеющих хлебов, жатву и обмолот снопов ржи, пшеницы и т.д. Таково воздействие данной картины и на современного зрителя. Ее эмоциональное влияние на человека будет продолжаться и в последующие века.

Искусство способно воздействовать не только на сознание человека и общества, но и на саму природу, ее преобразование. Данная сторона искусства многократно отмечалась в трудах виднейшего представителя философской эстетики второй половины XX в. М. С. Кагана. Причем преобразование природы связывалось им с повышением ее эстетического потенциала. Однако потребность такого повышения «принадлежит не самой природе, а культуре – именно ей нужно *оптимизировать отношения человека с природой*, а для этого пробуждать и развивать у людей особое эстетически-поэтическое, бескорыстно-духовное, любовное к ней отношение» [1, с. 311]. При наличии такого рода эстетических и этических качеств человек будет способным осуществлять и гармоничные, а следовательно и эстетические формы своего отношения к природе и осуществлять ее преобразование на основе законов красоты и сохранения природы.

Такое предназначение красоты обосновывал и Лосский: «Из всех ценностей красота наиболее привлекательна. Любовь к тому, что красиво, свободно рождается в душе человека, а вместе с тем возникает любовь и к тем ценностям, воплощение которых создало красоту. Так без всякого насилия над волею человека может совершаться под влиянием красоты постепенное освобождение его от тех или других эгоистических странностей и недостатков...» [4, с. 276–277]. Нынешнему человеку следует «освободиться» от его потребительского отношения к природе и строить разумные, гармоничные отношения с ней. Становлению такого отношения может способствовать эстетика природы и экологическая эстетика, что будет возможным при их включении в учебный процесс средней и высшей школы.

### Литература и источники

1. Каган, М.С. Эстетика как философская наука. – СПб, 1997.
2. Карако, П.С. Эстетика природы. – Минск, 2012.
3. Лосский, Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. – Минск, 2012.
4. Лосский, Н.О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. – М., 1998.
5. Сасскинд, Л. Космический ландшафт. Теория струн и иллюзии разумного замысла Вселенной. – СПб, 2015.

## МЕТАМОРФОЗЫ ИНСТИТУАЛИЗАЦИИ НАУКИ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

*Н. К. Кисель, Минск, Беларусь*

На протяжении нескольких столетий новой и новейшей истории наука играла огромную роль в генезисе и развитии техногенной цивилизации. Непреложной ценностью она является и в современном обществе. Вместе с тем, процесс институализации науки приобретает на современном этапе социодинамики новую смысловую наполненность, демонстрируя вновь

формирующиеся механизмы ее утверждения в жизни глобализирующегося мира.

Изменения в науке существенно меняют ее структурную организацию, методологический инструментарий, формы осуществления научного исследования, научную коммуникацию и этос науки. Фиксируемые нововведения, характеризующие науку в ее основных ипостасях – знания, деятельность, социальный институт – во многом определяются развертыванием информационно-компьютерной революции и сопряженным с ней процессом глобализации.

Все более значимыми субъектами процесса мирового экономического развития выступают транснациональные корпорации, активно стимулирующие развитие промышленного сектора науки. Это, в свою очередь, влечет за собой внутреннюю структурную перестройку научного знания, проявляющуюся, прежде всего, в появлении технонауки. Известная контрверза фундаментальных и прикладных исследований дополняется, а в ряде случаев и сменяется, дихотомией, так называемых, базисных и прикладных (скорее, специализированных) исследований.

Базисные исследования отличает высокая эффективность, относительно быстрая внедряемость и нацеленность на практические задачи. Такого рода исследования, будучи прямо ориентированными на разработку базы данных для специальных прикладных исследований, расходятся с установками традиционной фундаментальной науки, озабоченной, прежде всего, решением своих внутренних задач. Структурная организация науки тем самым все в большей степени демонстрирует синтагматический характер, решая заданные задачи, которые в большинстве случаев диктуются не столько самой логикой развития науки, сколько потребностями экономической, социальной и политической практики [1].

Заинтересованность в конечном результате минимизирует градацию традиционно противопоставляемых результатов эмпирического и теоретического исследования. Актуализируется потребность в научной информации, «работающей» на получение желаемого продукта вне зависимости от ее квалификации в обозначенном выше аспекте. Научный результат становится товарным продуктом, что в свою очередь, содействует развертке многомерного процесса коммерсализации современной науки.

Коммерсализация науки скрывает за собой новые проявления социальной функции науки. В современном мире наука не только модернизирует и заново создает алгоритмы социальных практик, но и демонстрирует трансформацию интеллектуальных ресурсов в самостоятельный и возобновляемый фактор производства. Это, в свою очередь, обуславливает их превращение в коммерческие ресурсы и объекты экономического присвоения. Интеллектуальные ресурсы и, прежде всего, результаты научной деятельности вовлекаются в рыночный оборот, капитализируются и монетаризируются.

Проявления коммерсализации, в частности, дают о себе знать в меняющемся характере научной коммуникации, перестройке норм традиционного этоса науки, формировании новой иерархии в научном обществе. На наших глазах возникает «постакадемическая наука со всеми присущими ей особенностями» [2].

Существенные обновления в современном мире претерпевает связь науки и техники, демонстрируя новые интенции в инновационной перестройке современной техноферы. Характер инноваций, фиксируемый, например, в модели М. Гиббонса [3], определяет структурную перестройку научного и технико-технологического сообщества. Наряду с традиционной в прошлом фигурой теоретика, творящего из познавательного интереса к миру в башне из слоновьей

кости, возникают и стремительно набирают силу новые ролевые статусы – кастомизатор, идентификатор проблем (problemidentifier), их "решатель" (problemsolver). Таким образом, наука стремительно меняется как важнейший социальный институт современного общества.

Изменение социального статуса науки осуществляется по ряду параметров. Одним из самых интересных, на наш взгляд, является появление сетевой науки. Сетевая наука свидетельствует о растущей ангажированности, по крайней мере, сетевого сообщества миром интенсивно развивающейся и весьма авторитетной в обществе науки.

Ареал сетевой науки – это обработка больших массивов информации (анализ фото, выбор нужной пространственной модели из многих тысяч возможных, работа с фотокопиями архивных документов) или же сбор информации путем полевых наблюдений.

Появление сетевой науки как своеобразной развертки Большой науки XX века инспирировано информационно-компьютерной революцией. Вхождение в жизнь миллионов людей феномена сетевой науки началось в 1999 г. с создания сетей, состоящих из множества частных компьютеров. Первоначально сетевая наука была привлечена к реализации проекта SETI, предполагающего, в частности, поиск внеземных цивилизаций. В английском языке со временем даже укоренилось понятие "ученые по призванию" или "граждане-ученые" (citizenscientists), т.е., энтузиасты науки, добровольческий корпус науки. В 2006 г. был открыт сайт с доступом к 40 научным проектам, сегодня их число перевалило за 500. Работа ведется бесплатно, но поскольку стимуляция интереса к науке в обществе налицо, постольку можно ожидать, что рано или поздно появятся инвестиционные вложения в сетевую науку.

Подводя итог вышеизложенному, следует подчеркнуть, что современная наука, как и наука прошлого, претерпевает постоянно обновляющийся процесс институализации, демонстрируя при этом удивительную способность к глубинным трансформациям, что, в свою очередь, делает ее своеобразным эталоном инновационных процессов в глобализирующемся мире.

### **Литература и источники**

1. Ракитов, А.И. Синтагматическая революция (50 лет спустя) // Вопросы философии. – 2012. – № 7. – С. 100–109.
2. Федотова, В.Г. Академическая и (или) постакадемическая наука? // Вопросы философии. – 2014. – № 8. – С. 44–53.
3. Gibbons, M. et al. The new production of knowledge: The dynamics of science and research in contemporary societies. – L., 1994.

## **МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ КОНФЛИКТЫ КАК ФАКТОР СОЦИОКУЛЬТУРНОГО РИСКА**

*Е. А. Лагуновская, Брест, Беларусь*

Отличительной особенностью социокультурного пространства Республики Беларусь является поликонфессиональность. Официально зарегистрированы 25 конфессий. На современном этапе органами власти, правительством нашей страны в области конфессиональных отношений ведется громадная работа,

нацеленная на развитие социальной солидарности. В любом поликонфессиональном государстве проявления нетерпимости и дискриминации на основе религии могут выступить антагонистическим фактором целостности и стабильности общества. Различия между разнообразными конфессиями, представленными различными национальностями с уникальными обычаями и традициями, собственными социокультурными достижениями и различиями выступают фактором социокультурного риска. Привлечение внимания к данной проблеме в условиях глобальных трансформаций способствует выявлению имеющихся негативных стереотипов мышления и поведения, опасных для духовного возрождения и социальной активности народа. Г. Оллпорт, рассматривая причины межконфессиональных конфликтов, обращает внимание на то, что зачастую они взаимосвязаны. Одна из них связана с тем, что набожность – это своего рода «камуфляж» для предрассудков, в своей сущности не имеющих ничего общего с религией. Неприязнь же или враждебность порождаются историческими, социально-культурными или материальными факторами.

Большинство западных исследователей утверждают, что в современном мире наиболее распространенной причиной нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений является широко бытующее невежество и непонимание самых элементарных положений различных конфессий или верований. В Республике Беларусь отсутствие какого-либо знания о других конфессиях чаще, чем для остальных верующих, характерно для мусульман, довольно низкий уровень информированности о других конфессиях у православных [1, с. 130]. В постиндустриальном обществе существует множество религий, и большая часть населения земли является их сторонниками. Зная положения только своей религии, они мало интересуются изучением или осмыслением иной веры; более того, в этом отношении их позиция может быть полностью негативной. В Республике Беларусь наибольшую нетерпимость проявляют к иноверцам протестанты, доля которых значительно выше среди остальных верующих, отрицательно относящимся к другим конфессиям, кроме собственной [1, с. 130]. Те, кто все же пытается понять чужую религию или убеждения, находят эту задачу исключительно сложной, и не только потому, что такое понимание предполагает принятие на веру идей, выходящих за рамки их обыденного опыта и образа жизни, но и потому, что оно обозначает изменение их мировоззрения. Религиозная нетерпимость в постсоветском пространстве отражает трудности общественного сознания, болезненно реагирующего на ускорившиеся перемены в окружающем мире и неспособность людей адаптироваться к его новой реальности.

Во многих странах постоянные изменения религиозности социума являются еще одной причиной конфронтации на основе религии. С одной стороны, наблюдается такой феномен, как секуляризация, когда в основу морали кладется земное благополучие человечества без какого-либо привнесения религии в систему государственного образования или руководства общественными делами. С другой стороны, в практике отдельных государств наблюдается сакрализация, когда контроль церкви над институтами образования, брака, благотворительности и т.д. возводится в ранг одного из принципов или институтов политики, или, по крайней мере, делаются попытки сохранить авторитет или влияние церкви в социальных и политических делах. Как и в прошлые века, так и сейчас, борьба за торжество одной из этих двух тенденций отличается острым, а иногда и ожесточенным характером. На территории Беларуси, несмотря на сталинские

репрессии, направленные на ликвидацию христианских конфессий, активно действовавший «Союз воинствующих безбожников», по результатам переписи 1937 года идеологическая победа атеизма не была выявлена: 2/ 3 сельских жителей и 1/ 3 горожан официально признали себя верующими [2, с. 30]. На современном этапе христианское наследие белорусского народа и его фундаментальное самоопределение в этой сфере способствуют осознанию важной роли ценностей христианства в обеспечении национальной безопасности.

Специфика исторического развития может быть использована для разжигания религиозных конфликтов. Колониальные державы использовали дискриминацию на основе религии в качестве оружия в борьбе за покорение и подчинение народов Азии и Африки. Во время второй мировой войны политика фашистской Германии, направленная на развитие межконфессиональной конфронтации на белорусских землях, успеха не имела. Она предусматривала повсеместное создание автокефальных церквей, увеличение количества религиозных сект и течений. Однако в военных условиях растерянности и разобщенности Русская Православная Церковь стала центром единения людей. Ее служители остались верны христианским ценностям – своим принципам перед лицом врага – и до конца исполнили свой христианский долг.

По мнению академика Е.М. Бабосова, при взаимопереплетении множества составляющих в многоконфликтных ситуациях, принимают ли они этнонациональную или религиозно-этническую окраску, ядром, сердцевинной конфликтных противодействий враждующих сторон являются социально-экономические и политические причины, общий уровень стабильности или неустойчивости, нестабильности соответствующей социально-политической системы [3, с. 119]. Правительство Нидерландов, например, в своем официальном ответе на вопрос Специального докладчика ООН отмечает, что такая напряженность иногда бывает связана «с конфликтами и изменениями в социальной и правовой системах», вызванных прибытием в государство большого количества представителей индуизма и ислама. Правительства ряда европейских стран считают, что присутствие и работа на их территории большого числа эмигрантов может стать причиной возрождения нетерпимости и дискриминации со стороны местного населения, особенно в отношении иммигрантов, проповедующих иную религию или убеждения [4, с. 52–54]. Таким образом, слабость и неустойчивость интегрирующего духовного начала, девальвация нравственных норм способны привести к внутренней раздробленности общества, нарастанию социальной напряженности, и, как следствие к возникновению различных способов самоутверждения, эскалации девиантных форм поведения.

На основании анализа социокультурного развития поликонфессиональных государств можно сделать вывод о том, что одно лишь различие в верованиях не приводит к преследованиям. Фактически религиозные доктрины или проповеди не являются причиной дискриминации. Религиозные преследования могут усилиться по политическим или историческим соображениям, либо в связи со сложившимися стереотипами. Например, в Республике Беларусь существуют стереотипы, что все католики, проживающие в государстве – поляки по национальности; все баптисты умышленно находятся в изоляции от массовой культуры и др. Нивелирование ксенофобии, а также имеющихся конфессиональных стереотипов в белорусском обществе будет способствовать национальной безопасности.

Особо опасным является фактор дискриминации в практике функционирования государства или государственных органов. По всей



видимости, соответствующие государства и правительства рассматривают ту или иную религию как своего главного конкурента в борьбе за власть и прибегают к дискриминации или даже преследованиям в целях ее контроля. На современном этапе органами власти, правительством нашей страны в области конфессиональных отношений ведется громадная работа, нацеленная на диалог между официально зарегистрированными в государстве разнообразными конфессиями.

### Литература и источники

1. Безнюк, Д.К. Состояние и специфика современной религиозной ситуации в Беларуси // Социс. – 2006. – № 2. – С. 128–135.
2. Короткая, Т.П. Религиоведение: религии в Беларуси. – Минск, 2004.
3. Бабосов Е.М. Конфликтология. – Минск, 1997.
4. Ликвидация всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений. Подготовлено Специальным докладчиком Подкомиссии по предупреждению дискриминации и защите меньшинств Э.О. Бенито / Организация Объединенных Наций. – Нью-Йорк, 1989.

## КУЛЬТУРНОЕ ОТЧУЖДЕНИЕ И ФРОНТИРЫ: ПРОПАСТИ И МОСТЫ

*И. Я. Левяш, Минск, Беларусь*

*Horizontüberschmelzung –  
«взаимное проникновение,  
слияние и смешение горизонтов»  
Х.-Г. Гадамер [цит. по 1, с. 41]*

Культуры находятся в триединой – преемственной, функциональной и смысловой – взаимосвязи и способны внести достойный вклад в универсум человека в мире лишь в режиме «открытого общества». Его эволюция постоянно колеблется между полюсами трансформации субъектов «открытого общества», ареала их жизнедеятельности и, с другой стороны, отката к жесткой герметизации «закрытого общества», которая приводит к его мутации, вплоть до отказа от идентичности и ее смены. Известны и исторические прецеденты принуждения к открытости, каковы, к примеру, доктрина и практика «открытых дверей» западных держав в отношении Китая и Японии, нынешняя экспансия Запада на Балканах, а также повсюду – претендующих на экстерриториальность международных ТНК.

Объективная тенденция, обратная «открытому обществу», также продукт длительной эволюции. Она возникла с переходом к оседлости и территориальному политическому устройству, отчужденному от остального мира. Древнейшей формой существования в этом режиме является изоляционизм – концепция, стратегия и практика экзистенциального одиночества и искусственного обособления культур / цивилизаций. Символически и ментально «изолировать» – значит отождествлять себя либо с островом («остров Россия»), либо с неприступной крепостью (Великая китайская стена как гарантия недоступности Поднебесной для «варваров»).

Длительный, многогранный и противоречивый опыт позволяет заключить о

преходящей и в целом деструктивной роли изоляционизма в судьбах народов и государств. Его не только материальное, но и ментально-политическое воплощение особенно заметно в государственных границах. Как правило, их принято рассматривать не как исторически сформировавшиеся, а соответствующие «природе вещей». Император Карл Великий любил говорить о «естественных границах», но А. Камю называл границы «грубыми миражами истории» [2, с. 376]. С точки зрения Ф. Виттельса, эти «защитные сооружения... имеют свои опасности: они закрывают горизонт» [3, с. 128].

В отличие от границы и во многом в противоположность ей, совершенно иную роль в истории играет такой культурно-цивилизационный феномен и выражаемый им емкий концепт, как фронтир. Этимологически он также означает границу, но американский историк Ф. Тёрнер назвал ее, применительно к условиям освоения «дикого Запада», «точкой встречи дикости и цивилизации». В современном смысле фронтир – это взаимопроникновение и противоречивое сочетание различных культурно-цивилизационных практик, территория встречи и контактов различных культур и цивилизаций. Фронтир – всегда маргинальное состояние, и его этимология и смысл восходит к названию пограничной древнеперсидской области Маргиана, вообще к лат. слову *margo* – край, каемка, обрамление, межа, граница. По сути «фронтир – это зона неустойчивого равновесия... существует только по своим собственным зыбким, неписанным законам, иначе это уже не фронтир. У него своя логика, свои правила... нельзя понять фронтир, основываясь на стереотипах жизни "большого" общества» [4, с. 82].

Историческая динамика фронтиров подтверждает правоту Г. Гегеля: «Если дух нации требует чего-нибудь, то его не одолеет никакое насилие» [5, с. 426]. Фронтир – это, прежде всего, специфическое пространство в идеале свободной триединой циркуляции людей, вещей и идей. Глобализация мира – во многом процесс перехода к «открытому обществу», и задача заключается в том, чтобы триединая свобода, на котором оно покоится, становилась не межцивилизационным ристалищем, а инструментом коммуникаций и диалога, направленных на культурный обмен и взаимообогащение «способных измениться людей» (К. Ясперс).

Для современной России, волею судеб наследницы двух империй, крайне значима проблема освоенного и дважды утраченного фронта на европейском направлении. Известный польский русист М. Брода «закрывает» вопрос Р. Кипплинга: Россия – самая западная часть Востока или самая восточная часть Запада – утверждением, что и поныне «Россия понимает себя как территория пограничья – в особенности как территорию, лежащую между Востоком и Западом: это Запад на Востоке и в то же время Восток на Западе». Бескачественное, неопределенное положение «между» – это совершенно иное, нежели положение «Запада на Востоке и Востока на Западе». Последнее – это качественно определенный статус России как востока Европы. Но, опираясь на маркировку России как межцивилизационного пограничья, автор приходит к заключению, что «неуверенность в самой себе рождает... неуверенность и недоверие по отношению к другим, чувство опасности, окруженности миром, в котором она скорее видит врагов, чем находит друзей», и «в перспективе, охватывающей... объединение сил в рамках отдельных цивилизаций и укрепляющей синдром родственных стран, Россия остается страной на распутье, одной из важнейших в глобальном масштабе» [6, с. 250].

В таком контексте своеобразна роль Беларуси. Вплоть до обретения

государственного суверенитета она никогда не обладала своими границами и была составной ВКЛ, РП и России как ее «Северо-Западного края». Но в культурно-цивилизационном измерении Беларусь всегда была в семействе *среднеевропейских* народов, на перекрестке Еврозапада и Евровостока. Такую роль молодая Республика Беларусь выполняет и на современном этапе, и ей принадлежит престижная инициатива «интеграции интеграций». Однако до ее реализации – «дистанция огромного размера». Это означает, что предложенная автором этого текста концепция триединой Европы, в которой Россия – это Европа-3, а Беларусь – медиатор между Еврозападом и Евровостоком [7] – еще достаточно проблематична.

Однако проблема стоит шире. Взаимодействие всех субъектов взаимодействия подчинено универсальному закону «любви-ненависти» – драмы сопряжения с другими культурно-цивилизационными комплексами. В широком смысле практически все они в глобальном мире играют роли взаимных фронтиров и «характеризуются сложнейшим переплетением трех качественно различных типов межкультурного контакта: противостояния, симбиоза и синтеза. В рамках каждого из них проблема конфликтов, в том числе межэтнических, решается по-разному. Противостояние характеризуется полным отторжением "другого", если речь идет об этносах различной цивилизационной принадлежности. Наиболее жестко проявляет себя социально-психологический комплекс "мы – они", абсолютно преобладает логика инверсии, а единственной формой противоречия служит антиномия... Сам факт признания универсальных ценностей есть условие необходимое, но недостаточное для разрешения межнациональных конфликтов. Дело в том, что представители различных культур вкладывают разное содержание в понятие "универсализм". На протяжении истории возникло несколько вариантов универсализма» [8, с. 56–58].

Кстати, последний из них уже не из области истории, а актуальной современности. Таково становление БРИКС (аббревиатура по первым буквам организации – Бразилия, Россия, Индия, Китай, ЮАР) на различных (гомогенных или гетерогенных) культурно-цивилизационных основаниях, но объединенных в стремлении к созданию альтернативной постзападной цивилизации. Так формируются фронтиры последнего поколения.

В характерном для современного мира универсальном взаимопроникновении ценностей и практик в режиме фронта отчетливо слышен «сновидческий голос» М. Цветаевой: «Восход навстречу Закату» [9, с. 144]. Запад во многом предстает как Восток, Восток – как Запад, Север как Юг, а Юг – как Север. Идти по этой дороге вместе, без китайских, берлинских и иных стен, во имя универсальной для наших народов «высшей мысли» (Достоевский) – таков императив времени.

### **Литература и источники**

1. Бенхабиб, С. Притязания культуры. – М., 2003.
2. Камю, А. Бунтующий человек. – М., 1990.
3. Виттельс, Ф. Фрейд, его личность, учение и школа. – Л., 1991.
4. Общественные науки и современность. – 1998. – № 5.
5. Гегель, Г.В.Ф. Философия истории. – СПб, 1993.
6. Брода, М. Русские вопросы о России. – М., 2005.
7. Левяш, И.Я. Единая или триединая Европа: традиционное и инновационное измерение // Социально-гуманитарные знания. – 1999. – №3; Левяш, И.Я. Глобальный

мир и геополитика: культурно-цивилизационное измерение. В 2 кн. Кн. 1. Ч. V. – Минск, 2012.

8. Общественные науки и современность. – 1998. – № 4.

9. Цветаева, М. Сочинения в 2 т. Т. 1. – Минск, 1988.

## **ФИЛОСОФИЯ СОЦИОПРИРОДНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ**

*И. К. Лисеев, Москва, Российская Федерация*

В наши дни в условиях функционирования «общества риска» поиск диалога культур с необходимостью требует, чтобы социальные и нравственные инновации опережали политические, экономические и технологические предпосылки\*. Но как этого добиться в современных реалиях? «Из ловушки глобализации, – утверждал У. Бек, – нет национального выхода» [1, с. 272]. Только транснациональная совокупность государств могла бы восстановить демократически контролируемую общественно – и экономико-политическую способность действий для кооперирующихся стран. Политике дерегулирования, уменьшения роли национальных государств в пользу транснациональных корпораций нужно противопоставить требования регулирования, введение общих социальных и экологических стандартов. Однако как учесть при этом всю неоднородность, нелинейность и многозначность общественного устройства и национальных интересов различных государств? Как уйти от крайностей всеобщей безграничной глобализации, стирающей национальную специфику и доминирующие культурный традиции, и изоляционистской локализации, настаивающей на единственности и уникальности собственного пути развития?

Выход здесь видится только в соединении этих двух противоположных начал. Это должно быть не просто механическое соединение первого и второго (что невозможно), а инновационный коэволюционный синтез. Именно такой представляется все более набирающая популярность в наши дни идея глокализации, как сочетание понимания глобальных процессов с местными локальными особенностями, традициями национальной культуры. Это дает возможность преодолеть тупиковый изоляционизм в культурном и экономическом отношении, сохранить и упрочить собственную культурную самобытность и одновременно использовать все преимущества глобальных перспектив развития человечества.

Эта же идея оказывается весьма перспективной и в разработке новых современных представлений о взаимодействии общества и природы в разных странах глобализирующегося мира. Для ее содержательного наполнения необходимо исследование широкого спектра проблем, которые ныне или вообще не разрабатываются, или требуют иного взгляда в связи с фактологическими реалиями нашего времени. Среди них: необходимость изменения фундаментальных идей, характеризующих традиционное понимание соотношения общества и природы в условиях современного глобализирующегося мира, конкретизация представлений об устойчивом развитии общества с учетом новых реалий современного технологического развития, раскрытие особенностей и

---

\*Исследование поддержано грантом ГРНФ 15–03–00034.

специфики бытия современного человека в новой информационной среде. Необходимо осознать новые ценностно-нормативные отношения, позволяющие преодолеть отчуждение человека от природы, сформулировать экологические императивы взаимодействия общества и природы, в лоне новой философии социоприродного взаимодействия предложить переосмысление современной онтологической картины мира, представлений о природе, человеке, обществе и их взаимодействии. Раскрыть экофилософские основания, лежащие в основе идеи биосферосовместимого градостроительства и обосновать необходимость становления новых методологических принципов, дающих возможность реализации задачи отхода от традиционных аналитических установок, наработанных ранее, в пользу системных, коэволюционных, синергетических методологий, дающих принципиально иной взгляд на изучаемые проблемы. Необходим анализ смены ведущих направлений, определяющих характер приоритетов в развитии человеческой деятельности, обоснование перехода от установки на неограниченный прогресс к представлениям о пределах роста, гармонизация экономической экспансии и экологических лимитов, требует обоснования переход от доминирования отношений господства, конкуренции, противостояния к идеалам сотрудничества, кооперации, сосуществования. Необходимо коренное изменение философских оснований современного экологического воспитания и образования в пользу целостного синтетического представления о мире, природе и месте в них человека.

В современном социальном развитии общества четко прослеживается две фундаментальные глобальные проблемы: существенное усложнение социоприродного взаимодействия общества и природы на современном этапе и всеобщая глобализация отношений в современном мире. Процесс глобализации – это, пожалуй, один из самых молодых цивилизационных процессов современности. Он представляет собой итог и результат, высший тип индустриального цивилизационного развития на стадии его перехода к новой цивилизационной установке – постиндустриальному развитию. Между тем все теоретики постиндустриализма, определяя критерии перехода общества от стадии индустриализма к постиндустриализму, вели речь только о социально-политических, финансово-экономических, геополитических, конфессионально-культурных и прочих социальных закономерностях, по сути дела игнорируя природные основания функционирования государств. Об экологических императивах их развития и связанных с ними новых установках сознания и деятельности речь, как правило, не заходила.

Казалось, эта проблема должна быть всесторонне разработана на серии Саммитов по охране окружающей среды, которые периодически проводятся начиная с 1972 года. На стокгольмской конференции по окружающей среде (1972) было признано, что окружающая среда и развитие, основанное на существующих способах удовлетворения потребностей цивилизации, пришли в столкновение. На этой основе в 1992 году в Рио-де-Жанейро была проведена вторая конференция ООН по окружающей среде и развитию. И эта встреча в Рио была первой и последней искрой надежды на благоразумие человечества. Все последующие мероприятия в этом направлении знаменовали собой отход от принципов, провозглашенных в Рио, невозможность их реализации в современных условиях бытия человечества. Это касается и провала национальных стратегий перехода к устойчивому развитию, и печальных итогов Йоханнесбургского саммита 2002 г., и неутешительных результатов встречи РИО+20 в 2012 году. Торговля квотами по выбросам парниковых газов, предложенная Киотским протоколом, прямо

знаменовала не заботу об охране окружающей среды, а появление бизнеса на экологической почве. Мало что нового в этом отношении дал и парижский климатический саммит 2015 года.

В чем же причина столь малой эффективности этих планетарных мероприятий? Нам она видится опять же в недостаточной проработке дилеммы: «экология-глобализация». Провозглашаемые на международных саммитах экологические императивы оказались никак не связанными с реалиями той модели глобализации, которая является доминирующей на современном этапе. Еще в документах конференции в Рио отмечалось, что развиваемый подход требует разработки и формулировки новых норм, ценностей и отношений, отвечающих нашему времени. Но кроме констатации этого факта дальше дело не пошло. Каковы же эти нормы, ценности и отношения? В чем их содержательная новизна? Во всех остальных документах встреч этот тезис гипнотически воспроизводился и опять же без расшифровки, без углубленного рефлексивного анализа. Представляется, что в этом одна из главных неудач намеченной стратегии. Нет философского осмысления поднимаемой смысложизненной проблемы, а подобное осмысление сразу выведет проблему на обсуждение глубинных цивилизационных аспектов нашего бытия, на необходимость трансформации функций государства сегодня, на включение в их состав не только социально-политических, но и социально-природных составляющих. Станет ясной необходимость корректировки межгосударственных отношений, возникнет задача противодействия неуправляемому, выходящему за рамки национальных государств, диктату транснациональных корпораций; появится потребность в более энергичном использовании международных организаций с учетом возможностей их координирующей деятельности. Вероятно, уже пришла пора Билль о правах человека ООН дополнить Биллем об ответственности человека, о его обязанности заботиться о будущей судьбе человечества. Работа по исследованию названных проблем уже началась [2].

### **Литература и источники**

1. Бек, У. Что такое глобализация / У. Бек – М., 2001.
2. Россия: многообразие культур и глобализация? / Отв. ред. И.К. Лисеев. – М., 2010; Глобализация и проблема сохранения культурного многообразия. – М., 2010; Новые горизонты глобального мира. – СПб, 2015.

## **ЧЕЛОВЕК В СИСТЕМЕ МЕГАПОЛИСНЫХ ПАРАДОКСОВ**

*В. Ф. Мартынов, Минск, Беларусь*

Стремительная динамика глобализационных процессов внесла принципиально новые изменения в формирование духовного облика современного мира. Это связано не только с открытием новых возможностей в актуализации творческой энергии личности, но и нарастанием деструктивных социальных процессов, деградацией индивида, возрастанием магической власти хаоса в результате столкновения многоликих противоречий, порождённых мегаполисной реальностью. В XX столетии именно мегаполис как доминирующая форма человеческого общежития становится в авангарде как позитивных изменений, так и негативных мутаций. Реализация идеи масштабного, технически

вооружённого города – это реализация давней мечты человечества о лучшей жизни, это прорыв к идеальной реальности. Городской ареал формировался в процессе напряжённой преобразовательной деятельности как оппозиция природному миру с его стихийностью, непредсказуемостью, катаклизмами, угрожающими гармонии социума. Так объективировалась идея цивилизации. В древнерусском языке город понимался как «ограда», «отгороженное место», «укрепление», «крепость». Городской ареал должен был оборонять как от природных сил, так и от внешних врагов, становясь центром консолидации, символом могущества. И действительно, только урбанизированный мир мог воплотить идеи великих пирамид, готических соборов, китайской стены, современных небоскрёбов и других грандиозных сооружений.

Первые города возникают 6 тысяч лет тому назад в Шумере, Египте. К 19 веку в городах проживало 3% населения земли, к 20 веку – 13,6%, а в середине 20 века – уже более 40%, в XXI в. – 60%. Для европейской цивилизации этот показатель гораздо выше. Процесс урбанизации коренным образом изменил условия жизни огромных масс людей, погрузив их в качественно иную реальность. Трансформация затронула все грани жизни. Ибо невиданная ранее концентрация человеческих сил в урбанизированном пространстве, стремительно нарастающий динамизм, технизация сознания, другие составляющие глобальных трансформаций стали определять общую атмосферу мировой культуры, мироощущение миллионов людей, формируя проблемное поле фундаментальных парадоксов.

В двадцатом столетии человеческий род столкнулся с парадоксом, который определил культурно-историческое лицо целой эпохи. С одной стороны, к этому времени был накоплен грандиозный культурно-исторический, технический, научный опыт, дающий реальную возможность достижения невиданного ранее уровня свободы и гармонии. К началу века не только вызрели, но и получили широкое общественное признание идеи гуманизма, добра, справедливости. Но обладая многотысячелетним духовным опытом, богатейшими нравственно-эстетическими ценностями, способными внести гармонию в общественную жизнь, человечество не стало мудрее, совершеннее, не смогло усилить творческую энергию. Наоборот. Цивилизация XX века оказалась вовлеченной в самые массовые преступления. Именно в это время совершается новый и самый мощный виток в нагнетании жестокости, человеконенавистничества, вандализма. В результате было уничтожено людей больше, чем за два последних тысячелетия. Городской тип культуры открывал новые возможности для активной коммуникации, обогащения внутреннего мира, расширения личностных горизонтов. Однако именно мегаполис породил проблему массового распространения одномерного типа личности, духовной нищеты и одиночества.

Город – это форма человеческого общежития, которая побуждала к оседлости, постоянству, стабильности в отвоёванной у природы территории. В то же время человек в рукотворном ареале превращается в кочевника, хотя и пытается пустить корни в интенсивной динамике искусственного. Но техногенный мир находится в состоянии перманентных трансформаций, меняя свой облик, свою конфигурацию. И миллионы людей как существа без корней, без родины движутся в нескончаемых потоках миграции, порождая проблему маргинализации сознания, способствуя распространению лиминальных личностей, мировосприятие которых характеризуется неопределённостью социального статуса, выпадением из продуктивной общественной жизни.

Городской тип культуры возникал как форма существования, которая

должна была бы обеспечить человеку защищённость, укрепить безопасность жизни. Однако именно в городском конгломерате ежегодно миллионы людей гибнут от несчастных случаев. Город создаёт условия для возникновения массовых экстремальных ситуаций. Вот почему мегаполисный человек находится в состоянии фундаментального беспокойства. Не случайно огромное количество людей переживает стрессовые состояния, систематически употребляя антидепрессанты. Желание многих избавиться от глубинной тревоги нередко загоняет в стадное состояние, что приводит к тотальному распространению массовой культуры и тоталитарным режимам.

Живя в техногенной среде, человек ощущает нарастающее давление искусственного. Усиливается процесс антропогенизации сознания. Происходит всё большее дистанцирование от естественной основы бытия, разрыв с базовыми основаниями природы. Природное задаёт свой, естественный ритм жизни, мегаполисная среда диктует собственный ритм деятельности. В человеке укореняется внутренний диссонанс, вызванный рассогласованием двух различных ритмов. Он с трудом начинает балансировать в разорванности временных установок.

В процессе урбанизации несоизмеримо возрастают возможности трансляции духовных ценностей, гуманистических открытий благодаря беспрецедентному развитию средств массовой коммуникации. Однако телевидение, интернет, радио и печать чаще всего предлагают обществу сенсации, сиюминутные сюжеты, скороспелые произведения, погружая человека в усреднённое, стандартизированное, плоскостное информационное пространство. Более того, именно экранная культура стала главным источником культивирования имиджевого мышления, для которого важнее всего не столько быть, сколько казаться, импозантно выглядеть, произвести эффект. В мегаполисе начинает доминировать не качественная, но количественная коммуникация, которая никогда не насыщает человека. Как преодолеть негативные тенденции мегаполисной действительности, которая всё основательнее захватывает человека? Как гуманизировать техногенный социум?

Ключевой формой гуманизации личности должно стать системное гуманитарное образование как целенаправленная трансляция мирового и национального культурного опыта, что создаёт мощный противовес нарастающей технизации сознания, информатизации души. Новая парадигма образования должна включать в себя философскую, культурологическую, эстетическую, нравственную, религиоведческую составляющие. Только в этом случае создаётся целостная структура, реальный противовес нарастающей функционализации сознания, массового распространения технократизации мышления. В процессе формирования актуальной модели образования гуманитарный блок должен ориентироваться на взаимодействие пяти доминант, которые предусматривают: 1) развитие интегративного, системного мышления; 2) формирование творческого отношения к жизни; 3) углубление гражданского, патриотического сознания; 4) развитие устойчивой гуманистической установки; 5) привитие потребности к перманентному самообразованию.

С целью одухотворения урбанизированной среды следует целенаправленно использовать всю богатейшую инфраструктуру культуры для развития каждой личности (библиотеки, театры, кинотеатры, музеи, средства массовой коммуникации). Не случайно в переводе с английского слово «urbane» означает вежливый, любезный, изысканный. Необходимо наполнить это понятие реальным смыслом.



Наконец, необходимо существенно расширять возможности для общения с природой, которая является главным источником гармонии. Руссо, ощутив опасность отрыва человека от естественного мира, сформулировал одно из основных своих положений: «Назад к природе!». Однако реализация этой максимы в XXI столетии практически неосуществима. Можно двигаться только «Вперёд к природе!», создавая в мегаполисах обширные, привлекательные природные оазисы, углубляя чувство естественной красоты и её значимости для каждого человека.

Мегаполисный ареал XXI века представляет собой очень сложное, многомерное образование, вбирающее в себя сотни различных государственных систем, этнических культур, религиозных конфессий, идеологий, субкультур, корпоративных структур, партийных, общественных организаций. Мир превратился в гигантский механизм, который может поглотить человека, подавить в нём креативное начало, сделав его функциональным придатком. Вот почему проблема системной гуманитаризации, формирования творческой личности приобретает особое значение. Только в этом случае духовное пространство будет укрепляться и успешно противостоять нарастающим вызовам техногенной цивилизации, любым формам глобальных рисков.

## **БИОЭТИЧЕСКИЙ ДИАЛОГ КАК ПРОЦЕДУРА И ЕГО САМОЦЕННОСТЬ**

*Т. В. Мещерякова, Томск, Российская Федерация*

Сегодня при анализе культурных контекстов вновь становится актуальной классическая методологическая проблема взаимоотношения противоположных начал [1, с. 7], особенно она проявляется в биоэтике, которая организуя диалог, вовлекает в него оппозиционные стратегии. Притом диалог, организуемый биоэтикой, имеет разные направления и проявления – это и диалог в междисциплинарном методологическом пространстве научных исследований, и диалог, условно говоря, ученого, специалиста и профана.

В каких формах осуществляется биоэтический диалог в этих направлениях и какова роль каждой из них в жизни общества – ответы на эти вопросы помогут выявить и ценность самой биоэтики в пространстве современной жизни.

Биоэтика начиналась с пробуждения и развития общественного мнения в отношении проблем, порожденных развитием медицины и появлением новых биомедицинских технологий. А сегодня общественное мнение стало не просто одной из сторон диалога (наука-общество), а оказывает непосредственное влияние на развитие науки.

Диалог с общественностью становится важной составляющей научной деятельности, особенно если он приводит к научным открытиям. Сегодня уже есть факты, свидетельствующие об участии общества в научных исследованиях [2], пример тому – деятельность «PXEInternational», пациентской организации в США, которая объединяет больных псевдоксантомой эластической и их родственников. Ее основали в 1995 г. Шарон и Патрик Терри, дети которых страдали этим заболеванием. Благодаря их усилиям были организованы и проведены исследования, приведшие к открытию генетической мутации, ответственной за болезнь. Ученые согласились признать права организации на патент гена [2]. Модель этой организации стала образцом для других групп

защиты интересов пациентов, нацеленных на решение научно-исследовательских задач.

Оглядываясь назад, можно увидеть, что общество прошло путь от полной зависимости пациента от врача и системы здравоохранения до защиты его прав и интересов через диалог, организованный и по сути представляющий из себя необходимую к исполнению процедуру. Старая, как и сама медицина, патерналистская модель врачевания, перестала в некоторых случаях выполнять функцию защиты пациента. Впоследствии возникают организации, призванные защищать пациентов и участников экспериментов, решая зачастую очень непростые моральные дилеммы. Их стали называть этическими комитетами или этическими комиссиями.

Создание первых этических комитетов позволило сделать открытие – острейшие этические проблемы, порожденные медицинской наукой и практикой, не могут решаться только одними врачами, необходимо их сотрудничество с представителями гуманитарных профессий и общественностью, необходим их диалог. Этот диалог осуществляется сегодня в двух типах комитетов: первые работают непосредственно в лечебных учреждениях и заняты вопросами практической медицины; вторые по характеру решаемых ими задач можно назвать исследовательскими. Интересно, что этическая регуляция медицинской деятельности со стороны общества появляется исторически сначала в научной сфере – Нюрнбергский кодекс предотвращал убийство врачом человека с научной целью, а первые этические комитеты – в практической медицине. Этические комитеты, регулирующие исследовательскую деятельность, появились позже (в 70-е годы XX века), когда стали осознаваться глобальные риски, возникающие в результате прогресса биомедицины. Современные этические комитеты весьма разнообразны по предназначению и выполняемым ими функциям.

Пространство биоэтического диалога сегодня не ограничивается деятельностью общественных организаций (подобных «PXEInternational»), которые защищают пациентов и участвуют в исследованиях) или этических комитетов. Пространством биоэтического диалога становятся конференции, научные семинары, круглые столы, посвященные проблемам биомедицины, здравоохранения и т.д.

Средства массовой коммуникации (СМК) также могут использоваться в качестве пространства биоэтического диалога. СМК включают в себя не только СМИ. Средствами массовой коммуникации могут выступать социальные институты, отличные от СМИ: например, слухи, как коммуникационный канал распространения неформальной и неофициальной информации; школа, как институт распространения определенного объема знаний о мире, общественных норм и т.п. Для биоэтического диалога широко используются интернет-ресурсы, ярким примером этого является проект «Пациенты как Я» (PatientsLikeMe) [2], созданный для объединения и участия пациентов в решении сложных биомедицинских проблем.

Своеобразным способом развертывания биоэтического диалога являются мероприятия, проводимые по общественной инициативе: митинги, демонстрации (например, «за» или «против» абортов). Несовпадение мнений людей не просто выливается в публичные дискуссии, но иногда приводит к открытым столкновениям. Поэтому такие ценности биоэтики как диалог и примиренность особо актуальны в современном мире.

Есть еще актуальная область реализации ценности диалога – в сфере весьма традиционной в медицине – в области взаимоотношений врача и пациента (там

она является практически изначальной). Биоэтика с целью защиты пациента, его индивидуальности, его прав вынуждена обратиться к такой проблеме современной медицины как отсутствие диалога врач-пациент или сокращение его до весьма формальных моментов. Свидетельством того, что здесь не все в порядке стало появление в практике врачевания технической модели, которая исключает общение врача с пациентом за ненадобностью. Кроме этого и в других моделях врачевания диалог врача и пациента претерпел существенные изменения в сторону его сокращения.

Современное процедурное требование в любом медицинском учреждении – это добровольное информированное согласие пациента на любое (диагностическое, терапевтическое или иное) медицинское вмешательство, что в свою очередь предполагает разъяснение врачом сути предполагаемого вмешательства. Часто звучат аргументы о недостатке времени у врача, а также о неспособности пациента понять медицинскую информацию вследствие своего непрофессионализма. Оба аргумента для обоснования сокращения или вообще исчезновения диалога с пациентом несостоятельны: «в биологии или медицине нет ничего настолько сложного, что при изложении простым и ясным языком могло бы быть не понято неспециалистом. Это не квантовая физика» [3, с. 189]. К. Дёрнер отмечал, что для разъяснения какого-либо вопроса много времени не требуется, проблема заключается в умении врача вести диалог с пациентом, воспринимать его как Другого. Он подчеркивал актуальность в современной медицине понимания: «В отношениях врача и пациента понимание стало ключевым термином... пациенты желают прежде всего быть понятыми врачом» [4, с. 124].

Для того, чтобы врач мог понять пациента, ему необходимо умение выслушать пациента. Б. Лоун считал, что искусство слушать «является основой врачевания» [5, с. 27]. Исследование, проведенное в Англии, показало, что 75% информации необходимой для правильной постановки диагноза можно получить из истории болезни, 10 – по результатам физического осмотра, 5 – по данным простейших анализов, 5 – по результатам дорогостоящих инвазивных процедур, а оставшиеся 5 процентов информации «поступают неизвестно каким образом» [5, с. 36]. В итоге неумение или нежелание выслушать пациента становится одной из причин диагностических ошибок. Таким образом, моральная составляющая в деятельности врача неразрывно связана с его профессионализмом, а умение выстраивать диалог является частью этого профессионализма.

В заключении следует отметить, что биоэтика, выходя за рамки собственно медицинской этики, занимает особое место в социокультурном контексте, которое можно определить, как пространство диалога.

### **Литература и источники**

1. Герасимова, И.А. Оппозиции (методологический анализ культурных контекстов) // Противоречие и дискурс. – М., 2005.
2. KiltyC., PanofskyA. DisentanglingPublicParticipationInScienceandBiomedicine // Genomemedicine. – 2014. – Vol. 6, N 1. – P. 1–18. – Mode of access: <http://www.genomemedicine.com/content/6/1/8/>.
3. Группэн, Дж. Как думают доктора? Почему врачи ошибаются, и как пациент может спасти себя, задавая им правильные вопросы. – М., 2008.
4. Дёрнер, К. Хороший врач. Учебник основной позиции врача. – М., 2006.
5. Лоун, Б. Утерянное искусство врачевания. – М., 1998.

## ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОГО КУЛЬТУРНО-ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

*О. А. Павловская, Минск, Беларусь*

В области социально-философского знания необходимо рассматривать в диалектической взаимосвязи общественно-экономическую формацию, культуру и цивилизацию как основные понятия, характеризующие направленность, качественную определенность и логику исторического процесса. Что касается понятия «общественно-экономическая формация», то в философии, бесспорно, признается ее марксистское определение – исторический тип общества, в основе которого лежит определенный способ производства и воспроизводства человеческой жизни. Относительно определения понятия культуры позиции исследователей заметно расходятся. На наш взгляд, наиболее перспективным представляется раскрытие сути культуры через осмысление творческого характера деятельности человека. Культура – мера и способ освоения и преобразования человеком социоприродного бытия, творческой самореализации себя самого как субъекта общественной и индивидуальной жизни. По поводу смысловых значений категории «цивилизация» также существуют самые различные точки зрения, но в любом случае ее рассматривают в соотношении с понятием культуры. Так, О. Шпенглер, непосредственно связывает появление цивилизации с зарождением, развитием и угасанием культуры того или иного народа и государства на определенных этапах истории, когда наиболее динамично и продуктивно они проявляли свои духовные силы. «Когда цель достигнута и идея, т.е. все изобилие внутренних возможностей, завершена и осуществлена во внешнем, тогда культура вдруг застывает, отмирает, ее кровь свертывается, силы ее надламываются – она становится цивилизацией» [1, с. 171]. Поэтому о цивилизации можно сказать, что она – это культура, оформившаяся в производственно-технических достижениях, в народных традициях, государственных образованиях, сводах законов, «застывшая» в архитектурных сооружениях, в произведениях литературы и искусства, другими словами, это культура, которая институализирована, объективирована в материальных и духовных ценностях в определенных хронологических и локальных рамках.

Наиболее динамичной в рассмотренной триаде является культура, в рамках которой и посредством которой человек в той или иной мере осознанно и добровольно может раскрывать и развивать свои сущностные силы. На формационном уровне, где доминируют стихийно складывающиеся экономические отношения, сознание и деятельность людей находятся в прямой зависимости от хода естественноисторического процесса, от связанных с ним процессов отчуждения и принуждения сущностных сил человека, а следовательно, в таком положении менее всего «отдельное лицо можно считать ответственным за те условия, продуктом которых в социальном смысле оно остается, как бы ни возвышалось оно над ними субъективно» [2, т. 7, с. 8]. «Возвышаться субъективно» над социальными условиями человек способен только в процессе конкретно-исторического развития культуры, освоения ее материальных и духовных ценностей, которые фиксируются в определенных локально-хронологических пределах цивилизаций, тем самым оставляя свой заметный след в исторической памяти человечества. Причем создание и усовершенствование материальных ценностей расширяет внешние рамки социально-экономического бытия человека, служит необходимой базой для его

духовного освобождения, но собственно таковым не является. «Возвышаться субъективно» человек может только тогда, когда осваивает выработанный в ходе человеческой истории духовный опыт, преобразовывает его в свои личные интересы и убеждения, цели и мотивы, качества и поступки, т.е. совершенствуется в духовном плане, становится личностью. Все это дает основания утверждать, что ведущее значение культуры в социально-исторической жизни определяется антропологическими и гуманитарными критериями. «Эти критерии вытекают из того факта, что первичной ценностью является сам человек и вместе с его развитием происходит изменение форм всеобщих духовных ценностей: истины, добра, красоты и свободы. Поэтому степень развития культуры определяется уровнем ее отношения к достоинству человека и возможностям, предоставляемым свободой самосознания для творческой самореализации человека как личности, а также уровнем понимания ценности жизни и свободы другого человека, гуманности, человечности и разумности» [3, с. 27].

Среди политиков, деятелей науки и культуры предпринимаются попытки осмыслить суть происходящих перемен, определить источники возможных в будущем глобальных конфликтов. В этой связи повышенный интерес вызывает концепция С. Хантингтона о столкновении цивилизаций как о возможной перспективе обострения социальных отношений. Он, определяя цивилизацию как «культурную общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей», отмечает, что «цивилизации несхожи по своей истории, языку, культуре, традициям и, что самое важное, – религии» [4, с. 34–35]. Рассуждая о столкновении цивилизаций, Хантингтон на первые позиции выводит религиозный фактор, но при этом оценивает его явно с позиций вчерашнего дня. Аналогичным образом оценивается им и система моральных императивов, присущих той или иной традиционной цивилизации, что не соответствует требованиям времени, когда существенно возрастает роль личностного фактора, его духовно-нравственной составляющей в современной социальной жизни. Также необходимо отметить, каждая из названных Хантингтоном цивилизаций (западная, конфуцианская, японская, исламская, индуистская, православно-славянская, латиноамериканская, африканская) представляет собой по существу завершённый результат культурно-исторического развития так называемых традиционных обществ с характерной для них этатистско-конфессиональной интерпретацией духовно-нравственных ценностей. Основной конфликтный потенциал этих цивилизаций уже был реализован в прошлом: исчезли с исторической арены государственные образования, посредством военно-политической мощи которых данные цивилизации могли бы противоборствовать друг с другом. В конце концов, теоретическое предположение о возможном столкновении цивилизаций в реальности может вылиться в известные формы экономического, политического противостояния национальных государств, не исключая при этом использования арсенала военно-технических средств.

На современном этапе отчетливо стало проявляться противоречие между научно-техническим потенциалом, создающим мощную материально-техническую базу для совершенствования социально-экономических отношений, и «старыми» целями и методами политического сопровождения этого процесса. Осложнение ситуации определяется также тем, что информационно-технологическая революция заметно опережает процесс формирования новой цивилизационной парадигмы со свойственным для нее комплексом социокультурных приоритетов и моральных императивов. Поэтому экономически развитые государства, взявшие на себя инициативу распространения в мире

достижений этой революции, в то же время ничего нового не могут предложить в идейно-нравственном плане, кроме заметно дискредитировавших себя либеральных ценностей, что вступает в явное противоречие с существующими в других странах системами традиционных культурных ценностей.

На международном уровне активно демонстрируется приверженность мирным целям и нравственным императивам. Так, одним из важных направлений деятельности ООН является формирование культуры мира. В сентябре 1999 г. были приняты Декларация о культуре мира и Программа действий в области культуры мира с целью задействовать потенциал культуры в процессах консолидации, сотрудничества, мирного урегулирования конфликтов, устойчивого социально-экономического развития, искоренения различных форм неравенства, нищеты, дискриминации [5]. Среди наиболее эффективных методов взаимодействия и сотрудничества на международной арене важная роль отводится диалогу, в том числе и такой его форме, как диалог между цивилизациями. В принятом Генеральной Ассамблеей ООН документе под названием «Глобальная повестка дня для диалога между цивилизациями» говорится: «Диалог между цивилизациями – это процесс, идущий внутри цивилизаций и на их стыке, который основан на всеобщем участии и коллективном желании учиться, открывать для себя и изучать концепции, выявлять сферы общего понимания и основные ценности и сводить разные подходы в единое целое с помощью диалога» [6]. Среди целей и принципов, направленных на достижение этого диалога, выделяется нравственно-аксиологический компонент, что конкретно выражается в таких ценностях, как взаимопонимание, взаимное уважение, равенство, достоинство и ценность человеческой личности, добросовестность, справедливость и др. Именно нравственные ценности должны стать связующим звеном во взаимодействии цивилизаций, что позволит, с одной стороны, ценить и беречь богатство и мудрость каждой из них, с другой – искать общечеловеческие основания для их сближения и плодотворного сотрудничества.

#### **Литература и источники**

1. Шпенглер, О. Закат Европы. Образ и действительность. – М., 1993. – Т. 1.
2. Маркс, К., Энгельс, Ф. Избранные сочинения. В 9-ти т. – М., 1987.
3. Борзова, Е.П. История мировой культуры. – СПб, 2001.
4. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций? // Полис. – 1994. – № 1.
5. Декларация и Программа действий в области культуры мира – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.un.org/ru/documents/instruments/docs\\_ru.asp](http://www.un.org/ru/documents/instruments/docs_ru.asp).
6. Глобальная повестка дня для диалога между цивилизациями – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://www.un.org/ru/documents/instruments/docs\\_ru.asp](http://www.un.org/ru/documents/instruments/docs_ru.asp).

### **ИНФОРМАТИЗАЦИЯ КАК ФАКТОР РИСКА В РАЗВИТИИ СОВРЕМЕННОГО ПОЗНАНИЯ**

*О. П. Пунченко, Одесса, Украина*

В матрице современного глобализирующего мира информатизация выступает в качестве ее основного мегатренда. Это ядро структуры формирующегося информационного общества и глобализационные процессы

игнорировать это ядро не могут. Научные дискуссии о сущности и значении информатизации в жизни социума утверждают нас в мысли, что исследование данной проблемы выступает в качестве насущной задачи всей системы современного научного знания. Когда речь идет о сущности, смысловой нагрузки и социальной значимости информатизации, то, как правило, все дефиниции отражают конструктивизм воздействия ее на всю социокультурную реальность. К ним относят: влияние информатизации на степень развития инфраструктуры материального и духовного производства; она является основой коренных преобразований в социальной структуре; резко увеличивает сферу рыночного обмена; она основа становления и развития нового миропорядка и управления им; направлена на освоение интеллектуальных ресурсов общества; удовлетворяет человека и общество в их инфопотребностях и т.д.

Анализ различных экспликаций понятия информатизации порождает кажимость ее понимания, как универсального феномена решения всех проблем общественного развития, а проблемы социокультурных рисков остаются в «тени».

Одним из таких рисков выступает процесс информатизации личности о состоянии интеллектуальных научных ресурсов общества, совокупного общественного интеллекта в целом. Личность использует эту информацию для решения индивидуальных конкретных проблем. Эта информация может быть использована не только в позитивном, но и в негативном плане. Во втором случае она становится фундаментом для развития псевдонаучного знания. Этот тип вненаучного знания «представляет собой интеллектуальную активность, спекулирующую на совокупности популярных теорий» [1, с. 305], рекламируемых средствами информатизации. Эта интеллектуальная активность связана с обработкой большого массива интеллектуальной научной собственности истинных авторов. Но псевдоученый – интеллектуал находит то, что приносит ему известность, выгоду, удовлетворяя его амбиции. В этом отношении прав С.П. Щавелев, когда отмечает, что сегодня «к науке желает примазаться куда больше народа, нежели, например, к искусству или бизнесу. Без голоса и слуха не получить консерваторского образования; без начального капитала не завести собственного дела. Куда легче представлять себя ученым. Не случайно довольно много особ, от науки далеких, в свободный час занимаются какими-то "исследованиями", пишут какие-то "труды", надеясь, что те в один чудесный день их прославят... Наихудшим для науки и общества есть то, что большинство псевдоученых имеют настоящие ученые степени, которые они просто купили или другим путем вытянули у своих недобросовестных, корыстных или конформных коллег» [2, с. 4].

Псевдонаука чаще всего рассматривается как деятельность, имитирующая научную, но сама по себе не является таковой. Она репрезентирует себя как совокупность представлений, и даже убеждений, о природе и человеке, которые ошибочно воспринимаются как основанные на научной методологии и которым придается статус объективно истинного знания. Псевдонаука как форма имитации науки, обосновывается псевдоучеными как форма научного знания и это не девиация – она является самодостаточным целым, которое функционирует вне науки как самостоятельное образование, такое как мифология или религия. Свойство функционировать независимо от порождающей его субстанции, является характерной чертой присущей псевдонауке. Развивая псевдонауку, как самодостаточную форму вненаучного знания, псевдоученые своей практикой желают заменить сам феномен науки.

Анализ смысловой «нагруженности» псевдонаучного знания показывает, что

для него характерна сенсационность тематики, «умелая обработка фактологического материала». Методология исследования опирается на личностное истолкование проблемы, при этом используются отдельные факты, еще не объясненные наукой, но приносящие пользу в аргументации псевдоученому, а приращение новизны отсутствует.

Помимо сенсационности псевдонауке присущ «другой отличительный признак – безошибочность. Бесплезно надеяться на корректировку псевдонаучных взглядов, ибо критические аргументы никак не влияют на суть истолкования проблемы» [1, с. 308]. Псевдоученый – это имитатор науки, он «работает» с разными аудиториями и его задача заключается в том, чтобы убедить аудиторию в истинности его идей. С этой целью он использует категориальный аппарат и лексику, непонятную для аудитории, обходит проблемы, которые наука еще не подтвердила практикой, ориентируясь при этом на обыденный уровень сознания.

В качестве инструмента воздействия на этот уровень сознания общества псевдонаука широко использует средства массовой информации, особенно телевидение, компьютер и Интернет. Сегодня средства массовой информации тесно взаимодействуют с представителями псевдонауки. Для СМИ – псевдонаучное открытие – сенсация, для псевдоученого – распространение его идей, концепций, приобретение известности, к тому же это еще и потенциальная материальная выгода. Следовательно, информатизация общественного сознания о сенсационных открытиях псевдоученого выгодна как для СМИ, так и для субъекта этой деятельности. Для широкой аудитории СМИ упрощают новую теорию до уровня языка и фактологического материала «научной» фантастики: любопытство, сенсационность, исключительность, непредвиденные результаты. Это и реклама лекарств, технических новинок и т.д. Здравый смысл, не имея возможности обнаружить в СМИ опровержение этих «новшеств» теории, воспринимает ее адекватно.

Развитию псевдонауки способствует проведение конференций, не обогащающих научные знания, печатание большого количества научных статей и тезисов, коэффициент полезного действия которых практически равен нулю. Феномен обыденного сознания нельзя игнорировать в том случае, если наука желает большего взаимопонимания между представителями науки и членами общества, что уменьшает вредное влияние лженаучных теорий и изобретений на сознание современного человека. Целью науки в этой области является дальнейшее повышение популяризации науки, большая открытость диалога со СМИ, увеличение интенсивности в раскрытии лженаучных фальсификаций.

В содержании информатизации общественного сознания есть много факторов, способствующих развитию псевдонауки и количественному росту псевдоученых. Информатизация общества и большое количество профессионалов, которые претендуют на рабочие места в сфере образования и науки также в большой мере влияют как на развитие псевдонауки, так и на количественный рост псевдонаучных теорий. Так, одним из внешних факторов, который вынуждает специалистов в области образовательной реальности заниматься псевдонаукой, есть требования административных органов к педагогу: он должен заниматься учебно-методической, научной, организационной и воспитательной работой, что обосновывается необходимостью сберечь ценные кадры и «отсеивать» менее компетентные. Но в этом случае не учитывается, что специалист может быть опытным и талантливым педагогом и не иметь склонности к научной деятельности. В этом случае педагог в ритме «конвейера» выпускает статьи и



тезисы, которые не имеют никакой научной ценности и новизны. Однако, поскольку научная работа является одним из основных требований к работе преподавателя, он не имеет возможности отказаться от нее и вынужден продуцировать научные статьи, которые науку лишь имитируют.

Таким образом, неправомерность изложения сложных по сути научных идей (или отсутствие этих идей, репрезентируемых как сложные и эффективные) или наоборот – усложнение изложения для полного непонимания предоставленного материала, сенсационность, апелляция к элементам здравого смысла и «авторитарности» псевдоученого, паразитирование на недостаточности научного знания, законов и процессов со стороны человека, не связанного с наукой и на ее доверии к человеку с научными званиями, являются основными теоретическими предпосылками для формирования и распространения псевдонаучных теорий.

Учитывая рост информатизации общества новейшими достижениями науки, а также рост информированности псевдоученых о сложных процессах складывающихся в конкретных научных направлениях (например, в сфере нано – и биотехнологий), мировое научное сообщество остро развернуло борьбу с деструктивными последствиями псевдонауки. Начиная с 90-х годов XX века в ряде стран стартует кампания по противодействию псевдонаучным фальсификациям. Так, возникшая в США в 1989 г. Служба чистоты исследований сразу же установила стандарты ФФП (фальсификации, фабрикация и плагиата). Однако только через 11 лет было определено, что можно считать научным мошенничеством. В Западной Европе создание специальных органов контроля за таким мошенничеством внедрялось на протяжении 10 лет – в Дании – в 1992 г. Норвегии – в 1994 г., Финляндии – в 1998 г. В 1998 Комиссия по борьбе с лженаукой и фальсификацией научных исследований была создана в России. Эта комиссия взаимодействует с научным сообществом, властью и широкой общественной аудиторией.

Предпринимаемые в обществе меры по борьбе с псевдонаукой имеют на своем пути много препятствий в виде субъективизма в оценке научного вклада соискателя как специализированными советами, так и высшими аттестационными комиссиями. Но если эти препятствия не будут преодолены темпы развития истинной науки будут регрессивными, а нишу роста знаний будет пополнять псевдонаука.

### **Литература и источники**

1. Лешкевич, Т.Г. Философия и теория познания. – М., 2013.
2. Щавелев, С.П. Этика и психология науки. Дополнительные главы курса истории и философии науки. – М., 2011.

## **ВЫЗОВЫ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ И КОНВЕРГЕНЦИЯ СОЦИОГУМАНИТАРНОГО И ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОГО ЗНАНИЯ**

*С. Г. Савина, Минск, Беларусь*

Одной из характерных черт современной цивилизации является тотальная смена ценностей. Ценности науки, техники, индустрии и либеральной демократии утрачивают свой абсолютный характер. На смену им приходят иные ценностные

приоритеты: производство информации, индивидуальная значимость биологического и психологического, доминирование нелинейных процессов. В научных кругах все более популярной становится идея неразличимости естественнонаучного и социогуманитарного знания.

Новая цивилизационная реальность нуждается в дополнении социальными, философскими, антропологическими образами и моделями. Философское знание, в силу мировоззренческих, общеметодологических, интегративных возможностей, может быть наиболее востребованным связующим звеном естественнонаучного и социогуманитарного.

Представители естественнонаучного знания в своем стремлении постичь объективную истину оппозиционируют субъекту и не рассматривают человека как целостность. Для ученого естествоведки человек является, прежде всего, частью природы. Но, как показывает весь историко-философский антропологический срез, субъект-человек влияет многопланово на содержание знаний об объекте в силу своих ценностно-целевых установок, а следовательно, способен к изменению природы и самого себя. А так как в современном научном знании возрастает роль понимания как специфической процедуры гуманитарного знания, это с необходимостью приводит к конвергенции наук. Таким образом, в современной науке учитывается соотнесенность полученных знаний об объекте не только методами естественных наук, но и особенностями человека, его интересобъективностью.

В современной науке важным является дополнение ресурса одной сферы научного знания – другой. Новые технологии (инфо, био, нано и т.д.) взаимодействуя друг с другом, включают в свой онтологический статус человека. Применение методов гуманитарных наук при изучении сложных искусственных систем приводит к необходимости рассматривать их как интересобъективные системы, которые накапливают и используют не только объективные, но и субъективные знания. Познание, как и любая другая деятельность, предполагает инициацию познавательной активности (наличие потребности и осознание интереса, выбор объекта и формирование предмета познания, разработку плана, постановку цели и задач). Именно эти функции связаны с человеком и отличают субъект познания от его объекта.

XXI век отмечен стремлением возродить единство научного знания, осуществить его теоретико-методологический синтез. Само время информационных технологий объединило все науки, став общей для всех междисциплинарной базой. Уникальность такого соединения позволит осуществить прорыв не только в научно-техническом развитии, но и в социогуманитарном познании.

Однако, соединение междисциплинарных методологий влечет за собой определенные проблемы. Так, появление новых междисциплинарных технологий дало импульс к зарождению новых глобальных проектов (атомный, космический и т.д.), зарождению новых наук. Со времени Аристотеля и до наших дней процесс дифференции научного знания идет непрерывно. Возникают и развиваются пограничные науки: биохимия, биофизика, биогеохимия и т.д., со свойственным им проблемным полем и методологическим арсеналом. Иначе говоря, логика и вектор их развития оставались узкоспециальными. В современном научном мире существует великое множество специалистов, которые детально знают собственную предметную область и движутся каждый в своей парадигме.

В современном же социогуманитарном познании наиболее перспективными и востребованными общественной практикой оказываются как раз исследования,

осуществляемые «на стыке» наук: в экономических науках – с психологией, социальной экологией, правоведением и этикой, в юридических – с этикой и социологией, в политических – социологией, психологией, теорией социальной коммуникации и т.д. Позитивные результаты знания свидетельствуют об оправданности такого синтеза.

Таким образом, использования методики гуманитарных наук в конвергенции гуманитарного и научно-естественного знания является вполне оправданным.

Традиционная философия, сводившая субъективность человека к познания, оценивала его по меркам познавательных стандартов. В то же время субъективное знание может иметь ценность и для других людей, находящихся с ним в общей проблемной ситуации, которая принуждает их взаимодействовать и участвовать в принятии совместных решений.

Процесс понимания всегда носит диалогический характер. Именно в диалоге осуществляется взаимопонимание и взаимопознание субъектов. Русский ученый М. Бахтин (вслед за Сократом и Платоном) определил диалог, как основной способ постижения истины, другого и самого себя.

«Все пространственно-временное и содержательно-смысловое, ценности и отношения стягиваются к эмоционально-волевым центральным моментам я, другой и я – для другого» [1, с. 94].

Появление нового научного знания как раз и предполагает диалогичность «внутри» систем. Примером такой «внутренней» диалогичности может служить когнитивная нейролингвистика.

Когнитивная нейролингвистика – это научная дисциплина, которая рассматривает речь во взаимосвязи с человеческим познанием. В этом случае речь представляется как один из основных инструментов накопления, систематизации, переработки знаний о мире.

В настоящее время деятельная среда человеческой жизни претерпевает быстрые изменения, связанные с внедрением компьютерной техники и информационных технологий. Кардинально меняются и условия познавательной деятельности и условия человеческой коммуникации. Современному человеку для успешного решения задач в диалогической практике необходимо умение правильного построения слов и словосочетаний, владение логикой убеждения. Зачастую собеседники в диалоге имеют прямо противоположные цели. Искусство ведения подобного диалога (именно этому учил Сократ) состоит в том, чтобы показать своему партнеру путь к решению его задачи, выгодной вам.

Этим методикам и обучает нейролингвистика – наука, которая соединяет философию, социологию, этику, лингвистику, программирование, психологию.

Таким образом, использование методов гуманитарных наук при изучении сложных научных образований приводит к необходимости рассматривать их как интересубъективные системы, в тесном взаимодействии с естественнонаучным знанием.

### **Литература и источники**

1. Бахтин, М.М. К философии поступка// Философия и социология науки и техники.– М., 1986.

## МАРКЕРЫ СТАНОВЛЕНИЯ ПОСТПИСЬМЕННОГО ОБРАЗОВАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

*В. С. Сайганова, Минск, Беларусь*

В условиях динамики современного общества происходит радикальная трансформация сложившейся веками модели образования. Традиционные представления об образовании как социально-историческом механизме целенаправленной, системной трансляции знания от поколения к поколению, все чаще нуждаются в пересмотре и дополнении. Являясь ключевой сферой жизни современного общества, важнейшим источником и ресурсом его устойчивого развития, именно образование и его качество, определяют уровень науки и культуры, интеллекта и духовности нации, состояние экономики и гражданского общества.

Понимание образования, с точки зрения педагогической науки, как процесса и результата усвоения систематизированных знаний, умений и навыков, является недостаточным, что актуализирует поиски более глубоких и основательных дефиниций образования. В современных публикациях по теме образования можно выделить, с одной стороны, социально-философские определения данного понятия, где образование выступает неотъемлемым атрибутом бытия человека в культуре, а под культурой понимается надбиологический, надгенетический аппарат наследования, передачи социального опыта, ценностей и информации, становление, сохранение и трансляция которых обеспечивается в том числе через систему образования [1, с. 3–4]. С другой стороны, современные психологические подходы к пониманию образования, как правило, связаны с трактовками образования через понятия «образ мира» и «образ человека», где данные образы в обобщенном виде представляют собой когнитивные структуры, «относительно стабильные, хранящиеся в долговременной памяти, компактные, обобщенно-смысловые системы представления знаний, способов их получения и использования» [2, с. 216]. Это своего рода матрицы-решетки, отображающие действительность в сжато-обобщенной форме, выжимка множества знаний, тогда формирование таких обобщенных образов является главной характеристикой и предназначением образования.

В своем становлении и развитии образование прошло несколько глобальных культурно-исторических стадий [3, с. 8–12]. Их выделение и понимание содержат важный момент, позволяющий интерпретировать современные трансформационные процессы в образовании как симптоматику смены очередной эпохи в истории культуры и образования.

Первая глобальная стадия развития образования относится к эпохе доцивилизационного общества. Образование как формирование образа мира и человека осуществлялось на этой стадии через сложную систему дописьменных мифологических образов на основе ритуальных действий, детализированных мифов, заклинаний, длинных поэтических текстов, песнопений, которые хранились первобытными людьми и передавались не столько словесно, сколько через ритуалы, действия и невербальные формы общения. Вторая глобальная стадия характеризуется становлением и развитием письменной культуры и возникновением письменного образования. В период, начиная с VIII века до н.э., произошёл резкий поворот в истории, приведшей к возникновению в культуре цивилизации письменного образования и философии, и получивший свое справедливое название у К. Ясперса – «осевое время» [4, с. 232–250]. Именно на

этой стадии появляется образование, представляющее собой способ передачи социального и духовного опыта, который поддается письменной фиксации и имеет по преимуществу форму знания. Образование выделяется в общих рамках общественного разделения труда в особую сферу деятельности, кратко именуемую *школой* и содержащую все признаки профессионализации [5, р. 301–303]. В развитии самой письменной культуры образование прошло несколько этапов. От культуры Древнего мира, где образование являлось достоянием привилегированных сословий, через средневековую культуру, осуществившую серьезный шаг к школе как массовому явлению в образовании, в форме таких социальных институтов как средневековые университеты и школы, к Новому времени и эпохе Просвещения, где осуществился переход к всеобщему образованию как специфической предпосылке техногенной цивилизации. Язык рационального мышления и науки воплотился в языке образования, а образованность, общеобязательные стандарты которой постоянно возрастали от элементарной грамотности до среднего и высшего образования, стали выражением гражданской сознательности и человеческой зрелости.

Современные процессы в образовании с уверенностью демонстрируют предпосылки его качественного изменения. Можно указать ряд признаков, маркирующих переход к третьей, еще вызревающей стадии развития образования, и обуславливающих становление постписьменного образования.

Во-первых, сама письменность, как фундамент второй глобальной стадии в развитии образования, начинает постепенно утрачивать статус образовательного ядра, уступая место компьютерной грамотности. Во-вторых, информационные технологии, обеспечивают хранение, обработку и трансляцию знаний, отодвигая, тем самым, на второй план ценность книги. В-третьих, интенсификация информационных технологий приводит к появлению дистанционного обучения, утверждая виртуальные способы взаимодействия в процессе получения знания, что приводит к снижению значимости фигуры учителя и преподавателя как центрального звена субъект-субъектной связи в структуре образования. В-четвертых, потребительская аксиология массовой культуры усиливает прагматизм образования, актуализируя формализацию и узкую специализацию в ущерб фундаментальности естественнонаучной и гуманитарной составляющей образования [6, с. 3–5]. И, наконец, в-пятых, возникает недоверие к научной рациональности и выстроенной на ее основе системе образования, что порождает предпочтительное отношение к внеученым формам знания, которые по степени воздействия на сознание людей имеют более мобильный характер в силу их относительной простоты и затруднительной верификации [7, с. 86–87].

Эти и другие метаморфозы развития образования в современном обществе, указывают на стагнацию актуальной стадии образования в выполнении им роли конститутивного элемента культуры. Однако, находясь в транзитивном состоянии, образование сталкивается с новыми формами своего осуществления, связанными со становлением вне- и надписьменных способов функционирования. Это, в свою очередь, может привести к принципиально новому качественному состоянию самого образования и его роли в обществе.

Становление постписьменного образования обусловлено глубинными изменениями в современной культуре, в системе передачи информации, в скорости ее обновления, в изменениях механизмов трансляции и усвоения знаний. С одной стороны, поколение компьютерной грамотности все чаще проявляет потребительское отношение к процессу образования, демонстрируя при этом не столько нежелание, сколько неумение обучаться в вербально-рациональной

системе письменного образования. Новые информационные технологии в образовании часто не только воспринимаются, но и реально осуществляются как упрощенные и примитивные с позиций письменной культуры. С другой стороны, переход к информационному обществу на основе информационных технологий, где главным источником социального богатства являются знание и информация как основные социальные и экономические ценности, приводит к повышению роли и значения образования, превращая его в реальную производительную и социальную силу, в центральное связующее звено системы: «наука-техника-информация-образование-производство-культура».

### **Литература и источники**

1. Философия, культура, образование (материалы «круглого стола») // Вопросы философии, 1999. – №3. – С. 3–55.
2. Чуприкова, Н.И. Психология умственного развития: принцип дифференциации. – М., 1997.
3. Гусейнов, А.А. Наука и образование на пороге третьего тысячелетия // Социология. – 2001. – № 1. – С. 6–12.
4. Ясперс, К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.
5. Robb, K. Literacy and paideia in ancient Greece. – Oxford, 1994.
6. Лазаревич, А.А. Знание и образование в контексте постиндустриальной модернизации общества // Трансформация образования и мировоззрения в современном мире: материалы Междунар. науч. конф., 19 окт. 2012 г. – Минск, 2012. –С. 3–6.
7. Сайганова, В.С. Антинаучное знание: сущность и предпосылки укоренения в культуре, причины активизации влияния на человека/ В.С. Сайганова // Проблемы человека в социально-гуманитарном знании: материалы Междунар. науч.-практ. семина., Витебск, 14 мая 2010 г.: В 2 ч. – Витебск, 2010. – Ч. I. – С. 83–87.

## **ЗАВЕРШЕНИЕ ПРОЕКТА МОДЕРНА: АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПОСЛЕДСТВИЯ**

*В. Н. Семенова, Минск, Беларусь*

В центре внимания позднего, или интенсивного Модерна, стояли проблемы саморефлексии над своими основаниями и рассмотрение перспектив своего завершения. В данном контексте по-своему ставился вопрос и о «смерти человека». Известное замечание М. Фуко о человеке как недавнем «изобретении» фактически определяет «начало» и предсказывает «конец» именно модернистскому представлению о человеке: «Вплоть до конца XVIII века человек не существовал. Не существовал, как не существовали ни сила жизни, ни плодотворность труда, ни историческая толща языка. Человек – это недавнее создание, которое творец всякого знания изготовил своими собственными руками не более двухсот лет назад; правда, он так быстро состарился, что легко вообразить, будто многие тысячелетия он лишь ожидал во мраке момента озарения, когда, наконец, он был бы познан» [1, с. 330]. Мировые войны XX века стали своего рода проверкой на прочность человека Модерна, а та культурная рецепция этих войн, с которой столкнулся «короткий двадцатый век», несмотря на оптимистический и гуманистический официальный пафос, показала, что

испытание это человек Модерна не прошел.

«Антропологические эксперименты» позднего Модерна, в частности, «интеллектуальная честность» Ф. Ницше, трансгрессивный опыт «проклятых поэтов» и их последователей битников в XX веке, теория и практика бессознательного в психоанализе, экзистенциализм первой и второй волны, революции в изобразительном искусстве и музыке XX века, а также психоделическое направление 60-х гг., могут быть рассмотрены как попытки довести человека Модерна (еще сохраняющего рудиментарные остатки традиционного представления) до предела, до конца, исчерпать человеческое в человеке. Поздний Модерн заканчивает разрушением последних остатков Традиции (традиционного мышления и системы ценностей, традиционных социальных институтов и систем инициации), болезненно и даже трагически переживает «утрату» человеческого, доведения его до абсурда и саморазрушения. Эпоха Пост-модерна, время «после конца» (Ю. Мамлеев), из этого абсурда исходит, предлагая новый проект человеческого существа.

Модерн, подвергая критике традиционного человека, разрушает связывающие свободу духовные (религиозные) и социальные связи, и рассматривает человека как свободное мыслящее (и чувствующее) существо. Наиболее очевидное проявление данного подхода к человеку как Индивиду обнаруживается в философии Нового времени и Просвещения, а также в работах основателей либерализма («*cogito ergo sum*» Декарта, «мыслящий тростник» Паскаля, «права человека» Дж. Локка, «категорический императив» И. Канта и др.).

Критика Пост-модерна обрушивается уже на индивидуума с его «священными» составляющими: разумом, свободой, реальностью, телесностью. Уничтожающая критика классического рационализма представлена у «предтеч» XX века: С. Кьеркегора, А. Шопенгауэра и в чистоте своей – у Ницше. Согласно Фуко, Ницше является одним из «создателей» XX века; в полной мере его можно считать и основателем мышления Пост-модерна. Здесь классическая рациональность перестает быть видовым отличием человеческого существа.

Таким же эфемерным произведением Модерна оказывается «человек свободный». Опыт тоталитаризма XX века, как в его радикальных (сталинизм, национал-социализм, режимы Мао Цзэдуна и Пол Пота), так и в «мягких» вариантах (массовое общество, «одномерный человек» (Г. Маркузе), «одинокая толпа» (Д. Рисмен)), демонстрирует не только полное пренебрежение свободой и основными правами человека со стороны социальных институтов (и прежде всего, государства), но длительное существование человека в состоянии отсутствия как «свободы от», так и «свободы для». В мягких своих вариантах тоталитаризм создает человека, который вполне успешно существует в конформистской позиции «бегства от свободы».

Информационное общество и осуществление виртуальной реальности ставит под вопрос само существование объективной реальности. Проблемы гендерной идентичности (в частности, трансгендерность, бигендерность, гендерквир, андрогинизм как «третий пол» (К. Каон), а также постгендеризм), заострившиеся в последней трети XX века, заставляют по-иному взглянуть на человеческую телесность.

Французский философ Ж. Липовецкий отмечает главные характеристики человеческого существа эпохи Пост-модерна:

1) «Скольжение по поверхности» и отсутствие экзистенциального измерения («экзистенциальная пустота»).

Данная позиция проявляется и в практике «прохладного» потребления, которое, по словам Липовецкого, переварило критику изобилия, и в реабилитации «позитивистского» отношения к жизни: вынесении «за скобки» «вечных» метафизических вопросов, дегуманизации всех сфер человеческого существования (политики, экономики, искусства). Для стадии позднего Модерна, где впервые и был озвучен диагноз дегуманизации культуры, характерны попытки реставрации подлинного человеческого существования, как это видит Модерн. Подобные проекты мы обнаруживаем в работах Хайдеггера, Ясперса, французского экзистенциализма, М. Бубера, Ю. Хабермаса и других авторов, для которых проект Модерна не является исчерпанным [2]. Авторы, апеллирующие к традиционному пониманию человека, ратуют за дисциплинарные меры, модернисты – за революционное просвещение. Роднит их – поиск идеала. «Постмодернистское общество, – отмечает Липовецкий, – больше не имеет ни идолов, ни запретов, у него нет ни величественных образов, в которых оно видит себя, ни исторических замыслов, которые мобилизуют массы» [3, с. 23–24]. Постмодернистский проект человека освобождается от дисциплинарно-революционных мер.

Постмодернистская толерантность и мультикультурализм означают не эмпатию по отношению к другому, а, скорее, равнодушие; причем, как к Другому, так и к своим собственным принципам, которые в рамках постмодернистской иронии легко трансформируются и меняются на противоположные.

2). Нарциссизм как завершающая стадия индивидуализма.

Липовецкий рассматривает нарциссизм в качестве перехода от «ограниченного» индивидуализма к «тотальному». Постмодернистская культура нацелена на «поиск качества жизни, себялюбие, грубую чувственность, ... культ соучастия и самовыражения, ... реабилитацию местного, регионального элемента...» [3, с. 24]. Логическим завершением постмодернистского нарциссизма сегодня становится стремление к полной автономности человека: распад социальных связей, неустрашимый конфликт поколений, разрушение нуклеарной семьи (неполные семьи, однополые браки, новая «война полов»), идеология childfree.

В заключение необходимо отметить, что поздний Модерн завершён окончательно. События начала XXI века показали тщетность попыток его реставрации. Новые реалисты отказываются и от ностальгических переживаний по поводу исчерпания Модерна. Пришла совершенно новая эпоха, героем которой становится трансчеловек с такими признаками трансгуманизма как улучшение телесности (в перспективе преодоление болезней, старости и даже смерти), бесполость, распределенная и даже рассеянная индивидуальность.

### **Литература и источники**

1. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб, 1994.
2. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. – М., 2008.
3. Липовецкий, Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме. – М., 2001.



## ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗОВАНИЯ КАК ФАКТОР РИСКА В РАЗВИТИИ СОВРЕМЕННОГО СОЦИУМА

*С. З. Семерник, Гродно, Беларусь*

Трансформации, происходящие в системе образования, неразрывно связаны с теми социально-экономическими изменениями, которые активно осуществляются в современном социуме. Если назвать общую тенденцию экономической динамики, то она связана с ростом доли финансового фиктивного капитала, преобладанием его над реальным сектором экономики. На практике это означает, что возможность роста капитала переходит от натурально-вещественной к денежной и даже виртуальной его форме. Если в традиционном обществе капитал увеличивался благодаря доходам от земли, и поэтому проблема территориальной экспансии выступала одной из важнейших, порождая феномен захватнических войн, а в последующем колониальной экспансии, то постепенно промышленный капитал стал ориентироваться не столько на обладание землей, сколько на выход на рынки, на производство промышленных товаров, источником которых выступало природное сырье: нефть, газ, другие полезные ископаемые.

На сегодняшний день, с одной стороны, потенциал сырьевых ресурсов практически исчерпан. О чем, как известно, было доложено Римскому клубу в докладе «Пределы роста» еще в 1972 году. С другой стороны, реализация той заветной мечты, которую ставит перед собой глобальный бизнес, а именно, – стремительный рост сверхприбыли, наиболее успешно осуществляется в виртуальном секторе экономики за счет роста манипуляций с валютами и их финансовыми производными. Для примера, по данным банка международных расчетов, средний ежедневный оборот валютного рынка вырос с 1,2 трлн. дол. США в 2001 году до 5,3 трлн. дол. США в 2013 году. Это означает рост в 4,5 раза [1]. Таким образом, мы видим абсолютную неравноценность в возможностях получения прибыли. Наименее эффективным в этом плане является аграрный сектор, далее следует промышленный, затем торговый капитал; самый высокий рост прибыли происходит сегодня в финансовой сфере.

Пространство деятельности фиктивного финансового капитала – это сфера информационно-коммуникативных технологий. Электронные системы позволяют осуществлять мгновенный спекулятивный оборот, размеры которого сопоставимы с годовым доходом некоторых государств. Данный вид капитала нуждается в создании информационного интеллектуального продукта, который можно было бы продвигать на виртуальных рынках. Таким образом, сфера интереса современного крупного транснационального бизнеса – это интеллект человека, его научно-исследовательский потенциал. Именно он становится важнейшим фактором информационного производства. В связи с чем крупный капитал заинтересован в присвоении тех продуктов, которые создают образование и наука. Предметный практический интерес крупного транснационального капитала к сфере образования и науки является важнейшим фактором их трансформации в современном обществе. Поскольку статус образования и науки, определенный для них в индустриально-промышленную эпоху модерна, рассматривающую данные социальные институты как общественное благо, как необходимый для развития и воспроизводства общества и культуры составляющие социокультурного функционирования, является избыточным, соответственно, нежелательным, для стремящегося к минимизации издержек капитала.

Транснациональный бизнес диктует сегодня запрос на трансформацию

сложившейся в эпоху модерна модели образования и института науки. Это означает, что образование и наука из общественного блага превращаются в сферу услуг. А услуги могут оказывать как государственные, так и частные организации. Как результат – государство постепенно вытесняется из сферы образования. Прежде всего, это касается высшей школы. Вузы все активнее превращаются в научно-исследовательские корпорации, в предпринимательские университеты. Соответственно обучение становится для них не основной функцией, так как все зависит от того, какой товар понадобится заказчику интеллектуальных услуг. А поскольку возможности студента как заказчика образовательной услуги несоизмеримо ниже, чем заказ от крупного бизнеса на создание некоторого инновационного продукта, то постепенно сокращается и количество вузов.

Крупному бизнесу, чтобы осуществлять контроль за технологическими рынками, необходим контроль над наукой. Чтобы заставить человека интеллектуального труда работать исключительно в том направлении, которое требуется заказчику, необходимо перестройка сознания, фактически означающая отказ от свободы творчества и свободного научного поиска. Для того чтобы получить сориентированных исключительно на обслуживание запросов крупного бизнеса интеллектуалов, необходимо перестроить модель образования. Данный проект, например, разработан в России. Это так называемый проект Форсайт образование 20–30. Он предполагает 4 этапа, где на первом этапе (2017–2022 годы) предполагается создать альтернативную систему образования (в котором государство полностью было бы вытеснено из данной сферы). На последнем этапе (2022–2030 годы) планируется слом и полная ликвидация традиционных моделей системы образования. Данный документ подготовлен агентством стратегических инициатив Московской школы управления Сколково, был принят на рассмотрение в Государственной Думе России.

Таким образом, ребенок, включаясь в систему подобного коммерциализированного образования, уже представляет собой элемент технологической цепочки по производству интеллектуального продукта, а не некоторую нуждающуюся в воспроизводстве и развитии личность. В данном контексте электронизация системы образования необходима, в том числе, как создание того пространства, в котором потенциально будет работать выпускник школы и вуза. Его задача заключается в создании интеллектуального продукта в виртуальной информационной сети. Уже сегодня мы видим огромное количество продуктов, которые создаются непосредственно в сети Интернет и на основе информационных технологий. Они живут в ней самостоятельной жизнью, продвигаются, покупаются и продаются. Тем самым формируется пространство для реализации так называемого 6 технологического уклада, где главным фактором производства выступают нано-био-информационно-когнитивные-социогуманитарные технологии. Сокращенно: НБИКС-технологии. Данные технологии ориентированы на трансформацию собственно самого человека, сжатие его потребностей и возможностей до сферы, связанной с необходимостью пребывать и ориентироваться в информационном пространстве, на активное взаимодействие с сетью.

Одно из важнейших направлений создания когнитивных технологий – это создание нейронета. Так реализуется одна из 9 современных программ научно-технической инициативы – создание глобального мозга как структуры, которая развивается из компьютерной сети: интерфейс – мозг – компьютер, т.е. назначение нейронета состоит в том, чтобы как можно теснее связать человека и компьютер. Тем самым мы подходим вплотную к проблеме киборгизации личности. Человек-

киборг, погруженный в информационную сеть, отстраненный благодаря коммерциализированной системе образования от возможностей и необходимости культурного роста, морально-этической социализации и иных внекоммерческих отношений, утратит аутентичную человечность, превратившись в нечто иное, до конца осмыслить сущностные характеристики которого пока не представляется возможным. Тем не менее со всей определенностью можно утверждать, что данная перестройка системы образования, ориентирующаяся на реализацию запроса крупного транснационального бизнеса не на воспроизводство социальной единицы – всесторонне развитой личности, а на создание человека-киборга – несущего элемента технологической цепи по созданию сверхприбыльного интеллектуального продукта, представляет собой серьезный риск в развитии современного социума. Рисковый потенциал данной ситуации связан с тем, что, во-первых, ближнесрочные и, тем более, отдаленные результаты-последствия столь существенной трансформации личности и социума не могут быть в достаточной степени оценены современным сообществом. Во-вторых, подобная перестройка человеческой личности с неизбежностью приведет к трансформации существующих социальных институтов и образований. В частности, опасности упразднения подвергается, прежде всего, национальное государство, демонтаж которого, в свою очередь, приведет к колоссальной трансформации существующих социальных отношений. И как всякий слом, данный процесс не может не быть болезненным и трагичным для общества. В связи с чем необходимо исходить из императива сохранения аутентичной человечности в деле формирования личности и такой системы образования, которая бы способствовала реализации, а не противоречила названной задаче.

#### **Литература и источники**

1. Triennial Central Bank Survey. Foreign exchange turnover in April 2013 [Electronic resource]. – Mode of access: <http://www.bis.org/publ/rpfx13.htm>.

### **ВНУТРЕННЕЕ ВРЕМЯ БЫТИЯ**

*А. Н. Спасков, Минск, Беларусь*

Проблема природы пространства и времени впервые была сформулирована в древнегреческой философии, но до сих пор в науке не достигнуто ясности в этом вопросе. Согласно Демокриту, все многообразие материального мира – это результат взаимодействия неделимых атомов, движущихся в пустоте. Аристотель, хотя и отрицал наличие пустоты в природе, но определял пространство как вмещилище тел. Эта концепция пространства стала доминирующей в механистической картине мира и продолжает господствовать в современном естествознании.

Что касается времени, то хотя природа его во многом еще не ясна, но общепринятое понятие также, аналогично пространству, основано на интуитивном представлении о времени, как о вмещилище событий. Последовательное развитие этих представлений приводит к полному отрицанию объективного смысла понятий пространства и времени и сведению их к структурным отношениям между телами и событиями в доминирующей сейчас реляционной пространственно-временной парадигме. Между тем, в современном

естествознании возрождается интерес к субстанциальным концепциям пространства и времени. Это связано с поиском более глубоких оснований квантовой теории, космологии, а также в понимании природы сознания.

Мы полагаем, что эти фундаментальные проблемы можно решить лишь на пути радикального изменения онтологической парадигмы. В качестве таковой, вместо парадигмы, берущей начало от Демокрита и Аристотеля, мы намерены развивать в данном исследовании метафизическую традицию, восходящую к Пармениду и Платону, творчески модифицируя ее на основе новейших идей и гипотез. Таким образом, данное исследование будет полезно как для трансдисциплинарного обзора новейших отечественных и зарубежных исследований времени, так и для разработки универсальной концепции времени, востребованной в разных дисциплинах.

Как известно, Гегель строил свою «Науку Логики» как логическое развитие понятий, начиная с самого абстрактного понятия ничто. Возможно, что эту идею возникновения мира из ничто он взял у гностиков. Но должна же быть причина этого возникновения или онтологическое основание, т.е. необходимо существует причина всякого бытия или субстанциальная причина. Это и есть естественный Бог или субстанция, как беспричинная и ничем не обусловленная причина бытия, или безначальное начало бытия. Вот это безначальное начало мы и определяем как субстанциальное начало бытия или источник субстанциальной активности.

Символически это начало бытия можно изобразить в виде точки. Но это не пространственная точка, представление которой основано на чувственном восприятии. Декарт полагал в основание материального мира пространственную протяженность, которую можно определить как непрерывное множество пространственных точек. Мы же в данном случае имеем в виду мыслеобраз, основанный на нашей способности как мыслящей субстанции (по Декарту) к эйдетическому восприятию идеальных объектов.

Вот эту мыслящую субстанцию и можно изобразить в виде точки. Но в основе – мысленное представление «Я» как начала или субстанциального источника мышления, а мышление имеет, прежде всего, бытие во времени. Таким образом, это временная точка, а вернее временной момент.

Однако этот временной момент имеет статическую природу и отличается от динамического момента времени, как некоторого сечения в непрерывном течении времени. Поэтому, для того, чтобы не было путаницы, назовем его хрональным моментом или хрональным центром бытия. Этот хрональный центр бытия близок к понятию монады Лейбница.

Далее, мы отходим от дуализма Декарта и полагаем, что любой объект имеет субъективную природу, т.е. в его основе лежит субъективное субстанциальное начало, которое и является фундаментальной основой его бытия. И наоборот – любой субъект проявляется в то же время для другого субъекта как объект.

Таким образом, мы начинаем с метафизического принципа тождества бытия и мышления. Отсюда следует, что вопрос «как возможно бытие?» сводится к вопросу «как возможно мышление?». Другими словами: «Что является условием мышления?». И вот здесь мы приходим к исходному безусловному утверждению о том, для мышления необходим мыслящий субъект. Именно этот мыслящий субъект или «Я» и является центром субъективного бытия. А это означает, что «Я» – это безначальное начало всякого мышления, которое присутствует всегда и везде в мыслительной деятельности. Другими словами «Я» – это субстанциальное начало мышления, которое генерирует мыследеятельность.

В начале всякого мышления мы должны осознать себя как некоторый выделенный по отношению ко всему миру субъект. Этот субъект осознается в идее «Я есть». Этой идее соответствует элементарный мыслеобраз или эйдос в виде некоторой сферы или слоя бытия. Этот хрональный слой (сфера) бытия представляет собой неопределенный слой возможного бытия.

В соответствие с нашей моделью, мы предполагаем, что сфера бытия или сфера сознания отстоит от небытия или бессознательного на хрональную протяженность  $\Delta t$ . Так как небытие или бессознательное – это субстанциальное начало или спонтанный источник бытия, то  $\Delta t = t_0$  определяет хрональный радиус сознания или хрональный горизонт сознания. То есть тот минимальный интервал времени, который нужен для перехода из бессознательного в сознательное состояние.

Это субстанциальный радиус бытия или потенциальный интервал времени между субстанциальным началом и хрональным слоем (сферой) действия. Отсюда следует, что это субстанциальное начало находится не во времени, а порождает само субъективное время.

Таким образом, мы начинаем с того, с чего начинал Декарт, а именно с безусловного осознания себя как мыслящей субстанции. При этом мы отвлекаемся от всяких чувственных представлений, восприятий и ощущений и погружаемся в свое внутреннее «Я». Однако при таком отвлечении от чувственных феноменов мы оказываемся во власти различных мыслеобразов и феноменов ментального мира. Рой мыслей и идей кружится вокруг нас и захватывает наше внимание. Особенно ярко это проявляется в минуты творчества у людей с богатым воображением.

И здесь, для достижения достоверности, мы должны также освободиться от влияния этих феноменов. Очевидно, что такое освобождение достигается на пути концентрации внимания на собственном «Я». Наверное, развитие способности такой концентрации и является одним из путей совершенствования в различных медитативных и молитвенных практиках.

Мы не можем приписать абсолютной достоверности ничему чувственно воспринимаемому и ничему мысленно воспринимаемому. Чувства обманчивы, ум может заблуждаться, интуиция и воображение погружают нас в иррациональный мир и могут вести как к истинному откровению, так и к ложной прелести, восприятие которых и опыт различения глубоко индивидуальны. Наука с ее методом объективного экспериментального познания здесь бессильна. Чистота индивидуального восприятия достигается лишь религиозной практикой «в невидимой мысленной брани» после подготовительной работы по очищению души и ума от страстей и предрассудков.

Таким образом, логика нашего построения новой теории времени предполагает возвращение к истокам европейского рационализма – Декарту, Лейбницу, Канту и Спинозе и построение метафизической парадигмы на более глубоких началах. Основным нашим методом является генезис понятий или диалектический метод восхождения от абстрактного к конкретному. Второй основной метод мы называем эйдетическим, и его суть заключается в схватывании метафизических идей в мыслеобразах (эйдосах, архетипах, квазиграфических объектах, символах и т.п.) и дальнейшем их логическом развертывании в понятиях.

## КЛИП КАК ВИЗУАЛЬНАЯ ФОРМА СОВРЕМЕННОЙ ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

*Ф. Франциска, Санкт-Петербург, Россия*

Кинематограф, чья история насчитывает чуть более ста лет, уже в первые десятилетия своего существования стал наиболее популярным среди всех видов искусств. Именно кино аутентично психотипу массового сознания. Для восприятия кинопроизведения не обязательно уметь читать, здесь не надо ходить от произведения к произведению как на выставках живописи или скульптуры, не надо видеть «неинтересную» статичную фигуру скрипача или пианиста. Тем не менее, на киносеансе задействованы почти все органы чувств: зрение, слух, осязание, вкус – ведь в современном кинотеатре зритель не только смотрит и слушает, но и сидит в удобных креслах, ест поп-корн, чипсы, мороженое. Кино – это коллаж во времени, который синтезирует в себе не только все виды искусства – от архитектуры до танца, но и направления в дизайне и технические достижения. Массовость кино как вида искусства в не последнюю очередь связана с доступностью билетов в кинотеатры. Часто обыватель массовой культуры удовлетворяет свои эстетические потребности, прежде всего через кинематограф. Иными словами, последние несколько десятилетий для большинства населения планеты кино стало основным источником эстетических переживаний. Более того, обладая огромной силой психоэмоционального воздействия, кино для многомиллионной аудитории является источником формирования эстетических вкусов, психосоциальных паттернов, гендерных моделей, философских представлений.

Ещё Жиль Делёз в своём ставшем классическом труде «Кино», высказал мысль о том, что классическая философия как элитарное интеллектуальное занятие умерла и её элементы «растворились» в различных феноменах массовой культуры, в том числе (а может и в первую очередь) и в кино [1]. В свою очередь, настроения масс – эта «стихия бессознательного» влияют на кинематограф, демонстрируя своё приятие или неприятие кинопроизведения самым архаичным способом – явкой или отсутствием таковой. В силу этого, новые темы, образы, формы, появляющиеся в кино, не случайны, но отражают ментальности и социокультурные тенденции современной массовой культуры.

Виталий Куренной в одной из своих работ разработал метод исследования современного кино, который предполагал отказ от оценки эстетической составляющей кинематографа (оригинальность и качество режиссерской работы или актерской игры). А оценивается, в первую очередь, визуальная структура фильма, используемые в нем образы и символы, иные приемы трансляции основного смысла кинопроизведения. В.А. Куренной рассматривает кинематограф, как один из видов *массовой культуры*, и поэтому его главными культурными единицами являются не элитарные фильмы серии арт-хаус, а блокбастеры, воплощающие в себе основные стереотипы, поведенческие стратегии и ценности современного общества [3].

В таком аспекте кино можно назвать зеркалом массовой культуры, однако это определение действительно будет одноаспектным, не учитывающим того факта, что «кинозеркало» не только пассивно отражает действительность, но и само воздействует на неё, транслируя в действительность систему ценностей его создателей посредством различных форм визуализации.

У. Эко, изучая механизмы воздействия кинотекста на потребителя, считал

возможным выделить многоуровневую структуру визуального кодирования, вычленив коды восприятия, коды узнавания, коды передачи, коды тональные, коды иконические (включающие фигуры, знаки, семы), коды иконографические, коды вкуса, коды риторические, коды стилистические и коды подсознательного [7]. Говоря метафорически, кино как медиа и реальность им создаваемую, можно уподобить океану на одноимённой планете из «Соляриса» А. Тарковского, который не только питался чувствами, мыслями и образами людей, но и сам строил на их основе свою реальность, свой похожий, но другой мир.

Тому, что «зеркало» кино не только отражающее, но и «разговаривающее», способствовало развитие цифровых технологий, которые со временем привели к тому, что самой востребованной, массовой и, одновременно, демократичной формой кино стал *клип* во всём разнообразии своих жанров. Своё название явление получило от английского слова «clip», имеющего целый ряд значений, среди которых «отрезать», «обрывать», а также «прикреплять» (как серьгу-клипсу к уху). Этот термин весьма точно определил суть нового явления. Клип – это пёстрое собрание «обрезков» современного мира, произвольно выкладываемых в некий образ, подчиняющийся лишь воле автора и который разворачивается под звуковую дорожку, привнося в неё дополнительные и часто неожиданные аспекты восприятия.

По генезису своего творческого метода клип имеет исторического предшественника в живописи, в частности, в технике коллажа, который ярко заявил о себе на рубеже XIX и XX столетия. Коллаж (от латинского *collectanea* – собрание записок, смесь) родился в эпоху модерна, в котором столь ощутимо было готическое влияние, выразившееся, в том числе, и в возрождении искусства витража. Однако, если витраж в модерне, как и его готический предшественник, цветовые фрагменты складывали в целостный образ, то в коллаже эта целостность взорвана, и оставшиеся осколки складываются в произвольную и бессмысленную в буквальном прочтении картину. Ещё до появления клипа коллаж отразил фрагментарность, хаотичность, хрупкость бытия в эпоху мировых войн. Однако у клипа есть и существенное отличие от коллажа, обусловленное разной видовой принадлежностью этих жанров. Коллаж – это пространственное визуальное искусство, как и живопись, сохраняющий целостность художественного образа и воспринимающийся одномоментно и целиком. Тогда как клип как один из видов кино отказывается от пространственной сферы материального существования в пользу темпоральной сферы демонстрации и презентации образов. В кино, созданном с помощью машины, навсегда утрачивается целостность тела, пространства, происходит не только *нехватка сущего, но его разрыв и «истончение»* [5, с. 292–301].

На сегодняшний день можно вести речь о таком всеобщем явлении в области визуальной культуры как клипинг, который, во-первых, обозначает всю совокупность клипов, включая существующие его виды – музыкальный, рекламный, новостной, художественный клип; во-вторых, является механизмом виртуализации фрагментов действительности и способом развёртывания гиперреальности. Клипинг – это глобальное явление эстетизации симулякров, отличительными чертами которого можно считать дискретность нарратива, энигматичность, ассоциативность, гиперболизацию знака [6]. Поле существования клипинга – это виртуальная игра со знаками, указывающими на фрагменты действительности и художественных реальностей, во время которой субъект является её пассивным потребителем.

Именно посредством клипинга и его «единицы» – клипа – в условиях

современной информационной, мультикультурной цивилизации происходит трансляция такого культурного процесса как визуализация, являющего собой механизм перехода от концепта к образу, от ноумена к феномену, от ощущений к «картинке». То, что ранее являлось предметом философского дискурса интеллектуальной элиты, в условиях цифровых технологий тиражируется, кодируется в иконические и иконологические образы и внедряется в массовое сознание. Анализ этапов развития клипа, во время которых он менял жанры, стили, технические приёмы и смысловые нагрузки, позволяет утверждать, что в конечном итоге он оформился в квазикороткометражный фильм, представляющий продукт web-дизайна и кино, и являющий собой онтологическое пограничье кинонарратива, за которым зритель утрачивает психоэмоциональную и физиологическую способность восприятия визуального образа. Образно-художественная специфика и технологическая маргинальность делает клип единицей медиа, могущей влиять на социум на уровне подсознания. Таким образом, клип выполняет важную *социокультурную функцию* в современной массовой культуре, а именно – *функцию «старринга»*, т.е. выработку типажа «культурного героя» адекватного современной культурной ситуации – от субкультуры MTV («икона стиля»), до видео пропаганды «Исламского государства». Английский исследователь Хейди Питерс проводит историко-культурную параллель между «звездами» масс медиа и олимпийцами Древней Греции, святыми Средневековья в плане их претензий на «божественность» и поклонение [8].

Особенности репрезентации образа клипа не дают ему возможности воспроизводить философский дискурс непосредственно, однако своеобразие визуального языка клипа таково, что он способен широко транслировать ментальности и поведенческие нормы, т.е. побуждать на практике осуществлять смыслы того или иного философского (идеологического) учения, выводя, таким образом, виртуальные репрезентации в *сферу социального действия*.

В одном из своих интервью ещё в конце 90-х годов XX века английский кинорежиссёр, художник, писатель и философ Питер Гринуэй (PeterGreenaway) говорил, что искусство кино не говорит языком объективной реальности. Зритель должен помнить, что фильм – это условная художественная конструкция и что настанет такой период в развитии цифровых средств выразительности, когда каждый сможет конструировать свой вариант кинореальности. Предвидение П. Гринуэя в полной мере подтверждает современное массовое видеотворчество, которое можно назвать «цифровым фольклором» (digitalfolklore) [4, с. 290–296]. Массовое видеотворчество – это действительно продукт современных цифровых информационных технологий, которые, одновременно, являются условием его существования. Подавляющая часть этого самостоятельного видеоконтента располагается на канале YouTube. Канал стал популярнейшим видеохостингом и третьим сайтом в мире по количеству посетителей, благодаря простоте и удобству использования. Такие качества ресурса способствовали бурному развитию кинотворчества, которое со времени основания YouTube (2005 год) приобрело глобальный характер. Распространение новых технологий и программ по созданию клипов в последние 10 лет привело к тому, что клип стал одной из форм не только глобального цифрового фольклора, но и визуализатором современных идеологем и философских концепций.

Таким образом, современные возможности в области визуальных коммуникаций, во-первых, позволяют вещать на огромную аудиторию поверх национальных, политических и религиозных барьеров, во-вторых, позволяют



иметь обратную связь с потребителями кино-контента, в-третьих, дают возможность массе Интернет-пользователей выразить свои идеологические, эстетические, этические и др. предпочтения. Глобализм клипа как единицы практической философии проявляется не только в том, что видео-контент имеет общемировое хождение, но и в том, что выразительная палитра клипа использует артефакты всех культур и времён.

### **Литература и источники**

1. Делёз, Ж. Кино. – М., 2004.
2. Клип как ведущий язык массовой коммуникации: возможности и пределы аналитики (материалы теоретического семинара) – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/projects/media/seminars/20020522/index.html#texts>
3. Куренной, В.А. Философия фильма: упражнения в анализе. – М., 2009.
4. Фуртай, Ф. Digitalfolklore как новое социокультурное и художественное явление // Науки о культуре в перспективе «digital humanities». – СПб, 2013. – С. 290–296.
5. Фуртай, Ф. Текст в кино как желание сущего. Кинематография желания и насилия. – СПб, 2015.
6. Фуртай, Ф. Явление клипинга в современной массовой культуре: попытка культурологического анализа. // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. – 2009. – № 4, Т. 1 – Серия «философия». – С. 126–135.
7. Эко, У. О членениях кинематографического кода // Строение фильма. – М., 1984.
8. Heidi, P. The Semiotics of Stars: It must Be Written within Music Videos. – London, 2004
9. Stacey, J. Stargazing: Hollywood Cinema and Female Spectatorship. – London – NY, 1998.
10. Williams, R. Television. Technology and Cultural Form. – London, 1990.

## **СОЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОЛЛИЗИИ «РАЗРЫВА С ТРАДИЦИЕЙ» В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ**

*Е. В. Хомич, Минск, Беларусь*

В свое время Конрад Лоренц определил «разрыв с традицией» как один из «восьми смертных грехов цивилизованного человечества». Его книга с одноименным названием вышла в начале 70-х, когда еще остро переживались бурные события беспокойно-творческих 60-х годов. Собственно, при всей извечности проблемы «отцов и детей», такого бунта молодежи против старшего поколения история, пожалуй, ни до, ни после этого не знала. Как показали события «майской весны» в Париже, Великий Отказ от ценностей буржуазной культуры сопровождался бунтом и против их носителей, к которым автоматически причислялись все люди старшего поколения без учета их качеств или взглядов. Современник тех событий, К. Лоренц писал, что «революционность современной молодежи движима ненавистью; причем ненавистью особого рода, ближе всего стоящей к национальной ненависти, опаснейшему и упорнейшему из всех ненавистнических чувств. Иными словами, бунтующая молодёжь реагирует на старшее поколение так же, как некоторая группа – культурная или этническая – реагирует на чужую группу, враждебную ей» [1, с. 45].

Конфликт поколений К. Лоренц сравнивает с процессом «псевдовидообразования», в рамках которого одна локальная группа, объединенная общими ритуалами, символикой, манерами, отгораживается от другой, рассматривая последнюю как что-то низшее, а иногда и враждебное по отношению к себе. Чужак, в отличие от своего, здесь воспринимается как существо «второго сорта» или другого вида. В качестве основных причин подобного разрыва с традицией Лоренц выделяет, во-первых, ускорение социальной динамики, благодаря которой «критически настроенная молодежь справедливо считает устаревшей весьма значительную часть традиционного достояния, все еще хранимого старшим поколением» [1, с. 48]. Во-вторых, это «изменения, которым подвергается структура семьи в ходе прогрессирующей технизации человечества, ... в направлении ослабления связи между родителями и детьми» [1, с. 48].

Впрочем, все хорошо, что хорошо заканчивается. Основная часть бунтующей молодежи вернулась в аудитории и со временем стала органичным элементом той респектабельно-буржуазной системы, против которой она когда-то выступала. Май 1968 г. запомнился яркой иллюстрацией того, как внезапно, легко и яростно общество может расколоться на друзей и врагов, своих и чужих. Осталась ли актуальной проблема «разрыва с традицией» для последующих лет, характеризующихся относительно спокойным сосуществованием отцов и детей? Что сегодня происходит с семьей, молодым и старшим поколениями и традицией, выступающей механизмом преемственной связи между ними?

Изменения, которые коснулись семьи, связаны с такими общими тенденциями современного культурного пространства, как мобилизация темпов развития, рост уровня потребления, демократизация, виртуализация. Возникновение этого социального института было обусловлено появлением собственности и необходимостью ее наследования. Акцентуация «эдипова комплекса» свидетельствует о том, что даже для динамичного XX в. была характерна идеализация образа отца как носителя той истины, которой необходимо следовать (унаследовать). Общество же позднего капитализма – это эра «Анти-Эдипа».

Обусловлено это тем, что дети фактически очень плохо знают своих родителей (впрочем, как и родители детей). В отличие от Востока, для которого приоритетны семейные связи и иерархии, человек Запада – это «общественное животное». Со времен Платона и Аристотеля здесь бытует установка, что свою подлинную реализацию личность получает в сфере публичного, а не приватного. Европейский человек утверждает себя на работе, в то время как дом рассматривается как пространство отдыха от нее. Современные дети, как правило, видят только «домашний» облик отца, который может разительно отличаться от его социального имиджа. При этом бытовая техника фактически нивелирует понятие «мужской работы», для которой необходимо обладать особыми навыками или силой, и которой надо научиться. В равной мере сказанное относится и к матерям, подавляющее большинство которых тоже работают и не хотят ограничивать себя ролью домохозяйки.

Одновременно происходит и размывание связей между ребенком и его сверстниками. Причин у этого процесса несколько. Одна из них связана со спецификой современной семьи, которая уже не заинтересована в детях как в наследниках дела, собственности или, хотя бы, идей. Общей тенденцией развитых стран является снижение уровня рождаемости вследствие своеобразного «родительского эгоизма». Молодые люди стремятся побольше и подольше

пожить «для себя», а появление ребенка, тем более нескольких, связано с дополнительной ответственностью в жертву собственным интересам. Классический тип социализации предполагал ориентацию не только на пример родителей, но и на братьев или сестер, отношения с которыми определяли интеграцию не только в вертикальные, но и в горизонтальные связи. Самым распространенным случаем в статистике европейской семьи сегодня является пара из двух родителей и одного ребенка. Есть много очевидных «плюсов» для ребенка и родителей в данной ситуации, но есть и свои «минусы». Условия «вынужденного общежития» (детсад, школа) для этих детей оборачиваются стрессами и болезнями. Им проще установить контакт со взрослыми, чем со сверстниками.

Вторая причина распада горизонтальных связей – это новые «умные вещи», которые теперь намного больше, чем вещи. Сегодня, лучший друг человека – это мобильник, планшет и, Его Величество, Интернет. Подрастающее поколение уже окрестили «поколением Z». Оно с пеленок «наты» с компьютерной техникой, которая привлекает их больше, чем куклы, машинки или книги. У них нет страха что-то испортить, поскольку нет представления о том, сколько это может стоить их родителям, но с «умными вещами» они справляются хорошо, даже не умея читать. Похоже, что, действительно, формируется новое видообразование человека, существующее в органичном симбиозе с компьютерами. С одной стороны, это предмет восторгов со стороны старшего поколения. С другой стороны, это повод задуматься.

Компьютер сегодня выступает как важнейший фактор индивидуализации и автономизации личности. Индивидуализации – поскольку мы фактически передоверяем ему часть себя (работу, отдых, шопинг, фото как часть биографии). Автономизации – поскольку погружение в виртуальное пространство отсекает нас от реального. Если в эпоху телевизора семья или друзья еще собирались вместе для просмотра нового фильма или футбольного матча, то сейчас у каждого свой отдельный мир, приспособленный под личные вкусы и интересы. При этом реальное общение (особенно среди молодежи) стремительно уступает место сетевому как более ненавязчивому. Поколение Z уже не выходит во двор, чтобы поиграть с друзьями, не рвется в гости к любимой бабушке или тетушке. Двор, друга, дом, семью ему заменяют компьютер и интернет. Фактически сегодня они становятся основными инструментами социализации ребенка, углубляя тот вектор разрыва с традицией, о котором писал Лоренц. Родители и дети сосуществуют в пространстве одной квартиры, но каждый в своем измерении, на которое, желательно не посягать и друг другу не мешать.

Еще одним тревожным следствием разрыва с традицией является трансформация культуры старших поколений, а именно, ее инфантилизация. Развитие сферы услуг позволяет перепоручить различные виды работ специалистам и, тем самым, переложить ответственность за их выполнение на других. Для современного молодого мужчины классическая формула, гласящая, что он должен «построить дом, посадить дерево, вырастить сына», звучит скорее как аллегория. Его задача – заработать деньги на дом и сына, а не строить и воспитывать. Дополнительный фактор ухода от взрослой ответственности предлагает нам и всесильная реклама, построенная, по выражению Ж. Бодрийера, на «логике Деда Мороза». Нас пытаются уверить в том, что кто-то добрый и умный озаботился нашими проблемами, и они чудесным образом исчезнут, стоит нам только купить рекламируемый товар.

При этом современные информационные технологии – это удел и успех

молодых, которые перестраивают мир под свои предпочтения. Трудно сказать, каким он станет даже в ближайшей перспективе. Очевидно только, что традиции, которые выступают своеобразным «геномом» культуры, претерпевают сегодня период мутаций, а разрыв между поколениями одновременно и усиливается (слишком уж они разные), и нивелируется, поскольку в виртуальном дискурсе места, пока, хватает всем.

### **Литература и источники**

1. Лоренц, К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Вопросы философии. – 1992. – №3. – С. 39–53.

## **УСТОЙЧИВОЕ РАЗВИТИЕ: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ И БЕЛОРУССКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ**

*А. С. Червинский, Минск, Беларусь*

Выбор модели развития Республики Беларусь значительно ограничен рамками социально-экологической целесообразности, так как сложившиеся экологические реальности не позволяют экстраполировать традиционные модельные схемы, лежащие в основе концепции устойчивого развития, на белорусскую почву безадаптации к местным условиям.

Известно, что концепция устойчивого развития основывается на нескольких допущениях, некоторые из которых имеют непосредственное отношение к рассматриваемой проблеме.

Переход к состоянию устойчивости должен завершиться к две тысячи тридцатому году. Этот срок считается предельным для перехода человечества от самоубийственных форм социального природопользования к экологически оптимальным. Такой переход в обязательном порядке предполагает внедрение в повседневную практику принципиально новых технологий, способных затормозить процесс глобального потепления на планете.

Предполагается, что к две тысячи тридцатому году мировая экономика не будет использовать в качестве топлива традиционные источники: уголь, нефть, газ, так как стабилизация климата в решающей степени зависит от снижения выбросов углерода в атмосферу на одну треть от нынешнего уровня. Экологическим требованиям отвечают: ветровая, солнечная, геотермальная энергия, энергия океанских прибоев и, в определенной мере, энергия гидроэлектростанций, при условии конструктивного совершенствования нынешних ГЭС и приведения их в соответствие с экологическими нормативами.

Мировая экономика должна стать более сбалансированной и стабильной, долг стран третьего мира – быть сокращен, а поток капитала из развитых стран в развивающиеся должен приобрести устойчивый характер. Социальный прогресс будет измеряться исходя из критериев устойчивости, а не на основе оценки прироста производства, т.е. экономические критерии необходимо будут заменены экологическими. Так в кратком выражении могут быть представлены основные постулаты построения устойчивого общества.

Белорусский вариант устойчивого развития включает в себя ряд специфических, посткатастрофных особенностей, игнорирование которых делает бесперспективными практически любые попытки оптимизации социоприродного

взаимодействия в соответствии с изложенной концептуальной схемой.

Социально-экономическое положение Беларуси на нынешнем этапе не предполагает возможности радикальной перестройки сложившихся производственных структур с перспективой перехода на экологически оптимальные. Сегодня стоит задача максимально возможной экологической оптимизации имеющихся промышленных технологий с целью уменьшения техногенного воздействия на радиоактивно загрязненную среду обитания и возможного преодоления эффектов, возникающих в результате наложения техногенных факторов загрязнения на радиоактивные.

Реально речь может идти только об оптимизации антропогенной нагрузки на среду путем уменьшения выбросов промышленных отходов, сокращения объемов и темпов промышленной переработки древесины, прежде всего в районах «зеленого пояса», переструктурирования сельскохозяйственного производства в радиоактивно загрязненных регионах и некоторых других конструктивных дополнениях к устоявшимся формам социоприродного взаимодействия.

Значительно затруднен в Беларуси масштабный переход от традиционных завозных источников энергии к местным. Здесь возникают сложности как экономико-технологического, так и экологического порядка, главную из которых составляет сам факт их радиоактивного загрязнения и возникающая вследствие этого опасность перенесения радионуклидов из мест депонирования в атмосферу и гидросферу.

Основными источниками местных энергоресурсов являются торфяные болота и леса со спелой, промышленно состоятельной древесиной. Оба эти источника подверглись на территории Беларуси значительному загрязнению, и масштабная попытка использования такой древесины и торфа в качестве источников тепловой энергии сопряжена с опасностью попадания радионуклидов в атмосферу и вторичного загрязнения окружающей среды.

Также экологически уязвимыми являются попытки развития в Беларуси системы мощных гидроэлектростанций, так как помимо чисто ландшафтных издержек равнинной республики такие попытки, безусловно, приведут к значительному расширению границ радиоактивных пятен по территории, поскольку водоемы, в своем большинстве, содержат запасы радионуклидов как в донных отложениях, так и непосредственно в водной среде.

Внедрение принципа устойчивого развития в практику социоприродного взаимодействия в таких случаях должно осуществляться с учетом специфики регионов и, следовательно, со значительной корректировкой декларируемых экологических императивов.

Система экологических императивов, определяющих характер устойчивого развития в той или иной конкретной ситуации, применительно к белорусским условиям должна включать в себя требование улучшения качества окружающей среды путем сведения к минимуму явлений, возникающих в результате наложения традиционных техногенных факторов на собственно Чернобыльские.

Реализация двуединой задачи: минимизации последствий аварии и неусугубление экологической ситуации, не предполагает приоритет экологических критериев в определении перспектив социально-технического развития перед экономическими, а только лишь их функциональное разделение. Если, с позиции реабилитации качества окружающей среды и формирования на этой основе устойчивого общества, экологический аспект проблемы очевиден, то роль экономического анализа наиболее наглядно проявляется при определении

перспектив социального развития с выявлением энергетических потенциалов.

Очевидно, что устойчивое развитие Беларуси базируется, прежде всего, на принципе обеспечения экологической безопасности и сохранения оптимального качества природной среды обитания. Экологическая политика, направленная на формирование устойчивого общества в Беларуси, должна основываться на определенных принципах: энергетической экономичности; возобновляемости энергии; минимизации отходов; биотехнологизации промышленных процессов.

Каждый из предложенных принципов имеет свою конкретную форму практического воплощения, особенности которой диктуются, во-первых, социально-экологической ситуацией, сложившейся в том или ином регионе, а во-вторых, уровнем развития социально-экономических структур, обуславливающих характер практического воплощения природоохранных принципов в жизнь.

В условиях Беларуси перспективным вариантом реабилитации качества окружающей среды и формирования устойчивого общества является введение принципа экономии на всех уровнях социального природопользования, от военно-промышленного до бытового.

В системе экологических критериев приоритетное значение следует уделять медико-биологическим критериям, как наиболее значимым для сохранения человеческой жизнедеятельности. Этот приоритет должен быть сохранен на весь период реабилитации качества окружающей среды и становления устойчивого общества в Беларуси.

## **ФИЛОСОФИЯ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ И ЦЕННОСТИ ИНВАЙРОНМЕНТАЛИЗМА**

*О. Г. Шаврова, Минск, Беларусь*

Глобальная проблематика приобрела широкий резонанс в связи с обострением экологического кризиса, выявившего противоречия в развитии современной цивилизации. Рискогенные явления глобального масштаба стали предметом оживленных дискуссий начиная с 60–70-х гг. XX века, в это же время в международный научный и политический лексикон вошло понятие «глобальные проблемы». В философии сформировалось отдельное направление исследований, направленных на осмысление сущности глобальных проблем, взаимосвязи глобальных и локальных аспектов цивилизационной динамики, выявление ценностно-мировоззренческих оснований системы отношений «человек – общество – природа».

Согласно философско-методологической классификации, предложенной В.В. Загладиным и И.Т. Фроловым, позже дополненной А.Н. Чумаковым, глобальные проблемы в зависимости от сфер их проявления и характера взаимодействия делятся на интерсоциальные (предотвращение войны и обеспечение мира, установление справедливого международного экономического порядка), антропосоциальные (проблемы демографии, здравоохранения, образования и культуры, социального и духовного развития личности, гарантий прав человека) и проблемы социоприродного взаимодействия (охрана окружающей среды, обеспечение энергией и сырьем, освоение мирового океана и космического пространства и др.) [1] [2].

Представители Римского клуба А. Кинг и Б. Шнайдер в докладе «Первая глобальная революция» (1991) предложили рассматривать всю систему

глобальных проблем, исходя из трех наиболее приоритетных направлений, требующих срочного реагирования: рост вооружения и необходимость конверсии военной экономики, несбалансированность энергопотребления и потепление климата на Земле, неравномерное развитие стран и регионов мира [3, с. 16–17]. В качестве факторов, которые могут способствовать решению глобальных проблем, авторы данной работы выделяют образование, развитие науки и техники, а также средства массовой информации.

Изучение глобальной проблематики в условиях постиндустриального и информационного роста цивилизации определяется усиливающейся взаимозависимостью мира и постоянным расширением круга глобальных проблем. Новые возможности и беспрецедентные риски современного общества связаны с цифровой трансформацией и искусственным интеллектом, развитием области современных биотехнологий и генной инженерии. Статус наиболее значимых глобальных социальных проблем приобретают международный терроризм и организованная транснациональная преступность, меняющие представление о глобальной проблематике и глобальной безопасности. Расширение миграционных потоков, вызванное экономическими, экологическими и военно-политическими причинами, обостряет проблему межэтнического и межкультурного взаимодействия в современном мире.

В работе Ж.-Ф. Ришара «На переломе: Двадцать глобальных проблем – двадцать лет на их решение» (2002) глобальные проблемы современного мира классифицируются на основе необходимости реагирования на самые неотложные из них. Согласно данной классификации выделяется три группы глобальных проблем: во-первых, экологические проблемы, включающие глобальное потепление, потерю биоразнообразия и экосистем, истощение рыбных запасов, уничтожение лесов, нехватку чистой воды, сохранность и загрязнение прибрежных вод; во-вторых, экономические и социальные проблемы, в том числе бедность, конфликты, терроризм, образование для всех, глобальные инфекционные заболевания, цифровой (информационный) разрыв между государствами, стихийные бедствия; в-третьих, проблемы управления миром, к которым относятся налогообложение, нормативное регулирование биотехнологий, построение глобальной финансовой структуры, незаконный оборот наркотиков, правила торговли, инвестирования и конкуренции, права и интеллектуальная собственность, правила электронной торговли, нормы международного труда и миграции [4, с. 74].

Социально-экологическая нестабильность мира обуславливает необходимость совершенствования механизмов управления глобальными процессами со стороны международных структур и организаций. Динамизм и инновационный характер современного общества предполагает высокую степень ответственности и согласованности практических действий как в сфере социоприродного взаимодействия, так и в отношениях между представителями различных культур и цивилизаций с целью устойчивого развития цивилизации в будущем.

Возможность достижения «глобального равновесия» как основы устойчивого развития общества в эколого-этической версии философии глобальных проблем обосновывается необходимостью изменения этических ценностей и нравственных ориентаций в сфере социоприродного взаимодействия. Преодоление экологического кризиса связывается с распространением в обществе нового отношения к окружающей среде, основанного на единстве природных и человеческих ценностей. Это отношение предполагает формирование

инвайронментального сознания, важнейшими элементами которого должны стать экологическая активность и экологическая ответственность [5, с. 147].

Развитие философии инвайронментализма эксплицирует экологическую доминанту современной культуры, общую тенденцию распространения в обществе экологического стиля мышления и деятельности, экологизации сознания и образа жизни. Приобретая все большую популярность, инвайронментализм развивается как мировоззренческая и общетеоретическая ориентация, в центре внимания которой находится взаимодействие общества с окружающей средой [6, с. 76]. Социально-практическая направленность инвайронментализма реализуется в деятельности различных общественных движений и гражданских инициатив, направленных на улучшение и защиту окружающей среды.

И.В. Катерный предлагает рассматривать инвайронментализм как рациональную стратегию экологизации современной культуры, предполагающую «вовлечение культуры в экологию и экологии в культуру на основе принципа изотропности (непрерывности, всеохватности) среды человеческого существования» [7, с. 79]. Парадигмальный статус инвайронментализма в социальном познании и перспективы его развития определяются тем, что экологическое мировоззрение может стать основой новой социальной онтологии и эпистемологии: «Характерной чертой инвайронменталистского знания является не поиск обоснование нового предмета познания, но выработка новых познавательных средств для решения вечной проблемы – заботы о преходящем бытии, то есть выживании человека» [Там же, с. 85].

Постиндустриальное и информационное развитие общества сопровождается многочисленными противоречиями глобального характера, затрагивающими основы существования человечества в целом и каждого отдельного человека. В условиях глобальной нестабильности современного мира по-прежнему сохраняется необходимость изменения существующих отношений человека с окружающей природной и социокультурной средой, философско-мировоззренческого осмысления ценностных приоритетов цивилизационной динамики.

### **Литература и источники**

1. Загладин, В.В. Глобальные проблемы современности: научный и социальный аспекты / В.В. Загладин, И.Т. Фролов. – М., 1981.
2. Чумаков, А.Н. Классификация глобальных проблем // Глобалистика: Энциклопедия. – М., 2003.
3. Кинг, А. Первая глобальная революция. Доклад Римского клуба / А. Кинг, Б. Шнайдер. – М., 1991.
4. Ришар, Ж.-Ф. На переломе. Двадцать глобальных проблем – двадцать лет на их решение. – М., 2006.
5. Науменко, О.А. Ценностные ориентации инвайронментализма // Теоретический журнал «CredoNew». – 2010. – №1 (61).
6. Философия устойчивого развития и социальная экология / А.И. Зеленков [и др.]. – Минск, 2015.
7. Катерный, И.В. Экологическая перспектива в социологии: за и против // Мониторинг общественного мнения. – №2 (70). – 2004.



## ПЕРСПЕКТИВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ НА ПУТИ К ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМУ ОБЩЕСТВУ

*И. Е. Ширшов, Минск, Беларусь*

Основоположник науки о культуре и культуроцентристской парадигмы американский антрополог Лесли А. Уайт установил, что главная задача культурологии состоит в исследовании «структуры культурного развития и образующих его процессов...» [1, с. 148]. Достижимые по мере данного исследования результаты позволяют отдельным обществам и мировому сообществу в целом осуществлять доступный контроль за ходом этого развития. Согласно указанной парадигме форма и содержание человеческого поведения, структуры и процессы общества «суть функции культуры». Поэтому на научную культурологию возлагается большая, разделяемая с многогранной философией, ответственность в деле прогнозирования и проектирования перспективных направлений культурно-цивилизационного прогресса. Мир будет таким, каким его сформирует системно преобразуемая гетероструктурная культура! Искомые направления предопределяются регулируемой конфигурацией и диалогом социальных и национальных культур, прежде всего индустриально развитых стран, которые начинают свой сложный, пунктирно намеченный А. Модем в «Социодинамике культуры», путь движения к интеллектуальному обществу.

В картину этого движения следует внести коррективы и дополнения. Как было предварительно показано в предшествующей публикации [2], доминирующую, ведущую роль в перспективной конфигурации, глобальном стилевом формообразовании культур начинает играть *медиаторная*, т.е. социально- и национально-посредническая культура (мед-культура). Эта центрирующая «золотосерединная» культура неуклонно увеличивает свой удельный вес, действенное присутствие в национальных и общенациональных культурах, становится «референтной» формой их функционирования и взаимодействия.

Представительная общенациональная культура Беларуси в своем основном информационном массиве является медиаторной *по-преимуществу*, срединной и средне-высокой. В XX – начале XXI века она отчасти превратилась из традиционного «ансамбля» национальных культур в джазоподобный «оркестр» перекрещивающихся, перекликающихся («антифон») межнациональных культурных форм, в котором мощнее и чаще других солирует белорусско-русский «дуэт». Хотелось бы, чтобы в данном «дуэте» и полигибридном «биг-бенде» лингво-ментальный и стилевой компонент «беларускасці» звучал более громко и выразительно. Это будет способствовать самосохранению заповедной белорусской национальной культуры «средней руки» в качестве исходной основы самобытного стиля творческого *традиционализма*. «Исходные параметры» нынешнего состояния отечественной культуры опосредуют ход дальнейшей эволюции складывающейся *полигибридной нации антропо-культурных метисов*.

Конвергентная мед-культура посредством *вторичных инноваций*, порожденных скрещивающимися внутри «креативной индустрии» формами *коллективно-индивидуального творчества*, расширенно воспроизводит, доводит до уровня практического применения, адаптирует к социальной макросреде *первичные инновации* элитарной культуры, отобранные *эталонные инновации* мировой культуры, *общедоступные стандарты* плодотворных видов массовой культуры. Посредническая культура, привлекая на свою сторону позитивные

альтернативные культуры (контркультуру, субкультуру), дистанцирует указанные элементы от клишированных образцов профанной культуры (китч, гламур, маргинальный «отстой» и т.п.). Тем самым она (мед-культура) размежывает пассионарные страты *интеллектуального плодотворного* среднего класса, его верных попутчиков и увеличивающихся «рекрутов» с инертными группами *когнитивно ущербного стяжательского* среднего класса, его «законодателями» и завистниками, снобами. Основное социальное содержание начавшейся эпохи *гуманитарно-технологического гомеостаза* составляет расслоение культурно противоположных классов.

В указанную эпоху ожидается опосредованное и направленное медиаторной культуре диалектическое совмещение и попеременное лидерство (по принципу отношений *инь* и *ян*) двух структурных механизмов культурного развития, двух тенденций: *умеренно ассиметричной аккультурации* и *органичной культурной гибридизации*. Еще в прошлом столетии эти механизмы, тенденции контурно очертили передовые латиноамериканские футурологи, опираясь на опыт развития своих стран и народов в борьбе с идеологией «нордомании» и негативной практикой англо-саксонского мессианизма и гегемонизма США.

В частности, в начале XX века оригинальный уругвайский мыслитель и литератор Хосе Энрике Родо выдвинул долгосрочный прогноз, согласно которому предстоящая эволюция рас, наций, культур будет сопровождаться их все более интенсивной коммуникацией, активным обменом достижениями, взаимными глубокими преобразованиями, плодотворной конвергенцией при сохранении идентичности каждой. «И если когда-нибудь в далёком будущем, – заключал он, – будет достигнута высшая степень взаимопонимания и согласия между представителями различных рас и культур, это произойдет не посредством односторонней имитации, но в результате их взаимного влияния друг на друга и формирования совокупности свойств, основывающихся на достоинствах обеих» [3, с. 443]. Или – нескольких. Возможно, выверенная вариативная аккультурация будет преобладать в первой половине III тысячелетия, развертываясь в условиях угасания вестерн-глобализации и нарастания полицентристской глобализации и мировой реинтеграции.

В середине XX века не менее прозорливый мексиканский мыслитель и общественный деятель Хосе Васконселос, видимо, заглядывая в более отдаленное будущее, предвидел переход «к новому историческому периоду – этапу смешения и слияния всех народов». С его точки зрения, первые предпосылки для данного перехода создали белая раса и западная цивилизация; последняя вызвала широкое распространение технического прогресса в других регионах мира. «В результате... возникнет синтетический человеческий и культурный тип, призванный соединить в себе все богатства истории» [5, с. 445]. Можно ожидать, что преобладание антропологической и культурной гибридизации наступит во второй половине текущего тысячелетия в условиях альтернативной глобализации и обживания вселенной, предначертанных лидерами русского космизма. Начнется новый отсчёт истории, новый виток эволюции человеческого рода.

Выдвижение сверхдолгосрочных прогнозов облегчается тем, что в будущем с большей степенью вероятности может случиться то, что в прошлом возникало в виде зачаточных ростков, тенденций, прецедентов. Еще Александр Македонский предпринял грандиозную попытку смешать расы, народы, культуры, породнить Восток и Запад. Английский историк А. Дж. Тойнби рассматривал антропокультурных метисов разного вида как «движителей» культурно-цивилизационного прогресса. «Если эмпирически верно, – отмечал он, – что

метисы более восприимчивы к цивилизации, чем чистокровные породы, то можно приписать это достоинство стимулу, действующему на человеческую психику через смешение двух различных физических линий» [6, с.108]. Антропологические метисы более креативны и творчески плодотворны.

Об этом свидетельствует и опыт развития отечественной культуры. Вспомним хотя бы прорывные творческие достижения Казимира Семеновича, Симеона Полоцкого, Адама Мицкевича, Винсента Дунина-Марцинкевича, Станислава Манюшко, Бронислава Тарашкевича. И сегодня в этом развитии уникально (хотя и не без известных издержек) сочетаются аккультурация и культурная гибридизация с выделением на первый план второй. Это позволяет рассматривать культуру Беларуси вместе с ее носителями, творцами, социальными медиаторами, или конфидентами, «доверенными лицами» многих людей, наряду с латиноамериканскими культурами, как пролог зарождающихся и далеких антропо- и социально-культурных изменений.

### **Литература и источники**

1. Уайт, Л.А. Наука о культуре // Антология исследований культуры / Интерпретация культуры. – СПб, 1997.
2. Ширшов, И.Е. Медиаторная культура и гуманитарное образование // Философские традиции и современность. – 2015. – №2 (8). – С. 52–58.
3. Родо, Х.Э. Ариэль против Калибана: «нордомания» и проблема латиноамериканской самобытности // Сравнительное изучение цивилизаций. – М., 1999.
4. Васконселос, Х. Роль метисации в формировании латиноамериканской цивилизации // Сравнительное изучение цивилизаций.– М., 1999.
5. Тойнби, А. Дж. Постигание истории. – М., 1991.

Научное издание

# **ДИАЛОГ КУЛЬТУР В ЭПОХУ ГЛОБАЛЬНЫХ РИСКОВ**

Материалы международной научной конференции  
и X научно-теоретического семинара  
«Инновационные стратегии  
в современной социальной философии»  
Минск, 17–18 мая 2016 г.

*В авторской редакции*  
Ответственный за выпуск

Подписано в печать 06.05.2016. Формат 60×84/16.  
Бумага офсетная. Ризография.  
Усл. печ. л. 13,7. Уч.-изд. л. 18,2. Тираж 100 экз. Заказ 41.

Издатель и полиграфическое исполнение  
государственное учреждение образования  
«Республиканский институт высшей школы».  
Свидетельство о государственной регистрации издателя,  
изготовителя, распространителя печатных изданий  
№ 1/174 от 12.02.2014.  
Ул. Московская, 15, 220007, г. Минск.