УДК 1(06)+13(06)
ББК 87я431+87.53я431

Рекомендовано к депонированию
Советом факультета философии и социальных наук
от 28 ноября 2013 г., протокол № 2.

Рецензенты:
доктор философских наук, профессор П.В. Кикель
доктор социологических наук, профессор Д.К. Безнюк

Редакционная коллегия:
доктор философских наук, зав. кафедрой философии и методологии науки ФФСН БГУ, профессор *А.И. Зеленков*
кандидат философских наук, зав. кафедрой философии культуры ФФСН БГУ, доцент *А.А. Легчилин*
кандидат философских наук, доцент кафедры философии и методологии науки ФФСН БГУ, доцент *В.Т. Новиков*

Ответственный за выпуск: кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и методологии науки ФФСН БГУ *И.А. Барсук*

Стилистические особенности статей сохранены в авторской редакции.

Философия и ценности современной культуры: материалы Международной научной конференции, Минск, 10–11 октября 2013 г. / А.И. Зеленков [и др.] ; редкол.: А. И. Зеленков, А. А. Легчилин, В. Т. Новиков ; М-во образования, БГУ, ГНУ «Ин-т философии НАН Беларуси». – Электрон. текстовые данные. – Минск : БГУ, 2014. – 783 с. – Библиогр. в конце ст. – Деп. в БГУ 08.01.2014, № 000208012014.

Сборник включает материалы докладов и выступлений участников Международной научной конференции «Философия и ценности современной культуры». В издании представлены результаты исследований философов, социологов, экономистов, историков, культурологов, правоведов и политологов по актуальным проблемам социально-гуманитарных наук.

Адресуется научным работникам, преподавателям, аспирантам и студентам учебных заведений, а также всем, кто интересуется философским осмыслением ценностей современной культуры.

Предисловие

ФИЛОСОФИЯ И ПРИОРИТЕТЫ В РАЗВИТИИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

В сборнике представлены материалы Международной научной конференции «Философия и ценности современной культуры», которая была проведена факультетом философии и социальных наук БГУ совместно с Институтом философии НАН Беларуси.

Конференция позволила прояснить ряд актуальных проблем, связанных с пониманием роли и функции философии в современной культуре, образовании, духовном развитии общества.

Сегодня много говорят и пишут о необходимости ценностной революции в сознании человека. Наука, техника, цивилизация на первый взгляд гарантируют ему все возрастающую степень комфортного бытия в системе природной и социальной реальности. На самом деле неуемный потребительский дух такого типа бытия неотвратимо трансформирует жизнь человека в перспективу ожесточенной и все более проблемной борьбы за выживание. Существование, за пределами которого оказываются смысл и фундаментальные ценности культуры, философия всегда была и остается духовным средоточием и подлинной формой воплощения этих ценностей. Вот почему ее сохранение в культуре и образовании – важнейшее условие реальных перспектив преодоления эпохи глобальной нестабильности, кризиса духа и сознания человека.

Парадоксы глобализирующегося мира ставят нетривиальные задачи перед многими странами и регионами, которые ищут свои самобытные пути решения актуальных задач модернизации в сфере экономики, политики, социальной жизни. Не является исключением в этом отношении и Республика Беларусь. Сегодня уже многие понимают, что успешное проведение реформ на постсоветском пространстве, в том числе и в Беларуси, возможно лишь при условии единства и консолидации всех здоровых сил общества, а также эффективного использования имеющегося в республике научно-интеллектуального потенциала. И в данном случае роль Белорусского государственного университета как признанного образовательного, научного и социокультурного центра должна быть подобающей его статусу и авторитету. Поэтому глубоко симптоматично, что данная конференция, посвященная столь актуальной теме, проходит именно в БГУ, и, в частности, на базе факультета философии и социальных наук, который не только имеет серьезные исследовательские традиции, но

и обладает необходимыми возможностями интегрировать усилия философов, социологов, экономистов, психологов для поиска оптимальных и перспективных решений комплексных и актуальных проблем современной социодинамики. Результаты конференции призваны способствовать осмыслению дискуссионных аспектов статуса философии в современной культуре.

В соответствии с программой была организована работа трех форумов, на заседаниях которых были заслушаны и обсуждены доклады и сообщения участников конференции, среди которых преподаватели, аспиранты и магистранты высших, средних специальных и общеобразовательных учебных заведений, научные работники, работники учреждений культуры.

Материалы, представленные в данном сборнике, и сама конференция посвящены состоявшемуся XXIII Всемирному философскому конгрессу (Афины, 2013), в числе делегатов которого были непосредственные участники конференции.

Сборник «Философия и ценности современной культуры» включает свыше 250 тезисов докладов и выступлений, в том числе, из Беларуси – свыше 150, от иностранных участников (России, Украины, Казахстана, Молдовы, Польши и Словакии) – более 100.

В издании представлены результаты исследований философов, социологов, экономистов, историков, культурологов, правоведов и политологов по актуальным проблемам социально-гуманитарных наук.

Знакомство с материалами конференции будет полезно научным работникам, преподавателям, аспирантам и студентам учебных заведений, а также всем, кто интересуется философским осмыслением ценностей современной культуры.

Проректор БГУ,
доктор экономических наук, профессор
А.В. Данильченко

ОГЛАВЛЕНИЕ

ФОРУМ 1

Проблема ценностей в классической и постклассической философии 22

CZŁOWIEK I RZECZYWISTOŚĆ W POLSKIEJ FILOZOFII XX I XXI WIEKU
Bolesław Andrzejewski, Poznań, Polska 22

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОЙ УТОПИИ
Т.Ю. Асабина, г. Минск, Беларусь 24

ФИЛОСОФИЯ ЭКОНОМИКИ В СИСТЕМЕ СОЦИОГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ
И.А. Барсук, г. Минск, Беларусь 27

ИДЕОЛОГИЯ И ВУЛЬГАРИЗАЦИЯ НАУКИ
В.Ф. Берков, г. Минск, Беларусь 30

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ СРЕДА КАК ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ СОВРЕМЕННЫХ ОБЩЕСТВ
О.В. Беркова, г. Минск, Беларусь 33

РЕВОЛЮЦИЯ КАК ФОРМА РАЗРЕШЕНИЯ СОЦИАЛЬНОГО КОНФЛИКТА
А.М. Бобр, г. Минск, Беларусь 36

АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК КЛАССИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ НАУКИ И КУЛЬТУРЫ
М.И. Бойченко, г. Киев, Украина 40

УТОПИЯ КАК ТЕОРИЯ БЛАГА: АГАТОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО УТОПИОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА
Т.А. Бондарь, г. Полтава, Украина 43

ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ РОМАНА ИНГАРДЕНА
Л.И. Борсук, г. Брест, Беларусь 46

ПРИНЦИП ГРАЦИОЗНОСТИ: ЧЕЛОВЕК – ГОРИЗОНТ МНОЖЕСТВА ГРАЦИЙ
Л.К. Ботезату, г. Комрат, Молдова 51

КОЭВОЛЮЦИОННЫЙ ПОДХОД В ФОРМИРОВАНИИ СОВРЕМЕННОЙ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ
П.М. Бурак, г. Минск, Беларусь 53

СТАТУС ПРОЕКТИРОВАНИЯ В ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ НАУКЕ
И.Л. Васильева, г. Минск, Беларусь 56

ПУТИ РАЗВИТИЯ ЭКОНОМИКИ ПРИРОДОПОЛЬЗОВАНИЯ В УСЛОВИЯХ ТРАНСГРАНИЧНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА
Е.В. Венгурова, г. Минск, Беларусь 59

ЦЕННОСТИ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ АРГУМЕНТАЦИИ

С.В. Воробьева, г. Минск, Беларусь 61
ПРИНЦИП УДОВОЛЬСТВИЯ В МОРАЛИ
Т.И. Врублевская-Токер, г. Минск, Беларусь 64
ФИЛОСОФИЯ АРХИТЕКТУРНОЙ ФОРМЫ: СЕМАНТИКА ОБЕЛИСКА
Т.В. Габрусь, г. Минск, Беларусь 67
ЦЕННОСТЬ ЖИЗНИ В КОНТЕКСТЕ ПРАВОСЛАВНОГО ВЕРОУЧЕНИЯ
Е.Н. Гончарова, г. Строитель, Россия 70
ЭМПИРИЧЕСКИЙ СТИЛЬ МЫШЛЕНИЯ КАК ОСНОВА ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ
О.А. Доронина, г. Самара, Россия 72
КАТЕГОРИЯ СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ Н.И. КАРЕЕВА
Е.К. Дорошкевич, г. Гродно, Беларусь 75
СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ ИНОСТРАННЫХ СТУДЕНТОВ ПОСТДИПЛОМНОЙ ФОРМЫ ОБУЧЕНИЯ
Е.А. Дудко, г. Минск, Беларусь 78
ИСТОРИЧЕСКИЕ ВЕХИ ФОРМИРОВАНИЯ ТЕХНИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ
И.И. Дыдышко, г. Одесса, Украина 81
К ВОПРОСУ ЦЕННОСТНЫХ ОСНОВАНИЙ НАУКИ НОВОГО ВРЕМЕНИ
О.Н. Дьяченко, г. Курск, Россия 84
МЕЖЛИЧНОСТНАЯ КОММУНИКАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ КОНЦЕПЦИЙ Ю.М. ЛОТМАНА И Н. ЛУМАНА
А.И. Екадумов, г. Минск, Беларусь 87
ФЕНОМЕН ТРАГИЧЕСКОГО В КОНТЕКСТЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКО-АКСИОЛОГИЧЕСКИХ ПОИСКОВ М. ШЕЛЕРА
А.Е. Залужная, г. Ровно, Украина 89
ТЕОРИЯ И МЕТОДИКА КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕДАГОГИКИ
Л.Г. Иванцив, г. Украинка, Украина 92
КЛАССИЧЕСКОЕ И НЕКЛАССИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ ЦЕННОСТИ
А.А. Ивин, И.П. Никитина, г. Москва, Россия 95
КОГНИТИВНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И ФОРМИРОВАНИЕ НОВОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ
М.Л. Ивлева, В.А. Иноземцев, г. Москва, Россия 98
ФЕНОМЕН КОНВЕРСИИ В КАТОЛИЧЕСКОЕ ХАРИЗМАТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

М.В. Казмирук, г. Минск, Беларусь 102
КОМПЬЮТЕРНЫЙ ОБРАЗ ЗНАНИЯ КАК ЦЕННОСТНЫЙ ОРИЕНТИР ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ
Н.К. Кисель, г. Минск, Беларусь..... 105
ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫЙ АСПЕКТ ТРАНСФОРМАЦИИ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ (ПО РАБОТАМ В.В. МИРОНОВА)
Ю.И. Кнатько, г. Минск, Беларусь 107
ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ РЕАЛИИ *PARRÊSIA*
М.В. Козлов, г. Минск, Беларусь..... 111
ИДЕОЛОГИЯ КАК МАТРИЦА ЦЕННОСТЕЙ И КУЛЬТУРНЫЙ КОД
В.Н. Кораблёва, г. Киев, Украина..... 113
РУССКИЙ КОСМИЗМ И ЦЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ
С.В. Корнилов, г. Калининград, Россия..... 117
«ПАМЯТНЫЕ КНИЖКИ»: ИСТОЧНИКИ, СЮЖЕТЫ И НАРРАТИВНЫЕ МОДЕЛИ
О.В. Корсак, г. Минск, Беларусь..... 120
АРХЕОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ САМОСТИ КАК ИММАНЕНТНАЯ МИШЕНЬ ФИЛОСОФСКИХ ОНТОЛОГИЗАЦИЙ
В.А. Костенич, г. Могилёв, Беларусь 123
ВИХІДНІ ЗАСАДИ „НОВОЇ НАУКИ ПРО ЛЮДИНУ” КАРОЛЯ ВОЙТИЛИ
М.Г. Кохановська, г. Львов, Украина..... 126
ФІЛАСОФСКАЕ СПАСЦІЖЭННЕ БЫЦІЙНАСЦІ ЯК КАШТОЎНАСЦЬ Ў ТВОРЧАСЦІ М. ЛОСКАГА
У.Ф. Красюк, г. Мінск, Беларусь 128
ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОГО ПРОГНОЗИРОВАНИЯ
Р.А. Крицук, г. Минск, Беларусь 131
РЕЦЕПЦИЯ ИДЕЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ БЕЛАРУСИ XIX ВЕКА
А.А. Легчилин, г. Минск, Беларусь..... 135
КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ ОБОСНОВАНИЕ КЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФИИ Р. ДЕКАРТА
И.И. Лещинская, г. Минск, Беларусь 139
ЦЕННОСТНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ
Т.П. Лищук-Торчинская, г. Киев, Украина..... 142
АФЕРЕТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ КРЕАТИВНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ПРЕДМЕТНОГО, НОРМАТИВНОГО И РЕФЛЕКСИВНОГО ЗНАНИЯ В НАУКЕ
В.К. Лукашевич, г. Минск, Беларусь..... 145
ПРИМЕНЕНИЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МЕТОДА ПОЗНАНИЯ В ИССЛЕДОВАНИИ КАТЕГОРИИ ВЕНЧУРНОЕ ИНВЕСТИРОВАНИЕ

М.М. Макарская, г. Минск, Беларусь 148
ХАОС И ПОРЯДОК В РУССКИХ АНАРХИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ
М.Ю. Мартынов, г. Москва, Россия 151
О СТАТУСЕ СОКРАТОВСКОЙ ИРОНИИ
Т.В. Медведок, г. Минск, Беларусь 154
«ТРИЛЕММА МЮНХАУЗЕНА» И ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ МАТЕМАТИКИ
Н.В. Михайлова, г. Минск, Беларусь 157
АКМЕОЛОГИЧЕСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
Н.И. Мицкевич, г. Минск, Беларусь 160
ПРОБЛЕМА ИНФОРМАЦИИ И ЗНАНИЯ В ПОСТМОДЕРНИСТСКОМ ДИСКУРСЕ
Е.Б. Ивушкина, О.С. Бурякова, Н.И. Морозова, г. Шахты, Россия..... 165
СИТУАЦИИ ИНВЕКТИВЫ В СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ИНТЕРАКЦИЯХ: НАМЕРЕНИЕ ИЛИ НЕДОРАЗУМЕНИЕ?
С.Г. Мысык, г. Одесса, Украина 168
ВЛАСТЬ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА
В.Т. Новиков, г. Минск, Беларусь 171
АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПРОЦЕССА: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПРОЕКТЫ И СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ
О.В. Новикова, г. Минск, Беларусь 174
МИР В ПЕРСПЕКТИВЕ ПРОСВЕЩЕНИЯ
О.Н. Перепелица, г. Харьков, Украина 178
И. КАНТ О ДОСТОИНСТВЕ ЧЕЛОВЕКА В УСЛОВИЯХ ДУХОВНОГО КРИЗИСА СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА
О.Л. Познякова, г. Минск, Беларусь..... 181
НАУЧНЫЕ ОСНОВЫ МЕНТАЛЬНОГО ПОДХОДА: ФИЛОСОФИЯ, ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА
Д.В. Полежаев, г. Волгоград, Россия..... 183
КРИТИКА УНИВЕРСАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ РАЗУМА В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX – XX ВВ.
Т.Г. Румянцева, г. Минск, Беларусь 188
НОРМЫ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И ИХ ДИНАМИКА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ
В.С. Сайганова, г. Минск, Беларусь 193
ТЕОРИИ РАЦИОНАЛЬНОСТИ ПОВЕДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ
И.Г. Сиверцева, г. Минск, Беларусь 196
О ПРИОРИТЕТЕ ДУХОВНОГО НАД НРАВСТВЕННЫМ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ АВТОНОМНОСТИ И ГЕТЕРОНОМНОСТИ ЭТИКИ

О.С. Соина, г. Новосибирск, Россия 198
НОВАЯ МЕТАФИЗИКА ВРЕМЕНИ
А.Н. Спасков, г. Минск, Беларусь 201
ЦЕННОСТИ КОНСОЛИДАЦИИ И ЦЕННОСТИ РАЗВИТИЯ В СТРУКТУРЕ ИДЕОЛОГИЙ ПЕРЕХОДНЫХ ОБЩЕСТВ
Н.А. Станкевич, г. Минск, Беларусь 204
ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТЕЙ В ТВОРЧЕСТВЕ ФИЛОСОФОВ БАДЕНСКОЙ ШКОЛЫ
Н.В. Сторчеус, г. Рязань, Россия 206
СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО: МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА АНАЛИЗА ПОЛИТИЧЕСКОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ
Ю.Г. Тамбиянц, г. Краснодар, Россия 208
ПРОБЛЕМА ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ФИЛОСОФИИ ОБЩЕНИЯ И. А. ИЛЬИНА
М.В. Финько, г. Ростов-на-Дону, Россия 212
ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА: АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОЕКТЫ ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
Е.В. Хомич, г. Минск, Беларусь 214
СПЕЦИФИКА ОПРЕДЕЛЕНИЯ КОММУНИКАЦИИ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
А.А. Шеститко, г. Минск, Беларусь 218
ВЕРНОСТЬ И ПРЕДАТЕЛЬСТВО
Ю.И. Шпилькин, г. Шымкент, Казахстан 223
ТЕМПОРАЛЬНАЯ ТИПОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ
В.И. Чуешов, г. Минск, Беларусь 227
НОРМАТИВНАЯ РЕГУЛЯЦИЯ В ПОЛИТИКЕ КАК ФИЛОСОФСКО–МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА
Н.С. Щекин, г. Минск, Беларусь 230
АНАЛИЗ НЕКОТОРЫХ ТЕОРИЙ РАЦИОНАЛЬНОГО ОБЪЯСНЕНИЯ СВОБОДНОГО ВЫБОРА СУБЪЕКТА
И.В. Яковенко, г. Таганрог, Россия 234

ФОРУМ 1
Проблема ценностей в классической и постклассической философии

CZŁOWIEK I RZECZYWISTOŚĆ W POLSKIEJ FILOZOFII XX I XXI WIEKU

Bolesław Andrzejewski, Poznań, Polska

W poniższej pracy zostanie ukazany praktyczny charakter najnowszej filozofii polskiej. Praktycyzm stanowił specyfikę polską już we wczesnych stadiach naszej państwowości. Został on, jak wolno zakładać, wymuszony sytuacją społeczno-polityczną, niekorzystną dla Polski już od średniowiecza („rozbicie dzielnicowe" z 1138 roku, sprowadzenie w 1226 roku Krzyżaków na północne obszary kraju) aż po nowożytność („rozbiór" Polski w końcu XVIII wieku). Polscy intelektualiści od początku polskiej państwowości przejawiali nikłe zainteresowania sprawami czysto teoretycznymi, związanymi z logiką, metodologią nauk czy nawet przyrodoznawstwem. Zwracali się natomiast chętnie ku problematyce społecznej, politycznej, etycznej, także religijnej. Podejmowali tedy zagadnienia mogące, w ich przekonaniu, „naprawić Rzeczpospolitą", upośledzoną społecznie, a zwłaszcza politycznie. Praktyczne nastawienia przyjmuje, w ocenie niektórych, badaczy zabarwienie wręcz pragmatyczne, w rozumieniu emocjonalizmu czy woluntaryzmu Williama Jamesa.

W konsekwencji naszkicowanych wyżej założeń metodologicznych można w filozofii polskiej zauważyć osobliwą relację między podmiotem i przedmiotem. Ten drugi zyskuje mianowicie cechy plastyczności i staje się podatny na kształtowanie ze strony podmiotu. Do głosu dochodzi duchowa siła podmiotu, jego twórcza aktywność, wręcz nawoływanie do „czynu", będącego ważnym „przykazaniem" polskiej (a nawet słowiańskiej) filozofii z połowy XIX wieku. Traci u nas moc „jedynowładztwo rozumu" (charakterystyczne zwłaszcza dla filozofii niemieckiej), ustępując miejsca pokładom wolicjonalnym i artystycznym. Prawda nie zawsze musi odpowiadać rzeczywistości (od strony politycznej w Polsce, zwłaszcza w XIX. i na początku XX. bardzo niekorzystnej), przyjmując często w sposób programowy wymiar prawdy „żywej", płynącej z uczuć i z woli podmiotu oraz uczestniczącej w konstruowaniu lepszej egzystencji.

Metoda umiarkowanego irracjonalizmu znalazła swoje odzwierciedlenie w koncepcji „czterech prawd", głoszonej przez Władysława Mieczysława Kozłowskiego (1858 – 1935). Oprócz klasycznej (1) prawdy poznania (wiedzy),

będącej „harmonią między umysłem poznającym a rzeczywistością”, wymienia on (2) „prawdę uczucia (sztuki)”, czyli „dążenie do harmonii z rzeczywistością na drodze uczucia”, oraz (3) „prawdę woli (czynu)”, będącej harmonią między wolą a rzeczywistością, którą kształtujemy według ideału dobra”. Do powyższych rodzajów prawd dodaje Kozłowski (4) „prawdę filozoficzną”, znajdującą się ponad tamtymi prawdami i dokonującej ich syntezy. Stanowiąc „harmonię umysłu z rzeczywistością w trzech zasadniczych władzach jego: poznaniu, uczuciu i woli”, łączy ona „myśl i życie”, staje się „fundamentem, na którym wyrasta gmach nauki o ideałach i celach ludzkości”.

Nacechowane praktycyzmem i quasi pragmatyzmem stanowisko metodologiczne, kiedy to filozofii przypada kierownicza rola zarówno w zakresie teoretycznej wiedzy jaki i w sferze uczuć i woli, nazywamy „humanizmem polskim”.

Teorię wartości, opartą na ”współczynniku humanistycznym”, głosił w XX. wieku także inny polski filozof, Florian Znaniecki (1882 – 1958).

Punkt centralny jego rozważań stanowi człowiek, który w procesie poznania konstruuje idealny świat wartości, odmienny od zewnętrznego świata materii. W procesie poznania nie jest bowiem możliwe doświadczenie „czyste”, lecz każde nowe wrażenie wchodzi w kontakt z dużą ilością doświadczeń poprzednich, asymiluje się z nimi i współtworzy rzeczywistość idealną. Każde doświadczenie ma zatem charakter pośredni i zależy od przeszłości. Świat nie przedstawia się nam w formie teraźniejszości, lecz łączy się z przeszłością i podlega prawom doświadczenia ogólnego. Istnienie takiego doświadczenia, które odnosi się do teraźniejszości chociaż istnieje poza nią, proponuje Znaniecki nazwać wartościami. „Wartość” jest zawsze tym, co odnosi się do obecnego momentu, co czerpie całe swe znaczenie z uświadomienia w teraźniejszości, ale trwa poza momentem swego uświadomienia. Będąca rezultatem ludzkiej aktywności w kontakcie z rzeczywistością jest ona odmienna od jakiegoś bytu „samego w sobie”, przeciwstawia się „jako to, co ma czy powinno być – temu co jest”.

Znaniecki przeciwstawia się w swej „humanistycznej” teorii poznania z jednej strony tendencjom pozytywistycznym i materialistycznym, z drugiej zaś strony idealizmowi transcendentalnemu I. Kanta. Jego stanowisko można określić mianem psychologicznego idealizmu, albo też, zgodnie z przyjętymi przez nas założeniami, można dopatrywać się w nim zmodyfikowanej wersji pragmatyzmu. Znaniecki odwołuje się do podmiotowej woli, która „jest twórczą nie tylko w tym znaczeniu, że wciąż coś nowego dodaje do dawnych skojarzeń, ale również przez to, że sama ona cały świat myśli utrzymuje przy istnieniu”.

W kolejnym fragmencie chcemy poddać redefinicji istotę człowieka. Pozostaniemy znów na pograniczu racjonalizmu oraz irracjonalizmu. Dotkniemy bardzo „praktycznego” problemu, jakim jest zrozumienie ludzkiej egzystencji. Zastanawiając się nad istotą człowieka sięgniemy do propozycji

romantycznych, nacechowanych „sympatią” w stosunku do otaczającej człowieka rzeczywistości. Powstająca właśnie w Polsce, w Poznańskim Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza koncepcja *homo* znajduje się w opozycji do innych koncepcji antropologiczno-filozoficznych, takich jak *homo erectus*, *homo faber*, *homo ludens*, *homo rationalis*, *homo abstractus*, *homo oeconomicus*, *homo sapiens* czy „*homo symbolicus*”. Wykażemy, iż kondycja człowieka zależy w dużym stopniu od jego umiejętności komunikacyjnych. Umiejętności te wpływają silnie na społeczną praktykę, zastępują dominujące wcześniej w Europie problemy ontologiczne i teoriopoznawcze oraz stają się na przełomie XIX. i XX. wieku „Pierwszą Filozofią”. Idzie o to, aby świadomy swej egzystencji człowiek uczynił z tego atrybutu pożytek, aby wszelkimi danymi mu siłami, tak racjonalnymi jak i emocjonalnymi, dostrzegał egzystencjalną więź ze środowiskiem, postępując w praktyce jako homo universus. Otoczenie śle człowiekowi wyraźne informacje, które ten powinien rozumieć – dla dobra własnego i dla dobra świata. Zanim nie będzie za późno i zanim owe przyrodnicze sygnały nie staną się naszymi „dzwonami pogrzebowymi”.

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННОЙ УТОПИИ

Т.Ю. Асабина, г. Минск, Беларусь

Этический вопрос в утопии всегда занимал особое, значимое место. Моделирование идеального, совершенного образа будущего с неизбежностью предполагало постановку вопроса о «совершенном человеке», которому предстоит жить в этом будущем, и об особой «утопической морали», с помощью которой этот совершенный утопиец должен быть сформирован.

В классических утопических произведениях вопросы духовно-нравственного воспитания всегда четко прописывались и часто становились первоочередными задачами социальной политики утопических обществ и государств. Жителю утопии предписывался некий набор добродетелей, которые должны быть в нем сформированы обществом, и наличие которых позволяло гармонизировать социальные отношения, и вообще предопределяло успешную реализацию самого утопического проекта.

Классическая социальная утопия античности или эпохи Возрождения детально и подробно описывала необходимые утопийцу моральные качества, разрабатывала конкретные механизмы достижения духовного совершенства и определяла социальные институты, главной задачей которых было приведение в действие этих механизмов [3]. Такая жесткая регламентация духовно-нравственного мира «идеального человека» утопии не предполагала свободы выбора и морального творчества.

Подобного «своеволия» утопия допустить не могла, как не допускала и самой мысли о том, чтобы «пустить всё на самотек» и доверить самому человеку процесс собственного духовного и морального совершенствования.

Описание идеального общественного устройства предполагало, что этический вопрос в утопии досконально и всесторонне продуман, что однозначно исключало возможность самоопределения в сфере личной и общественной морали. «Формула счастья» предложена – надо лишь ей последовать.

Такое внимание к вопросам «личного совершенства» человека обусловлено тем, что сама утопия как форма духовно-практического освоения реальности характеризуется ценностным подходом к современному себе социуму, подвергает его устройство критике и представляет крайне негативную оценку общества.

Критицизм утопии предвзят, радикален и склонен к морализаторству и максимализму. Существующее общество, его проблемы и противоречия рассматриваются в утопии с точки зрения несоответствия некоему «социальному идеалу», который в утопии выступает одновременно и как критерий оценки, и как обоснование необходимости социальных преобразований, и как образец совершенного общественного устройства.

При этом утопическое сознание не допускает никакой критики в отношении собственных утопических построений. Характеризующая утопию нетерпимость по отношению к реалиям современного себе социума парадоксальным образом сочетается с нетерпимостью к критике в адрес самой утопии и ее общественного «идеала».

Но такова была специфика классической утопии, современные же утопии больше не характеризуются такой неоднозначной и радикальной критикой общества. Они приобрели в меньшей степени социально-политический и в большей степени социокультурный контекст. Авторы современных утопий сознательно избегают таких черт утопического творчества прошлого как догматизм, гиперкритицизм, антиисторизм, тотальность или максимализм. Утопии даже перестают называться утопиями, а границы «утопического жанра» размываются и сплетаются с другими формами социального прогноза. Утопии «маскируются»: их авторы пытаются представить утопические проекты не как программы политических и социальных преобразований, а как альтернативные научным варианты социокультурного развития современной цивилизации. При этом необходимость усовершенствования общественного устройства озвучивается не так директивно и авторитарно, как в классической утопии, а как бы «подсказывается», негласно «подразумевается» существованием самой этой утопии как индикатора необходимости улучшения, «оздоровления» современного социума.

Примером одной из таких современных утопий может выступать «эупсихия», или «хорошее психологическое управление» Абрахама Маслоу (1908–1970). Американский психолог и основатель гуманистической психологии, А. Маслоу в своих исследованиях от психологической теории личности перешел к моделированию утопического проекта гуманистического общества, которое было призвано воплотить представление о хорошем обществе психологически здоровых людей, которые стремились бы к совершенству и самоактуализации.

В утопии Маслоу идеальное общество – «эупсихия» – представляет собой общество самоактуализирующихся людей с набором особых ценностей и взглядов, которые соответствуют мерилу «нормы», т.е. людей, обладающих психологическим здоровьем. Чтобы достигнуть эупсихии, нужно применить психотерапию, понимаемую как «попытку воссоздания хорошего общества в миниатюре» [1].

По мнению А. Маслоу, главными характеристиками человека, каким он является на самом деле, выступают ориентация на доверие, стремление к достижениям и способность к совершенствованию, самоактуализация и психологическое здоровье, склонность к созиданию и совместным действиям для достижения общих целей, инициативность и ответственность и т.п. В случае если в реальности люди выбирают другие стратегии поведения – пассивные и безответственные – это во многом связано с плохой организацией общества, где эти качества поощряются в недостаточной мере. Маслоу же считает, что «правильный менеджмент организации работы людей может помогать совершенствовать их и совершенствовать мир, и в этом смысле быть утопической, или революционной технологией» [1].

При этом утопический проект Маслоу не отличается детальностью, являясь, скорее, набором принципов и полаганий, главные из которых составляют практико-ориентированную формулу социального преобразования общества в направлении эупсихии: 1) принятие индустриализма и технического прогресса; 2) демократическое образование; 3) партнерство и синергизм (сотрудничество) в «просвещенном» менеджменте; 4) прогрессивный подоходный налог; 5) распространение гуманистической психотерапии и 6) стремление к вершинным переживаниям и реализации своих метапотребностей (к которым А. Маслоу относит Истину, Добро, Красоту, Цельность, Синергию, Жизненность, Уникальность, Совершенство, Необходимость, Завершенность, Справедливость, Порядок, Простоту, Богатство, Непринужденность, Игру, Самодостаточность) [2].

Результатом проведения подобного рода политики должно, в соответствии с взглядами Маслоу, стать социальное совершенствование и формирование новой культуры на основе уважительно-принимающего

отношения к Другому и его выбору, гармоничности, естественности и стремления к совершенству и самоактуализации.

Таким образом, на примере «эупсихии» Абрахама Маслоу можно проиллюстрировать достаточно высокий гуманистический потенциал и пафос современной социокультурной утопии. Человек современной утопии – это поистине духовная, творческая, а не паразитирующая на чужих достижениях личность. Он может быть представителем искусства, ученым-теоретиком, практиком, преобразующим природу. Для него не существует «полноценной» и «неполноценной» человеческой деятельности, если она укладывается в рамки добродетели.

Обостренное внимание авторов современных утопий к духовно-нравственным аспектам будущего гармоничного состояния общества и самого человека роднит их произведения с классическими утопиями прошлого. И хотя «рецепт всеобщего счастья» современной утопии не отличается радикальностью и диктатом, все-таки идеал утопии означает абсолютное совпадение индивидуального и социального идеалов. Ценности наделяют жизнь смыслом, а их отсутствие порождает или может породить «существование без сущности».

Литература:

1. Маслоу, А. Мотивация и личность / А. Маслоу. – СПб., 1999.
2. Маслоу, А. Новые рубежи человеческой природы. – М., 1999.
3. Мор, Т. Золотая книга, столь же полезная, как забавная, о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопии / Т. Мор // Зарубежная фантастическая проза прошлых веков: социалистические утопии. – М., 1989.

ФИЛОСОФИЯ ЭКОНОМИКИ В СИСТЕМЕ СОЦИОГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

И.А. Барсук, г. Минск, Беларусь

Основные теоретические модели общества призваны способствовать ответу на вопрос: «Что есть общество по своей сущности?» Однако, решив поставленную задачу, исследователь рано или поздно должен обратиться к вопросу: «Как развивается общество, и что собой представляет развитие экономической сферы общественной жизни?» Ответ на этот фундаментальный вопрос составляет прерогативу философии экономики. Существуют разные подходы к определению экономики. В современной экономической литературе термин «экономика» определяется, во-первых, как система использования природных, трудовых и др. ресурсов, позволяющих производить блага, удовлетворяющие потребности отдельного человека и общества в целом; во-вторых, как система отраслевых и функциональных дисциплин, рассматривающих различные стороны общественного производства [1, с. 151]. Теоретической основой

этой системы является экономическая теория. Однако именно философия призвана сообщить науке наивысшую форму концептуальной основательности [2, с. 3]. В отличие от экономической теории, философия экономики – это раздел социально-философского знания, в котором изучается природа экономических процессов, фундаментальные принципы и источники экономического бытия, механизмы и закономерности хозяйственно-экономического развития социума, выявляется сущность поведения и деятельности людей в экономической сфере, ценностей экономического фактора в связи с культурой вообще, а также осуществляется рефлексия над самим экономическим познанием. Познание общественно-экономического бытия как такового, раскрытие глубинных закономерностей и ценностных параметров общественно-экономической жизни – того, что скрыто под напластованиями социально-исторических событий, что стоит за видимой хаотичностью или размеренностью, ставшей привычной и будничной чередой, социальных явлений – составляет предмет философии экономики. Другими словами, предмет философии экономики – объективная экономическая реальность, т.е. сфера человеческой деятельности, в рамках которой происходит создание и использование благ, удовлетворяющих человеческие потребности. Это имеет важное мировоззренческое, методологическое и аксиологическое значение. Оно не уводит познание общественно-экономической жизни в область спекулятивно-схоластических рассуждений, а наоборот, дает возможность приблизиться к реальной конкретике экономического бытия или, в терминологии Гегеля и Маркса, – «к конкретному в мышлении».

О становлении социальной философии, как самостоятельного раздела философского знания, можно говорить применительно ко второй половине XIX – началу XX вв. Термин «философия экономики» вводит в обиход итальянский философ-неогегельянец Б. Кроче, который рассматривает экономическую сферу социальной деятельности, как такую, которая «стала развиваться как философия сразу после осознания своих фактов как экономических». Сущностный измерение философского исследования экономической сферы социального бытия он обосновывает сквозь призму анализа понятия «полезность» (utile) [3]. Такой анализ сущности экономических отношений в обществе способствует формированию концепции утилитаризма как основы распределения экономических благ.

При самом общем и традиционном для экономической науки подходе категория «экономика» синонимична категории «хозяйство». Однако в рамках социально-философского осмысления «хозяйство» – понятие, шире по объему, чем экономика; это совокупность природных и произведенных в результате деятельности человека средств, используемых

для создания, поддержания, улучшения условий и средств существования, жизнеобеспечения. Философия хозяйства – философская дисциплина, предметом которой является «человек в природе», рассматривающая природу, основания, начала хозяйства, присущие ему фундаментальные смыслы, а также закономерности и процессы, способы устройства и реализации, исторические тенденции хозяйственных процессов. Выдающийся представитель русской религиозной философии Сергей Николаевич Булгаков заложил основы философии хозяйства, обосновал ее необходимость и сформулировал важнейшие проблемы [4]. Проблема хозяйства осмысливается мыслителем с трех точек зрения. Во-первых, с точки зрения господствующей науке о хозяйстве – политической экономии. Во-вторых, хозяйство рассматривается критически. Наконец, третьим рассмотрением проблемы хозяйства является его метафизическое осмысление. Здесь хозяйство анализируется с точки зрения его положительного содержания, причем интерпретируется в понятиях софиологии [5].

В социальной философии традиционно выделяют 4 основные подсистемы или сферы общественной жизни. Определяющую роль в развитии общества как системы играет именно экономическая сфера общественной жизни. Принципиально важной задачей является осмысление роли и места экономической сферы в жизни общества. Развитие экономической сферы общества подчиняется определенным законам, т.е. наиболее существенным, устойчивым объективным взаимозависимостям и причинно-следственным связям в экономических процессах и явлениях, содержание которых закона содержит их количественно выраженная математическая модель закона. В отличие от законов природы экономические законы не воспринимаются как нечто данное свыше на вечные времена. Проективный характер экономических качеств вынуждает к терминологическим новациям [2, с. 20-21].

Однако за пределами экономической реальности остаются не сводимые к ней представления и понятия, которые в той или иной мере способны влиять на облик и содержание глобализационной эпохи. Как заметил А.С. Панарин, «современный человек вообще, находится в состоянии перманентного социокультурного диалога…, что связано с напряжением между двумя полюсами: сферой цивилизационных универсалий – единых пространств современного мира – и сферой нередуцируемой социокультурной специфики» [6, с. 115]. Для того чтобы адекватно понять природу всякой, в том числе и материально-преобразующей деятельности, необходимо исследовать её побудительные мотивы и стимулы, выполняющих функции своеобразной программы этой деятельности. В свою очередь эти целевые программы детерминируются культурой, в которой хранятся и транслируются социально принятые

ценностные установки деятельности. Пожалуй, именно библейское изречение «не хлебом единым жив человек» совершенно точно выражает специфику бытия человека в мире, который нуждается не только в удовлетворении материальных, но и более высоких, духовных потребностей. В 90-х гг. XX столетия в философии постиндустриализма оформляется т. н. «новая волна», теоретики которой (Мануэль Кастельс, Владислав Леонидович Иноземцев, Питер Дракер и т.п.) акцентируют внимание на том, что именно фактор человека как субъекта истории, а не материальное производство, будет определять сущность и основные характеристики социальной системы будущего.

Литература:

1. Николаева, И.П. Экономический словарь / И.П. Николаева. – М. : Проспект КНОРУС, 2011.

2. Канке, В.А. Философия экономической науки: учебное пособие / В.А. Канке. – М. : ИНФРА-М, 2009.

3. Кроче, Б. Глава VI. Философия экономии и так называемая экономическая наука / Б. Кроче // Антология сочинений по философии; перевод, составление и комментарии Светланы Мальцевой. – СПб. : «Пневма», 1999.

4. Булгаков, С.Н. Философия хозяйства / С.Н. Булгаков. – М. : Наука, 1990.

5. Михайлов, П.В. Проблема хозяйства в философии С.Н. Булгакова / П.В. Михайлов // София: рукописный журнал ревнителей русской философии [электронная версия] – № 1/2000 [2001]. – Виртуальная библиотека EUNnet. – Режим доступа: http://virlib.eunnet.net/sofia/01-2000/text/0109.html.

6. Панарин, А.С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI в. / А.С. Панарин. – М.: Логос, 1998.

ИДЕОЛОГИЯ И ВУЛЬГАРИЗАЦИЯ НАУКИ

В.Ф. Берков, г. Минск, Беларусь

Слово "вульгарный" в переводе с латинского означает "пошлый", "грубый", "упрощенный". В научной критике оно употребляется чаще всего в последнем смысле, хотя, разумеется, не всякое упрощение есть нечто негативное и означает, в частности, вульгаризацию науки, а потому достойно осуждения. Когда некоторая задача решается математическими методами, то упрощаются ее условия, выделяется главное среди них, задача приводится к стандартному виду. Но такое упрощение не имеет ничего общего с вульгаризацией. Оно является разновидностью абстрагирования – процедуры, конструируемой и используемой при восхождении к конкретному и играющей громадную роль в

познавательной деятельности человека. Вульгаризация – противоположность упрощению данного рода.

Проявления вульгаризации весьма многообразны. Из курса философии нынешние студенты получают сведения о вульгарном материализме, вульгарном социологизме, экономическом детерминизме, многие узнают о лысенковщине в агробиологии, о "новом учении" Марра в лингвистике и т. д. Однако в целом раздел о вульгаризации слабо разработан в методологии науки. Недостаточно выяснены и, тем более, систематизированы источники этого феномена, не определено его место в системе научного и околонаучного познавательного процесса.

Весьма продуктивен анализ природы вульгаризаторства с позиций положений марксизма, определяющих статус науки: 1) о признании науки системой объективного знания, отображающего явления и закономерности действительности в рамках исторически сложившихся познавательных форм такими, какими они существуют вне и независимо от воли, мнений, пристрастий и прихотей познающего субъекта; 2) о социальной природе науки, согласно которому как возникновение, так и развитие науки детерминировано особыми состояниями человеческой культуры; 3) о влиянии философских установок на создание или принятие научных концепций. Забвение первого положения (о признании науки системой объективного знания), отказ от него или сомнение в нем как раз и порождают феномен вульгаризированной науки, ибо вульгаризация допускается везде, где наблюдается стремление к такой точке зрения, которая диктуется не самой наукой – как средством достижения объективной истины, а лишь внешними, по отношению к ней, причинами.

С нашей точки зрения, идеологию как совокупность концептуально оформленных взглядов и идей, выражающих интересы той или иной социальной группы (например класса), следует причислияь к важнейшим фактором вульгаризации науки. Утверждение и оправдание интересов соответствующей социальной группы – основные задачи идеологии. Эти задачи не обязательно адекватны тенденциям общественного развития. Об этом хорошо писал К.Маркс, освещая перипетии буржуазной политической экономии. Он показал, что в ней исследования носили научный характер до тех пор, пока буржуазия была революционным классом. Как только она завоевала политическую власть, «пробил смертный час научной буржуазной политической экономии. Отныне дело шло уже не о том, правильна или неправильна та или другая теорема, а о том, полезна она для капитала или вредна, удобна или неудобна, согласуется с полицейскими соображениями или нет. Бескорыстное исследование уступает место сражениям наемных писак, беспристрастные научные изыскания заменяются предвзятой, угодливой апологетикой» [1, с. 17].

В последние годы вирусы вульгаризаторства захватывают проблемное поле многих общественных дисциплин, в частности исторической науки, её методологию. В этом плане показателен двухтомник ”Гісторыя беларускай дзяржаўнасці” (Минск, «Навука і тэхніка», 2011-2012 гг.). Освещая методологические установки своего исследования, авторы предупреждают: «”Гісторыя беларускай дзяржаўнасці” падрыхтавана у адпаведнасці з нашай нацыянальнай ідээалогіяй. Мы выклалі матэрыял, гістарычныя факты так, як яны выглядаюць, калі падыходзіць да іх з аб'ектыунага пункту гледжання, з пункту гледжання нас як народа, як нацыі беларусаў. Таму мы лічым вельмі важным даводзіць да шырокай грамадскасці погляд на нашу гісторыю з пункту гледжання беларусаў. Калі мы гэта не будзем рабіць, то можам атрымаць польскі, украінскі, расійскі варыянт нашай гісторыі, а ў нас павінен быць уласны погляд на гістарычныя падзеі, якія адбываліся на нашай тэрыторыі» [2].

Здесь, пожалуй, не место разбираться в загадках, которые ставит этот текст: о сути «нашай нацыянальнай ідэалогіі», о содержании «пункта гледжання нацыі беларусаў», о том, какие белорусы имеются в виду и пр. Эти загадки – предмет особого разговора. Обратим внимание на следующее. Согласно авторам «Гісторыі…» получается, что они озабочены не поиском и утверждением объективной истины – как главной цели исследования, а тем, чтобы в своих исследованиях использовать некую, к тому же загадочную, идеологию в качестве своеобразного исследовательского инструмента. Это путь, порочность (вульгарность) которого блестяще продемонстрирована К. Марксом на примере буржуазной политической экономии в процитированном выше фрагменте.

К тому же, с каких пор позиция отдельной общности людей (в частности нации, даже в том случае, если эта позиция обладают признаком всеобщности, общепризнанности *для этой* нации), заведомо, без достаточных на то оснований вправе претендовать на объективную истинность? Интерпретация хода событий с позиций особенного дает, как правило, одностороннее, искаженное отображение. «Уласны погляд на гістарычныя падзеі» *может* оказаться объективным, но лишь тогда, когда он соответствует научной, истинной методологии, основу которой составляет концепция материалистического понимания истории, где, в частности, берется во внимание такое особенное или даже единичное, которое является типичным случаем всеобщего, обладает его существенными признаками. Ориентация же на ту или иную частную идеологию, не выражающую сути всеобщего, может привести лишь к вульгарным представлениям об историческом

процессе и породить их польский, украинский, российский, белорусский или прочие варианты.

Таким образом, важнейший путь вульгаризации исторической науки предполагает интерпретацию прошлого в терминах определенных идеологических конструкций, когда носитель идеологии выделяет, фиксирует и актуализируют те характеристики прошлого, которые соответствуют смысловым структурам этого носителя, импонируют ему, отвечают его устремлениям и намерениям. Каждый носитель может по-своему интерпретировать содержание прошлого и потому по-своему его понимать. Такая предвзятость свойственна не только отдельным индивидам. По словам К. Маркса, «так называемое историческое развитие покоится вообще на том, что новейшая форма рассматривает предыдущие как ступени к самой себе и всегда понимает их односторонне» [3, с.732]. Прошлое как бы поворачивается к настоящему и будущему различными, не всегда существенными аспектами своего бытия и подвергается непрерывным переоценкам. Поэтому высказывания о "непредсказуемости" прошлого возникают не на пустом месте.

Литература:

1. Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Т. 23. – М.,1960.

2. Звязда. – 2013. – 26 сакавіка.

3. Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – 2-е изд. – Т. 12. – М.,1958.

СОЦИОКУЛЬТУРНАЯ СРЕДА КАК ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ СОВРЕМЕННЫХ ОБЩЕСТВ

О.В. Беркова, г. Минск, Беларусь

Целью преобразований конца 80-х гг. было быстрейшее построение рыночной экономики на территории современного постсоветского пространства без какого-либо учета особенностей исторического развития государств, их собственной социокультурной среды и ментальных черт населения за счет уничтожения традиционных институтов и трансплантации институтов рыночной экономики.

Остался в стороне ключевой вопрос любых реформ – вопрос о соответствии выбранной модели развития объективно существующим социально-экономическим институтам, которые являются целесообразной формой выживания социума на данной ему территории. Подобное упущение было вызвано в первую очередь пробелами в теории познания общества, возможно вполне объективными, но довольно успешно восполняемыми в последнее время.

В настоящее время все больший вес в методологии начинает набирать так называемый системный подход - направление познания, в основе которого лежит исследование объектов как систем. Современная системология уже имеет определенную устоявшуюся систему знаний и, помимо выявления принципов системности и некоторых закономерностей функционирования простых и сложных систем, раскрывает некоторые закономерности взаимодействия системы и ее внешней среды.

«Большинство сложных систем – к ним относятся биологические, социальные, экономические – открыты, - отмечается в книге И. Пригожина и И. Стенгерс «Порядок из хаоса», - … они обмениваются энергией или веществом (можно было бы добавить и информацией) с окружающей средой. …Формирующиеся в результате этого структуры системы можно рассматривать как формы ее адаптации к внешним условиям» [3, с. 17].

Таким образом, уже на данном этапе нашего исследования можно сделать вывод, что поскольку внешняя среда у разных социально-экономических систем различается, то и способы адаптации каждой системы к своей среде разные. Причем закрепляются те структуры и связи, которые наилучшим образом обеспечивают выживание социума.

Наиболее полно системный подход используется институционально-социологическим направлением экономической теории. Институционализм рассматривает общество как целостную систему. Для него характерен так называемый междисциплинарный подход. Ни идеологические, ни политические, ни экономические отношения не рассматриваются как приоритетные - они все представляются равно значимыми и необходимыми для социального воспроизводства обществ, поскольку представляют собой по сути разнообразные проекции неразрывного социального целого. Сошлемся на высказывание И. Валлерштайна, которое приводит в своей книге С. Г. Кирдина: «Ни одна пригодная исследовательская модель не может разделить "факторы" в соответствии с экономическими, политическими или социальными категориями, иметь дело только с одним видом переменных, считая другие переменные постоянными. Мы утверждаем, что существует единый "набор правил", или единый "набор ограничений", внутри которых оперируют эти различные структуры» [2, с. 49-50].

Институциональная теория хозяйственного развития основывается на предположении, что наряду с рыночными экономическими системами существуют хозяйственные системы другого типа, которые разными авторами и в разные периоды назывались "азиатским способом производства" (К. Маркс), редистрибутивными экономиками (К. Поланьи), централизованно управляемыми экономиками (В. Ойкен). Они столь же жизнеспособны и имеют свои собственные законы развития [1].

Исходные модели базовых общественных институтов в этих системах различны и каждая характеризуется своей экономикой, политикой и идеологией. Так, рыночному типу экономики соответствуют федеративные начала государственного устройства в политике и субсидиарная идеология, означающая примат личности по отношению к ценностям сообществ более высокого уровня. Редистрибутивному (распределительному) типу экономики соответствуют институты унитарного политического устройства и коммунитарная идеология, то есть доминирование идеи коллективных, надличностных ценностей.

Причины формирования того или иного хозяйственного типа лежат в характеристиках природной среды и способах ее освоения, сложившихся в начальные периоды истории каждого государства. В ходе развития каждая из экономик усиливает присущие ей черты, а целесообразность соответствующего хозяйственного устройства надежно закрепляется в сознании и общественных ценностях поколений.

Почему в России, например, укоренилась «нерыночная» экономика, которая, несмотря на неоднократные попытки ее преобразования в рыночную тем или иным способом, возвращается к исходному типу институционального состояния. В настоящее время только сделано предположение о существовании в России «коммунального» характера материально-технологической среды как причины ее типа экономики, при которой теснота социально-экономических связей такова, что их разрушение и частное обособление может вызвать распад всего общества.

Коллективный характер использования средств производства требовал особого соединения людей между собой в процессе производства (производственных отношений), основанного на коллективизме и равенстве отношения всех работающих к средствам труда и предметам труда. Подобный способ производства характеризуется в противоположность рыночной экономике такими чертами как общая собственность (вместо частной), служебный труд (вместо наемного), координация всей деятельности из единого центра (вместо конкуренции), централизованное распределение (вместо купли-продажи) и т.д.

Нерыночная экономика служит *основой* определенных обществ, которые также жизнеспособны и имеют свои собственные законы развития. Эти типы обществ свойственны (территориально) большинству государств восточной части света, включая Россию. Это означает, что изучение законов функционирования экономик, альтернативных рыночным, является на сегодня актуальнейшей задачей. Экономики нерыночного типа имеют глубокие и давние цивилизационные корни, а потому они обладают высокой степенью устойчивости и воспроизводимости даже в условиях массированного модернизационного давления на них.

Все это позволяет объяснить реальное функционирование современной экономики и, соответственно, проливает свет на связанные с ней процессы (политические, идеологические и т. п.), происходящие в современном обществе. Так, автором данной статьи было проведено исследование, основанное на историческом материале, по определению институциональной матрицы Беларуси. Оно позволило сделать вывод о том, что действительно, на всем протяжении своей истории ее территория подвергалась влиянию то западной, то восточной институциональной структуры. Однако постоянный поиск наиболее целесообразных форм хозяйствования в разных частях Беларуси приводил к тому, что институциональное устройство рыночного типа лучше всего «приживалось» на восточных территориях, а нерыночного – на западных [4].

Процесс познания общества через призму его институционального развития (что является в свою очередь применением системного подхода к его познанию) позволяет объяснить многие явления общественной жизни и дать практические рекомендации по их преобразованию, если это необходимо. Данный подход незаменим при проведении реформ, будь то преобразование форм собственности или реформирование систем образования, здравоохранения и т. д. Он позволяет и дать ориентир в их направленности, и определить возможный исход.

Путь институциональных изменений представляет собой процесс самоидентификации общества с учетом опыта прошлого, как позитивного, так и негативного, в новых изменяющихся условиях. Этот процесс может происходить стохастически, вслепую, методом проб и ошибок, но может опираться на научные, продвинутые формы рефлексии общественного развития.

Литература:

1. Бессонова, О.Э. Раздаток: институциональная теория хозяйственного развития России / Бессонова О. Э. – Новосибирск : ИЭиОПП СО РАН, 1999.

2. Кирдина, С.Г. Институциональные матрицы и развитие России / С. Г. Кирдина. – Новосибирск: ИЭиОПП СО РАН, 2001.

3. Пригожин, И. Порядок из хаоса / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М.: Прогресс, 1986.

4. См. напр.: Экономическая история Беларуси: учеб. пособие / под ред. проф. В. И. Голубовича. – Минск.: Экоперспектива, 2005.

РЕВОЛЮЦИЯ КАК ФОРМА РАЗРЕШЕНИЯ СОЦИАЛЬНОГО КОНФЛИКТА

А.М. Бобр, г. Минск, Беларусь

В современной публицистической и даже научной лексике широко используются термины «бархатной», «цветной» и «сетевой» революции, что порождает необходимость уточнения данного понятия. При этом отметим, что поставленная проблема имеет не столько логико-эпистемологический, сколько социально-философский характер.

В этой связи обратим внимание на способствующие революциям процессы, анализ которых лег в основу некоторых современных концепций социальной революции.

Это, во-первых, процесс демографического роста при дефиците ресурсов. Данный процесс стал предметом анализа английского экономиста XIX века Т. Мальтуса, который сформулировал закон убывающего плодородия почвы, из которого следовало, что именно нехватка жизненных благ способна приводить к острым социальным конфликтам. Об актуальности фактора демографического роста свидетельствуют и некоторые современные футурологические прогнозы. В частности, быстрое истощение природных ресурсов – нефти, газа, угля, сокращение числа разведанных источников углеводородов и, следовательно, их острый дефицит, а также полное исчерпание уже в текущем столетии десяти самых важных металлов, прогнозируемые руководителем группы системного анализа университета Лунда в Швеции Х.Свердрупом [1], не могут не сказаться на стабильности общественного развития.

Это, во-вторых, нарушения в воспроизводстве элиты. В процессе социальной эволюции типичной является динамика состава элиты, предполагающая вхождение в нее деятельных и одаренных представителей широких слоев общества. Однако, как отмечал один из авторов концепции элитизма В.Парето, иногда происходят «сбои» в циркуляции элит, обусловливаемые «засорением» каналов социальной мобильности. Очищением этих каналов и призвана заняться революция.

Авторы структурно-демографической концепции социальной революции, поставившие цель рассмотреть взаимозависимость процессов демографического роста, ослабления государства и динамики элиты в Новое и Новейшее время, обращают внимание на особую роль в них перепроизводства элиты. Так П. Турчин, изучая динамику элиты Запада на протяжении ряда веков, пришел к выводу о связи вековых циклов социальной нестабильности с быстрым ростом численности правящих слоев, которым недостаточно доходов, чтобы поддерживать свой элитный статус и которые, поэтому, стремятся к насильственному переустройству общества. Именно дефицит ресурсов для обеспечения запросов сформировавшейся в арабских странах и стремящейся к власти контэлиты во многом способствовал инициации ею военных переворотов весной 2011 года.

Это, в-третьих, превращение масс в мощную движущую силу общественного развития. Согласно концепциям социальной революции, созданным на основе теории массового общества, именно движение широких масс народа порождает экономическую и политическую нестабильность и ведет к системному кризису общества. По мнению сторонников этой теории, в основе сопровождающихся беспорядками и насилием революционных действий масс ведущая роль принадлежит не рассудку и разуму, а эмоциям и чувствам, определяющим их спонтанный и импульсивный характер.

Это, в-четвертых, вызванные экстремальными ситуациями мутации в культуре. В частности, говоря о причинах и сопутствующих обстоятельствах Октябрьской революции в России 1917 года, Н.А.Бердяев упоминает диктатуру миросозерцания. Роль «спускового крючка» в мутации менталитета сыграла мировая война, которая «выработала новый душевный тип, тип, склонный переносить военные методы на устроение жизни» [2, с. 101].

Это, в-пятых, кризис в осуществлении процесса модернизации политической системы, направленного на трансформацию ее базовых институтов, норм и ценностей, а потому затрагивающий все сферы жизни общества. В рамках концепции политической модернизации рассматриваются различные модели ее осуществления и, в частности, «тупиковая». Она связана с игнорированием причин локального политического конфликта и перерастанием его в глобальный конфликт, разрешающийся в форме революции.

Это, в-шестых, конфликт в развитии системы общественного хозяйства, ведущий к радикальным изменениям во всей системе общественных отношений. Он является основой для интерпретации феномена социальной революции в марксизме, который в данном вопросе выступает как в роли оппонента отдающей приоритет социальной эволюции и общественным реформам концепции политической модернизации.

В марксистской теории общественного развития обращается внимание на ведущую роль объективного механизма, лежащего в основе развития общества. В частности, действие такого объективного механизма четко прописано К. Марксом в предисловии к работе «К критике политической экономии»: «На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или – что является только юридическим выражением последних – с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции» [3, с.7].

На основании сказанного К.Марксом может сложиться впечатление, что для него характерна фаталистическая интерпретация революции. Это не так, поскольку он подчеркивал, что в обществе объективные закономерности всегда проявляют себя через деятельность людей, осознающих свои интересы и ставящих определенные цели.

Применительно к современной истории это означает необходимость видеть за социальными потрясениями интересы реальных субъектов исторического процесса. Не менее важно умение отличать объективно существующие возможности от возможностей формальных, продиктованных складывающейся исторической конъюнктурой, не обольщаясь первыми достигнутыми результатами. В этой связи отметим, что если все названные ранее процессы являются необходимыми, но все же недостаточными для осуществления революции условиями – они достаточны для бунта, восстания, государственного переворота, – то у К.Маркса эта ограниченность преодолевается.

Второе обстоятельство, которое также следует учитывать при рассмотрении роли социальной революции, касается необходимости более строго различения феноменов социальной и политической революции. Понятие социальной революции предполагает радикальные, затрагивающие основания социального бытия изменения. Это преобразования не только в политическом строе, но и в системе хозяйства, в культуре, – иными словами, во всех основных сферах общественной жизни.

Этот же характер носили преобразования, инициированные политикой перестройки, а затем и распадом СССР. Они привели к уничтожению единого народнохозяйственного комплекса страны и радикальному изменению форм собственности (в России, в частности, способствовали появлению олигархического капитала), радикальным пертурбациям в системе государственного управления, политике, образе жизни, межнациональных отношениях, системе ценностных приоритетов, даже в менталитете общества. Эти изменения носили фронтальный и кардинальный характер, что позволяет говорить о произошедшей социальной революции.

С другой стороны, процессы, которые зачастую именуют социальными революциями, таковыми, по сути, не являются. Речь идет о «цветных» революциях в некоторых постсоветских государствах или революциях «арабской весны» 2011 года. Они имели видимый характер политических революций, хотя критерием того, что это именно революции, а не во многом инспирированные государственные перевороты, могут служить только последующие изменения в политическом строе. А они далеко не очевидны ни в Украине, ни в Грузии, ни в Киргизии, ни, тем более, в арабском мире. Так, имевшая большой

общественный резонанс «оранжевая революция» в Украине являлась революцией не по существу, а только по имеющему метафорический смысл названию – она не привела не только к каким-либо значимым социально-экономическим изменениям, но существенно не отразилась даже на модернизации политического строя республики. В этой связи показательно, что следующий политический режим – режим правления политических противников «оранжистов», каких-либо «контрреволюционных» мер не предпринимал. Реставрация прежнего, нарушенного «революционерами» политического порядка не потребовалась, поскольку он, по сути, не нарушался.

В заключение отметим, что статус революций в обществе амбивалентен: с одной стороны они является мощным фактором обновления, выступая, по словам К.Маркса в роли «локомотивов истории», с другой – революции для рядового человека всегда означают серьезные испытания и лишения. Предпочтительным для него является развитие на основе реформ, используя которые можно планомерно и поступательно осуществлять преобразование общества.

Литература

1. Костина, Г. Внукам точно не хватит / Г. Костина // Эксперт. – №3 (786) – 23.01.2012 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://expert.ru/expert/2012/3/. – Дата доступа: 10.09.2013.
2. Бердяев, Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н.А. Бердяев. – М., 1990.
3. Маркс, К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. –2-е изд. – Т. 13. – М., 1959.

АКАДЕМИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК КЛАССИЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ НАУКИ И КУЛЬТУРЫ

М.И. Бойченко, г. Киев, Украина

Понятие академической философии связано с особым статусом философского знания и особым подходом к ее преподаванию. Несколько иное значение она приобретает как ценность, поскольку более значимыми становятся социальные аспекты функционирования философии – как в научном сообществе, так и в обществе в целом. Часто именно осмысление академичных притязаний философии проясняет академические рамки научной и преподавательской деятельности и академическую свободу ученого и преподавателя университета не только как особого типа социальных отношений (имеющих значимость и за пределами сферы науки и образования), но и как определенной культурной ценности. Определенная преемственность в рассмотрении этих вопросов в традиции европейской философии (а возможно, в некотором смысле – и всей

мировой философии) дает основания не только выявлять черты классичности в восприятии и развитии философии как академического занятия, но и усматривать классичность влияния академической философии на общественную жизнь.

Академичность философии возникает не в результате успешного противостояния внешним, вненаучным воздействиям на нее, но как раз наоборот, является причиной и залогом такой успешности. В разные исторические эпохи различные религиозные, властные, экономические, административные и различные другие инстанции и авторитеты претендовали и претендуют на определение не только задач философии, но и на влияние на способы и даже результаты решения этих задач философией. В последние века, с ростом общественного влияния науки, можно было бы ожидать увеличения авторитета философии как особой науки, которая была не только колыбелью целых направлений научных исследований, но и сохраняет в большей степени значение общественного адвоката и исповедника науки. В то же время, со стороны отдельных наук и направлений современного научного познания встречаем схожее с уже знакомым по другим историческим примерам притязание на внешнее управление философией и на наставничество, если не опекунство над ней. Подобные притязания не только мало чем отличаются от других попыток лишить философию ее академического статуса, но и, некоторым образом, создают риски усугубить негативные последствия таких попыток. Негативные как для философии, так и для тех наук, которые пытаются принять на себя несвойственные им функции. В то же время, прояснение истинных оснований академичности философии, являющееся, по нашему убеждению, необходимой предпосылкой её подлинного утверждения в этом статусе, способствовало бы укреплению общественных позиций как самих частных наук, так и иных внефилософских инстанций – экономических, властных, религиозных, административных и иных.

Академичность философии заключается в ее самодостаточности. Именно в этом статусе философия была и остается образцом разумной организации человеком собственной деятельности и всей жизни, примером культуры подлинно свободного и созидательного действия. Образцом и примером как для всех возможных наук, так и для иных видов социальной деятельности человека. Языком политики: философия не должна бороться против внешних политических воздействий, она должна проводить свою собственную, с позволения сказать, философскую политику, а вся остальная политика может только принимать или не принимать ее логику и культуру. Классическими примерами могут служить труды Платона [8] и Канта [4]. Языком экономики: философия вполне самоокупаема в том смысле, что она предоставляет себе такие услуги, которые имеют высокую цену и для нефилософов. Классические примеры найдем в трудах Исократа

[3] и Хайдеггера [12]. Языком религии: философия воспитывает уважение и преклонение перед разумом, которому учились лучшие адепты веры, укрепляя ее с помощью разума более надежно, чем можно было бы ее теми же средствами разрушить. Классическими примерами этого являются жизнь и труды Августина Блаженного [1], Фомы Аквинского [2], Мартина Лютера [5], Блеза Паскаля [6], Григория Сковороды [9], Льва Толстого [10] и многих других. Языком администрирования: функциональное соответствие выполняемым обязанностям только выигрывает от заинтересованного, творческого и ответственного самоконтроля и самоуправления исполнителя, образец чего представляет практически каждый случай жизни выдающегося философа. Примерами являются самопожертвование Сократа [7] и Мишеля Фуко [11], добросовестный и одновременно свободный труд многих профессиональных философов современной эпохи в университетах, научно-исследовательских и иных государственных и негосударственных учреждениях.

В условиях «войны университетов», о которой писал в свое время как о симптоме современного общества Джон Сёрль [13], философия несет науке и обществу послание мира и согласия – прежде всего с самими собой. В этом и заключается ее подлинная и глубокая академичность.

Литература:

1. Августин Блаженный. Исповедь / Блаженный Августин. – М.: Гэндальф, 1992.
2. Аквинский Фома. Сумма против язычников. Книга первая / Фома Аквинский. – Долгопрудный : Вестком, 2000.
3. Исократ. Речи. Письма. Малые аттические ораторы / Исократ. – СПб.: Ладомир, 2013.
4. Кант, И. Спор факультетов /Иммануил Кант // Собр. соч.: в 8-т. – Т. 6. – М. : Чоро, 1994.
5. Лютер, М. Избранные произведения / Мартин Лютер. – СПб.: Фонд Лютеранского Наследия, 1994.
6. Паскаль, Б. Мысли / Блез Паскаль. – СПб .: Северо-Запад, 1995.
7. Платон. Апология Сократа /Платон // Собр. соч. в 4-х томах. – Т. 1. – М. : Мысль, 1990.
8. Платон Государство /Платон // Сочинения: В 3-х т. Т. 3. – Ч.1. – М. : Мысль, 1971.
9. Сковорода, Г. Наркісс. Разглагол о том: узнай себе // Повне зібрання творів: у 2-х т. – Т. 1. – К. : Наукова думка, 1973.
10. Толстой, Л.Н. Исповедь (Вступление к ненапечатанному произведению) / Толстой Л.Н. // Полное собрание сочинений: в 90 т.: серия первая, произведения. – Т.23. – М.: Художественная литература, 1957.

11. Фуко, М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1982-1983 уч. году /Мишель Фуко – СПб.: Наука, 2011.

12. Хайдеггер, М. Цолликоновские семинары. Протоколы. Беседы. Письма. Издано Медардом Боссом /Мартин Хайдеггер. – Вильнюс: ЕГУ, 2012.

13. Searle, J.R. The Campus War: A Sympathetic Look At The University In Agony / John R. Searle. – New York : World Pub. Co., 1971.

УТОПИЯ КАК ТЕОРИЯ БЛАГА: АГАТОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО УТОПИОЛОГИЧЕСКОГО ДИСКУРСА

Т.А. Бондарь, г. Полтава, Украина

Переходные периоды в жизни общества неизбежно активируют всплески утопизма во всех сферах, особенно социальной – в условиях острого политического и экономического кризиса и борьбы разновекторных идеалов риск утопизации общественного сознания чрезвычайно возрастает. Однако по сравнению с известными истории всплесками утопизма в прошлом, нынешняя ситуация особенная. Современная утопия не просто возрождается – после краха порожденных ею тоталитарных систем и значительного упадка в средине прошлого века она активно трансформируется, приобретая новые формы и невероятно быстро видоизменяясь и реанимируясь.

Сегодня исследователи констатируют одновременное существование двух типов утопии – неклассической и постнеклассической [см.: 2, 3, 7, 8, 10]. Характерными чертами *неклассических утопий* выступает индивидуализация, кардинальное изменение направленности утопических поисков с коллектива на отдельного индивида, ориентирование не на «общее благо», а на благо отдельной личности (преодоление отчуждения человека в обществе, гуманизация управления, равноправие полов, экология, налаживание коммуникации между представителями различных религий и культур и т.п.). *Постнеклассические утопии* более ориентированы на отражение реалий современного постиндустриального общества и его ценностей: диалог, индивидуализм, открытость и незавершенность утопического образа, изменение не внешнего мира и окружающей человека действительности, а самого индивида и достижение его личных благ (здоровья, продолжительности жизни, духовности, комфорта). Таким образом новейшие утопии, все больше отходя от категоричности, ориентируясь на индивидуализм, открытость и диалог, все чаще позиционируют себя как средство поиска новых общественных и индивидуальных ценностей, новый горизонт мировоззренческих исканий. Однако какие ценности может предложить утопия и какие новые основы существования и смыслы она способна найти?

Для ответа на подобные вопросы необходимы специальные исследования и более глубокий анализ утопии не только в традиционных плоскостях – социальной, политической и литературоведческой, но и рассмотрение ее в аксиологическом аспекте как особого ценностного типа сознания, специфического способа восприятия действительности, миропонимания. Не только как системы, которая испытывает влияние объективных изменений и организуется в упорядоченное целое общими образцами норм и ценностей (эволюция социальных утопий, их зависимость от эволюции типов рациональности и доминирующей в обществе системы ценностей), но и как системы, которая определенным образом конструируется субъектом (утопия как теория, которая строится утопистом на основе его собственного представления о благе).

Исследование аксиологического аспекта утопии, перенесение внимания с объекта (определенной утопической доктрины) на субъект (ее создателя, носителя утопического сознания) требует расширения терминологической базы утопиологии (которая сегодня преимущественно ограничивается понятием идеала) и актуализирует введение категории «благо», которая, по нашему мнению, является наиболее подходящей для исследования разных типов утопий и дает возможность глубже понять истоки утопического мышления, провести комплексный анализ двух чрезвычайно актуальных и безусловно связанных дискурсов – утопиологического и агатологического – которые все это время развивались словно параллельно, постоянно пересекаясь поисками и проблематикой, но не получали должного комплексного осмысления [1]. Ведь, не смотря на большое количество глубоких и разносторонних исследований по утопиологии, комплексный анализ проблем соотношения и взаимодействия утопии и блага не проводился. Присутствуя в снятом виде в каждом утопическом произведении, конструкция блага не являлась предметом специального исследования утопиологов. Такие вопросы как «концепция блага, которую предлагает та или иная утопия», «иерархия ценностей, которую утопия формирует» (а также: порождаются ли определенной утопической доктриной конфликты ценностей; как соотносятся рациональные и иррациональные моменты в отношении предлагаемых определенной утопией ценностных ориентаций и их общественных последствий и т.д.) – если и становились предметом рассмотрения исследователей, то фрагментарно, без должной системности и комплексного анализа.

В агатологическом же дискурсе (и аксиологическом) проблема блага и ценностей хоть и является всесторонне и основательно рассмотренной, однако почти не имела выхода на проблематику утопий и специфику функционирования утопических проектов как определенных концепций

блага (или наоборот – восприятия существующих теорий блага как утопических конструкций).

Актуальность применения утопиологией категории «благо» как важного методологического инструмента позволяет провести целостный анализ той или иной утопии (и индивидуального, и общественного ее измерений), а также дает возможность проследить, каким образом меняется представление о благе и способах его достижения в процессе эволюции утопического сознания.

Так, утопический проект, если его рассматривать как определенную «теорию блага», одновременно сочетает в себе *всеобъемлющую доктрину*, основным заданием которой является поиск и создание утопистом собственной теории блага, которая охватывает все известные ценности и добродетели в рамках четко сформулированной системы; и *политическую концепцию*, целью которой является построение определенной системы властных отношений в обществе, сочетание различных представлений о благе и распределение материальных и духовных благ между гражданами (см. разработанный Дж.Ролзом принцип разграничения теорий блага на политические концепции и всеобъемлющие доктрины [5; 6]).

В одном утопическом проекте утопист, таким образом, пытается совместить две диаметрально разные задачи: а) поиск и создание собственной (*всеобъемлющей) теории* блага человеческой жизни, которая предлагала бы свой четкий ответ на вопрос «что такое благо жизни и как его можно достичь?», и могла бы претендовать на истинность, включая все известные ценности и добродетели в рамках четко сформулированной системы; б) построение полноценной *политической концепции* жизни всего общества, которая должна учитывать и сочетать в себе разные представления о Высшем благе и распределении материальных и духовных благ между гражданами. Сложность такого сочетания состоит в том, что свою теорию построения совершенного общества утопист воспринимает не просто как продуктивную и полезную на данном этапе развития человечества, а как Высшее благо для всего человечества, откровение, истину. Статус высшей ценности, абсолютного блага, который приобретает в глазах утописта его концепция идеального общества, приводит к изменению в его мировоззрении, формирует особую систему ценностей, проектируемых им на все сконструированное им общество, исключая существование в нем альтернативных теорий блага, которые противоречили бы его собственной. Таким образом, утопист переносит собственную теорию блага в пределы политической концепции, смещая тем самым грань, отделяющую сферу жизни частного от жизни общественной, навязывая свое представление о благе, свою этосную [4] ценность, в качестве обязательного стандарта, нормы для всех.

Литература:

1. Бондар, Т. О. «Благо» як категорія утопічної свідомості: соціально-філософський аспект / Т.О. Бондар // Філософські обрії. – 2008. – №19.

2. Кярова, М. А. Утопия: социальное содержание и функции : дис. ... канд. филос. наук / М.А. Кярова – Нальчик, 2005.

3. Морщихина, Л. А. Классические и неклассические утопии в контексте социально-философских исследований : дис. ... канд. филос. наук / Л. А. Морщихина. – Архангельск, 2004.

4. Розов, Н. С. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии / Н.С. Розов. – Новосибирск, 1998.

5. Ролз, Дж. Идея блага и приоритет права / Дж. Ролз // Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. – М. : Дом интеллект. кн.; Прогресс-Традиция, 1998.

6. Ролз, Дж. Теорія справедливості / Дж. Ролз [пер. з англ. О. Мокровольский]. – К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001.

7. Стяжкина, Т. С. Динамика утопического сознания: от мифа древних цивилизаций к постнеклассической утопии : автореф. дис.…канд .филос. наук / Т.С. Стяжкина. – М., 2007.

8. Фролова, И. В. Утопия: сущность и развитие: Опыт социально-философской концептуализации : дис. ... доктора филос. наук / И.В. Фролова. – Уфа, 2005.

9. Шохин, В. К. Агатология / В.К. Шохин // Философия : энцикл. словарь / [ред. Ивин А.А.]. – М. : Гардарики, 2004.

10. Юдин, Б. Г. Человек утопический / Б.Г. Юдин // Филос. век : альманах. – Вып. 13 : Российская утопия эпохи Просвещения и традиции мирового утопизма. – СПб. : СПб. Центр истории идей, 2000.

ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ РОМАНА ИНГАРДЕНА

Л.И. Борсук, г. Брест, Беларусь

Отношение к ценности как к самостоятельной философской категории начинается в середине XIX в. с трудов Г. Лотце. До этого ни категория ценности, ни ценностный мир, ни ценностные суждения не являлись предметом специализированной философской рефлексии. Любая проблема начинает привлекать исследователей, как правило, в условиях ломки традиционных стандартов мышления. История аксиологии как самостоятельной области философии, где категория ценностей является основной, начинается в период кризиса классической традиции. Возникновение аксиологии оказалось сферой противостояния, диалога, трансформации ценностей классической и неклассической эпохи, что было продолжено во второй половине XX века уже в условиях постнеклассики.

Переход к неклассической традиции в философии был связан с критическими оценками духовных ориентиров, развивающихся от Сократа

до Гегеля: человек, разум, главенство морали, общественный прогресс, свобода. Неклассическая эпоха подвергла сомнению разумную природу человека, эволюцию общества в направлении к свободе и раскрытия «моральных задатков», культа науки и теоретического познания. Аксиология, как таковая, возникает лишь с осознанием раздвоения мира реальности и мира устремлений и желаний субъекта.

В дальнейшем в аксиологии определились два направления, первое из которых признавало ценность продуктом сознания, а второе – объективно существующим феноменом. Первое – нашло проявление в теории натуралистического психологизма (Дж.Дьюи, Р.Б.Перри, Т.Манро, А.Мейнонг, Дж.Сантаяна), представители которого настаивали на субъективизации понятия ценности в идеалистическом аспекте. Источники ценностей представители этого подхода связывали с биологическими и психологическими потребностями человека, а сами ценности трактовали как возможные факты эмпирической реальности. По сути, это направление может быть оценено как попытка дальнейшего развития традиции понимания аксиологии в контексте онтологии с позиции идеализма и натурализма.

Второе направление – онтологическое и феноменологическое в интерпретации ценностей (Э. Гуссерль, М. Шелер, Н. Гартман, Р. Ингарден, М. Дюфрен) – отстаивало противоположные взгляды и получило большее развитие.

Э.Гуссерль отмечает, что «вместо предметов, ценностей, целей, вспомогательных средств, мы рассматриваем тот субъективный опыт, в котором они «являются» нам. Суждение, оценка, стремление, утверждает он, есть не пустое обладание в сознании соответствующими суждениями, оценками, стремлениями, но в первую очередь есть переживания, состоящие из интенционального потока, каждое в соответствии со своим устойчивым типом. Если включать в понятие ценности смыслополагание, то феноменологический подход отводит оценивающему мир субъекту роль первоосновы, благодаря которой все то, что трансцендируется сознанием, в том числе, любая реальность в мире, обретает смысл своего существования. Гуссерль в этой связи писал, что всякое объективное существование уже по сути своей «относительно» и обязано своей природой единству интенции, которая, будучи установлена согласно трансцендентальным законам, порождает сознание с его характером веры и убеждений. Источником ценности, таким образом, выступает индивидуальное сознание, направленное на объект, но само сознание, с точки зрения Гуссерля, есть, в некотором смысле, форма трансцендентального сознания, что позволяет говорить о некоторой объективности мира ценностей.

Польский философ Роман Витольд Ингарден был учеником Эдмунда Гуссерля и, соответственно, продолжателем его феноменологической школы. При этом выступал против гуссерлевской трактовки трансценденции, подразумевавшей лишь выход за пределы себя, и предложил собственную систему, включающую трансценденцию «структурную», «радикальную», «целого бытия», даже «не доступную познанию». Интенциональность волновала Ингардена не меньше, чем трансценденция, - краеугольные камни любого феноменолога. Понятие интенциональности применялось им ко всякому художественному произведению «интенциональному бытию», по его выражению, что позволяло точнее обозначить свойство человеческого способа познания – экзистенциального.

Существование других аксиологических теорий, а также множество их типологизаций в это время позволяет говорить об отсутствии единой парадигмы относительно существа ценности. К этому добавляется наличие определённого устойчивого контекста проблем, связанных с ценностью как особой предметностью. Круг "белых пятен" аксиологии Р.Ингарден осмысливал в работах «Książeczka o człowieku» («Книжечка о человеке»), а также в «Wykładach z etyki»(«Выводы из этики») и «Studiów z estetyki» («Исследования по эстетике»), хотя и не создал стройной аксиологической теории.

Пытаясь определить «перспективу исследования», необходимую для теории ценностей, Ингарден, всего за несколько лет до своей смерти, пишет весьма убедительное и, в то же время, предварительное эссе «What we do not know about values» («Чего мы не знаем о ценностях»). В этом эссе он приводит свое понимание положения дел и определяет проблемы, которыми, по его мнению, должна заняться истинная теория ценностей. Для начала Ингарден временно принимает отдельные типы, или области, ценностей. Его список включает: а) жизненные ценности б) культурные ценности, в частности, познавательные, эстетические и социальные ценности (обычаи) в) моральные ценности (в узком, точном смысле этого понятия). Относительно данного разнообразия и, в целом, проблемы «что такое ценность?», Ингарден задается следующими вопросами:

1. На каком основании различаются ценности или типы ценностей?
2. Являются ли, формально, ценности свойствами, отношениями, идеальными качествами, умственными или эмоциональными состояниями и как они накапливаются в своих предполагаемых носителях?
3. Как существуют ценности, если они вообще существуют?
4. Могут ли ценности быть определены или иерархически выстроены?

5. Являются ли ценности автономными, или все ценности проявляются в совокупности, основанной на каком-либо качестве объектов, опыта или чего-либо другого?

6. Каков статус так называемой «объективности» ценностей?

Ингарден считает, что эти вопросы естественно возникают при нашей встрече с ценностями: в своих качественных определенностях ценности проявляются как особые и несводимые к определенностям других коррелятов нашего опыта. Тем не менее, было бы преждевременным предположить, что различение типов ценностей, приведенное выше, покоится на адекватном различении качественных особенностей каждого типа. Ингарден категоричен в этом отношении: вообще, даже если мы сможем интуитивно познать данный объект, например ценности, «… то, что достигнуто, не является еще, по одной этой причине, предметно схваченным в своей качественной определенности, и тем самым отличным от всех других качеств, чтобы быть способным на безошибочную идентификацию»[2]. Он пытается определить критерии типологии (Poszukiwanie kryterium typologii), структуру (Struktura wartości), форму, (Wartościowość), существование ценностей (Istnienie), ценности как ответственность (Wartości jako warunek odpowiedzialności), иерархию (Hierarchia wartości), независимость (Autonomia wartości) и объективность ценностей (Obiektywność wartości) [3].

Ингардена, с его склонностью к структурному мышлению, более всего занимала идея систематизации ценностей, сгруппировать которые – его исходная позиция – можно при условии одновременного наличия разных ценностей. Неустанное желание Ингардена обозначить «родовые моменты» ценностей, отношение к которым, и формирует личность, побуждают Ингардена сделать следующее заключение: *ценности как часть общей онтологии существуют объективно, со своей иерархией, не зависят ни от своего носителя, ни от оценки, какую им дают.*

Ингардену принадлежат важнейшие открытия не просто в сфере философии, а в пограничных с ней областях – прежде всего в эстетике, литературоведении, теории познания. В итоге – расширение границ и слом узкой дисциплинарной специализации. Возникновение такой междисциплинарной области, какой на сегодня является культурология, – безусловно, во многом заслуга Ингардена. Он обосновал понятия, ставшие ныне расхожими, скажем, идентичности, заставившей заговорить о себе после Второй мировой войны.

Исходный пункт теории познания для Ингардена - «интуиция переживания». Отсюда его непреходящий интерес к природе творчества. Ингарденовская рецептивная эстетика круто передвинула, как стрелки часов на циферблате – не просто историческом или философском, а в широком гуманитарном смысле, внимание с автора текста на читателя,

обозначив новую эру в литературе и искусстве, раскрепостившую человеческое сознание: соавторство утверждалось как неприемлемая реалия бытия и творчества. Тем самым человек – любой, профессиональный или обычный читатель, слушатель, зритель, автоматически становился соавтором Создателя.

Ингарденовское заявление о реципиенте – той категории людей, для которой пишут, рисуют, сочиняют и при этом с нею не считаются, ее не учитывают - обозначило подлинно демократический взрыв в науке. Гарольд Осборн, один из самых активных пропагандистов его учения и метода, назвал его сочинения «кладезем замыслов», особо отмечая метафизическую и онтологическую проблематику искусства. Никто другой, подчеркивает он, не вникал столь глубоко в феноменологию эстетического восприятия.

Между тем данный поворот определил последующее русло развития всего современного литературоведения, и стал проявлением гуманности во всех отношениях, расширив специфику области искусства и возможности текстуального изучения, обогатив герменевтику и сделав из рецепции особое явление, феномен человеческого «я». Так исподволь складывалась его «философия человека», которая, в сущности, питает все его труды, какими бы отвлеченными, на первый взгляд, они ни казались.

Человек, в принципе, считал Ингарден, «распоряжается только двумя возможностями победы над Природой. С одной стороны, может познать себя самого и окружающую его Природу в ее собственной сущности, истинной и оригинальной. А с другой – реализует своим усилием, своими победами и даже своими поражениями ценности Добра и Красоты, которые в действительности проявляют себя только в интенциональных делах, в них находится по существу некая высшая реальность, по сравнению с миром самой Природы. И человек служит реализации этих ценностей».

Сам философ везде и во всем находился на пограничье (чему во многом способствовало личное качество его ума – аналитичность): онтологии и экзистенции, эпистемологии и эстетики, реализма и структурализма, «строгой науки» и человеческого бытия, конкретизируя семиотику, выявляя сложность взаимодействия человека и мира, в конечном счете, творя свой собственный экзистенциально-феноменологический дискурс.

«Однажды возникнув, безотносительно, из какой власти и на какой основе, я есть сила, которая сама себя множит, сама себя строит и сама себя перерастает, в той степени, в какой способна собраться, а не рассыпаться на мелкие минуты, подчиняясь страданию или отдаваясь удовольствию.

Я – сила, которая, живущая в теле и телом же используемая, носит на себе следы тела и не раз подлежит его действию, но вместе с тем раз это тело поработив, способна обратить все свои возможности на усиление себя самой.

Я – сила, которая однажды была выброшена в чужой для себя мир, этот мир она присваивает себе и даже более – из того, что остается, создает новые, необходимые для жизни создания.

Я – сила, которая хочет зафиксировать себя – в себе, в своем деле, во всем, с чем встречается, чувствуя, что хватит лишь одной минуты для ослабления напряжения или забвения, и саму себя разобьет, саму себя утратит, уничтожит.

Я – сила, которая в тоске придумывает самые большие сокровища восторга и счастья и стремится к их осуществлению, но готова от всего этого отказаться за одну возможность продолжать быть.

Я – сила, которая противится судьбе, когда чувствует и знает, что своим свободным поступком вызывает из небытия то, что останется после нее, когда сама она сгорит в борьбе.

Я – сила, которая хочет быть свободной. И даже свою длительность хочет посвятить свободе. Но живущая под напором других сил, обступающих со всех сторон, сама в себе находит зародыш неволи, стоит лишь ей разрядиться, пренебречь усилиями. И утрачивает свою свободу, если привязывается к себе самой. Длиться и быть свободной может она только тогда, когда добровольно предаст саму себя на создание добра, красоты и истины. И только тогда существует» [2, с. 27].

Литература:

1. Ингарден, Р. Исследования по эстетике / Р. Ингарден. – М.: Издательство иностранной литературы, 1962.

2. Ингарден, Р. Книжечка о человеке / Р. Ингарден. – М.: Издательство МГУ, 2010.

3. Ingarden, R. Czego nie wiemy o wartościach / R. Ingarden. – Studia z estetyki. – T. 3. – Warszawa, 1970.

4. Ingarden, R. Książeczka o człowieku, Wydawnictwo Literackie / R. Ingarden. – Kraków, 1987.

ПРИНЦИП ГРАЦИОЗНОСТИ: ЧЕЛОВЕК – ГОРИЗОНТ МНОЖЕСТВА ГРАЦИЙ

Л.К. Ботезату, г. Комрат, Молдова

Грациозностъ – это аксеологический принцип гуманизации воспитательного процесса. Благодаря его многочисленным и многофункциональным возможностям происходит формирование личности как человека мира и гражданина своей страны. Она включает следующие аспекты:

- знать «как войти в грации» ценностного пространства;
- уметь «войти в грации» ценностного времени;
- уметь «войти в грации» эпистемической конфигурации;
- возвысить свою аутентичность на уровень глобальной аксеологии;
- любить оппонента, как ближнего своего;
- быстро ориентироваться/быть разборчивым;
- повысить уровень компететности;
- интегрироваться в сферу социальной активности;
- уметь носить с достоинством священный мандат: ЧЕЛОВЕК [1; 2; 3].

Множество граций конфигурирует эпистемологическую модель феноменологии интеллекта относительно названных возможностей.

Уметь «войти в грации» целостного времени пробуждает одна из компетенции множество грации нашей сущности. Иначе говоря о нашей толкование, в данном случае, носит аспект компетитивности: уметь быть разборчивым (в /во времени) на уровне возможного и умения носить с достоинством свой священный мандат – Человек - являющейся по праву горизонтом комплексного познания. Или пути превосхождения крайностей исторического времени, таинственнъй путь становления – той что называем Грациозностиу, являющейся всеобщим аксеологическим принципом. Ещё первоначально в школе должно начинаться с возвращения к тому «квадрату гипотенузы» как первоначальное требование состоятельности « Возвращение двойственности к сущности». Каждая из тех двух нас провоцирующих формул на гране скрытия правдивости наших познаний, в какой - то форме следуют целям уникального становления. В первом случае Человек – горизонт таинственности идентифицирует его как субьектом - обьектом воспитания исходя с данной ступени открытия/познания много ликих глубинных внутренних даяний. Во втором случае Человек – горизонт огромных виртуозностей, он тот - же субьект и обьект воспитания.

Грациозность как мобилизирующий активный процесс стимулирует развитие свободных творческих потенций. Именно в этом смысле Грациозность качестве образоателього процесса проявляется как стартовый путь множество грации: любви к предмету, любви к ближнему, любви к Родине и т.д.

В рамках воспитательного и образавательного процесса эвристические и возможности принципа грации имеют следующие антропологические компетенции :

- познание собственных возможностей;
- познание тайн собственной чувственности;
- оценка собственных действий;

- гармонизация различий;
- решение проблемных ситуаций;
- ответственность за собственны действия;
- возвышение через духовность;
- следование идеалам гуманизма.

Литература:

1.Botezatu, L. Retroacțiunea şi Grațierea în cultura educației moderne / L. Botezatu // Postmoderne, în: Annales Universitatis Apulensis Philologica, Alba Iulia. – România 2009. – Nr.10.

2.Botezatu, L. The Priorities of the Principle of Graciousnessin the professionalpreparation / L. Botezatu. – Bulgaria, 2012. – [Электронный ресурс]. –Режим доступа: http:www.scientific/publications.net.

3.Ботезату, Л. Грациозность – основной аксиологический принцип versus как войти в грации всеобщей вселенной / Л. Ботезату // Высшая школа: проблемы, перспективы : материалы VI Международной научно-практической конференции. – Москва, РУДН, 2013.

КОЭВОЛЮЦИОННЫЙ ПОДХОД В ФОРМИРОВАНИИ СОВРЕМЕННОЙ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

П. М. Бурак, г. Минск, Беларусь

Необходимость применения коэволюционного подхода в реализации актуальных задач по разработке научной рациональности вызвана, в особенности, несколькими складывающимися причинами. К ним относятся: все более отчетливо осознаваемая недостаточная развитость общего терминологического блока трансдисциплинарных и конвергентных научных исследований, их быстро растущее значение и инновационная роль, возникновение новых рисков, связанных с расширяющимся использованием соответствующих технологий в решении теоретико-практических проблем экологии, медицины, экономики, глобализации, информационной коммуникации и других, обеспечение безопасного будущего в различных сферах жизни общества и сохранение здоровья человека.

Подобная ситуация, в плане необходимости терминологического оснащения предметных исследований по вопросам взаимодействия общества и природы, уже имела место в 70-е гг. XX столетия в СССР, когда шел процесс активной разработки социальной экологии как самостоятельной науки и учебной дисциплины. Ее проблематика по сегодняшним понятиям как раз и является трансдисциплинарной и специфически конвергентной. Однако в то время не удалось в должной степени рационально (соответственно мыслимому статусу социальной экологии как самостоятельной науки) аккумулировать в теоретических выкладках социально-экологические проблемы и очертить их сущностные

характеристики на языке репрезентативных понятий, законов и принципов. Данное обстоятельство, как известно, явилось одним из важнейших факторов тормозивших становление социальной экологии как автономной системы новых знаний и весьма востребованной научной дисциплины. Для осмысления, теоретического и практического решения социально-экологической проблематики требовалось, прежде всего, панорамное и углубленное представление коэволюционных социоприродных процессов, противоречий и тенденций (к классу которых данная проблематика и относится) на достаточно компетентном языке соответствующих понятий. Однако и в настоящее время степень развитости терминологической аккумуляции явлений и механизмов коэволюции в значительном объеме материалов ограничена общими абстрактными интерпретациями и согласуется по многим биологическим, экологическим, экономическим, гуманитарным наукам лишь с их специфическими и прикладными исследованиями. С учетом уроков социальной экологии исключение сугубо формального, умозрительного способа разработки понятийного аппарата принципа коэволюции может быть обеспечено на основе включения в анализ и построение моделей механизмов трансдисциплинарности, трансдисциплинарных разработок с помощью которых решаются комплексные проблемы человеческого бытия на основе сопряжения науки, практики, управления, коммуникации, ценностных ориентаций, соучастия соответствующих субъектов. Трансдисциплинарность охватывает и интегрирует фундаментальные и прикладные знания различных научных дисциплин, создает своеобразный научно-практический, коммуникационный консорциум в котором именно соучастие, согласованность, взаимозависимая творческая, инновационная активность являются важнейшими факторами общего успеха субъектов науки и практики в решении ими общих комплексных проблем. Трансдисциплинарность, по имеющимся оценкам, интегрирует, организует и направляет в единое русло формирования новой комплексной рациональности с повышенными креативными возможностями дисциплинарное, междисциплинарное и мультидисциплинарное направления научных поисков истинного знания. Трансдисциплинарность, согласно данным новейших философско-методологических разработок, включает разнообразные, стихийно-складывающиеся и применяемые в ее границах элементы коэволюционного подхода. Такие элементы присутствуют в согласовании методов различных дисциплин дисциплинарных концепций, исследовательских программ при выработке общих трансдисциплинарных проектов и прогнозов, в сопряженном поиске научных истин и социальных, ценностных ориентаций, в связях теоретических обобщений с содержанием, методами и результатами решения практических задач и т.д. Трансдисциплинарная организация

научно-практической деятельности включает обеспечение циклического процесса взаимного влияния единой проблемы (задачи) на аккумулирование дисциплинарных знаний и деятельность по их производству, а они, в свою очередь, актуализируют комплексную проблему, обеспечивают инновационные возможности ее решения [1].

Подобная панорама различных форм и способов взаимодействий имеет место и в процессуальных механизмах конвергенции нано-, био-, инфо-, когно- и социальных технологий. Представляется, что сам термин «конвергенция», который переводится, как сближение недостаточно полно отражает суть синергии научных знаний, методов, концепций и технологического генерирования, происходящих в поле интегрирования отмеченных научно-технологических поисков, инновационных перспектив развития общества и обеспечения человеческого будущего.

С возникновением рассмотренных направлений, объединяющих науку и практику, на наш взгляд, в современной философии науки, нацеленной на объяснение, раскрытие закономерностей появления новых форм рациональности и ее развитие складывается ситуация, которую мы достаточно условно называем прецедентом Р. Мертона (американский социолог XX столетия). Известно, что для устранения разрыва, параллелизма между фундаментальной и прикладной социологией и обеспечения единства и ценности социологического знания Р. Мертон разработал концепцию теорий среднего уровня или среднего ранга.

По нашим представлениям нечто подобное назревает и в осмыслении роли концепций трансдисциплинарности и конвергентных технологий в содержании объединяющего уровня научной рациональности, который бы выполнял функцию связующего звена между фундаментальной и прикладной рациональностью. Решение подобной задачи позволило бы сделать новый шаг в учебных практиках современного высшего образования, развитии интеллектуального потенциала, в особенности, в технических вузах, где весьма актуальны вопросы стыковки между фундаментальной, естественнонаучной, гуманитарной подготовкой инженерных кадров и прикладным характером специализаций.

Важнейшим средством придания новейшим теоретико-практическим концепциям статуса теорий среднего звена является формирование их тезаурусов с использованием общекультурного регулятива описания и систематизации внутренних взаимодействий, обеспечивающих целостность и инновационную продуктивность таких концепций. Таким средством может быть язык коэволюционной терминологии, поскольку идея коэволюции, в настоящее время превращается в важнейшее общенаучное методологическое средство объединения, гармоничного соразвития систем и процессов различной природы, обеспечивающее их

сохранение, продуктивность и устойчивость. С этих позиций требуется обозначить обязательное состояние характеристики коэволюционных репрезентаций, представив их в форме определенного руководства к осмыслению, методологическому, познавательному и практическому действию. Данная креативная задача может быть реализована в виде конструкции коэволюционной матрицы, в которую должны быть включены ряд важнейших характерных признаков и черт коэволюционного механизма. На наш взгляд подобная матрица должна объединять: 1) методологические основания выявления и анализа коэволюционных механизмов в виде философских идей и принципов – сходства и различия единого и многого, взаимодействия, развития всеобщей связи и взаимной обусловленности, редукции и целостности интеграции и дифференциации и др.; 2) общенаучные и инструментальные идеи самоорганизации, синкретизации и континуализации, взаимосвязи хаоса и порядка, риска и стабильности, целостной детерминации и автономизации, согласования и рассогласования, непосредственности и опосредования; 3) совместное методологическое, онтологическое, гносеологическое, аксиологическое и праксиологическое регулирование соотношения метода истины, ценности и практической полезности; 4) инварианты коэволюции однородных и разнородных по природе объектов (полимодальность, фрактальность, нейтрализм); 5) коэволюционный стиль мышления как модель познания, осмысления и решения научно-практических проблем.

Литература:

1. Киященко, Л.П. Философия трансдисциплинарности / Л. П. Киященко, В. И. Моисеев. – М.: ИФРАН, 2009.

2. Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / под ред. Д. И. Дубровского. – М. : ООО «Издательство МБА», 2013.

СТАТУС ПРОЕКТИРОВАНИЯ В ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ НАУКЕ

И.Л. Васильева, г. Минск, Беларусь

Развитие науки и техники характеризуется переходом к исследованию и созданию систем различного рода. К ним относятся технические, биологические, кибернетические, экономические, организационные и другие сложно организованные системы. Повышение эффективности таких систем связано с созданием научной методологии их проектирования. Наиболее распространенной является точка зрения, что первые научно разработанные проекты появились в технической среде и строительстве, где, как правило, представляли собой совокупность документации, в которой содержится описание, принципиальное

обоснование, расчеты, чертежи предназначенных к постройке, изготовлению или реконструкции машин, сооружений, приборов и т.д. Таким образом понятый проект – это документально оформленный план (знаковая модель) сооружений или конструкций. Впоследствии началось создание и социальных проектов, которые представляли собой мысленно создаваемый научно обоснованный прототип (модель) эффективного с точки зрения поставленных задач и намечаемого к созданию социального организма, выраженного в соответствующей знаковой форме. Такое проектирование называют системотехническим, или *частным*. Под частным проектированием принято понимать проектирование части целого без учета свойств целого. Оно основывается на системотехнической деятельности, которая осуществляется различными группами специалистов, занимающихся разработкой отдельных подсистем.

Системотехническое проектирование, оформившись к концу 50-х годов XX в., столкнулось с существенными затруднениями, связанными с необходимостью включения человека в проектируемую среду. Объектом системотехнического проектирования является проточная система, которая имеет полюса входа и выхода и включает в себя преобразователь и протекающую через него субстанцию (вещество, энергию и информацию). Но если в состав системы должны входить все образования, имеющие отношение к реализации цели, то и человек должен рассматриваться как часть системы. Однако в практике проектирования человек рассматривался как элемент среды системы, приравнивался к машинному элементу. Характеристики человека рассматривались по аналогии со свойствами машины. При проектировании имелись в виду такие «человеческие факторы», как зрение, слух, осязание, усталость. Но, по сути дела, учитывался только эргономический аспект комплекса «человек—машина». Частное проектирование основывалось на доминировании технократической парадигмы, для которой характерна экстраполяция идеалов и норм рациональной инженерной деятельности на социальные и гуманитарные сферы и прежде всего на человека. Технократизм по отношению к человеку проявлялся в том, что: 1) человек рассматривался лишь как объект конструктивного воздействия, его субъективность элиминировалась; 2) человек выступал только средством решения проблем, но не целью; 3) его материальные потребности имели абсолютный приоритет перед духовными ценностями и выступали критерием общественного прогресса; 4) человек рассматривался только как функциональный элемент в структуре деятельности.

Затруднения частного проектирования были в определенной степени преодолены на следующем этапе развития проектирования путем смены типа объекта проектирования. Вероятно, такое проектирование может быть названо *антропным*, так как в нем было осознано влияние факта

многофункциональности человека на принятие проектировочного решения. Во-первых, человек является рефлексивным элементом системы. Система может быть отображена в сознании человека вместе с самим человеком и характер этого отображения влияет на его функционирование в системе. Во-вторых, цель системы тоже является содержанием сознания человека. Функционирование человека в системе представляет собой деятельность, которая при его включении в систему становится рефлексивной. Объект проектирования меняется, вместо машин проектируются системы «человек—машина» (в системотехнической литературе также говорится о том, что объектом проектирования является система «человек—машина», но в этом случае имеются в виду лишь эргономические параметры системы). Результаты проектирования, помимо того, что они должны соответствовать техническим и экономическим потребностям, должны соответствовать также моральным возможностям людей. При проектировании сложных систем необходимо учитывать, что человечество является субъектом дальнейшего процесса эволюции (П.Тейяр де Шарден), геологической силой (В.И. Вернадский) и оно имеет возможность влиять на изменяющийся облик мира.

Недостатком как частного, так и антропного проектирования было невнимание к среде, в которую планировалось поместить проектируемый объект. Такие системы создавались без учета всех возможных последствий их существования. Наиболее опасным результатом этих видов проектирования стала угроза экосфере. Эта опасность заставила обратить внимание на то, что экосферу необходимо рассматривать целостно и комплексно, в связи с чем артефакт (понимаемый как искусственный материальный комплекс, рассмотренный вместе с признаками его действия) стал важной проблемой системного проектирования, которое представляет собой проектирование части целого с точки зрения целого. Оценка данной ситуации на основе социально признанных критериев обязывает проектировщиков к передаче соответствующей информации другим соисполнителям, также ответственным за сохранение экосферы, т.е. необходимо определять все последствия, причиной которых может стать артефакт как новый компонент техносферы. На появление и утверждение *системного* проектирования во многом повлияло освоение современной наукой объектов, обладающих синергетическими эффектами. Оказалось, что при изучении таких объектов применение традиционной стратегии противопоставления субъекта объекту некорректно, поскольку синергетические объекты исключают свободное экспериментирование. При обращении к системному проектированию «проектируется не техническое устройство, и даже не технические устройство плюс человек, а сложная система: техническое устройство—человек—экологическая

среда, в которую внедряется технология и культурная среда, которая эту технологию принимает» [1, с. 48].

Системное проектирование в наше время претерпевает изменения. Все отчетливее обнаруживается гуманитарная составляющая в процессе проектирования, которая предполагает гуманитарную экспертизу при создании сложных систем. Учитывая процессы гуманитаризации, системное проектирование приобретает статус социотехнического проектирования. Такой вид проектирования направлен не столько на разработку машинных компонентов, сколько на реорганизацию человеческой деятельности. Для такой реорганизации необходима методологическая основа. Она стала возможной только на этапе постнеклассического развития науки. В социотехническом проектировании объектом проектирования становится коллективная человеческая деятельность, поэтому оно с необходимостью должно ориентироваться на социальную проблематику как на определяющую. Классическая наука при теоретическом объяснении и описании объекта элиминировала все, что имело отношение к субъекту и средствам познавательной деятельности. Неклассическая наука, учитывая связь между знаниями об объекте и спецификой средств достижения этих знаний, также как и классическая, не рассматривала связи между внутринаучными и социальными ценностями и целями. И только на постнеклассическом этапе развития науки знания об объекте стали соотноситься не только с особенностями средств деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами. Идеал ценностно-нейтрального исследования трансформируется от объективно-истинного к ценностно-ориентированному и социально-значимому знанию.

Таким образом, проектные системы становятся приоритетными объектами в современной науке. Проходя в своем развитии этапы частного, антропного, системного проектирования, проектируемые на сегодняшний день системы начинают приобретать социотехнический характер. Именно такое проектирование соответствует постнеклассическому этапу развития науки. Это позволяет говорить о том, что проектирование приобретает когнитивно самостоятельный статус, хотя в то же время оно взаимосвязано с самой широкой областью современного естественнонаучного, технического, социального и гуманитарного знания.

Литература:

1. Россия и Запад: Взаимодействие культур : материалы круглого стола // Вопросы философии. – 1992. – № 6.

ПУТИ РАЗВИТИЯ ЭКОНОМИКИ ПРИРОДОПОЛЬЗОВАНИЯ В УСЛОВИЯХ ТРАНСГРАНИЧНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА

Е. В. Венгурова, г. Минск, Беларусь

Достижения науки и технического прогресса позволили создать орудия воздействия на природу, вовлечь в процесс производства значительную часть биосферы. Качественно обособившись от природы, люди, тем не менее, не только генетически, но и всей своей жизнью, а главное – материальным производством, теснейшим образом связаны с биосферой.

Общественное производство и весь общественный продукт представлен двумя подразделениями: первое – производство средств производства, второе – производство предметов потребления (К. Маркс «Капитал», 1867). Развитие общественного производства на современном этапе позволяет выделение третьего подразделения – производство товара «рабочая сила» (Никитенко П.Г. «Ноосферная экономика и социальная политика» [4]). Земля и природные ресурсы часто остаются в стороне, что молчаливо оправдывается тем, что воспроизводимый капитал является практически совершенным заменителем природных ресурсов [2, с. 113-120].

Организация мероприятий в области природопользования основывается на познании и глубоко научном применении законов развития и функционирования природы. «… Пока мы не знаем закона природы, – указывал В.И. Ленин, - он, существуя и действуя помимо, вне нашего познания, делает нас рабами «слепой необходимости». «Раз мы узнали этот закон, действующий независимо от нашей воли и от нашего сознания, - мы господа природы» – К. Маркс [1]. Взаимодействие общества и природы заключается в познании её законов и на этом знании возможность общества планомерно управлять природными процессами на трансграничном уровне.

В общественное производство вовлекаются все новые и новые природные ресурсы, объем потребления их непрерывно увеличивается. С одной стороны, большие запасы различных природных ресурсов, доступность и относительная лёгкость их освоения могут способствовать быстрому росту производства материальных благ, с другой – не стимулируют собственную активность человека. Незначительные запасы природных ресурсов воздействуют на развитие производительных сил общества аналогичным образом: в одних случаях способствуют совершенствованию техники и технологии, вовлечению в хозяйственный оборот новых ресурсов, а в других – препятствует экономическому росту [5]. На данном этапе развития общества природные ресурсы играют «первую скрипку» в построении геополитической модели взаимодействия на международной арене.

Новый тип экономики сейчас определяется по-разному: постиндустриальная экономика: экономика, основанная на знаниях (наиболее распространённое определение); инновационная экономика;

наукоёмкая экономика; информационная экономика; новая экономика; устойчивая экономика, зеленая экономика. Вне зависимости от формального определения в основе перехода лежит: приоритетное развитие человеческого капитала, знаний и информации; глубокие структурно-технологические изменения в механизме природопользования. Человеческая деятельность предполагает изменение природных объектов, главное чтобы эти изменения не выходили за допустимые природной средой пределы.

Нельзя забывать, что история формирования экономических отношений природопользования сложна и противоречива, как и история взаимосвязи общества и природы. С момента появления человека как биологического вида сообщества людей постоянно сталкиваются с экологическими проблемами, отличающиеся своей масштабностью. Одно из основных отличий человека от животного в том, что в своем эволюционном развитии он преображает окружающую природу, приспосабливая ее к своим потребностям, в то время как эволюция животного мира основывается на его приспособляемости к природе [3, с. 445]. Обществу необходимо приспосабливаться, искать пути взаимодействия через усовершенствование техники и технологий, смену привычек и потребностей, через более эффективные направления использования первичных и вторичных ресурсов, через приспособление и изменение социальных институтов, законов, принимая решения на основе альтернативного выбора.

Литература:

1. Гирусов, Э. В. Экология и экономика природопользования / Э. В. Гирусов.– М. : ЮНИТИ-ДАНА, Единство, 2003.

2. Давыденко, Л. Н. Методические подходы к оценке природных ресурсов в системе экономических отношений / Л. Н. Давыденко // Природные ресурсы (Межведомственный бюллетень) / НАН Беларуси.– Мн., – 2012 – № 1.

3. Капица, П. Л. Эксперимент. Теория. Практика : статьи и выступления / П. Л. Капица - М : Наука, 1981.

4. Никитенко, П. Г. Ноосферная экономика и социальная политика: стратегия инновационного развития / П. Г. Никитенко. – Минск: Белорусская наука, 2006.

5. Шимова, О. С. Основы экологии и экономика природопользования / О. С. Шимова, Н. К. Соколовский – Минск: БГЭУ, 2010.

ЦЕННОСТИ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ АРГУМЕНТАЦИИ

С. В. Воробьева, г. Минск, Беларусь

Ценности проявляются в контексте корреляций поведения личности с концептуально-смысловым строем повседневного языка. Контекстом корреляций выступает экзистенциал настроения, объясняющий, почему наша открытость миру расширяется или сужается, высвечивая в аргументации разные его феномены.

Именно от настроенности на мир в данный момент зависит то, что человек осознает или на что он реагирует. Глубинными структурами этой настроенности выступают ценности. Человек, испытывающий некоторое чувство, резонирует с соответствующим миром. Если человек радостен, он созвучен миру радостных взаимоотношений. Если человек подавлен или встревожен, он резонирует миру угроз и опасностей. По этой причине, в аргументации нет каузальных связей (кроме ее пропозициональной части), но есть мотивы. Недоступность понимания мотивов определяется только узостью «горизонта понимания», что ведет к возникновению навязчивых связей с объектами или оценок (когнитивных рамок).

Ценность, как и истина, является индикатором сопоставления реальности и языковых структур сознания. Если в ситуации истины отправной точкой сопоставления является объект, то в ситуации ценности исходной точкой является оценка. Цель истинностного подхода в аргументации заключается в приспособлении мира к языковым структурам, опирающегося на общезначимые схемы (дескриптивное содержание аргументации). Цель ценностного подхода в аргументации – приспособление языковых структур к миру, опирающееся на личностные представления (оценочное содержание).

Сфера ценностей – мотивационная сфера, включающая интересы, потребности и деятельность личности – создает и поддерживает экзистенциальный потенциал аргументации. Иллюстрацией этой обусловленности могут служить стадии социальной депрессии: утомление и апатия, неспособность сосредоточиться, скука и т. д. (М. Босс). Первая стадия – утомление и апатия – характеризуется усталостью и ощущением недостатка энергии. Лингвистическими маркерами являются выражения «Я устал», «Нет сил», «Я сомневаюсь» и т. п. В аргументации они интерпретируются как неизбежные реакции человеческого организма на чрезмерный труд или неожиданные события, так как энергетический спад свойственен любой системе.

Утомление и апатия являются тем пусковым механизмом, который дает начало деструктивным процессам во внутреннем мире человека, в социальных группах и в социумах, ибо мешают сознанию сосредоточиться. Неспособность сосредоточиться характеризуется забывчивостью и рассеянностью, но сопровождается оптимизмом. Это характерно, например, для подростков, для отдельных руководителей или подчиненных. С одной стороны, забывчивость в отношении к просьбам

или распоряжениям является неосознаваемым уходом от излишней опеки или контроля, с другой, – рассеянность есть следствие неумения концентрировать внимание. Вместе забывчивость и рассеянность представляют собой механизм восприятия мира, позволяющий видеть в реальности фрагменты, не мешающие ощущению оптимизма и поддержанию собственного статуса. Все остальное игнорируется.

Долговременно ощущаемое сочетание забывчивости, рассеянности и оптимизма приводит к скуке. Неоднократно переживаемое состояние скуки не способствует формированию интересов или их поддержанию. Отсутствие интереса обусловливает возникновение беспокойства, которое стремятся преодолеть. Завершается скука раздражением по отношению к учебе, работе или ближайшему окружению. Именно на стадии скуки формируются нездоровые пристрастия и привычки.

Например, скука как экзистенциальный потенциал аргументации наблюдается у студентов старших курсов. При наличии оптимизма имеются забывчивость и рассеянность. Языковые маркеры типичны – «забыл решить задачу или продумать ситуацию»; «не понял, что задание должно быть в письменной форме»; «можно принести завтра». Сами отговорки являются резонами, с помощью которых аргументирующий пытается оправдать собственную бездеятельность и поддержать существующий оптимизм. Не предлагаются резоны типа «не успел выполнить», так как его использование резонирует с напряженной работой по самоподготовке.

Скука влечет потерю чувства благополучия, что формирует нетерпимость, завершающуюся раздражением, граничащим или переходящим в гнев и агрессию. Раздражение и благополучие – вещи несовместимые. У человека, задерживающегося на стадии раздражения, формируется пренебрежение. Удовлетворение нездоровых пристрастий и привычек поддерживает кажущееся благополучие.

Пренебрежение есть безразличие к нуждам и чувствам окружающих и несклонность к сотрудничеству. Человек, пренебрежительно относящийся к другим, защищает себя и служит себе. Подобная защита и служение являются платформой, на которой человек строит новый тип собственного благополучия – «гегемонию Я» (Э. Левинас) – которое связано не с согласием с другими, а только с согласием с самим собой. Отсюда – неумение слушать и слышать других.

Подлость, формируемая в контексте пренебрежения, имеет в качестве истоков черствость и разрушительность в отношении других. При наличии безразличия и нежелания сотрудничать с другими людьми ощущение благополучия достигается лишь тогда, когда человек поступает так, как хочет. Оправданность действий определяется оправданностью их в его сознании.

Итак, ценности как экзистенциальный потенциал аргументации неотделимы от настроенности человека на мир, маркируются в языке, раскрывают когнитивную модель сознания аргументирующего.

ПРИНЦИП УДОВОЛЬСТВИЯ В МОРАЛИ

Т.И. Врублевская-Токер, г. Минск, Беларусь

Мораль и удовольствие для обыденного сознания обычно не имеют ничего общего. Более того, противоречат друг другу. Действительно, мораль диктует должное, удовольствие – приятное. Приятие морали вынужденно, удовольствия – желаемо. Они могут быть жизненными ориентирами, целями или даже стратегиями для человека, но они несовместимы. Следование морали считается положительным поведением, а следование удовольствию обычно порицается.

Однако любопытство философов свело воедино удовольствие и мораль. «Хочу делать то, что должно» − идеальная позиция для морального ригоризма. Именно в его рамках допускаются особые удовольствие и польза от морали, а именно: положительные оценки самого себя и приятные переживания, сопровождающие нравственно положительное поведение.

«Должен делать то, что хочу» − предельное значение для позиции гедонизма. Обычно гедонизм именно в таком виде выглядел во все времена неприемлемым как разрушающий личность и не соответствующий понятию человека.

Существует также третий вариант совмещения морали и удовольствия, рассматриваемый в этике эвдемонизма. Это вариант, при котором удовольствие выступает необходимым основанием индивидуальной морали. Логика построения этой модели такова.

Мораль для человека изначально является регулятором внешним. Врожденность моральных идей в эвдемонизме не допускается, поскольку его базовой объяснительной системой является атомизм или, позднее, материалистическая парадигма в целом.

Эвдемонисты задаются вопросом: а существует ли что-либо у человека, как самостоятельного индивида, нечто, что могло бы стать основанием для органичного приятия им морали, не только в смысле усвоения, но и для развития нравственного сознания, участия в нравственной деятельности?

Разум не достаточно подходит на эту роль, поскольку, по меткому замечанию Канта, для пользования разумом нужно мужество. Кроме того, разумная деятельность не является первичной для человека как представителя своего биологического вида.

А способность различать приятное и неприятное, удовольствие и страдание (как физическое, так и духовное) присутствует у любого человека в силу его органического строения.

Эвдемонистический принцип удовольствия, который возможно сформулировать, решая так поставленную проблему, может звучать следующим образом: «Стремление к удовольствию есть начало морали в человеке, ибо, избирающий удовольствие, в сущности, стремится к благу».

Человек, которому бывает трудно понять суть морального поведения, тем не менее, влеком удовольствием, это и есть его личное понимание блага. Благо – то, что хорошо. Кому хорошо? Мне. И, по возможности, признано другими.

Однако, согласно с сущностью удовольствия, избрание приятного не есть одновременно избрание хорошего, а только его предпосылка. Поэтому поиск последователей эвдемонизма сосредотачивается вокруг проблемы подлинного и неподлинного удовольствия, т.е. удовольствия, согласного с благом, а, значит, с моралью и, тем самым, ведущего к счастью, и удовольствия, которое с благом не соотносится.

Критерием для такого различения в древнегреческой этике служил разум. Удовольствия, санкционированные разумом, могут быть причастны морали. Человек, избирающий эти удовольствия, непременно демонстрирует и моральное поведение, является добродетельным. Само по себе это еще не свидетельствует ни о моральном образе жизни, ни о достижении счастья. Поскольку изначальное стремление к благу в сознании человека не соотносится только с моралью. Тем не менее, через желание жить приятно, человека можно привлечь к стремлению жить правильно.

Моралисты эпохи Возрождения перенимают эту идею достаточно активно. Стремление к удовольствию есть то, что позволяет заключить: человек хочет блага, хочет жить счастливо. Ему не нужно навязывать мораль. Она, в сущности, согласна с его природой. Даже в период позднего Ренессанса сохраняется такая идея. В принципе, нигде в мире физическом мораль не существует, она имеет природу идеальную и причастна к духовной сфере. Но человек не только через аскезу, но и через удовольствие способен к возвышению духа. И приятные переживания также могут быть средством «обращения», заставляющими обратить внимание на понятия морального порядка.

В этических поисках эпохи Просвещения еще один аспект этой проблемы подвергается пристальному изучению. Его суть в следующем: если удовольствие – то, что понятно и приемлемо для отдельного индивида, может быть основанием его нравственности, то возможно ли найти подобное основание для общественной морали?

Французские материалисты своеобразной суммой общих стремлений к удовольствию видят общественный интерес, основанный на разумном эгоизме. Нравственные отношения в сообществе могут быть непосредственно важны для каждого, подобно тому, как для каждого важно его собственное счастье. На уровне сообщества нравственно свободные поступки уступают место разумному ограничению, которое, в свою очередь, является добровольным, поскольку соответствует исходному стремлению жить, испытывая удовольствие.

Фейербах, в свою очередь, открыто объединяет «основу жизни» и «основу морали» в понятии желания. «То, что хочет, хочет только того, что приносит благо и сохраняет жизнь». Фейербах так объясняет, в чем же состоит счастье человека: это состояние, в котором может быть беспрепятственно удовлетворено любое стремление, выражающее сущность человека и отражающее сущность его жизни.

С одной стороны, это попытка преодолеть существующий дуализм: благо, подразумеваемое тем, кто стремится к удовольствию, несколько иное, чем благо, достигаемое в морали. Здесь природное стремление каждого жить приятно соответствует его, каждого, счастью как образу жизни, согласному со своеобразием его личности.

С другой стороны, специфически нравственный смысл счастья, который предполагает ограничение аффективной составляющей в человеке, отступает на второй план. Либо же следовало бы признать, что человек от природы добр, и аффекты благу не помеха.

Основа нравственных отношений некоторым образом стереотипизируется: всякое желание, возникающее в моем Я аналогично желанию другого Я, или, для меня, Ты. В межличностных отношениях необходимо всегда принимать в расчет: все, чего хочет один человек, может хотеть и другой. Фейербах исходит из идеи, что одинаковые волевые порывы, желания, приводят к одинаковому образу счастья.

Стремление к удовольствию может быть основанием морали при некоторых допущениях.

Прежде всего, благо, искомое в удовольствии, и благо, искомое в морали, должны совпадать.

Вместе с тем, стремление к удовольствию, как стремление к благу, должно сопровождаться развитием морального сознания, без которого невозможно определить некоторые виды деятельности как благие, а, значит, приятные. Например, защита отечества, вплоть до готовности пожертвовать собой. Или отказ от своеволия.

К тому же, задается определенный образ счастья как жизни, наполненной всевозможными благами, жизни благополучной. Иное же содержание счастья (аскетическое или стоическое) в таких условиях невозможно.

ФИЛОСОФИЯ АРХИТЕКТУРНОЙ ФОРМЫ: СЕМАНТИКА ОБЕЛИСКА

Т.В. Габрусь, г. Минск, Беларусь

Поскольку архитектура есть целенаправленно искусственно созданная человеком многоплановая структура, которая формирует, окультуривает, очеловечивает пространство, она транслирует определенные идеи. И чем древнее и совершеннее архитектурная форма, тем более глубинные и наполненные трансцендентные смыслы она несет. Одной из таких «вечных» трансцендентных архитектурных форм является обелиск, не имеющий, казалось бы, выраженной прагматической функции, кроме функции символа, объединяющего пространство и вечность. Он является как бы медиатором между нижним, средним и верхним мирами, что особенно характерно для архитектуры, выросшей из мифологических культур.

Архитектурная форма обелиска чрезвычайно архаичная и эстетически совершенная. Оно вытекает из недр древнейших цивилизаций и отражает их мировоззренческие системы. «Первородный» древнеегипетский обелиск в основе состоит из высотного объема (обычно это высокая квадратная в плане усеченная пирамида, грани которой пересеклись бы в бесконечности). Его вертикальная направленность остановлена сверху небольшой равносторонней пирамидкой, так называемым «пирамидионом». Сравнительно с обелиском, строгая геометрия грандиозных древнеегипетских пирамид более завершенная и статически устойчивая. Пирамиды служили усыпальницами фараонов и семантически являлись символами смерти. Однако, сочетание в обелиске небольшой, но знаковой формы пирамиды с высотной составляющей, направленной от земли в бесконечное пространство космоса, уже означает переход в иное измерение, преодоление смерти и кристаллизацию вечности. Таким образом, неоднозначная геометрия формы обелиска семантически становится вневременной, направленной к небу, при этом одинаково обращенной к четырем странам реального мира. Характерно, что в древнеегипетской архитектуре обелиски выполнялись цельными монолитами (что делало их более устойчивыми) и ставились парами по сторонам входа в храм. Таким способом они акцентировали ось симметрии композиции, ритмизируя и расчленяя пространство на три части, а не являлись его центром.

Позднее некоторые египетские обелиски в качестве трофеев были вывезены в императорский Рим. Однако, в силу сложности транспортировки морским путем этих многотонных монолитов, их количество было ограничено и привело в ряде случаев к разделению первоначальных пар обелисков. В результате художественно-семантический контекст обелиска был по-своему воспринят и

переосмыслен европейской античностью и наследующими ей культурно-историческими эпохами. Совершенство обелиска как почти идеальной центрической архитектурно-пространственной формы было оценено в Европе в Новое время. Светский по своей сущности Ренессанс не придавал обелиску роли сакрального знака. Возрождая обелиск как излюбленный художественный знак-символ пантеистического древнего мира, культура Ренессанса вкладывала в него совсем иное содержание. Например, обращение к древнеегипетским знаковым архитектурным формам служило обоснованием генеалогического мифа о происхождении известной аристократической семьи Борджиа от бога Осириса.

Совсем иной архитектурно-художественный контекст и христианская сакрализация формы обелиска наблюдается в градостроительстве Италии эпохи Барокко, что обусловлено дуализмом мировоззрения общества того времени. Обелисками центрирована пространственная геометрия целого ряда площадей Вечного города: Народной, Испанской, Венеции, Навона, Квириналли др. (всего в Риме 13 площадей с обелисками разного происхождения, как древнего мира, так и нового времени). Характерно, что все многочисленные обелиски Рима в обязательном порядке увенчаны крестами, что придает этой вневременной пантеистической архитектурной форме христианское звучание. Особенно широко известен обелиск на площади св. Петра в Ватикане, которым «король барокко» архитектор и скульптор Лоренцо Бернини акцентировал пересечение осей главного католического собора св. Петра и овальной площади перед ним с двумя симметрично расположенными фонтанами. Согласно преданию, ватиканский обелиск, привезенный в Рим из Египта, первоначально в своем завершении в виде золотого шара хранил останки Гая Юлия Цезаря. Очевидно, что этот архитектурный памятник выступает во времени и пространстве как носитель целого ряда разнообразных смыслов и функций.

Во времена Просвещения, классицизма и романтизма семантика обелиска в европейской культуре постепенно перетекает от характерного для барокко выразительного градостроительного акцента в ансамбль дворцово-парковый как экзотическая малая архитектурная форма. Очевидно, что на протяжении развития европейской цивилизации христианской эры художественная и семантическая роль древнейшей архитектурно-художественной формы обелиска менялась в зависимости от требований общества.

Известный российский культуролог Г.Ревзин рассматривает семантику обелиска только в новоевропейской архитектуре, начиная с Ренессанса. При этом он принципиально сводит содержание формы обелиска только к двум аспектам: а) надгробия – символа смерти, б) градостроительного акцента в семиотическом значении «я есть». При этом в его рассуждениях ни разу не присутствуют понятия вечность, память,

христианство. Смерть исследователь рассматривает только как распад органической материи. Кроме того, он априори отрицает древнейшую фаллическую семантику обелиска, характерную для фрейдизма и ряда европейский эзотерических концепций. В результате он приходит к спорному выводу, что обелиск – «знак с подчеркнутым отсутствием смысла» [1, с.53—69]. Однако, очевидно, что символ в искусстве целиком зависит от контекста и, в первую очередь, исторического (Э.Панофски). Например, установка в 1836 г. в Париже, на месте кровавой гильотины, древнеегипетского обелиска из Луксора несла в себе идею национального примирения, что отражено в переименовании бывшей площади Людовика XV в площадь Согласия [2, с. 417].

Мемориальное значение символа воинской славы придано обелиску в Российской империи достаточно поздно, в XIX в. В Беларуси первый обелиск в честь 100-летия отечественной войны 1812 г. сооружен в Витебске в 1911—1912 гг. (автор – академик архитектуры И.А.Фомин). Обычными средствами увековечивания памяти были надгробия разных форм и, преимущественно, кресты – новозаветный символ жертвы Христовой. Эти символы стали менее актуальными во время Великой Отечественной войны, когда на защиту Отечества встали и гибли за него люди разных национальностей и вероисповеданий. Именно это обратило народную память к вневременному художественному образу обелиска. Тысячи скромных солдатских обелисков на нашей земле семантически объединил Монумент Победы в Минске, установленный в 1954 г. и ставший историко-культурным символом столицы Беларуси (арх. Г.Заборский, В.Король). По форме и по содержанию этот обелиск принципиально отличается от известных обелисков Европы. Выполняя доминирующую роль в градостроительном ансамбле, полный героического пафоса Монумент Победы является одновременно мемориальным знаком. В его архитектурно-художественную композицию заложена также этнографическая мифологическая идея “всемирного древа”, символизирующего рождение, жизненный путь, смерть и вновь рождение [3, с.158]. Грани монумента строго вертикальные, что наровне соотносит его с землёю и небом. Ритм полосок орнамента, опоясывающих ствол, повторяет мотивы белорусских обрядовых рушников и символизирует путь в вечность. Пятиконечная звезда ордена Победы, венчающая Монумент, расцветает как дерево жизни, как салют в честь победителей. Праздничной торжественностью и покоем он сущностно отличается от более поздних мемориалов Беларуси с воинственными обелисками-“штыками”, агрессивный по сути художественный образ которых искажал глубокую семантику этой древнейшей архитектурной формы.

Литература:

1. Ревзин, Г. Очерки по философии архитектурной формы / Г. Ревзин. – Москва : ОГИ, 2003.

2. Джонс, К. Париж: Биография великого города / К. Джонс. – М.-СПб, 2006.

3. Міфалогія беларусаў: Энцыклапедычны слоўнік. – Мінск : Беларусь, 2011.

ЦЕННОСТЬ ЖИЗНИ В КОНТЕКСТЕ ПРАВОСЛАВНОГО ВЕРОУЧЕНИЯ

Е.Н. Гончарова, г. Строитель, Россия

В наш материалистический век большая часть людей полагают, что жизнь представляет собой интерес и ценность для человека в той лишь мере, в какой она дает возможно большее количество наслаждений и радостей. «Если же мы – говорит один из современных писателей, - в обществе произнесем слова: радость, счастье, блаженство, идеал, и соберем в зеркале все отражения, - что получится? – Красота тела, золото, драгоценные камни, дворцы, обширные парки, капитал, причудливые украшения, тщеславные мечты, и надо признаться, в большинстве случаев - хорошие обеды, роскошные квартиры, но беспрестанный разум, умиротворенная совесть, справедливое и любящее сердце, способность к восприятию всего доброго не войдет в это отражение…» [1, с. 56].

Современный человек жаждет наслаждений в жизни и всюду ищет счастья земного; и если это счастье не дается ему теперь, то он мечтает о нем в будущем.

Так люди очаровываются миражом картин грядущего счастливого человечества, при этом забывая о Боге, о душе, о вечности. Духовные ценности не находят достаточной веры в смятенном духе современного человека; на место вечных ценностей принимаются другие, временные, в сыновнее служение Богу Отцу заменяется рабское служение золотому тельцу.

Бесконечные ценности и живительные сокровища духа человеческого – вера религиозная, духовность, бессмертие богоподобной души, совесть, восторженное служение нравственным идеалам, радости братской любви – находят слишком малое отражение в душе современного человека. И вот, всюду замечается страшная бедность души, оскудение внутреннего родника жизни, для которого стоит только жить и трудиться. Все внимание современного человека устремлено на приобретение усовершенствования внешних средств жизни, и в этом смысле человек приобретал очень много, но при этом он потерял самого себя, утратил свое главное сокровище – душу [2,с.24]. А – «какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? Или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф.16,26). Истинная ценность, счастье и радость

жизни, зависят не от внешних материальных факторов, а от единственного внутреннего блага – души, которая дороже всех сокровищ мира. К чему все эти богатства, удобства, наслаждения в жизни, если потеряет душу человек, то одно, что дает цену? Современный человек как - будто в подобном положении. Конечно, не потеряна еще душа, не померк разум, но душа обеднела.

Итак, нужно думать о том, - что дороже для нас в жизни: душа или мир? – «И то и другое, душа и мир сей дороги для нас, - говорит святитель Дмитрий Ростовский. – Дорога душа наша, ибо ею живем и движемся, дорог и мир сей, ибо в нем наслаждаемся, в нем находим покой и все потребное для жизни нашей. Дорога душа наша, ибо кому же хочется умирать, с душою расставаться? Дорог и мир, ибо кто не ищет удобства, счастья и других благ мирских? Но что из двух должно быть дороже для нас: душа или мир сей? Как вы думаете, дорог ли мир сей? Люди часто ценят богатства мирские дороже души своей; за золото и серебро и за другие вещи полагают душу свою, неся ее как деньги на куплю. Вот идет купец со своим товаром в далекий путь ради приобретения, несет душу свою; Бог весть, принесет ли ее обратно! Или, вот, идет вор на кражу, несет душу свою; кто знает, ведь, может быть, поймают и повесят его! Словом, человек непрестанно полагает душу свою за блага мирские. Не хотите ли, я представлю вам истинного ценителя всех сокровищ мирских? Это святой Андрей Христа ради юродивый. Он видел однажды такое видение: прекрасный юноша, сошедший с высоты небесной, держал в руке три венца: один золотой, другой жемчужный, тритий из цветов белых и красных. Св. Андрей, приступивший к юноше тому, говорит: «продашь ли эти венцы?» - «Поверь мне, - отвечает юноша, - если бы ты принес золото всего мира, и тогда я не отдал бы ни тебе, ни другому кому, ни одного цветка!» Слышите ли цену всех богатств мира: они не стоят одного цветка райского!» [3,с.256-257].

Если же так, то и ценности жизни человеческой заключаются не в благах мирских, а в благах, или сокровищах бессмертной, богоподобной души, способной возрастить в себе «цветы райской жизни» и наслаждаться небесным блаженством. Жизнь человека, говорит Спаситель, не зависит от изобилия его имения (Лук. 12,15). «Полезнее то, - рассуждает св. Дмитрий Ростовский, - что долговечнее, чем дольше можно пользоваться, чего на дольше время станет. Но известно ли кому, как долго можно пользоваться миром, год или, два ли, десять, или сто? Никто не знает поживет ли в мирских благах и один день, от утра до вечера, или от вечера до другого дня. А душа надолго ли дана человеку? Не только на временную жизнь, а на веки вечные» [3,с. 298].

Литература:

1. Алексеев, В.Г. Ценностные ориентации личности и проблема их формирования / В.Г. Алексеев. – М., 1979.
2. Лосский, Н.О. Ценность и бытие: Бог как царство Божие и бытие как основа ценностей / Н.О. Лосский. – Париж: YMCA PRESS, 1931.
3. Федотова, М. А. Житие, почитание и прижизненные чудеса св. Димитрия Ростовского / М.А. Федотова // Святитель Димитрий, митрополит Ростовский: исследования и материалы. – Ростов, 2008.

ЭМПИРИЧЕСКИЙ СТИЛЬ МЫШЛЕНИЯ КАК ОСНОВА ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ

О.А. Доронина, г. Самара, Россия

Необходимость исследования развития логики естествознания, изучение истории и логики теоретического мышления проявляет себя как одна из потребностей современной науки, поскольку любой анализ природы и логики мышления без учета его историчности не будет являться полным и может привести к ложным выводам. Кризис в физике стал «пусковым» механизмом в процессе методологического перевооружения естествознания. Однако рассмотрение данной проблемы в большинстве случаев строилось на основе анализа становления и смены основных форм мышления. Только в последнее время можно отметить увеличение научного интереса к конкретным исследованиям, в том числе и исследованию соотношения объекта, метода и стиля мышления в естествознании.

Многочисленные исследования стиля мышления в естествознании создают впечатление, что он определяется объектом познания, а, соответственно, переход от одного стиля к другому связан с переходом к исследованию более сложных объектов. Подобная ситуация возникает в том случае, если исследователь ограничивается наблюдением и описанием эмпирического материала, не рассматривая вопрос о зависимости стиля научного мышления от других условий. Вне зависимости от того в каком ракурсе рассматривается проблема стиля мышления в естествознании, обычно выделяют следующие этапы: стиль жесткой детерминации, вероятностный стиль, кибернетический стиль, каждому из них соответствует определенное понимание каузальности.

Согласно А. Эйнштейну, начало науки связано с пониманием приоритета эмпирического опыта, поскольку само по себе логическое мышление не имеет никаких знаний о фактах [3]. С момента становления естествознания осуществляются попытки на языке количественных отношений выразить законы функционирования природных объектов. Подобная ситуация делает возможным открытия что называется «на кончике пера», даже не в формализуемых областях, как это было с открытием факта кровообращения В. Гарвеем. Процесс познания

предстает как математизация знания. В связи с этим основоположниками стиля мышления становятся те науки, которые имеют более развитый математический аппарат.

Чтобы сохранить «объективность» исследования, все элементы целого представляются равноценными, из-за чего развитие понимается как количественно изменение объекта. Вопрос о природе «силы» не возникает, потому явления и объекты не понимаются, а объясняются. Однако объяснение требует наличие исходных оснований, размышление о которых приводит в бесконечность. Выходом из подобной ситуации является поиск первоначала, не только материального, но и духовного. Все научные усилия направляются на выяснение их взаимодействия, формируя представление о дополнительности одного начала другим для формирования целостной картины мира. Изменения понимаются как линейные причинные связи. Равноценность и обратимость параметров причины подменяется целью и оборотной стороной механицизма становится телеология. Для объяснения достаточно сопоставление двух объектов, которые раскроют свою необходимую связь, являющейся случайной по отношению к самому взаимодействию. Поиск голой необходимости, отождествление ее с причиной приводит не к поиску последней, а к поиску закона. Жесткий детерминизм ведет к отрицанию автономности элементов в рамках системы. Подобный стиль мышления, перенесенный из механики в различные области научного знания, не везде был успешен.

Исходным моментом для становления вероятностого стиля мышления стала теория Ч. Дарина. Во второй половине XIX века вероятностный стиль мышления получил свое математическое выражение, что позволило ему стать основой научных идей. При данном стиле мышления описание явления стало многоуровневым, они приобретают структуру, строясь на основе изменения в учении о принципах организации материи. Необходимым становится рассмотрение не только взаимосвязи между двумя объектами, но и учет сложных взаимодействий, что приводит к многозначной необходимости. Таким образом, механический детерминизм, погружаясь в изучение многоуровневых объектов, оборачивается индетерминизмом.

Необходимость рассматривается как определенная тенденция. Причина перестает быть определяющей категорией и помогает вычислить наступление следствия. В результате происходит переход к новому уровню понимания причинности, следовательно – к новому стилю мышления. Однако «статическая причинность», основанная на «суммарной необходимости», является законом, что роднит вероятностный стиль с жесткодетерминированным. Здесь также определяется лишь механизм явлений, а не их причина. И в том, и в другом случае речь идет об одном

стиле мышления, следовательно, и единой методологии, в которой нет места понятию каузальности. Поэтому можно предположить, что новый, вероятностный стиль мышления всего лишь модификация старой эмпирической логики.

Живые объекты обладают большим разнообразием, чем физические, соответственно они требуют новых методов и подходов к проблеме их изучения. Все эти изменения знаменуют собой становление нового стиля мышления – кибернетического. Как замечает Ст. Бир, в области кибернетики учитывается не только разнообразие возможностей, но и определяется их относительная ценность.

По мнению К.К. Одинаева и В.А. Пономарчука, даже этот стиль мышления не позволяет осуществить переход к познанию законов к познанию причин явлений, тем самым не позволяя выйти за пределы механического детерминизма [3]. Исследование открытых систем поставило вопрос о направленности развития, о целесообразности. Введение в процесс исследования категории цели неизбежно требовало отказа от механистического детерминизма. Поскольку в естествознании стиль мышления определяется объектом, то необходимо введение дополнительного принципа, который позволяет сохранить исходную гносеологическую установку и достичь полного знания. Подобным новаторством является принцип дополнительности Н. Бора. Как подчеркивает Д. А. Микитенко, кибернетический стиль мышления синтезировал телеологизм и механицизм [2]. Вероятность не только учитывается, но и происходит ее обобщение. Главным в понимании системы, которая стала не просто живой, но и мыслящей, становится воспроизведение ее структуры и функции. Воспроизведение структуры системы, неважно из каких элементов, должно привести к воспроизведению конкретной функции. Тем самым подчеркивается, что данный стиль является лишь модификацией уже известного эмпирического стиля мышления.

Таким образом, стоит отметить, что при бессубъектном способе рассмотрения истории развития логики естествознания, с большей или меньшей степенью точности, можно описать основные черты каждого этапа развития науки, но не сможем решить проблему: как и почему изменяются методы изучения объектов. Некоторые вариации логики эмпиризма будут приниматься за новые стили, которые, якобы, ведут к разрешению основных проблем. С помощью исходной установки, что именно объект определяет логику развития науки, можно добиться изучения его структуры. Причинно-следственная связь представляет собой абсолютную форму всеобщего закона. Ясно, что попытки объяснить каузальность на основе естествознания оказываются не имеющими смысла, даже если происходят уточнения, добавления, обобщение

исходных терминов. Попытки вывести принципы логики науки из непосредственного опыта не приводят к решению проблемы. Изучение стиля мышления через особенности частного объекта исследования, который задан через общественную систему, приведет к модификации одной и той же логики.

Литература:

1. Кузнецов, Б.Г. Эволюция картины мира / Б.Г. Кузнецов / Отв.ред. В.П. Зубов. –2-е изд. – М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010.

2. Микитенко, Д.А. Взаимодействие генетики с другими науками: философско-методологический анализ / Д.А. Микитенко. – Киев : Наукова думка, 1987.

3. Одинаев, К.К. Проблема стилей мышления в философии и естествознании / К.К. Одинаев, В.А. Пономарчук. – Душанбе : Ирфон, 1984.

4. Устюгова, Е.Н. Стиль и культура. Опыт построения общей теории стиля / Е.Н. Устюгова. – СПб: Изд-во СПбГУ, 2006.

КАТЕГОРИЯ СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ Н.И. КАРЕЕВА

Е.К. Дорошкевич, г. Гродно, Беларусь

Свобода – одна из философских категорий, имеющих основополагающее значение для современного общества. В «Новой философской энциклопедии» свободу определяют как идею, «отражающую такое отношение субъекта к своим актам, при котором он является их определяющей причиной и они, стало быть, непосредственно не обусловлены природными, социальными, межличностно-коммуникативными, индивидуально-внутренними или индивидуально-родовыми факторами» [1]. Трактовки категории свободы меняются в постклассической философии, однако обращение к классической философии, в частности позитивизму, позволяют глубже понять генезис современного понимания свободы. Н.И. Кареев (1850 – 1931), историк, один из выдающихся теоретиков позитивизма в российской историографии 70-х гг. XIX – начала XX века, основоположник субъективной школы в социологии (часто ассоциировавшейся в то время с философией истории). Ученый, в целом, не отделяя своих взглядов от свойственного позитивизму объективизма, все-таки находил место в историческом процессе для субъективного фактора. Для нас представляет особый интерес его трактовка роли личности в истории, тесно связанная с категорией свободы. В своих историософских построениях Н.И. Кареев всегда пытается избежать крайностей, придерживаясь «синтетического подхода». Так, признает в истории наличие как закономерного, так и случайного (как пересечения нескольких цепей каузальных связей);

критикует противопоставление личности и народных масс, но признаёт за критически мыслящими личностями приоритет во влиянии на исторический процесс; отрицает наличие собственно исторических законов, но признает воздействие на исторический процесс законов социологии и психологии. Это можем сказать и о роли свободы личности в развитии истории. В частности, соотношение фатализма, то есть сведения прагматического (событийного) процесса «только к причинному сцеплению человеческих действий, вызываемых одни другими», и неограниченной человеческой свободы (когда причинами новых событий объявляются «беспричинные акты») [2, с. 134]. Мыслитель называет себя детерминистом, то есть, подтверждая то, что события в истории всегда вызваны определенными причинами, не отрицает возможности личного вмешательства в роковой ход событий, при этом «я чувствую себя свободным и признаю себя обязанным не злоупотреблять своей свободой, нарушая веления долга, и этого с меня довольно» [4, с. 131].

В рамках позитивистской теории факторов, на общественное развитие, а также и на личность, оказывают влияние внешние условия – физические (климат, раса) и культурно-социальные (культура и социальная организация). Эти условия Кареев именует «роковыми силами истории» [3, с.122]. Однако человек способен воздействовать на природу и тем самым противостоять действиям физической среды, в том числе благодаря развитию техники. Заметим, что философ был довольно оптимистичен в этом вопросе, не предвидел, как далеко может зайти человечество в подчинении сил природы, ставя под угрозу всё своё существование. Что касается социальной среды, то здесь можно создавать «соответствующие потребностям изменения» [3, с. 122], чтобы избавить личность от поглощения тем политическим целым, к которому она принадлежит, будь то род, община или более крупные общественные организации. Кареев предупреждает об опасности отождествления свободы с участием в государственных делах, народовластием, как это понималось в Европе XVIII века, «как будто все дело заключалось в том, в чьих руках находилась власть, а не в том, каковы были ее пределы» [5, с. 64]. В целом, социальная организация может способствовать как проявлению свободы личности, так и подавлять её самостоятельность, а культура имеет тенденции «нивелировать личности путем подавления их оригинальности» [3, с. 123]. Это замечание актуально и для современности, особенно такого явления, как массовая культура.

Кроме названных факторов воздействия на личность, Н.И. Кареев призывает объединиться философам, психологам, социологам и историкам в определении степени влияния людей друг на друга, «самодеятельного я» и «других я, отличных как от этого единичного я, так и от внешней природы». В этом случае нужна лучшая разработка «коллективно-

психологических» явлений, где действия человека обусловлены не только внешней средой и действиями других людей, но и причины «в самом человеке, совершившем действие» [2, с. 132].

Одно из ключевых мест в позитивизме занимает теория прогресса, главным признаком которого является возрастающая самостоятельность личности, то есть её освобождение в разных сферах деятельности. В связи с этим в историческом процессе существуют эпохи прогрессивные и регрессивные, главным критерием их такого деления является положение личности в конкретную эпоху. Кареев выделяет и виды прогресса и соответствующие им типы свободы: умственный (умственная свобода – подчинение своего мнения законам разума), нравственный (нравственная свобода – ступень эволюции, когда поведение подчиняется законам этики), социально-экономический (соответствующая социальная организация и экономический тип развития), политический (пределы влияния власти на личность), технический (преодоление внешних сил среды). Соответственно, обратные тенденции, ограничение свободы личности, есть регресс. Благодаря прогрессу в названных сферах личность «постепенно высвобождается из-под гнета, наложенного на нее условиями общественного быта древнейших эпох истории, приходит к сознанию своих естественных прав, как самостоятельного я, и начинает предъявлять к жизни притязания на ту или иную меру свободы» [5, с. 67].

Названные выше проявления свободы внешней тесно взаимосвязаны со свободой внутренней, результатом духовного развития. Только внутренняя свобода может быть настоящим этическим основанием для требования свободы внешней, то есть «устранение всего того, что в общественных порядках может препятствовать внутренне свободному и нравственному человеку исполнять своё назначение» [4, с. 135]. В свою очередь, и с точки зрения человеческого достоинства личности, и с точки зрения общественной пользы «внешняя свобода является одним из необходимых условий духовного развития и счастья всех членов общества» [4, с. 135]. С развитием внутренней свободы растет и нравственная ответственность личности, прежде всего ответственность перед своей совестью. Среди многих мотивов человеческих действий, обязательно детерминированных, выбор мы делаем самостоятельно, тогда мы и воспринимаем наши решения как акты свободной воли. Соответственно «духовно свободнее тот, кто в своей деятельности определяется изнутри, а не извне» [4, с. 133].

Таким, образом, в своей философии истории Н.И. Кареева свобода личности детерминирована факторами внешними и внутренними (физические, культурно-социальные, психологические особенности других личностей), в то же время существует возможность влияния личности на ход истории. Освобождение от воздействия ограничивающих её волю

факторов является главным показателем прогрессивности эпохи. При этом внешняя свобода проявляется в возможности противостоять факторам физической и социальной среды, а внутренняя – в возможности выбора адекватных мотивов деятельности и нравственной ответственности за совершенный выбор.

Литература:

1. Апресян, Р.Г. Свобода / Р.Г. Апресян // Новая философская энциклопедия / Институт философии РАН [Электронный ресурс]. – 2010. – Режим доступа: http://iph.ras.ru/elib/2670.html. – Дата доступа: 15.08. 2013.

2. Кареев, Н.И. К вопросу о свободе воли с точки зрения теории исторического процесса / Н.И. Кареев // Вопросы философии и психологии / Российские философские журналы XIX – начала XX века. Полнотекстовая база данных по истории отечественной философии XIX – начала XX века. Периодические издания [Электронный ресурс]. – 1890. – Режим доступа: http://journals.rhga.ru/upload/ iblock/8d0/4_5.pdf. – Дата доступа: 04.09.2013.

3. Кареев, Н.И. Личное начало и роковые силы истории / Н.И. Кареев / Труды кафедры истории нового и новейшего времени // Научная электронная библиотека [Электронный ресурс]. – 2011. – Режим доступа: http://elibrary.ru/download/39414193.pdf. – Дата доступа: 04.09.2013.

4. Кареев, Н.И. Мысли об основах нравственности: Пролегомены по этике / Н.И. Кареев. – Спб. Тип. М.М. Стасюлевича, 1905.

5. Кареев, Н.И. Общий ход всемирной истории / Н.И. Кареев. – Спб.: Брокгауз-Ефрон, 1903.

СПЕЦИФИКА ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ ИНОСТРАННЫХ СТУДЕНТОВ ПОСТДИПЛОМНОЙ ФОРМЫ ОБУЧЕНИЯ

Е.А. Дудко, г. Минск, Беларусь

Динамизм общественного развития, бурное развитие новых технологий, трансформация всех сторон жизнедеятельности человека (экономической, социокультурной, бытовой, управленческой) под влиянием информатизации и компьютеризации, поиски новых идей, подходов к решению противоречий современного цивилизационного развития в эпоху глобального кризиса вызывают необходимость непрерывного совершенствования образовательных программ высшей школы на основе принципа органического единства профессиональной, мировоззренческой и методологической подготовки будущих специалистов. В современных условиях возрастает роль постдипломного образования и требует внимания организация учебной работы в этой сфере, научно-методического и учебно-методического обеспечения процесса обучения магистрантов и аспирантов.

На уровне постдипломного образования аспиранты и магистранты изучают курс «Философия и методология науки», затем сдают по этому предмету кандидатский экзамен.

В целях оптимизации изучения этого курса и оказания научно-методической помощи магистрантам, аспирантам и соискателям кафедрой философии и методологии науки БГУ разработано и издано соответствующее учебное пособие: «Философия и методология науки» [учебное пособие для аспирантов и магистрантов под ред. А.И. Зеленкова, Минск: ГИУСТ БГУ, 2011].

Обращение к этому пособию целесообразно в процессе подготовки к вступительному экзамену в аспирантуру, а также при подготовке к сдаче экзамена кандидатского минимума.

I раздел пособия дает целостное программное представление об изучаемом курсе и целях изучения (приобретения навыков исследовательского мышления и умения философски осмысливать актуальные проблемы естественных и социально-гуманитарных наук).

Соответственно программа включает два основных блока: «Философия и ценности современной цивилизации» и второй блок «Философско-методологический анализ науки». Достоинством является то, что кроме программы курса в учебном пособии представлена содержательная реконструкция лекционного курса по философии и методологии науки. В процессе изучения курса и подготовки к сдаче экзамена кандидатского минимума у слушателей возникают самые разнообразные вопросы. Учитывая опыт преподавания философии и философских дисциплин на постдипломном уровне образования учебное пособие включает самостоятельные разделы, которые касаются подготовки к практикумам с учетом специальностей аспирантов и магистрантов (естественные науки и гуманитарные); также предлагается примерная тематика рефератов (для естественнонаучных и гуманитарных специальностей).

Опыт педагогической работы с иностранными аспирантами и магистрантами в процессе изучения курса «Философия и методология науки» показывает целесообразность объединения иностранных учащихся в отдельную группу.

По своему характеру учебная работа является индивидуально-групповой. Состав групп неоднороден по многим параметрам: и в плане владения языком обучения, уровня вузовской подготовки, навыков работы с текстовым материалом, умением конспектировать и т.д.

Выделяется наиболее активная часть группы: аспиранты и магистранты, хорошо владеющие языком обучения. Они имеют навыки самостоятельной и систематической работы, к практическим занятиям готовят содержательные ответы, с интересом и знанием предмета

участвуют в дискуссиях по обсуждаемой проблеме, откликаются на предложение принять участие в конференциях для магистрантов, аспирантов, молодых ученых по социогуманитарным наукам.

В то же время выделяется и такая часть иностранных учащихся, для которых процесс освоения и усвоения учебной программы сопряжен с определенными трудностями и в плане существования языкового барьера, а также умения самостоятельно работать с источниками, подготовкой устного или письменного ответа. Этой части группы оказывается разноплановая консультативная помощь.

Индивидуализированный подход и постоянное внимание преподавателя к результатам работы магистранта или аспиранта имеет значение в психологическом плане. Если в начале учебного процесса чувствуется неуверенность учащегося в своих силах, проявляется в определенной мере пассивность и инертность, то в дальнейшем работа аспиранта (магистранта) приобретает черты целеустремленности, нацеленности на успешное выполнение конкретных заданий. Практика устных выступлений с сообщениями перед своими товарищами также способствует повышению самооценки.

Преподаватель оказывает консультативную помощь и в процессе подготовки реферата (выбора темы, подбора литературы, структурированности содержания, придания цельности и завершенности, наличию выводов по выполненной работе).

Особенностью кандидатского экзамена по философии и методологии науки является то, что из трех предлагаемых на экзамене основных вопросов третий относится к реферату. Поэтому с аспирантом обсуждается ряд моментов: как, в какой форме построить ответ по реферату, какие могут быть дополнительные вопросы по избранной теме, результатам выполненной работы. Практика показывает, что внимание аспиранта к этой стороне подготовки к кандидатскому экзамену дает положительный эффект, снимает многие трудности, связанные с недостаточным владением языком обучения.

Несмотря на то, что УМК по философии и методологии науки насыщен методическими советами в плане изучения курса и подготовки к экзамену кандидатского минимума, аспиранты и магистранты не всегда в достаточной мере используют имеющийся научно-методический потенциал данного пособия.

Поэтому одна из задач консультативной помощи состоит в том, чтобы направить внимание аспирантов и магистрантов на необходимость постоянного обращения к УМК, учитывать при подготовке к сдаче экзамена кандидатского минимума те методические рекомендации и разъяснения, которые содержатся в различных разделах УМК.

На уровне постдипломного образования консультативная помощь преподавателя иностранным учащимся в процессе подготовки к сдаче кандидатского экзамена носит многоцелевой характер, осуществляется по различным параметрам, как на групповом, так и на индивидуальном уровне, является необходимым и существенным компонентом образовательного процесса в вузе, требует значительных усилий и времени. Но на наш взгляд, трудозатраты данного вида преподавательской деятельности недостаточно учитываются и оцениваются.

ИСТОРИЧЕСКИЕ ВЕХИ ФОРМИРОВАНИЯ ТЕХНИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

И.И. Дыдышко, г. Одесса, Украина

История образования, и в частности инженерного, приобретает особую актуальность в условиях перманентности современных реформ этой сферы. Отечественная инженерная школа и ее выпускники до недавнего времени признавались одними из лучших в мире, и ретроспективный анализ, связанный с этапами ее формирования, может высветить каркас на котором развивалось инженерное образование.

Фундаментом каркаса, на котором развивалась система подготовки мозгового центра бурно развивающейся технической реальности выступил процесс формирования технической рациональности. Во временном интервале они не совпадают с развитием типов научной рациональности – классической, неклассической и постнеклассической, выделенными В.С. Степиным, но эти типы рациональности не обошли стороной систему технических наук.

Техническая рациональность – это не просто применение способностей нашего разума к исследованию техники, технологий, технической реальности в целом, а процесс закономерного движения технической мысли и оформления ее в конкретных дисциплинах с периода становления технических наук. А этот процесс начинается только с XIX века. Техническая рациональность, в отличие от научной, расширяет сферу своего познания за счет исследования и обоснования концепции бытия человека в технизированном мире. В научной рациональности, особенно классической и неклассической, «генератор» идей остается «в тени». Классическая и неклассическая рациональность в определенной степени были ориентированы на постижения изолированного фрагмента действительности. В науке этого периода доминировали дисциплинарные исследования. Становление же постнеклассической рациональности на первый план вывело междисциплинарные наследования, где объектами познания становятся системы, характеризующиеся открытостью и саморазвитием. Познание таких систем требует принципиально новых стратегий. «Взаимодействие с ними человека,- отмечает академик В.С.

Степин, - протекает таким образом, что само человеческое действие не является чем-то внешним, а как бы выключается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний» [1, с.195-196].

Раскрывая особенности развития постнеклассической технической рациональности, нельзя игнорировать обоснованные общие закономерности развития науки в классический и неклассический период. Провести четкую грань между этими типами рациональности, так же как между классической и постнеклассической наукой довольно трудно. Классическое, заключающее и содержащее в себе многовековой опыт человека, часто вполне современно. В этом плане Вернер Гейзенберг отличал, что «едва ли можно разрабатывать атомную физику, не зная греческой натурфилософии». Классическую механику на основе которой выросло все классическое естествознание, классические и неклассические технические науки, невозможно ни заменить, ни отменить. В определенном смысле классическая техническая рациональность, построенная в рамках механических представлений, носит непреходящий, вечный характер. Механические представления в мире техники на протяжении более двух столетий дали ключ к пониманию большинства проблем техникознания и распространили свое влияние на мировоззрение и стиль мышления в целом.

Каковы же истоки и причины становления технической рациональности? В отличие от научной рациональности формирование технической рациональности вызвано к жизни бурно развивающимися социальными процессами. Становление капитализма обусловило жизненную необходимость использования науки для создания производственных артефактов. Зарождается процесс превращения науки в непосредственную производительную силу общества, обобществление эмпирических технических знаний. Практически весь XIX век – век становления технических наук, базируется на классической рациональности. XX век до конца 70-х годов методологически основывался на неклассической рациональности. Последнею треть XX века и начало XXI века в технических науках ведущее место занимает постклассическая рациональность, но это совсем не означает не проявление в содержании этих наук предыдущих типов рациональности.

Постнеклассическая рациональность связана с развитием постиндустриальной цивилизации. П.П. Гайденко отмечает, что «вопрос о природе рациональности – не чисто теоретический, но прежде всего жизненно-практический. Постиндустриальная цивилизация – это цивилизация рациональная, ключевую роль в ней играет наука, стимулирующая развитие новых технологий. И актуальность проблемы рациональности вызвана возрастающим беспокойством о судьбе

современной цивилизации в целом, не говоря уж о дальнейших предпосылках развития науки и техники» [2, с. 3].

В отличие от классической и неклассической технической рациональности, постнеклассическая техническая рациональность формируется в науках, особенности которых заключаются в комплексности теоретических исследований, в какой бы форме они не проводились и каким бы способом они не формировались. Если в классических науках образец построения теории брался из конкретной научной дисциплины, то многие современные научно-технические дисциплины не имеют базовой теории, поскольку они ориентированы на решение комплексных научно-технических задач, требующих участия представителей различных научных дисциплин, группирующихся вокруг одной проблемной области. Примером здесь выступает системотехника, эргономика, информационно-коммуникативные технологии, нанонауки и нанотехнологии, трибофатика и другие. Предметом комплексного исследования здесь выступает не традиционный объект, несмотря на его сложность, а качественно новый деятельностный объект.

Анализ современных постнеклассических технических дисциплин раскрывает процесс возрастания их социальной силы. Здесь она реализуются через обоснования этих наук как специфической деятельности социума. Технические науки предстают как системы познавательных действий, направленных на теоретическое осмысление достоверных знаний о технической реальности. Степень воздействия этих наук коррелируется с внедренностью их в структуру материального производства с ростом ее как производительной силы. А этот рост прогрессивен. На основе технических наук создаются новые технологии – инновационные и нанотехнологии, что особенно характерно для современного развития этого знания и что убедительно раскрывает рост социальной силы технических наук.

Философские основания постнееклассической рациональности в этих науках находятся в стадии интенсивных разработок. В онтологическом аспекте активно разрабатываются новые смыслы категориальной сетки саморазвивающихся систем (синергетика, концепции сетевого общественного развития и др.)

В эпистемологическом аспекте, дополнительно к вышеозначенному, надо отнести процессы порождения нового знания с учетом социокультурных доминант и особенностей саморазвития, развитие новейшего методологического инструментария.

В аксиологическом аспекте, который не имел ярко выраженной специфики в классическом и неклассическом типах рациональности, особое значение приобретают этические социально-экономические проблемы современного технического знания, которые обостряют их

ценностный статус. Исследование этих проблем предполагает тесную взаимосвязь философии и технических наук. Целью этой взаимосвязи выступает формирование личностного мировоззрения как объективного, устойчивого, необходимого элемента процесса социализации личности.

Литература:

1. Степин, В.С. Цивилизация и культура / В.С. Степин. – СПб.: СПбГУП, 2011.

2. Гайденко, П.П. Проблема рациональности на исходе XX века / П.П. Гайденко // Вопросы философии. – 1991. – № 6.

К ВОПРОСУ ЦЕННОСТНЫХ ОСНОВАНИЙ НАУКИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

О.Н. Дьяченко, г. Курск, Россия

Большая часть населения земного шара сегодня согласует свои жизненные планы, даже повседневные действия с результатами, полученными в самых разных отраслях научного знания. Поэтому можно с уверенностью говорить о том, что наука заняла главенствующее положение в XXI веке, оказываясь в центре внимания современного человека.

Но вместе с ростом научного знания, активной реализацией инновационных проектов в самых разных сферах, все отчетливее проявляется деятельно-прагматическое, утилитарное отношение к природе и миру в целом. Слова Р.Декарта о человеке как мыслящей вещи стали печальной реальностью для жителей планеты в третьем тысячелетии. Вера в силу мысли, представления о науке как способе утверждении собственной власти над природным миром в новоевропейской культуре, принципы познавательной активности автономного и суверенного субъекта, которые впоследствии были положены в основу научно-исследовательской деятельности и определили фундаментальное ядро науки Нового времени, несомненно, обращают нас к аксиологическим, когнитивным и этическим проблемам современного научного знания. Вопросы, обозначенные мыслителями Нового, позволяют, по нашему мнению, выявить идейные истоки сциентизма, свойственного мышлению современного человека.

Новое время – эпоха, когда формируется первореальность человеческого самосознания. Свобода оказывается основой самодостаточности разума, наделяющего всё сущее бытийственностью и социокультурными смыслами. В миропонимании философов Нового времени человек способен собственными усилиями конституировать архитектонику своего бытия. Утверждается принципиально иная метафизическая позиция, в которой бытие понимается как сознание: «Расчётливый и исчисляющий разум как гарант достоверного познания

конституирует пространство субъективности, в котором единственно действенным, а значит, действительным, объявляется деятельно-прагматическое, утилитарное отношение к природе и миру в целом» [1, с.14].

В культурно-исторических условиях Нового времени претерпевает фундаментальное изменение отношение человека к природе, которое выражается в активности, направленной на исследование природного мира. В новоевропейском эксперименте человек обретает власть над объектом и способен преобразовывать его так, как того требуют условия эксперимента. Безусловно, эта особенность, формирующаяся в новоевропейской науке, приводит к тому, что со временем человек наделяется свойствами объекта и сам оказывается главным объектом изучения.

Данное условие и объясняет стремление человека к утилитарному использованию природы, подчинению природных объектов исследовательским целям. Такой тип взаимоотношений человека и мира немыслим в античности. Для греков космос, природа есть дом человеческого бытия. Здесь все пребывает во взаимной гармонии: природа, космос, боги, люди. Древнегреческая мысль представляет мир, существующий в силу своей собственной природы, космос, в котором царит ясность, порядок, гармония и красота. При этом природа не мыслится как объект изучения, обособленный от человека мир. Человек не испытывал отчуждения по отношению к природному миру. И здесь нельзя не вспомнить слова А.Ф. Лосева о том, что именно XVII столетие нанесло сокрушительный удар «по цельности и ценности природы и способствовало отчуждению мира и человека».

В средневековой культуре, развертывающейся в теоцентрической перспективе, мир в согласии с библейским корпусом, представляет собой символ творческой мощи Создателя. Мир есть творение Бога, имеющее отсвет божественного замысла. Подавляющее большинство мыслителей эпохи Средневековья видели в природе источник познания истины. И если обратиться к размышлениям философов эпохи Средневековья о природе, мы увидим, что многие представители средневековой мысли как на Западе, так и на Востоке говорили о том, что познание тварных (природных) вещей приближает человека к Богу. Собственно, это есть катафатический путь познания Творца.

В средневековой культуре человек является частью тварного мира, именно поэтому факт грехопадения оказал влияние на природный мир. И, несмотря на то, что человек в христианском мировосприятии оказывается способным выходить за пределы природных законов (воскресение, обретение святости), на неразрывность человека и природы указывает

утвердившиеся в средневековой лексике словосочетание «греховная природа», которое звучало в рассуждениях о человеке.

Согласно библейскому повествованию, природа сотворена прежде человека, поэтому отношение к природе соотносится в христианской традиции с понятием «забота», «ответственность», ввиду того, что Адам получил от Бога повеление возделывать рай и заботиться о том, кто населяет его. Это во многом объясняет многочисленные сюжеты житийной литературы, посвященные благоговейному отношению святых и подвижников к природе, наличие образов птиц и животных в христианской обрядовой культуре. Так, святые Ефрем Сирин, Франциск Ассизский являют уникальный образец подлинной, трепетной, одухотворенной любви к цветам и камням, облакам и животным.

Поэтому в контексте средневекового миропонимания мыслить о природе, а уж тем более о человеке, как части природного (тварного) мира, применяя понятия «выгода», «польза», «использование» невозможно.

Утилитарное отношение к природе в Новое время привело к утверждению деятельно-прагматического характера науки. Стремление выразить истину языком математики, мыслить о божественном, оперируя математическими понятиями приводят Николая Кузанского к мысли построению модели мира, основанной на математических законах. Размышлениям Николая Кузанского, которые иллюстрируют метафизические основания новоевропейской науки, раскрывают процесс формирования научной рациональности в Новое временя, сущностные особенности которой сохраняются сегодня в идее всемогущества человеческого разума.

Новоевропейская наука утверждается в статусе свободного исследовательского предприятия, продуцирующего объективное знание о мире сообразно математически исчислимым законам. Сущностным свойством новоевропейского мышления становится стремление упрощению, упорядочиванию, приведению всего в соответствие, что является также основанием и современной культуры.

Возможность сконструировать все, что угодно в условиях лаборатории подарило современному человеку уверенность в том, что он способен сделать то же самое в иных масштабах, в том числе и за пределами природного мира. Но проблема заключается в том, что и обычный человек в своей повседневной жизни, и ученый мирового масштабах продолжают мыслить в категориях «польза», «использование» по отношению к природе, миру и человеку, и это обстоятельство ставит под угрозу дальнейшее существование жизни вообще.

Литература:

1. Кузнецова, А.Г. Идея науки как mathesis universalis и «социальная физика» Нового времени: Автореф. дис.... канд. филос. наук / А.Г. Кузнецова – Курск, 2013.

МЕЖЛИЧНОСТНАЯ КОММУНИКАЦИЯ В КОНТЕКСТЕ КОНЦЕПЦИЙ Ю.М. ЛОТМАНА И Н. ЛУМАНА

А.И. Екадумов, г. Минск, Беларусь

Глобализация усиливает потребности в налаживании кросскультурной коммуникации. Актуальность изучения диалогических механизмов культуры обусловлена интенсификацией взаимодействия, взаимопроникновения культур в глобальном мире. Анализ коммуникативного процесса призван эксплицировать условия, определяющие успех или неудачу в кросскультурном диалоге. Перспективными направления в решении этой проблемы заданы в трудах Н. Лумана и Ю.М. Лотмана, посвященных исследования социокультурных процессов как процессов коммуникативных.

В контексте концепции Ю.М. Лотмана о семиосфере и интерпретации человеческого сознания как семиосфере в семиосфере, а также идеи Н Лумана об оперативной закрытости коммуникативной системы применительно к рассмотрению индивидуального сознания, коммуникативный процесс между предстателями как различных культур , так и членами одного культурного сообщества, может быть представлен следующим образом.

Диалог двух акторов включает в себя три диалогических процесса: 1. автокоммуникация на уровне сознания коммуникатора, аутопойетический процесс воспроизводства идентичности и персонального символического порядка; 2. диалог с воображаемым партнером как семиотически сконструированным образом действительного партнера по диалогу, приемлемым для воспроизводства символических представлений отдельного коммуникатора; 3. собственно межличностная коммуникация, как производство новых, неожиданных для участников смыслов и коммуникативной ситуации, не контролируемой персонально и не наблюдаемый ни одним из участников непредвзято с некоторой универсальной, внешней позиции,

Отдельная человеческая личность, обладающая физическим телом, выступает конечным элементом межгрупповой, межличностной коммуникации, телесно, физически локализованным участником коммуникативного процесса. Индивид, физический участник диалога, может быть выделен в качестве минимальной коммуникативной подсистемы в системе общества, истолкованного в контексте идей по Н. Лумана, семиосфереры в семоисфере по Ю.М. Лотману.

Отдельный индивид, действующий на основании первичных очевидностей своего жизненного мира, в свете положения Н. Лумана об оперативной закрытости коммуникативной системы, диалогически взаимодействуют с другими акторами благодаря общим медийным средствам. Однако другие, как партнеры по коммуникации для данного индивида – это семиотические модели, принадлежащие его персональному семиотическому порядку, образы, располагающиеся в своей ситуативной конкретности между обобщенным Другим и конкретным другим, самостоятельно участвующим в диалоге.

Поскольку внесемиотическая реальность в мышлении представлена семиотически, а индивидуальный жизненный мир (семиосфера) может воспринимать элементы чужого жизненного мира (иной семиосферы), благодаря перекодированию и реинтерпретации в контексте наличного символического порядка, постольку любой диалог с другим априори является диалогом с воображаемым другим моего жизненного мира. Этот идеальный, и, вместе с тем, конкретный диалогический другой конструируется в коммуникативном процессе двояко – со стороны физического другого как автономного участника коммуникации, и со стороны моего индивидуального символического порядка, в котором формируется образ партнера по коммуникации.

Коммуникация, помимо обмена сообщениями физических лиц, в качестве своего аспекта предполагает коммуникацию в границах индивидуального сознания, организованную аналогично внутреннему диалог с воображаемым другим, т.е. образом другого как элементом персонального жизненного мира. Диалог двух физически различных акторов осуществляется как встречный коммуникативный процесс, слагающийся из диалогов с воображаемым другим, в котором каждый из участников обращается не непосредственно к автономно действующему другому, независимому от персональных очевидностей коммуникатора, а к другому как семиотическому двойнику, образу, включенному в индивидуальный символический порядок.

Поскольку коммуникативная система реагирует на свои собственные состояния, возможность взаимопонимания в коммуникативной ситуации бдет зависеть именно от того, какие состояния автономной коммуникативной системы уровня индивида провоцирует эта диалогическая ситуация и образ другого как элемент символического порядка. Поскольку индивидуальное сознание – оперативно закрытая коммуникативная система, Другой, иная коммуникативная система, может быть представлен в ней только как ее собственный компонент. Акторы не коммуницируют непосредственно, напрямую. Диалог для каждого из них протекает в границах отдельной, персональной коммуникативно-семиотической системы, в границах персонального символического

порядка. Общность медийных средств позволяет индивидуальным коммуникативным системам подсоединяться к более масштабным коммуникациям общества. Однако на персональном уровне коммуникация реализуется как диалог с воображаемым другим, другим моего жизненного мира.

ФЕНОМЕН ТРАГИЧЕСКОГО В КОНТЕКСТЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКО-АКСИОЛОГИЧЕСКИХ ПОИСКОВ М. ШЕЛЕРА

А.Е. Залужная, г. Ровно, Украина

Парадигмальные сдвиги философии конца XIX-XX вв. в репрезентации онтологической рефлексии культуры как жизненного мира человека формируются на смысловом фоне актуализации проблемы кризиса европейской культуры. Трагические мотивы мировосприятия выстраиваются на фундаменте переосмысления оптимистичной модели рационализма с характерным для абстрактно-теоретического мышления безразличия ко всему уникальному и единичному, что становится весомым побуждением разрушения укоренения человека в бытии и обезценивания духовных ценностей.

Альтернативный ответ рационалистическо ориентированному понятийному дискурсу деонтологизации субъекта прозвучала сквозь призму новых философских проэктов онтологической, антропологической, коммуникативной, феноменологической и герменевтической переориентации. В контексте отмеченного перехода к онтологическому фундаменту культуры особенного резонанса приобретают варианты аксиологического решения проблемы, которые проявились в попытках преодоления трагического разрыва между ценностями и реальным миром человеческого существования. Ведь оправданность человеческого бытия нуждается в соответствующем ценностном видении и его должествующей энергии, которая выводит экзистенцию за пределы эгоистично-утилитарного мироотношения, предоставляя человеческому существованию специфического качества “бытия-в-ответ” на призыв ценностей. А, следовательно, главное задание философии, по мнению Г. Риккерта, должно сводиться к тому, “чтобы найти третью область, которая бы соединила две части, которые доныне рассматривались обособленно. ” [1, с.43]. Своеобразный способ решения этого задания предложила феноменологически сориентированная аксиология М. Шелера.

Причину пантрагических проявлений культуры шелеровская концепция ценностей видит в отсутствии причастности мира к универсально-иерархическому ценностному порядку, поскольку необходимо, “чтобы силы и возможности вещей набирали могущества и реальности, в соответствии с их ценностью” [400, с.308]. Необходимо

отметить, что ценности в творчестве М. Шелера, в отличие от социокультурного измерения “структуры переживания ценностей”, выступают объективно-качественными феноменами, областью высших сверхэмпирических сущностей, которые узнаются непосредственно в актах интуитивного вслушивания. Релятивизм ценностного мира, по мнению мыслителя, объясняется имманентной для каждого социума “структурой переживания ценностей”, которые обусловливают субъективистские тенденции в теориях аксиологий.

Свойственно, ценности в качестве эмоционально насыщенных фактов не могут выражаться в формах логического мышления и быть определенными понятиями и значениями, поскольку самопроявляются в актах эмоциональной интуиции. В связи с этим немецкий философ разрабатывает феноменологическую аксиологию, которая есть не формальная, а материальная, не логическая, а чувственная. По мнению М. Шелера, не только ум, но и чувственность включает в себя априорные закономерные акты и проявляется как сфера “чистой эмоциональности”. Среди эмоциональных переживаний особенная роль предоставляется интенциональным актам любви и ненависти, с помощью которых происходит расширение или сужение мира ценностей. Творческая сила любви направляет каждую вещь в сторону ценностного совершенствования, а личность развивает в качестве духовного существа.

Примем во внимание то, что в шелеровских концептуальных построениях личностное начало в полной мере проявляется только в форме существования Бога. В человеке оно реализуется через дух. Дух постулируется тем сущностным началом, которое выделяет человека среди всего сущего в качестве универсального существа, и как “протестант”, “аскет жизни” пытается прорвать пределы своего здесь-и-теперь-бытия и своего окружающего мира” [2, с. 164]. Духовную личность мыслитель определяет через эмоционально-ценностные акты, которые являют собой самоконцентрацию единственного бесконечного Духа и освобождают человека от детерминации психовитальной эмпирической реальности. С их помощью субъект дает ответы на запросы “области ценностей”, трансцендируя к миру высшего порядка “чистых сущностей”.

Согласно М. Шелеру, становление личности происходит под воздействием высших космических сил “порыва” и “духа”, интуитивного созерцания иерархической области ценностей и “качественных типов личности”. В этих очерченных “образцах” личностей именно религиозно-нравственному гению принадлежит драматическая судьба выявления новых ценностей. Собственно он и является той духовно-нравственной личностью, которая, реализовывая закон любви изменяет присущие социуму правила преимущества и ценностных оценок.

Имея целью раскрыть феномен трагического, стоит сосредоточить внимание на такой идеальной личности как гений, который, безусловно, появляется репрезентантом духовных ценностей культуры, с которыми философ связывает трагические коллизии открытия и приумножения ценностного мира и изменения признанной системы оценок в обществе.

В данном контексте феномен трагического раскрывается не в качестве традиционно признанной эстетической категории, а в ракурсе онтологической аксиологии, существенного элемента самого универсума. М. Шелер отмечает то, что трагическое возникает в сфере ценностных отношений, локализуясь в конфликте позитивных ценностей и их носителей, ведь носители одинаково высоких ценностей обречены на противоборство, потому что каждый отвечает требованиям своего долга. Поскольку индивиды в зависимости от нравственного уровня и личностных возможностей проникновения в ценностную сферу владеют разным микрокосмом ценностей, то “силы, которые уничтожают более позитивную ценность, сами отталкиваются от носителей позитивных ценностей” [3, с.302]. Более высоконравственные и благородные натуры, обнаруживают доныне неизвестные ценности, признают “плохим” то, что для толпы еще не является “хорошим”. Трагической является “невиновность вины”, поскольку каждый из носителей ценностей “добросовестно исполняет свой долг”. Характерная для каждой социокультурной эпохи “структура ценностных переживаний” определяет ценный уровень сообщества и функционирования господствующей морали “закона” и “долженствования”. Такая неотвратимая “трагическая необходимость” предусматривает непризнание ценностного микрокосма гения и интерпретацию его как преступника. Ведь он нарушает общепринятый моральный закон, а потому невиновный становится виновным. В этом заключается трагическая сущность морального развития общества, которое сопровождается обязательной необходимостью заблуждения. В это заблуждение с необходимостью попадает и наиболее справедливый моралист перед лицом трагического героя.

Следовательно, под трагическим, в противовес его традиционной интерпретации, будем понимать выявление высших моральных ценностей и реализацию их в жизненном мире человека, при условии необходимости противоборства высоконравственной личности с обществом, с присущей для него устоявшейся структуры ценностных переживаний. Безусловно, это противостояние сопровождается страданием и гибелью нравственного гения как носителя новых ценностей, что убедительно воссоздано в художественном пространстве в образе трагического героя. Поэтому невзирая на все акценты онтологических построений феномена трагического во взглядах М. Шелера, он аккумулирует в себе значительный морально-эстетический смысл. Этот дискурс, по нашему

мнению, вносит новые семантические оттенки в пространство трагического, обогащая его выразительно-смысловые потенции.

В тоже время, на фоне трагических тенденций рефлексии культуры феноменологически настроенные философы приходят к выводу, что пренебрежение и разрушение явлений, которые владеют ценностями, ни в коем случае не означает уничтожения ценности, поскольку в своей абсолютности ценность остается неизменной, объективной, вечной.

Литература:

1. Риккерт, Г. О понятии философии / Генрих Риккерт // Кн.1. – 1910.

2. Шелер, М. Избранные произведения / Макс Шелер – М. : Гнозис, 1994.

3. Шелер, М. О феномене трагического /Макс Шелер // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. – Рига, 1988.

ТЕОРИЯ И МЕТОДИКА КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ ПЕДАГОГИКИ

Л.Г. Иванцив, г. Украинка, Украина

На волне пробуждения национального самосознания и относительных свобод в организации педагогической деятельности (90-е гг. прошлого столетия, профессионально-техническое училище, г. Украинка, Киевская обл.) в преподавании электротехники и технологии специальных работ инициировали новые подходы к обучению электрослесарей, электромонтажников электротехнических систем низкого напряжения. Обозначились смежные области рабочей занятости – электроэнергетика/ЕС и автономные установки производства электроэнергии/электроэнергии и тепла, строительство зданий и сооружений промышленного назначения (электротехническая часть), изготовление щитов и пультов/электротехническая промышленность.

В переработанном варианте перспективно-тематического плана и рабочей программы определяющее значение в решении главной задачи «субъект познания –> объект (общеобразовательное и профессиональное знание)» придавалось циклу вступительных лекций:

– ориентировке на образовательно-культурные смыслы и функциональность исторического знания – междисциплинарной составляющей содержания образования, адекватного задачам изучения профильной общетехнической дисциплины и современному пониманию профессии [1];

– опоре на исторически оправданную в своем построении объектно-объектную структуру базового профессионального знания, нарушающую привычный порядок обучения (смешение разнородной информации и применение разнообразных форм ее подачи);

– живому языку межличностного общения [3].

Содержательная и процессуальная ценность исторических знаний работала на активизацию индивидуального сознания, осмысление услышанного, прочитанного, оздоровление учебно-воспитательной среды в урочное время, формирование заинтересованности к внеурочным мероприятиям. Педагогическое мастерство обеспечивало в «информационно-субъектном» диалоге реализацию схемы «запрос –> ответ: понимание –> запрос», нацеливалось, в конечном итоге, на социально и экономически важную отрасль общественного производства электроэнергии, электроэнергии и тепла. Профессионально-техническое обучение понималось как необходимая ступень дальнейшего профессионального роста и жизненного взросления.

Этно-ремесла и любимые занятия украинцев знакомили с техническими объектами (инструментом, механизмами, машинами/их узлами и деталями), применяемыми материалами и технологиями (общей сутью “трудового рецепта”), что актуализировало новые уровни функционирования информации в более широком диапазоне развития исходного знания (в т. ч. [2] понимания значения традиций в техническом мышлении). Междисциплинарность приобретала характер межотраслевой общности, благодаря знаниям о металлургии, (сырьевых ресурсах и приоритетных направлениях их использования); продукции машиностроения как для энергетики, так и других социально и экономически важных отраслей, металлообработки, химических производств, акцентируя на технических средствах, непосредственно используемых рабочими в их труде. Примеры политически важных хозяйственных решений обсуждались в историческом аспекте. Не замалчивались очевидные просчеты и положительные примеры изменений в топливно-энергетическом комплексе – проращивались «зерна» активного отношения к действительности и толерантности.

Идея гуманизации и гуманитаризации технического образования реализовалась с помощью способов и средств исторического познания.

В оперировании исходным знанием в границах интегрированного содержания с его центром – профилирующей общетехнической дисциплиной и структурной доминантой/понятием электроустановки [5] придавалось значение:

– приспособлению истории/науки про дух человека труда, приобщению его к общекультурным ценностям;

– философским/исходным понятиям, представлениям в их взаимообратной связи, рефлекторно отражающих существо педагогической деятельности [6].

Слаженный механизм междисциплинарного взаимодействия и объектно-субъектных информационных коммуникаций обеспечивали

необходимую степень влияния на развивающееся сознание/мышление обучающихся. В организации социокультурного информационного поля/на пути от знания – формы взаимосвязанных представлений о природном, научном, техническом, научно-техническом, политическом, социально-экономическом мире – доминировала человеческая сущность истории. Метод реально-виртуальных путешествий (Юго-Западными железными дорогами, залами музеев и картинных галерей, выставок, посвященных техническому развитию страны/края и отдельных отраслей промышленности и услуг) работал на конструкт: человек <=> член социума [<труд: события/люди], что расширяло представление о круге возможного трудоустройства и повышало престиж выбранной профессии [4]. Акцентуация знания на электроэнергетике учитывала своеобразие эксплуатируемых и обслуживаемых/ремонтируемых, монтируемых технических объектов, содержание и особенности выполнения порученных специальных работ. Потенциал исторической информация как разгрузочной терапии (послабления умственного, психологического напряжения), этики и эстетизма воспитательного характера/развития вкуса к различным искусствам, в том числе к полезным для определенного времени техническим решениям, активировали мотивационные факторы качественного обучения.

Более чем 10-летняя успешная практика и подготовка диссертационного исследования “Историко-техническая составляющая в содержании профессионального образования/обучения рабочих электроэнергетической отрасли промышленности” показала непризнание его педагогического статуса (шифр 13.00.04) и блокирование выхода на защиту. Показательно, что из 30 публикаций автора только 4 текста были одобрены/приняты в издания Института педагогики и психологии профессионального образования и Института профессионально-технического образования (оба находятся в юрисдикции АПНУ). Научным сообществом в Украине на широкое озвучивание поставлен вопрос о статусном признании междисциплинарных исследований, что возможно, но не обязательно повлияет на человеческий фактор личного неприятия, апатию застаревшего механизма управления непростой системой профессионально-технического образования.

В Украине, несвободной от влияния положительных примеров других стран, мировоззренческо-методологические подходы, диалогично-диалектические возможности, методическая/дидактическая ценность культурно-исторической педагогики займет свое достойное место.

Литература:

1. Іванців, Л.Г. Історизація змісту навчання майбутніх робітників – педагогічний принцип / Л.Г. Іванців // Актуальні питання історії науки і техніки: матеріали 9 Всеукраїнської наукової конференції.– К., 2010.

2. Іванців, Л.Г. Історико-технічне знання як традиція мислення / Л.Г. Іванців // Дослідження з історії техніки. – Вип. 5. – К., 2005.

3. Іванців, Л.Г. Педагогічна цінність історичних знань у технічному навчанні / Л.Г. Іванців // Дослідження з історії техніки. Вип. 10 – К., 2007.

4. Иванцив, Л.Г. Базовое профессиональное знание: практика гуманитарной реконструкции / Л.Г. Іванців // Актуальные проблемы современной науки и образования: материалы Международной научно-практической конференции. – Челябинск, 2013.

5. Иванцив, Л.Г. Виртуально-реальное путешествие: методологический контекст организации социокультурного информационного поля / Л.Г. Іванців // Междисциплинарные исследования в науке и образовании. – 2012. – № 1 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://mino.esrae.ru/pdf/2012/1%20Sp/836.pdf. – Дата доступа : 08.05.2012.

6. Иванцив, Л.Г. Историческая информация в контексте ресурсного обеспечения рабочего образования / Л.Г. Иванцив // Наука в информационном обществе: материалы Международной конференции – Ч. 2. – Донецк, 2013

7. Иванцив, Л.Г. Учить работника: разными дорогами на пути к общей цели / Л.Г. Иванцив // Междисциплинарные исследования в науке и образовании. – № 1 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://mino.esrae.ru/pdf/2012/1 K/1031.doc. – Дата доступа : 08.05.2012.

КЛАССИЧЕСКОЕ И НЕКЛАССИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ ЦЕННОСТИ

А.А. Ивин, И.П. Никитина, г. Москва, Россия

Для понятия «ценность» характерна явно выраженная многозначность. Ценностью может называться любой из тех трех элементов, из которых обычно складывается ситуация оценивания: *оцениваемый предмет*; *социальный образец*, нередко лежащий в основе оценки; *отношение соответствия* оцениваемого объекта утверждению о том, каким он должен быть.

Например, если человек спасает утопающего, ценностью может считаться или само действие спасения; или тот идеал, который требует приходить на помощь человеку, терпящему бедствие; или, наконец, соответствие ситуации подразумеваемому или формулируемому эксплицитно принципу, что тонущего следует спасать.

Истолкование ценности как *свойства* оцениваемых объектов или как того образца, на основе которого выносится оценка, можно назвать *классическим*. Это истолкование безраздельно доминировало в мышлении Нового времени. И сейчас еще, как бы по инерции,

большинство предлагаемых определений ценности ориентируется именно на первые два значения. Ценностью объявляется предмет некоторого желания, стремления и т.п. (объект, значимый для человека или группы лиц) или же тот образец, на который опираются наши оценки.

Как писал в 20-е гг. прошлого века Р. Б. Перри: «Ценность – любой предмет любого интереса» [1]. Я.Ф. Фриз, И.Ф. Гербарт и особенно Г. Лотце, введшие в широкий философский оборот понятие ценности, понимали под ценностями те, социальные по своему происхождению, образцы, на которые зачастую, но отнюдь не всегда, опираются выносимые оценки. Отождествление ценностей с образцами было характерно и для Г. Риккерта, попытавшегося развить философию как науку об общезначимых («трансцендентальных») социальных образцах, или ценностях. Использование понятия ценности в смысле устойчивого, общеобразовательного идеала или образца, на основе которого выносятся конкретные оценки, характерно для аксиологии А. фон Мейнонга, этических теорий М. Шелера, Н. Гартмана, А. Гильдебранда и др. Обычные в аксиологии рассуждения об особом «мире ценностей», отнесение к ценностям истины, добра и красоты и т.п. правомерны лишь при понимании ценностей как образцов [См.2].

Вместе с тем такое понимание основательно искажает и запутывает проблему ценностей. Прежде всего, большинство реальных оценок не опираются на какие-либо образцы; для многих объектов устоявшиеся образцы просто отсутствуют. Ценности не существуют вне ситуации (реального или потенциального) оценивания, так же как истинность невозможна вне описания реальности. Далее, в каждой новой ситуации человек не только оценивает, но и уточняет, конкретизирует или пересматривает тот образец, на основе которого принято выносить оценочное суждение о рассматриваемых объектах. Сами образцы формируются в процессе оценивания и являются всего лишь своеобразным экстрактом из него. Если бы это было не так, невозможно было бы понять, откуда появляются образцы и почему они изменяются со временем. Рассуждения об особом «мире ценностей», о «трансцендентальных социальных образцах», о критическом исследовании неких «общеобязательных ценностях», по-разному проявляющихся в разные эпохи, и т.п. – результат отрыва ценностей от реальных процессов оценивания, в ходе которых они формируются и изменяются. Отождествление ценностей с образцами оценок затемняет параллель между истиной и ценностью как двумя противоположно направленными способами сопоставления мысли и действительности и представляет ценности не как выражения человеческой воли и способности к целерациональному, в смысле М. Вебера, действию, а как

некое абстрактное, априорное условие практики преобразования мира. Можно говорить об особом «мире образцов», но лишь предполагая, что он является только надстройкой над человеческой деятельностью и тем реальным оцениванием, без которого невозможна последняя.

Понимание ценностей как образцов оценивания нередко используется в философской теории ценностей (аксиологии), в социологии и почти во всех общетеоретических рассуждениях о ценностях. В этом смысле говорят об «этических ценностях» (моральные добродетели, сострадание, любовь к ближнему и т.п.), «эстетических ценностях», «ценностях культуры»: гуманизм, демократия, автономия и суверенитет индивида и т. д. [См.3, 4, 5].

В неклассическом мышлении, начавшем формироваться в начале XX в., понимание ценностей постепенно становится принципиально иным. Ценность истолковывается уже не как свойство оцениваемых предметов или образцов оценивания, а как *отношение*, а именно отношение между оцениваемым объектом и утверждением о том, каким должен быть этот объект. Одним из первых истолковал «добро» не как свойство оцениваемых объектов, а как отношение между объектом и мыслью о нем Дж. Мур [6]. В дальнейшем неклассическое определение ценностей развивалось Б. Расселом, Л. Витгенштейном, К.И. Льюисом и др. В отечественной литературе неклассическое определение ценностей развивается О.Г. Дробницким [7], А.А. Ивиным [8], В.В. Бычковым [9] и др.

Ценность как отношение соответствия объекта представлению о нем является противоположностью истины как отношения соответствия представления объекту. Истинностное отношение между мыслью и объектом находит свое выражение в описаниях, ценностное отношение – в оценках. В случае первого отношения отправным пунктом сопоставления утверждения и объекта является объект, в случае второго отношения таким пунктом служит утверждение. Если описательное утверждение не соответствует своему объекту, должно быть изменено описание, а не его объект; в случае отсутствия соответствия между оценочным утверждением и его объектом, изменению подлежит объект, а не его оценка.

Допустим, сопоставляются некоторый дом и его план. Если а исходное принимается дом, можно сказать, что план, соответствующий дому, является истинным; в случае несоответствия плана дому, усовершенствован должен быть план, а не дом. Но когда за исходное принимается план, можно сказать, что дом, отвечающий плану, является хорошим, т.е. таким, каким он должен быть; если дом не отвечает плану, усовершенствованию подлежит дом, а не план.

Таким образом, с точки зрения неклассического определения ценности истина и ценность представляют собой *два противоположных* по своему направлению варианта соответствия между мыслью и действительностью. Из этого вытекает, что категория ценности столь же универсальна, как и категория истины. Ценности – неотъемлемый элемент любой деятельности, а, значит, и всей человеческой жизни, в каких бы формах она ни протекала. Всякая деятельность, включая научную, неразрывно связана с постановкой целей, следованием нормам и правилам, систематизацией и иерархизацией рассматриваемых и преобразуемых объектов, подведением их под образцы, отделением важного и фундаментального от менее существенного и второстепенного и т.д. Все эти понятия: «цель», «норма», «правило», «система», «иерархия», «образец», «фундаментальное», «второстепенное» и т.п. – являются ценностными или имеют важное оценочное содержание. Вопрос о соотношение истины и ценности является одним из аспектов более общей проблемы взаимосвязи созерцания и действия, теории и практики. Истинностный и ценностный подходы взаимно дополняют друг друга, и ни один из них не может быть сведен к другому или замещен им.

Литература:

1. Perry, R.B. General theory of value / R.B. Perry. – New York, 1926.
2. Ивин, А.А. Ценность / А.А. Ивин // Философия: энциклопедический словарь. – М. : Гардарики, 2004.
3. Асп, Э. Введение в социологию / Э. Асп. – М., 1995.
4. Никитина, И.П. Эстетика / И.П. Никитина. – М. : Юрайт, 2012.
5. Никитина, И.П. Философия искусства / И.П. Никитина. – М. : Омега-Л, 2010.
6. Moore, J. Principia Ethica / J. Moore. – Cambridge, 1903.
7. Дробницкий, О.Г. Мир оживших предметов / О.Г. Дробницкий. – М.,1967.
8. Iwin, A.A. Grundlagen der Logik von Wertungen. – Berlin, 1975.
9. Бычков, В.В. Эстетика / В.В. Бычков. – М. : Гардарики. 2002.

КОГНИТИВНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ И ФОРМИРОВАНИЕ НОВОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЫ В СОВРЕМЕННОЙ НАУКЕ[1]

М.Л. Ивлева, В.А. Иноземцев, г. Москва, Россия

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта «Философский и логико-методологический анализ развития научного знания в информационном обществе», договор № 12-03-00479

Посредством термина *«когнитивные науки»* обозначим совокупность современных научных дисциплин и междисциплинарных направлений исследований, предметом которых является анализ познавательной деятельности и связанных с ней когнитивных структур и когнитивных процессов. Когнитивные науки обращаются к исследованию феномена знания в аспектах его приобретения, репрезентации, трансляции и трансформации. В этих науках под репрезентациями понимают внутренние когнитивные репрезентации. Термин «репрезентация» подчёркивает её знаковой или символический характер. Данное понимание термина «репрезентация» оказывает существенное влияние на последующее понимание образованного на его основе словосочетания «репрезентация знания», которое появляется и используется в компьютерных науках и искусственном интеллекте (ИИ), где оно становится общераспространённым термином с 1970-х годов. В качестве объекта исследования в когнитивных науках принимается обработка когнитивной информации (и превращение её в знания), причём не только людьми, но и компьютерами. Исходя из этого, когнитивные науки имеют зоны пересечения с компьютерными науками и ИИ.

Каждая *когнитивная наука* занимается изучением процесса познания под особым углом зрения, использует при этом специфические методы. В этом заключается различие предметов когнитивных наук. С появлением когнитивных наук исследователи начинают говорить о когнитивном стиле, когнитивных принципах, когнитивных метафорах и даже когнитивной революции, в результате которой формируется когнитивизм. *Когнитивизм* открывает новую парадигму научного знания, становится одним из факторов становления постнеклассического типа научной рациональности. Когнитивизм привносит новое осмысление того, как следует изучать знание и как можно исследовать проблему представления мира в мышлении людей (т.е. изучать внутренние репрезентации).

Утверждение когнитивизма в современной науке является результатом произошедшей в конце 1950-х - начале 1960-х годов когнитивной революции (или когнитивного поворота). Под *когнитивной революцией* будем понимать совокупность радикальных трансформаций в когнитивных науках, исследующих когнитивную деятельность людей. Эти трансформации способствуют преобразованию господствовавших на тот момент парадигм знания и созданию новой интегральной когнитивной парадигмы знания, в которой оказываются представленными результаты когнитивных наук и близких им компьютерных наук и исследований в области ИИ.

Когнитивная революция ставит в центр внимания современной науки когнитивную информацию как особый вид информации, приобретаемой в процессе познания мира при восприятии, обобщении и закреплении в

памяти опыта этого познания. Охватывая значительное число наук и областей знания, когнитивная революция способствует при оформлении когнитивных наук приданию им статуса междисциплинарных научных исследований. В ходе когнитивной революции вырабатываются новые программы исследования человеческого разума и поведения, внедряются новые технологии в методы и модели анализа когнитивных процессов.

Когнитивную революцию следует рассматривать как одно из магистральных направлений информационно-компьютерной революции, которая представляет собой начавшуюся в середине XX века и продолжающуюся до настоящего времени серию радикальных трансформаций в технике и технологиях, прежде всего, информационно-коммуникационных. Информационно-компьютерная революция и когнитивная революция как одна из ее значимых составляющих превращается в важнейший фактор конструирования новой эпистемологической парадигмы и методологии исследования и репрезентации знания в современной науке, что приводит к необходимости исследования её эпистемологического содержания.

В отличие от информационно-компьютерной революции, которая как социотехнологическая революция оказывает колоссальнейшее воздействие на развитие современных технологий, на все сферы жизни общества и отдельных индивидов, когнитивная революция представляет собой по преимуществу научную революцию, и её влияние на жизнь социума является более скромным. Вместе с тем, последствия когнитивной революции весьма значительны - она кардинально преобразует все науки, связанные с исследованием знания, способами его приобретения, репрезентации, трансляции, а также с анализом человеческого мозга, мышления и познавательной деятельности. В когнитивных науках при анализе когнитивной деятельности используются такие теоретические конструкты, как «когнитивные репрезентации», «концептуальные репрезентации», «вербальные репрезентации», «пропозициональные репрезентации».

На первом этапе исследований в когнитивных науках в конце 1950-х - 1960-е годы значительное влияние на них оказывают информационный подход и в особенности так называемая *компьютерная метафора*. Появление этой метафоры вызывается развитием информационно-компьютерных технологий, влиянием кибернетического движения и успехами в искусственном интеллекте. В соответствии с компьютерной метафорой мозг и разум человека сравниваются с компьютерами, а познавательные процессы рассматриваются по аналогии с компьютерной обработкой информации.

В силу того, что значительная часть когнитивных структур и когнитивных процессов базируется на операциях со знаковыми системами,

важнейшими из которых являются естественные языки, изучение языков, начиная с 1970-х годов, становится излюбленной темой в когнитивных науках. В них на передний план выдвигаются проблемы изучения языковой и речевой деятельности и создания когнитивных моделей этих типов деятельности, проблемы понимания и обработки естественно-языковых текстов.

Результаты, полученные в ИИ и компьютерных науках, влияют на когнитивные науки, а достижения в когнитивных науках, в свою очередь, оказывают обратное воздействие на новые разработки в области искусственного интеллекта и компьютерной репрезентации знания. Первоначально на исследования в когнитивных науках в 1950-е - 1960-е годы значительное влияние оказывают информационный подход и компьютерная метафора. С другой стороны, с конца 1960-х - середины 1970-х годов достижения когнитивных наук оказывают обратное воздействие на исследования в области ИИ и компьютерной репрезентации знания.

В процессе развития компьютерных наук и интеллектуальных технологий проблема репрезентации знания конкретизируется в них в виде проблемы компьютерной репрезентации знания. *Сущность проблемы компьютерной репрезентации знания* состоит в фиксации, кодификации, формализации и запечатлении в характерных для искусственного интеллекта знаковых системах разнообразных компьютерных знаний с целью их хранения, трансляции, трансформации и последующего применения. В качестве таких знаковых систем в искусственном интеллекте применяются модели и языки компьютерной репрезентации знания, к числу которых относятся сформировавшиеся в рамках когнитивных наук сетевые и фреймовые языки и модели. Данные модели появляются первоначально как конструкции когнитивных наук, а фреймы и семантические сети понимаются в момент их создания как когнитивные структуры. В дальнейшем они начинают рассматриваться как структуры компьютерной репрезентации знания.

В когнитивных науках естественные языки рассматриваются как особые репрезентационные системы, так как в этих языках осуществляется кодирование в знаковой форме предметов, являющихся представителями других предметов, которые они замещают. В соответствии с этим подходом, слова и иные языковые единицы, являющиеся языковыми репрезентациями, осуществляют процесс активизации сущностей, знаковыми заместителями которых они являются, возбуждая в человеческой памяти связанные с ними концепты. Совокупность всех концептуальных репрезентаций, представляющих собой набор смыслов аналоговых и символических репрезентаций, называют концептуальной моделью мира.

Произошедшая в 1950-1970 годы когнитивная революция, которая привела к появлению когнитивных наук, а также к утверждению в них проблематики репрезентации знания, явилась одним из важнейших факторов становления новой эпистемологической парадигмы и методологии исследования знания в современной науке.

ФЕНОМЕН КОНВЕРСИИ В КАТОЛИЧЕСКОЕ ХАРИЗМАТИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

М.В. Казмирук, г. Минск, Беларусь

Оставаясь в структуре Католической церкви, харизматические молитвенные группы сочетают традиционное участие в церковной мессе с харизматическими как индивидуальными, так и групповыми молитвами. В целом, харизматические группы могут быть условно разделены и обозначены как «открытые» и «закрытые». В зависимости от степени, в которой руководители позволяют членам и наблюдателям говорить на молитвенной встрече или влиять на её ход. Участники движения, являясь членами Католической церкви, придерживаются традиционного догматического католического учения. Однако под влиянием «возрождения», относящегося к пятидесятническому движению, их духовность подразумевает переинтерпретирование понятий христианства и католицизма, делая определенный акцент на личных отношениях с Богом, на «крещении Святым Духом» как на дискретный духовный опыт и «на подарки Святого Духа», которые в представлении харизматических групп, «экстраординарное явление сверхъестественного порядка»[2].

Движение обновления характеризуется аспектами духовности, которые аналогичны при переходе из традиционных религий в новые религиозные движения [1]. Католическое пятидесятническое движение в значительной степени активно вербует своих адептов среди населения устойчивого среднего класса хорошо образованных традиционных верующих [3]. Тип религиозности, присутствующий среди харизматических групп, по крайней мере, для католиков, значительно отличается от того, в который они были интегрированы. В харизматических молитвенных группах акцент главным образом делается

Под конверсией (от conversion – переход в другую веру, перемена убеждений, взглядов) подразумевается ряд процессов, составляющих вход индивида в религиозную организацию. Сам феномен конверсия является достаточно разработанной областью в психологии и социологии религии [4, с. 69].

В конверсии выделяют два основных аспекта: структурный (подключение к деятельности религиозной группы без внутреннего перерождения) и психологический (подразумевает изменение идентичности индивида: мировоззрения, личных установок). Данные

аспекты могут существовать как отдельно, так и сопровождать друг друга (в таком случае, речь идет о тотальной конверсии) [4, с. 70].

«Установлено, что далеко не все люди способны к уходу в секты и куль-ты, а для тех кто все же является потенциальным адептом НРД, далеко не всегда складываются соответствующие обстоятельства, обеспечивающие их конверсию» [4, с. 70].

Остановимся на некоторых теориях конверсии, которые рассматривают вход в организацию как социально обусловленный феномен. Такие авторы, как например Ричардсон и Доусон, рассматривают новообращённых как активно ищущих, включенных в энергичный и рациональный поиск нового духовного опыта и новых моральных принципов, которые конструируют религиозную идентичность индивида [1]. Кэпс, так же как Кей и Фрэнсис относят к конверсионному опыту фактор осознания собственной греховности и т.д. Классические теории социологии конверсии базируются на таких основаниях входа в религиозную организацию, как фрустрация, психологическое напряжение, первичная социализация и различные формы прямого социального влияния [2].

Исследователь Рэмбо разработал модель конверсии, где классифицировал ее как весьма сложный и трудно идентифицируемый процесс. Он рассматривает конверсию как религиозное изменения, которое зависит от участия в многочисленных мероприятиях, опытах, окружающих людей, социальных институтов и от взаимодействия и функционирования этих различных сфер с течением времени [1]. В рамках своего исследования Рэмбо создал интегративную модель конверсии, которая состоит из семи этапов:

1. Первый этап подразумевает исторический, религиозный, социальный, культурный и личный контекст: факторы, способствующие или препятствующие конверсии;
2. Второй этап: кризис в жизни потенциального адепта: личный, социальный, комплексный;
3. Третий этап: поиск, который включает активное участия со стороны потенциального адепта для разрешения его конфликтов;
4. Четвертый этап: столкновение с новой религиозностью или новым духовным опытом;
5. Пятый этап: взаимодействие между новообращённым и адептами новой религиозности и нового духовного опыта, которое может представлять собой формирующиеся новые отношения, которые, впоследствии, могут привести к принятию новых верований и практик;
6. Шестой этап: индивидуум берет на себя обязательство: решает стать настоящим членом нового религиозного общества (может включить ритуалы инициации);

7. Седьмой этап: преодоление последствий конверсии: консолидация с общиной, новая идентичность, мировоззрение, переосмысление своей жизни и т.д [1].

Таким образом, реализуются 2 следующие друг за другом функции: преодоление кризиса и социализация в маргинальной группе.

Рэмбо подчеркивает, что отдельные факторы и стадии не являются универсальными или инвариантными, а скорее интерактивными и многоплановыми и, непосредственно, сам вход в религиозное движение – достаточно длительный процесс [1].

Анализируя обстоятельства конверсии в харизматическое католическое движение, исследователи Питер и Юлия Хэлам, приходят к выводу, что типичному процессу религиозной конверсии предшествует некоторая взаимосвязь с религиозными проблемами в детстве и наличие проблем и неразрешенных конфликтов в пред-конверсионный период [1]. По данной теории, конверсия стимулируется встречей с религиозным человеком и периодическим посещением молитвенных собраний, которые приводят к новому опыту «присутствия Бога», и познавательному пониманию религиозных вопросов. Последствия конверсии включают радикальные изменения в духовной жизни, субъективное приумножение благосостояние, улучшение во взаимоотношениях с окружающими и, по свидетельству адептов, решение предшествующих проблем [2].

Причины конверсии, обыкновенно, видят в потребности безопасности, выраженной в кризисе менталитета, необходимости контроля извне, страха дуалистической интерпретации бытия, бегства от действительности и в гарантии спасения перед Богом [3].

Некоторые исследователи обосновывают стремительное развитие харизматического движения в проведенных реформах II Ватиканского собора, в связи с быстрорастущими социальными изменениями, которые смогли спровоцировать потребность в авторитетном контроле (в данном случае, Святой Дух), не подверженном влиянию и изменению [3]. Этому могли способствовать и обстоятельства неудовлетворенности современными моральными устоями и в целом религиозной жизнью общества. Таким образом, вышеописанная ситуация, вполне вероятно, является традиционной реакцией на сложившуюся аномию [2].

Адепты движения воспринимают данную аномию через призму дуалистической интерпретации бытия: борьбы устроенного порядка, который олицетворяет Бог, и хаосом – силой сатаны. Утверждение о непосредственном влиянии дьявола на ход мировой истории находит подтверждение в интервью с членами харизматических групп и литературе, которая распространена среди участников харизматического движения [3].

В таком случает, если предположить, что бегство от действительности является одним из факторов конверсии в католическое пятидесятническое движение, то, скорее всего, оно коррелируется с необходимостью индивида избежать неуправляемости мира, с желанием безопасности и стабильности [1].

Вышеописанная потребность в постоянстве взаимосвязана с убеждением, преобладающим в группах, что сторонник движения уже спасен. Факт «крещения Духом» воспринимается адептами как признак гарантии избавления индивида, дает необходимую уверенность, которую не смогло принести простое «следование правилам». В то время как глоссолалия не всегда отождествляется с «крещением в Святом Духе» и может оцениваться, как знак личного спасения и избранности индивида [2, 3].

Литература:

1 Halama, P. Process of religious conversion in the Catholic Charismatic Movement: qualitative analysis / Halama, P., Halamová, J. // Archive for the Psychology of Religion. – 2005. – № 26.

2 Heirich, M. Change of Heart: A Test of Some Widely Held Theories About Religious Conversion / M. Heirich // American Journal of Sociology. - Nov., 1977. - Vol. 83, No. 3.

3 McGuire, B. Meredith. Toward a Sociological Interpretation of the «Catholic Pentecostal» Movement / Meredith B. McGuire // Review of Religious Research. - Winter, 1975. - Vol. 16, No. 2.

4 Мартинович, В. А. Введение в понятийный аппарат сектоведения: пособие для студентов института теологии БГУ / В. А. Мартинович.- Минск: БГУ, 2008.

КОМПЬЮТЕРНЫЙ ОБРАЗ ЗНАНИЯ КАК ЦЕННОСТНЫЙ ОРИЕНТИР ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Н.К. Кисель, г. Минск, Беларусь

Фундаментальные цивилизационные сдвиги на рубеже XX и XXI вв. ставят на повестку дня вопрос о переходе к новой стратегии социальной динамики, что, в свою очередь, предполагает неизбежность кардинальных изменений в различных формообразованиях культуры, в том числе и в научном познании. Динамичное развитие науки обнаруживает увеличивающийся разрыв между сложностью и новизной задач, возникающих в научном познании, с одной стороны, и приемами и методами их решения, выработанными в прошлом — с другой. В силу этого обстоятельства возникает настоятельная необходимость в методологических новациях, задающих ориентиры развития постнеклассической научной рациональности.

Одной из самых значимых методологических новаций в современной науке является формирование компьютерного образа знания, неразрывно связанное со все более явным дигитальным насыщением культуры. Ярким проявлением последнего выступает, в частности, компьютеризация научного поиска. Складывающаяся семиотическая ситуация демонстрирует смену денотативного использования лингвистического кода «знак-вещь» апелляцией к отношению между знаками. Приоритет семиотического отношения перед предметно-содержательным знаменует собой усиление значимости символических практик в научном исследовании, что со всей остротой обнаруживает имеющее место широкое использование вычислительного эксперимента в постнеклассической науке. Вычислительный эксперимент, формирующий компьютерный образ знания, - это эксперимент над математической моделью объекта, осуществляющийся с использованием компьютера. Сущность его заключается в том, что по одним параметрам модели вычисляются другие ее характеристики и на этой основе делаются выводы о свойствах явлений, репрезентированных математической моделью. На основе накопленного опыта математического моделирования, банка вычислительных алгоритмов и программного обеспечения вычислительный эксперимент позволяет быстро и эффективно решать сложные исследовательские задачи практически в любой области математизированного научного знания – от анализа фундаментальных проблем науки до исследования глобальных экологических проблем, гео- и астрофизических явлений. Обращение к вычислительному эксперименту позволяет резко снизить стоимость научных разработок и интенсифицировать процесс научного поиска, что обеспечивается многовариантностью выполняемых расчетов и простотой модификаций математических моделей для имитации тех или иных условий эксперимента. Указанные обстоятельства во многом определяют ценностный статус вычислительного эксперимента в компендиуме постнеклассической научной рациональности.

Использование вычислительного эксперимента, в частности, приводит к появлению в сфере теоретического знания новой формулировки научного закона. Наряду с лингвистической и модельной формами закона появляется процедурная**,** компьютерная форма научного знания. Она имеет место тогда, когда при отсутствии математической модели исследуемых явлений, последние удовлетворительным образом отслеживаются и контролируются в заданном диапазоне параметров с помощью компьютерных устройств, реализующих определенные программы и скрывающиеся за ними вычислительные алгоритмы. В подобных случаях система алгоритмов и составленных на их основе программ вычислений выступает в качестве одной из формулировок

процедурной формы закона – компьютерной формулировки. В результате в современной исследовательской практике закладываются основы, так называемой вычислительной науки, для которой формулировки законов в виде уравнений и их систем не являются необходимыми, а эволюция реальной системы, начиная от исходного состояния, моделируется как численный процесс обработки имеющейся информации о системе и ее начальном состоянии.

Обращение к вычислительному эксперименту открывает новые перспективы для математизации различных отраслей науки, имеющих дело с отсутствием адекватных мер, которое делает затруднительным сам процесс использования математических исчислений в научной практике и обусловливает фрагментарность математизации. За рамками физического исследования, где впервые обнаружил себя компьютерный образ научного знания, например, в химии или биологии, цикле наук о Земле, математизация на наших глазах переходит в фазу компьютеризации, значимые предпосылки чего наглядно демонстрируют успехи в решении специальных научных проблем данных отраслей знания при обращении к вычислительному эксперименту.

Вычислительный эксперимент преодолевает самый главный недостаток фрагментарной математизации -- отсутствие адекватных мер и невысокую точность прогноза. Он оправдывает себя даже тогда, когда не только нет теоретического описания, но и ясного понимания сути исследуемого процесса. Это, в свою очередь, делает возможным формирование фундаментальной теоретической схемы нетрадиционным, в отличие от физики, образом – через процедурные формы законов.

Таким образом, постнеклассическая научная рациональность стремительно развивается, демонстрируя новые приоритеты и ценностные ориентиры в ходе своего утверждения. Вместе с этим процессом быстрыми темпами модифицируется аксиологическое измерение культуры постиндустриального общества, в жизни которого все в большей степени утверждается ценность разнообразных символических практик, в том числе и в сфере научного познания.

ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫЙ АСПЕКТ ТРАНСФОРМАЦИИ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ (ПО РАБОТАМ В.В. МИРОНОВА)

Ю.И. Кнатько, г. Минск, Беларусь

Современная культура – многоаспектный и динамично функционирующий процесс. Находясь в условиях единого информационно-коммуникативного пространства, она постоянно обновляется и продуцирует новые течения, направления, тенденции, которые детерминируют ее последующее развитие. Основными процессами, задающими интенсивный характер современной культуры

можно считать глобализацию, интеграцию, межкультурную коммуникацию и информатизацию. Каждый из этих процессов автономент с точки зрения содержания, направленности, скорости протекания, масштаба, временных рамок, однако, конечный результат тождественен – преобразование культуры. Перобразование культуры также имеет различные формы и характеристики, оно может осуществляться за счет культурной динамики, культурной модернизации, культурной трансформации и т.д. Наименее теоретизированным в современной научной парадигме является процесс культурной трансформации, что делает его актуальным полем для исследований.

Выявлению и описанию причин и факторов трансформационных процессов в современной культуре посвящены работы известного российского исследователя В. Миронова. По его мнению, на наших глазах происходит трансформация культуры и её важнейших компонентов, которая означает не просто изменение системы, через эволюционную смену её отдельных элементов, а сущностное изменение системы, то есть её последовательный переход в другую систему. Термин трансформация, используемый автором по отношению к происходящим процессам, означает не просто изменение системы, смену её отдельных элементов, а сущностное изменение системы, то есть её последовательный переход в иное состояние[1, с. 32].

Автор отмечает, что основной детерменантой преобразовательных процессов в современном мире является глобализация. Именно они оказывают мощнейшее влияние на все стороны жизни общества, отдельного человека и все структурообразующие компоненты культуры.

Как и любой многоаспектный процесс, глобализация противоречива по своему содержанию. Она включает в себя как позитивные так и негативные тенденции, которые определяют направления и характер преобразований. Основной позитивной стороной глобализации можно считать интегративные процессы, которые активизируют межкультурное взаимодействие, носят инновационный характер и создают предпосылки для многовекторных трансформаций. Однако, негативная сторона глобализации, которой принято считать дезинтеграцию, еще более координальным образом влияет на преобразовательные модели современной культуры. Глобализация разрушает локальный характер культуры и затрагивает ее важнейшие аспекты, в частности – аспект идентичности. В связи с этим сегодня наблюдается жесткая дихатомия «глобализм-локализм», в которой локальные культуры стремятся отстоять свои границы и право на автономное развитие. В условиях единого культурного пространства локальным культурам достаточно тяжело претендовать на уникальность, потому что они вынуждены развиваться в

русле общих тенденций «глобальной культуры». Таким образом, в современной культуре вместо синтетического типа интеграции, который предусматривает синтез лучших компонентов системы и взаимное обогащение за счет локальных достижение, наиболее актуальным является упрощенный тип, основанный на подавлении и ущемлении «сильной» культурой более «слабых». В данном случае под сильной культурой понимается та, которая в силу своих экономических, политических или ресурсных возможностей занимает доминирующее положение в мире.

Очевидно, что опасность доминирующих культур заключается в их влиянии на развитие и преобразование других культур. Трансформация в таких условиях будет осуществляться исключительно под воздействием внешних причин, без всякого шанса культур на автономность и собственное проектирование дальнейшего развития, а вместо «догоняющей» модернизации будет осуществляться «подражательная», что снизит уровень национальных культур.

Согласно В. Миронову, преобразовательный потенциал глобализации базируется на трансформации культурной коммуникации. Интерпретируя культуру как симеотическую систему, представляющую собой текст со множеством коннотаций, автор исследует трансформации, которые происходят под воздействием глобализационных процессов. Вслед за Ю. Лотманом он разделяет культуры на традиционную – локальную и нетрадиционную – открытую. В локальной культуре коммуникативный фактор практически не имеет значения, т.к. культура представляет собой застывшую, статичную систему. Трансформации в такой культуре происходят с чрезвычайно низкой скоростью и не заметны для ее представителей. Оценить преобразования в таких культурах может только «внешний эксперт», тот, кто не является членом данного сообщества. Однако сделать это достаточно тяжело, т.к., во – первых, культура не носит диалогичный характер, во – вторых – необходимо изучить достаточно большой промежуток времени, чтобы выявить какие-либо изменения. В основе развития локальной культуры лежит длительная адаптация к новообразованиям, которые претендуют на статус культурных ценностей. Такая статичность позволяет осуществлять постепенную трансформацию за счет медленного внедрения инородных компонентов с систему культуры. В замкнутых культурах наблюдается жесткая оппозиция «свой-чужой», в которой внутрикультурное(«свое») рассматривается как единственно верный вариант развития, а «чужое» - как неверное, ложной и противоречащее внутрикультурному.

Однако в современном мире происходит разрушение локального типа культуры и усиливаются трансформационные тенденции. В. Миронов отмечает, что семиосфера, выступающая в качестве общего коммуникативного пространства, отвечающего за культурное развитие,

трансформируется в иносферу, в виде медиапространства. Особенность новой системы в том, что в нее погружаются все культуры и вынуждены работать по общим и единым для всех законам, которые делают зависимым культуры от новых способов взаимодействия. В такой ситуации возникает угроза серьезной зависимости локальных культур от доминирующей культуры. «Сильные» культуры вырабатывают общие для всех знаки и символы, которым невозможно противостоять.

Исследователь определяет, что механизмом трансформации в новой системе выступает «необходимая адаптация», которая подразумевает подчинение элементов традиционной культуры единому культурному пространству. Все культуры участвуют в тотальном диалоге, из которого берут для своих культур те элементы и компоненты, которые наиболее гармоничным образом сочетаются с традиционными. Но, несмотря на такую на первый взгляд позитивную фильтрацию, данный процесс не позволяет культуре в полной мере реализовать свои потенции, т.к. она вынуждена выбирать из списка уже предложенных культурных образцов, а не самостоятельно продуцировать новые.

Необходимая адаптация ведет к появлению «псевдоценностей», когда каждая культура выбирает те ценности и образцы, в которых нуждается на данном этапе развития, а также которые менее противоречивы по отношению к ее базовым, традиционным аксиологемам. Особенность данного выбора состоит в том, что общая культура, основанная на единой коммуникации вырабатывает стереотипы, которые не позволяют выйти культурам на новый уровень и самореализоваться. В. Миронов определил такое противоречивое явление как «царство мертвой тождественности при огромной внешней активности»[1, с. 37].

Особенностью концепции трансформации культуры В. Миронова является детальное изучение преобразовательного потенциал глобализации. Описывая глобализацию в качестве ведущей детерменанты трансформации культуры, автор наделяет ее исключительными свойствами и характеристиками, которые не всегда могут быть спроецированы на отдельные культуры.

Очевидно, что культуры, не обладающие ярко выраженным каркасом наиболее уязвимы и подвержены глобализационным процессам, меняющим их конфигурацию и задающим тенденции преобразований. Однако, культуры более прочные способны к адекватной реакции на вызов глобализации. Возможно, медленный для одной культуры темп трансформации, в другой культуре выступает в качестве скачкообразного процесса и наоборот. Поэтому, скорее всего, не может существовать общей стереотипизированной

трансформационной модели, которая подходила бы для всех отдельно взятых культур.

Литература:

1. Миронов, В.В. Глобальное коммуникативное пространство и кризис культуры / В.В. Миронов // Вопросы философии. – 2006. – №2.

2. Миронов, В.В. Философия и метаморфозы культуры / В.В. Миронов. – М. :Современные тетради, 2005.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ РЕАЛИИ *PARRÊSIA*

М.В. Козлов, г. Минск, Беларусь

Сегодня, в век господства научного метода, избавлением от догматов прошлого, а также возможностью осознать появление всего сущего, разум занял главенствующую роль. Он ведет к пониманию функционирования не только механики естественных процессов, но и к вершине мироздания человека. Познание человека является, по своей сути, синтетическим. Сам объект (человек или социум) так или иначе, существует в различных измерениях. Разработаны конкретные инструменты понимания, любое действие поддается логическому определению. Однако, результаты крайне противоречивы. Из всех направлений, занимающихся «человеческим», эта деформация обнаруживается в противопоставлении познания политического. Рефлексия осмысления этого действия первоначально была включена в философский дискурс, способный функционировать и развивать фундаментальные положения, необходимые самой политике, как её собственное начало. Например, различные тексты и «дискурсивные игры» предопределили ход исторического континуума.

Политика в своем общем виде представляла полярность между «logos» и «ergon». Если разум стремится найти истину, то задача политики заключается в трансформации и использовании этой истины в своих целях. Политика нуждается в появлении различных трактатов по «искусству управления». Она благоприятствует социальным практикам (она же их и рождает), которые должны «…породить такие области знания, которые не только способствуют возникновению новых предметов исследования, новых понятий и новых техник, но и производят совершенно новые формы субъекта как такового и субъекта познания в частности» [3]. Так или иначе, это приводит к появлению основных категорий, которые неотделимы от политики. Структурные понятия, среди которых: свобода, справедливость, благо, имеют ярко выраженную философскую константу. Иное понимание вложено в дискурсе режимов (форм правления). На протяжении человеческой истории они находятся на переднем крае. Субъект объективных отношений, где сам субъект (власть) создает объект (территория, население, государство). Но для реализации этого проекта

политике нужны работоспособные методы. Например, для античного мира, в период перехода от «agora» к функционированию «ekklêsia», достаточно было включить в себя индивидуума (философского советника), имеющего в своем арсенале специфические технологии. В результате этого симбиоза возникла специфическая функция - «parrêsia»: «…это непосредственно политический акт, осуществляемый перед собранием, вождем, правителем, сувереном, тираном и т. п.» [5].

Эта техника не просто высказывание истинности, но использование знания. И именно здесь прослеживается поляризация в философском лагере по поводу «politeia». С одной стороны, функция политического советника играет фундаментальную роль при создании объекта. С другой стороны, произошел волевой отказ от участия в политике. Это видно на примере противостояния Платона и эпикурейцев. Исходя из этого, вопрос ставится следующим образом: должна ли политика пользоваться «мудростью»? Большинство авторов признают силу этого вида деятельности. Аристотель, например, соглашается на это взаимное сосуществование и пишет: «Надо, видимо, признать, что оно [высшее благо], относится к ведению главнейшей науки, которая является собственно управляющей. А такой представляется наука о государстве, [или политика]» [1]. Но политика, в отличие от других форм человеческой деятельности, «стремится либо к сохранению, либо к изменению» [7]. Это постоянное движение от прогресса к регрессу, этот путь показывает в реальности ценностную установку мыслителей, которые поступаются своими взглядами ради самого человека. Но, к сожалению, данная игра поглощает мудреца и создает из него «философа в маске короля». Философ, стремящийся также преобразовать или сохранить что-то, оказывается не в состоянии выйти из-под влияния «Moloch» (ситуация с Мартином Хайдеггером).

Таким образом, эта технология является открытием самой политики, ибо она ощутила собственную силу. Полное понимание ею новой возможности «дисциплинарной власти», которая «стремится отнять у индивида его время, его жизнь и его тело» [4], было решающим достижением этого вида искусства. Правда, для полного завершения этого конструкта, политика (власть) осознала влияние письма, так как после этого она уже не нуждалась в советниках. Для политики стало важно «l’œuvre» автора. Отныне метод является некой схемой, которую можно конструировать в зависимости от условий, необходимых в данный момент. Именно с появлением «дисциплинарной власти», разум проник в политику, она избавилась от мифологических, религиозных и идеологических доктрин и впитала в себя методы естественных наук, которые она и «сотворила». Политика начала вершить судьбу, но история привела её в чувство. Она доказала, что «это многократная драма» [2] с

конфликтами, которые переходят в войны, революции и терроры, где провозглашенная разумом истина ниспровергается на следующий день. Игнорирование философского дискурса, находящегося по ту сторону и способного указать на проблемы, которые политика не желала включить в свои коммуникативные сети, в итоге привело к страшным последствиям. Впрочем, с появлением масс медиа, ошибки не должны были повторяться. Новая возможность для советника вновь обратиться к «parrêsia» и применить его к массам, должна была восстановить утраченные позиции. Но, к сожалению, публичная сфера повлияла на интеллектуалов крайне негативно. Они «…по-видимому, задыхаются от чрезмерности этой животворной стихии, словно при передозировке» [6]. Это вынуждает их уйти со сцены, но ценностная позиция требует оставаться в поле политики, ибо это бесконечное долженствование.

Литература:

1. Аристотель, Сочинения: в 4-х т. / Аристотель – Т. 4. – М.: Мысль, 1983.
2. Берлин, И. Подлинная цель познания: Избр. эссе / И. Берлин – М.: Канон+, 2002.
3. Фуко, М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко – Часть 2. – М.: Праксис, 2005.
4. Фуко, М. Психиатрическая власть / М. Фуко – СПб.: Наука, 2007.
5. Фуко, М. Управление собой и другими / М. Фуко – СПб.: Наука, 2011.
6. Хабермас, Ю. Ах, Европа. Небольшие политические сочинения, XI / Ю. Хабермас – М.: «Весь Мир», 2012.
7. Штраус, Л. Введение в политическую философию: Сборник / Л. Штраус – М.: Праксис: Логос, 2000.

ИДЕОЛОГИЯ КАК МАТРИЦА ЦЕННОСТЕЙ И КУЛЬТУРНЫЙ КОД

В.Н. Кораблёва, г. Киев, Украина

Понятие «идеология» принадлежит сегодня к числу наиболее неоднозначных и содержательно нагруженных терминов. Всевозможные его тематизации и концептуализации принципиально не сводимы к одному основанию, а спектр актуальных значений настолько широк, что некоторые авторы заявляют об избыточности понятия и целесообразности его исключения из наличных социально-политических дискурсов (М. Фуко, П. Бурдье и др.). Выдвигаемые претензии сводятся к нескольким принципиальным моментам. Во-первых, доминирующая в течение длительного времени концепция идеологии как «ложного сознания», искривленной картины реальности, составляющая стержень ее

эпистемологической интерпретации, основывается на неявном допущении о достижимости истинного знания о мире. Данное допущение испытывает удары с обеих сторон. Эпистемологический кризис XX века проблематизирует возможность единого, монологичного, очищенного от субъективных наслоений, то есть в строгом значении истинного знания. Корреспондентская концепция истины уступает место ее конвенциональным, прагматистским, в лучшем случае, когерентным интерпретациям. Позитивизм с его требованиями верифицируемости теорий сменяется постпозитивистскими построениями, акцентирующими внимание на контекстуальности любого знания, его конкретно-исторической, культурной и личностной обусловленности. Таким образом, теряется точка референции, позволяющая отличать истинное знание от ложного, мистификации от абсолютной истины. С другой стороны, под вопрос ставится сам объективный мир, должный быть максимально отраженным в наличных теориях. Несмотря на то, что различение онтологии и феноменологии, подлинной реальности и доступного в повседневном опыте мира с античных времен составляло ключевую нить философских рассуждений, именно постклассическая философия заостряет вопрос реальности и присутствия реального в человеческом опыте. Кантовское различение феноменального и ноуменального миров, усиленное феноменологическими построениями Э. Гуссерля, результировало в такие направления «философского мэйнстрима», как социальный конструктивизм (П. Бергер, Т. Лукман, П. Бурдье), концепция симулякров (Ж. Бодрийяр) и т.д. Общий знаменатель данных построений отражает так называемая «догадка Вико», согласно которой познаваема лишь сфера человеческого, и этой сферой опосредуется познание природы. Если позитивизм пытался нивелировать различие природного и человеческого мира, выстраивая «социальную физику» (О. Конт) по образу и подобию естественных наук, то современные гумани(тари)зационные стратегии настаивают на человекомерности любого знания, из чего следует эвристичность антропологического ракурса рассмотрения в любой сфере. «Искусственность», рукотворность социального мира сегодня не подвергается сомнению. Степень радикальности интерпретаций выражается в том, существование чего помимо этого мира признается в принципе.

Следующий блок содержательных претензий к концепту «идеология» связан с его марксистскими интерпретациями как обусловленного классовыми интересами средства поддержания господства. Основные контраргументы могут быть сведены к следующим. Во-первых, существенные сомнения вызывает актуальность классового деления постиндустриального общества: существование подобных социальных агрегатов проблематизируется многочисленными

теоретизациями «индивидуализированного общества» (З. Бауман), «пены» как результата разрушения больших «сфер» (П. Слотердайк), «номад» (Ж. Делез, Ф. Гваттари), а также менее радикальными версиями «перестройки» социальной структуры, например, социальные сети (М. Кастельс), «множества» (М. Хардт, А. Негри) и т.д. Впрочем, еще К. Мангейм в начале XX века считал именно социальные группы носителями идеологии (что и было подхвачено современными исследователями). Во-вторых, современный цинизм вносит существенные коррективы в процесс манипуляции [3, с. 260-263]. Возникает феномен так называемого «просвещенного ложного сознания», когда люди осознают воздействие манипуляции, но не пытаются ему сопротивляться, воспринимая это как правило социальной игры. Достаточно выразительно данная тенденция просматривается в сфере рекламы. Наконец, в-третьих, современную эпоху часто называют «пост-идеологической», подразумевая, что время идеологии как таковой закончилось вместе с классическими модерными идеологиями. Здесь следует отметить две противоположные стратегии аргументации, которые могут быть условно обозначены как оптимистическая и пессимистическая. Первая представлена в программной работе Д. Бэлла с красноречивым названием «Конец идеологии», где отмечается, что «лучшее будущее невозможно представить» [5, p. 65]: благодаря высокой общей удовлетворенности (достигнутой благодаря темпам роста производства и понимаемой как удовлетворенность товарами и услугами), люди настолько довольны своей жизнью, что намерены постоянно переживать нескончаемое настоящее. По мысли Д. Бэлла, в силу ликвидации геополитической биполярности и триумфального шествия демократии и либерализма, идеологии утратили способность мотивировать людей, перестав быть эффективными социальными рычагами. Противоположная группа аргументов также отстаивает неэффективность идеологии в современном мире, привлекая альтернативные доводы. Так, утверждается, что современный капитализм выстроил настолько изощренные и эффективные схемы, что он не требует легитимации для своего воспроизводства. Он работает «сам по себе», не нуждаясь в валидизации в сфере сознания. По меткому замечанию Ф. Джеймисона, «безликие хозяева продолжают менять экономические стратегии, ограничивающие наше существование, но им уже не нужно выражать это в речи» [4, p. 370-375.].

Рассмотренные аргументы, на наш взгляд, не столько опровергают эвристичность и уместность понятия «идеология» в современном обществе, сколько убеждают в необходимости существенного пересмотра его содержания. Представляется обоснованным выведение феномена идеологии из специфично политической плоскости (как инструмента классовой борьбы) и его помещение в сферу культуры. Вместе с тем,

инерционно пейоративное истолкование идеологии представляется ограниченным. Несмотря на эвристичность предлагаемых в рамках неограмшианства и неоальтюссерианства интерпретаций идеологии как инструмента культурной гегемонии, сегодня наиболее эффективно работающего в сфере масс-медиа (Ст. Холл, Дж. Б. Томпсон и др.), мы настаиваем на более широкой интерпретации концепта. Наиболее эвристичным в современных условиях представляется истолкование идеологии как матрицы смыслов, которая делает возможным социальное взаимодействие. Представая соединением – в веберовской терминологии – целерационального и ценностно-рационального действия, идеология кодифицирует значимые ценностно-аффективные смыслы. Генерализация этих смыслов задает целостность социальных образований разного масштаба. Идеология предстает социальным механизмом, меняющим содержательное наполнение в зависимости от культурно-исторического контекста. И именно конкретные конфигурации идеологии задают ее различные интерпретации – пейоративного или апологетического характера. Не отвергая значимости критики идеологии в ее современных неомарксистских версиях, необходимо подчеркнуть и ее позитивные функции социокультурного ориентира в мире «текучей современности» (З. Бауман). Как справедливо подчеркивает Б. Латур, «наивная вера в авторитеты» давно сменилась столь же массовой «теорией заговора», а «критический дух давно умер от передозировки неверия» [1, с. 385]. Поэтому существенно возрастает роль идеологии как «теоретико-нормативной азбуки практической деятельности» [2, с. 128], ментальной карты социальной реальности.

Литература:

1. Латур, Б. Надежды конструктивизма / Б. Латур // Социология вещей: Сборник статей / Под ред. В. Вахштайна. – М. : Территория будущего, 2006.

2. Губерський, Л. Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світоглядний аналіз / Л. Губерський, В. Андрущенко, М. Михальченко. – К.: Знання, 2002.

3. Кораблёва, В.Н. Цинизм как идеологический стержень индивидуализированного общества / В.Н. Кораблёва // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. Журнал научных публикаций. – № 07 (54) июль 2013. – Ч. 1. – М.: Институт стратегических исследований, 2013.

4. Bell, D. The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties / D. Bell. – N.Y., 1962.

5. Jameson, F. Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism / F. Jameson // New Left Review. – August, 1984. – Vol. 146.

РУССКИЙ КОСМИЗМ И ЦЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

С.В. Корнилов, г. Калининград, Россия

В последней трети XX столетия наука вступила в новую фазу своего развития, которая продолжается и сегодня – в результате глобальной научной революции возникла постнеклассическая наука. Ей присущи все более нарастающие процессы дифференциации и интеграции наук, междисциплинарных исследований, комплексного изучения объектов, освоение саморазвивающихся систем. Одной из принципиальных особенностей современной ситуации развития научного знания является то, что новые объекты изучения требуют учета аксиологических факторов, а это приводит к пересмотру традиционных представлений о существовании ценностно нейтрального знания и порождает новую этику науки [1, с. 303].

Вместе с тем важно учитывать, что научная картина мира не решает всех мировоззренческих проблем. Без философии целостное миропонимание невозможно. Однако существует ли на сегодняшний день такое разработанное перспективное видение развития современной науки и культуры? Какие ценности должны определять направление дальнейшего движения?

Ответ на эти вопросы мы находим в учении русского космизма, основоположником которого стал Н.Ф. Федоров (1829 – 1903). Его концепция – прежде всего философия действия, отвергающая пустую созерцательность и отвлеченное теоретизирование. Понимание Федоровым задач и путей познания решительно противостоит сложившейся гносеологической традиции – от античности до современности. Отделение мысли от дела привело к тому, что знание стали рассматривать в качестве конечной цели, породив идеолатрию – культ идей. Однако ученая специальность имеет только временное значение и ее представители должны образовать комиссию для того, чтобы знания поставить на службу общему делу – преодолению небратского, неродственного состояния.

Под последним философ понимает все юридические и экономические отношения, существующую сословность и международную рознь. Выделение ученых в особое сословие превратило их в равнодушных наблюдателей, лишь констатирующих разобщенность людей, но без всякого стремления устранить зло. Ум, отделенный от воли, превратился в разум бесчувственный. С ним появляется неродственность: забвение отцов и распадение сынов. Однако незамутненный, хотя и не обремененный специальным знанием взгляд простого человека видит мир глубже, правдивее, так как схватывает главное – то, что, во-первых, человек смертен и, во-вторых, является сыном. Вот два важнейших, родовых качества каждого из нас. Поэтому Федоров предпочитал

нейтральному слову «человек» емкое «сын человеческий». И как только, замечает философ, ум приходит в чувство, «начинается воспоминание отцов умерших (музей), а вместе и соединение сынов этих умерших, а также и отцов, еще живущих (собор), для воспитания своих сынов (школа); полнота же чувства есть объединение всех живущих (сынов), полнота воли, или совокупного всех живущих действия, есть воскрешение всех умерших (отцов), собор всех оживших, или объединение рожденных для воскрешения умерщвленных, умерщвленных путем рождения и питания» [2, с. 67-68]. Так выкристаллизовывается центральная идея философии Н.Ф. Федорова.

Основная задача, поставленая Федоровым перед наукой и культурой, состоит в победе над смертью – главным врагом человека и человечества. Согласно мыслителю, спасение – не чудо, но покорение смертоносной силы природы человеческим трудом. Своим участием в общем деле сыны человеческие вносят в природу целесообразность. Нельзя удовлетворяться одним мысленным воскрешением, как это происходит в обрядовом христианстве, литургия должна выйти из храма, сделаться универсальной, превратиться в регуляцию природы.

Задача регуляции природы включает два вопроса: продовольственный и санитарный. Вопрос о воскрешении есть одновременно вопрос о ликвидации голода. Человек должен научиться производить достаточно, чтобы обеспечить и себя, и воскрешенных предков. Для этого ему потребуется овладеть и атмосферными явлениями, превратить метеорологию в метеургию, т. е. перейти от изучения погоды к управлению ею. С энтузиазмом приветствовал Федоров первые опыты по искусственному вызыванию дождя, осуществленные американскими и русскими учеными. Мыслитель ставит вопрос о поиске новых источников энергии, «вентиляции и арригации» Земного шара, более того, допускает возможность управления самим его движением.

Вторым пунктом глобальной регуляции природы является вопрос санитарный. Он мыслится как «восстановление здоровья телесного и душевного всего рода человеческого». По сути, это есть распространение управления природными процессами на человеческий организм, поскольку без преобразования последнего бессмертие принципиально недостижимо. Людям важно научиться воссоздавать себя из самых первоначальных веществ, атомов, молекул, покончив с природным пожиранием, являющимся причиной саморазрушения организма. Процесс восстановления будет заключаться в овладении механизмом превращения элементарных, космических веществ в минеральные, затем растительные и, наконец, животные ткани. Необыкновенно изменятся поэтому его органы, он сможет изменять их по своему разумению, приобретая новые свойства, позволяющие свободно перемещаться в пространстве и менять

среду обитания. Полная регуляция природных процессов необходима для осуществления самогосокровенного, того, что составляет сердцевину учения мыслителя – его проекта всеобщего воскрешения.

Воскрешение умерших отцов – нравственный закон для сынов человеческих. В основе его лежит наша любовь к предкам и осознание своего долга перед ними. Рождение приводит в истощению родителей и их смерти. Каждое новое поколение невольно виновато в исчезновении поколения предыдущего. Так как воскрешение состоит в преобразовании действительного мира, который изменяется не мыслью, а делом, то его следует назвать не идеалом, а проектом. Нравственный долг повелевает сынам человеческим не ждать сверхъестественного спасения, а превратить воскресение в воскрешение, оживление умерших предков. Только всеобщим делом может спастись каждый из нас, утверждает философ.

Осуществление общего дела предполагает замену «гражданственности», «цивилизации» братством, превращение человечества в большую семью с единой судьбой. Оглядываясь на историю развития человечества, Федоров дает ей уничижительную оценку: «История как факт есть взаимное истребление, истребление друг друга и самих себя, ограбление или расхищение чрез эксплуатацию и утилизацию всей внешней природы (т. е. земли), есть собственное вырождение и умирание (т. е. культура); история как факт есть всегда взаимное истребление, будет ли оно открытым, как во времена варварства, или же скрытым, как при цивилизации, причем жестокость делается только утонченною, а вместе и более злою» [2, с. 202]. Но если такова бессознательная история, то какова она будет сознательной?

Когда масса людей превратится из толпы в стройную силу, произойдет объединение сынов для воскрешения отцов, возникнет новый тип организации человечества – психократия. Мир тогда будет управляться душою, это означает регулирование сознанием материальных процессов, а не некое бестелесное существование. Одновременно осуществится переход от нынешнего индустриализма к сельской общине. Последняя решит те проблемы, которые оказались неразрешимыми для государства: уничтожит конкуренцию, спекуляцию и войны. Силы, растрачивавшиеся в братоубийственной вражде, найдут применение в мирном труде. Для этого не надо уничтожать армии, а следует обратить военное дело в изучение природы, использовать накопленный опыт, в частности, для метеорологической регуляции. Искусственность городской жизни сменится союзом сынов человеческих, работающих для одной цели. Построенное по образцу Троицы братство людей не будет нуждаться во внешнем принуждении. Восторжествует коперниканское миропонимание. Геоцентрическая точка зрения, объявляя Землю и человека центром мироздания, обрекала людей на роль пассивных наблюдателей

происходящего. Кажущееся принималось за действительное. Из гелиоцентрической концепции вытекает иное, что мысляще существо стало целью развития, его проектом. Русский космизм, начало которому было положено Н.Ф. Федоровым, открывает совершенно новые перспективы для развития человечества, определяя важнейшие ценности современной науки и культуры. Дальнейшая разработка проекта мыслителя плодотворно осуществляется сегодня [3].

Литература:

1. Степин, В.С. Философия науки. Общие проблемы / В.С. Степин. - М., 2004.
2. Федоров, Н.Ф. Сочинения / Н.Ф. Федоров. - М., 1982.
3. На пороге грядущего. - М., 2004.

«ПАМЯТНЫЕ КНИЖКИ»: ИСТОЧНИКИ, СЮЖЕТЫ И НАРРАТИВНЫЕ МОДЕЛИ

О.В. Корсак, г. Минск, Беларусь

В середине XIX – начале XX в. в белорусских губерниях Российской империи издавались «Памятные книжки … губернии». В 1845 г. вышли первые Памятные книжки Виленской и Минской губерний, в 1847 г. – Гродненской губернии. Первая Памятная книжка Могилевской губернии была издана в 1853 г., Витебской – в 1861 г. Изданием Памятных книжек занимались губернские статистические комитеты. Секретарями и членами статистических комитетов в разные годы были такие известные историки и краеведы, как А. Киркор, А.М. Сементовский, А.П. Сапунов, А.С. Бируля-Бялыницкий, Е.Р. Романов, и др.

Согласно с официально очерченными направлениями деятельности статистические комитеты организовывали поступление и обработку различных экономических показателей, справочных материалов, положений, инструкций и других официальных документов местных властей. Значительное внимание уделялось работе по изучению исторического прошлого, выявлению и описанию памятников древности. Сбор местной информации осуществлялся разными путями. Статистические сведения поступали с полицейских управ и других местных органов, от уполномоченных лиц, во время выполнения различных запросов от властных структур и организаций.

Материалы, собранные в результате сбора и обработки статистических, справочных, исторических сведений получали отражение в отдельных изданиях и публикациях губернских статистических комитетов: «Осмотр губерний», на страницах «Губернских ведомостей» и «Епархиальных ведомостей». Среди изданий, подготовленных губернскими статистическими комитетами, одними из наиболее ценных являются универсальные справочники – Памятные книжки губерний. [6]

Памятные книжки – официальное провинциальное справочное издание в Российской империи. Первая была издана в 1850 г. по Архангельской губернии[1]. Памятные книжки выходили в 89 губерниях и областях Российской империи более чем пятьдесят лет – с середины XIX в. до 1917 г.

Заглавия Памятных книжек допускали варианты, из которых наиболее типичны «Памятная книжка …», «Памятная книга …», «Адрес-календарь …», «Адрес-календарь и памятная книжка …», «Календарь и памятная книжка …» такой-то губернии на такой-то год [2].

Следует отметить, что в отличие, например, от «Губернских ведомостей», которые с 1838 г. регулярно и одновременно начали выходить в 42 губерниях империи по решению центральных властей, издание Памятных книжек на начальном этапе их существования зависело, прежде всего, от двух факторов — инициативы в этом вопросе местных чиновников и интеллигенции и от поддержки губернской администрации [5].

На своевременность выхода в свет и состав изданий влияли различные факторы, в том числе оперативность и достоверность информации, которая поступала, финансовые возможности. Так, в предисловии к Памятной книжке Витебской губернии на 1862 г. отмечается, что «хотя средства Комитета нисколько не увеличились и сотрудничества ни кем не оказано, но приняты все меры и усилия, чтобы сделать это издание по возможности удовлетворяющим» [3]. Такая же ситуация прослеживается и при издании Памятных книжек Могилевской губернии. В частности, во введении к Памятной книжке Могилевской губернии на 1910 г.отмечается, что не все учреждения отвечали на запрос о предоставлении данных о служащих, в связи с этим, книга вышла позже намеченного срока [4].

Памятные книжки никогда не издавались с коммерческой целью, в связи с этим цена их продажи определялась расходами на издание и колебалась, в зависимости от местных условий, в пределах от 1 руб. до 2 руб. 50 коп.серебром за том. Тиражи изданий варьируют в пределах от 400 до 2000 экземпляров [2].

Способы распространения Памятных книжек были следующие: продажа в пределах своей губернии, распределение по сети местных учреждений и обмен изданиями между статистическими комитетами [2].

Несмотря на определенные особенности, большинство Памятных книжек белорусских губерний включало такие материалы как:

1. календарные сведения;
2. адрес-календарь;
3. справочные, статистические, административные сведения;
4. историко-краеведческие сведения.

Отдел календарные сведения включал табель календари, календари конфессий (православный, католический, протестантско-лютеранский, иудейский, магометанский), перечень общероссийских праздничных дней, астрономические сведения (о восходе и заходе солнца, фазах луны), сведения о членах Российского императорского дома. Кроме этого этот раздел мог содержать и сведения о важных событиях губернии. Например, в Памятных книжках Могилевской губернии на 1893–1897 гг. имеются «Хронологические указания главнейших событий в Могилевской губернии за последние 20 лет», где указана дата и количество лет прошедших с памятного события.

Адрес-календарь представлял собой перечень личного состава губернских и уездных правительственных и общественных учреждений гражданского, духовного, военного ведомства и ведомства народного просвещения. Эти сведения интересны тем, что позволяют проследить изменения в личном составе учреждений на территории губернии, отследить появление новых учреждений и должностей. Следует отметить, что в Памятных книжках белорусских губерний публиковались более подробные, чем во внутренних губерниях сведения о служащих. Дополнительная информация включала такие позиции, как вероисповедание, служебный стаж (общий и занимаемой должности), образование (включая названия учебного заведения).

Справочные, статистические, административные сведения, представленные в Памятных книжках белорусских губерний очень разнообразны. Это сведения по статистике населения губерний, информация об административном делении губернии, сведения о ярмарках в городах и местечках, сельских больницах и аптеках, книжных магазинах и библиотеках, типографиях и литографиях губерний, данные о развитии торговли, ремесла, сельского хозяйства, о состоянии образования в губернии.

Историко-краеведческие сведения представлены историческими, этнографическими, археологическими, краеведческими очерками, публикациями источников.

Таким образом, для современных историков, краеведов Памятные книжки представляют значительный интерес как источники, позволяющие получить сведения об экономическом развитии, составе и занятиях населения, природных условиях региона, состоянии образования и религиозной жизни в губернии. Памятные книжки позволяют проанализировать изменения, происходившие в губернии на протяжении более пятидесяти лет.

Литература:

1 Источниковедение истории СССР XIX–начала XX в. – М. : Изд. Моск. ун-та, 1970.

2 Левин, Д. Э. Памятные книжки губерний и областей в системе книжной культуры дореволюционной России / Д.Э. Левин // Памятные книжки губерний и областей Российской империи / Российская национальная библиотека. – Т.1: Европейский Север: (Архангельская, Вологодская и Олонецкая губернии). – СПб., 2002.

3 Памятная книжка Витебской губернии на 1862 год : состояние чинов и должностей показано по 1-е января 1862 года. – Витебск : тип.губ. правл., [б.г.].

4 Памятная книжка Могилевской губернии на 1910 год / издание Могилевского губернского статистического комитета. – Могилев : губ. тип., 1910.

5 Раздорский, А.И. Памятные книжки Курской губернии: (Историко-библиографический обзор) / А.И. Раздорский // Курск дореволюционный [Электронный ресурс]. – 2011. Режим доступа: http://old-kursk.ru/book/razdorsky/st110813.html. – Дата доступа: 17.03.2012.

6 Саітава, В.І. Памятныя кніжкі беларускіх губерняў: агульная характарыстыка / В.І. Саітава, Т.В. Страмужэўская // Памятные книжки белорусских губерний – Минск : Национальная библиотека Беларуси, 2012.

АРХЕОЛОГИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ САМОСТИ КАК ИММАНЕНТНАЯ МИШЕНЬ ФИЛОСОФСКИХ ОНТОЛОГИЗАЦИЙ

В.А. Костенич, г. Могилёв, Беларусь

Мировоззренческим лейтмотивом всех философских размышлений, их глубинной интенцией и стратегической доминантой всегда являлось вопрошание о том, что составляет бытийное основание всякого (в том числе и духовного) Сущего. Причем, не только «онтологическое», но и «экзистенциальное» (смысложизненное) основание. В истории европейской философии (преимущественно, в её «объективно-идеалистической» версии), была предложена «фундаментальная модельная схема» осмысления Первоединого и Всеединства, которая в тезисном пересказе может быть сформулирована в следующих основоположениях:

1. «Изначально и Вечно», вне контекста пространственно-временных речитативов и предметно-процессуальных объективаций, бытийствует «некое» Абсолютное Первоначало. Это, своего рода, «Сущность до существования», бесконечная «бездна возможностей» (Иного), абсолютная уникальность. Для этого (апофатического) «этапа» бытия Абсолютного Первоначала проблематичны и «косноязычны» любые попытки говорить о его сути на языке метафорических изысканий, ибо, попросту говоря, ещё нет никаких «Автора и Предмета речи», а также коррелятивных их существованию пространственно-временных топологий.

2. Будучи «причиной самого себя» и, обладая потенциалом бытийной переполненности «возможностями Иного», Абсолютное Первоначало, посредством априорно присущих ему «Мирового Разума» и «Мировой Души», как бы «внутри» своей Вечности «начинает» воплощать и тиражировать себя во «Многом (разнокачественном) Ином», отчуждаясь в «инобытие пространственно оформленных временностей», где оно («теперь и отныне») становится (порой бессознательным и иррациональным) «чистым существованием», лишенным «памяти» (о своей же) предзаданной (и, одновременно, искомой) сущности». Именно на этой стадии самореализации Первоединого, в качестве одной из бытийных «ипостасей (его) Иного», пунктирно начинает «фигурировать» человек, чья миссия в бытии (со «временем») оказывается чрезвычайно важной и ответственной, ибо он, своими экзистенциальными драмами и творческими свершениями, «пробуждает» Абсолютное Первоначало к откровению собственного присутствия во всём Ином, как «своём Ином».

3. Однако «своим Иным» в «мире многообразного Иного», являются лишь те «бытийные реальности» естественноисторического и экзистенциального плана, которые «совершенно» соответствуют «своему вневременному Архетипу» и служат «посюсторонним воплощением» его идеального Смысла, задавая своим бытием образцы совпадения Сущности и существования, конечного и бесконечного, Истины и «бытия по-Истине». Здесь-то и выясняется, что вся эта, на первый взгляд, «умозрительная схема», может быть герменевтически и дидактически переинтерпретирована, как «История человеческой жизни и Судьбы», протекающая через столкновения с «инаковостями Иного», и ориентированная на обнаружение и продумывание культурно-исторических артефактов экзистенциальной подлинности, в многообразии судьбоносных для человека «со-бытий встреч» (перед лицом Иного) со своим (изъ)обретаемым «Я».

Философское сознание всё время, в том числе и имплицитно для самого себя, ищёт прямые и обходные пути-дороги к смысложизненным постижениям того, как рождается и многолико сущностно выстраивается «временность» человеческого бытия, в окружении наших собственных «инобытийных актуализаций». Речь при этом идёт не столько о том, чтобы спекулятивно оккупировать философский дискурс доморощённым изданием приватизированного «антропного принципа», сколько о том, чтобы придать траекториям философских «забегов Мысли» их антропологическую ценностную перспективу. Натурфилософская метафизика философского Разума на деле оказывается столь же «экзистенциальной», как и субъективистские онтологии неклассической философии. В каждую из них имманентно имплантирована мировоззренческая археология человеческого «Я» и вопрос только в том, в

мыслеобразах какого (приоритетного) «своего Иного» и привязанных к нему «технологий артикуляции» осмысливается категориальная картина мира соответствующего «философского домена».

Иначе говоря, философствующему человеку неизбежно приходится обращать внимание на смысловую диагностику тех исходных «бытийных зеркал», посредством пристального вглядывания в которые, мировоззренчески настроенное сознание, стремится обнаружить ариаднину нить в пространство человеческой самости. «Объектное» и «операциональное» измерения мировоззренческого поиска оказываются при этом латентно герменевтичны друг другу, ибо нуждаются в очной ставке аксиоматики исходных предпосылок и рефлексивных аккунптур методологических «рационализаций» (на предмет их совместимости в структуре конкретного философского экспериментирования с избранными мировоззренческими конструктами).

Хрестоматийная для философского мышления *диалектика трансцендентного и имманентного, их диалогическая инверсия* относительно постулированных абсолютных первоначал Сущего, *задаёт базовый ментальный код того или иного способа философствования*, имплицитно сфокусированного под танаталогию и антроподицею человеческого присутствия в бытии. Одновременно (и попутно) выясняется, что трансцендируя в какое угодно «бытийное Иное», как нечто «якобы внешнее и по(ту)стороннее» по отношению к соматически, духовно и культурно-исторически идентифицируемому человеческому «Я», философская мысль перманентно «натыкается» на необходимость интерпретации этого самобытного бытия в словаре «экзистенциальных забот» человеческой самости, ищущей смысловые территории для встречи с самой собой.

Неустранимый аспект «Эго-центричности»» в системе онтологических построений философского дискурса свидетельствует об аксиологической паутине, в которую упакованы любые мировоззренческие (по)пытки говорить от имени самого бытия. Да, безусловно, существовало, существует и будет существовать бытие «безразличное» к факту возможного человеческого соседства с собой, но человек, в свою очередь, всегда будет жить (в уже, изначально и навсегда) «очеловеченном» мире, пропитанном неочевидными и актуальными для человека смыслами и значениями его собственной сути.

Параллельно напомним, что возникшая ещё в мифологические времена идея единства микро- и макрокосма, не просто провозгласила магическую сопричастность человеческой жизни и вселенских историй Сущего, но и завизировала определённую «синергетическую парадигму» истолкования (и преодоления) хаосов бытия в бифуркациях экзистенциального человеческого самоопределения. Применительно к

социокультурному облику самой философии, данная идея инициировала интеллектуальный пафос экспликации разнообразных *тематических плацдармов для мировоззренческого смыкания «онтологических» и «антропологических» векторов Мысли,* в контексте их ценностно фундированных аранжировок.

Народная мудрость гласит: «нет, худа без добра». Осуществляемая ныне реформа гуманитарного (и, в частности, философского) образования, фактически аннулировала из реестра вузовских дисциплин, такие смыслообразующие направления экзистенциально ориентированной мысли, как *этика и эстетика*, оставив их в анналах образовательных стандартов. Между тем, масштабно ротируемые сегодня мировоззренческие тренды и тематические акценты современной философии, как раз отчётливо свидетельствует о том, что именно этико-эстетические «размерности» философской мысли составляют её непреходящую ценность и «онтологическую» значимость. Следовательно, если мы не желаем остаться «философской провинцией прошлого», нам придётся селективно учёсть это обстоятельство в процессе реконструкции своих новых преподавательских стратегий.

Изучая философию, человек приобщается не к «Миру как таковому», а к собственному предназначению и миссии в «этом Мире». На кону вопрос о духовной «онтологии нашего собственного «Я», обывательски дезориентированного перед лицом таинственного и многоликого «Другого». *Необходимо научиться (интеллектуально, этически и эстетически) ответственно обживать и конгениально осваивать это «своё Иное»*, толерантно прикасаясь к трансисторическому наследию философской Мысли.

Мысли, по-диогеновски, неустанно «искавшей Человека»! Во всём! И всегда!

ВИХІДНІ ЗАСАДИ „НОВОЇ НАУКИ ПРО ЛЮДИНУ” КАРОЛЯ ВОЙТИЛИ

М.Г. Кохановська, г. Львов, Украина

Кароль Войтила виходить з існування об’єктивної правди про людину. Аналізуючи місце людини у суспільстві, мислитель наголошує на необхідності „нової науки про людину”, пріоритетними для якої були б людська ідентичність, гідність та „моральна велич”. Вивчення людини він здійснює на основі аналізу її індивідуального та суспільного буття.

До характерних особливостей, що вирізняють людину серед інших буттів Кароль Войтила відносить свідомість, а душу називає „джерелом і принципом життя, основою усіх життєвих проявів” [4, с. 23]. У ній укорінює таємницю людської сутності. Лише на основі духовності, на думку Кароля Войтили, можна розмірковувати про людину як особу:

„особою може бути лише буття духовне, бо лише на основі духовності можна зрозуміти свідомість” [2, с. 96]. Проявами особового буття він називає свободу, самосвідомість, відповідальність. Ними пояснює внутрішню неповторність людини.

Однією із характерних ознак людини є наявність багатого внутрішнього досвіду. У ньому людина виявляється як особове, моральне та релігійне буття. Внутрішній світ людини, за словами Кароля Войтили, повинен формуватись відповідно до вимог правди та відповідати гідності особи. Правда – важлива умова існування та розвитку людини, що пізнається через протиставлення добра та зла як моральної цінності та антицінності. Вона обумовлює свободу людини: людина тою мірою свобідна відносно предметів, якою здатна їх охопити у світлі правди. Відповідно, в одному із визначень Кароля Войтили людина є „істотою, яка шукає правди, намагається нею жити і поглиблювати її у діалозі, який охоплює минулі та майбутні покоління” [3, п. 49]. Сама ж правда розглядається як „функція та завдання розуму”.

Кароль Войтила розглядає людину через її духовне начало, якому підпорядковує матеріальне. Тіло він розуміє як „знак і місце відношення” з іншим та з Богом. Життя у його працях розглядається у двох вимірах – як дар та обов’язок. У трактуванні його значення Кароль Войтила виходить із ставленням до людської гідності. Її джерелом називає зв’язок людини із Богом, нею також пояснює цінність особи. Основною загрозою для людини Кароль Войтила називає бачення життя як інструменту для реалізації цілей. В той же час наголошує на потребі правильного розуміння свободи: „коли у твоїй поведінці особа є об’єктом дій, завжди пам’ятай, що не можеш її трактувати лише як засіб досягнення мети, як знаряддя. Враховуй те, що вона має або повинна мати свою мету” [2], що вважає доречнішим формулюванням імперативу німецького філософа І. Канта.

Основними вимірами трансцендентності людини Кароль Войтила називає духовність, релігійність та моральність. Відповідно, через призму цих понять аналізує антропологічну проблематику. Під духовністю він розуміє внутрішнє життя людини загалом, розглядає її через поняття „добро”, „правда”, „краса”. Релігійність окреслює через справедливість стосовно Бога, що виражається як справедливість відносно усього створеного. Моральні норми ототожнює із християнським Об’явленням, пише про їх наявність у серці кожної людини. Неодноразово мислитель також пише про трансцендентні, релігійні та моральні виміри суспільства.

Покликання людини Кароль Войтила вбачає у самостановленні, а тому пише про динамізм особи. Подібно і для С. Кримського творення особистості, тобто внутрішнього світу людини, „може бути найбільшим і найважливішим явищем сучасності” [1]. Реалізація людини, за словами Кароля Войтили, здійснюється на онтологічному та аксіологічному

(етичному) рівнях. На аксіологічному рівні людина усвідомлює цілісність власного буття, тому і необхідний аналіз системи цінностей людини та суспільства. В онтологічній дійсності здійснюється самореалізація через вчинок, однак, за словами К. Войтили, лише моральний вчинок свідчить про реалізацію людини і здійснюється він відповідно до вимог совісті.

Кароль Войтила стверджує, що совість вказує шлях втілення моральних норм відповідно до правди, а тому блага, адже людині не притаманна свобода як „чиста незалежність". У ній він вбачає поєднання правди та обов'язку, однак наголошує на необхідності звільнення від чогось як обов'язку через розуміння його цінності, яке здійснюється у любові. Саме у совісті оречевлюється трансценденція особи у вчинку.

Окрім самореалізації покликанням людини у філософській антропології К. Войтили є преображення світу. Оскільки воно передбачає перетворення усього створеного відповідно до закону природи, то культура як „вираження людини" є свідченням проблем, пов'язаних із її буттям. Передусім Кароль Войтила наголошує на необхідності розуміння людини як мети розвитку усіх суспільних сфер. „Нова людина" – це людина, яка наближається до початкового стану своєї непошкодженої гріхом природи, живе відповідно до свого трансцендентного виміру.

Список літератури:

1. Бігун, С. Кримський відійшов у вічність. Про сенс життя / С. Бігун [Электронный ресурс]. – Режим доступу : http://bihun.in.ua/jushits/jurhit/article/920/

2. Войтила, К. Любов і відповідальність / К. Войтила [Электронный ресурс]. – Режим доступу: http://mirror01.iptelecom.net.ua/~secretar/volodymyr/KWojtyla-lubovtavidpov.doc

3. Ioannes Paulus PP. Centesimus annus. Do czcigodnych braci w episkopacie, do kaplanów i rodzin zakonnych, do wiernych Kosciola katolickiego i wszystkich ludzi dobrej woli w setna rocznice encykliki Rerum novarum. [Электронный ресурс]. – 1991.05.01. – Режим доступу: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_pl.html P. 49.

4. Wojtyła, K. Rozważania o istocie człowieka / K. Wojtyła. – Kraków : Wydaw. WAM, 1999.

ФІЛАСОФСКАЕ СПАСЦІЖЭННЕ БЫЦІЙНАСЦІ ЯК КАШТОЎНАСЦЬ Ў ТВОРЧАСЦІ М. ЛОСКАГА

У.Ф. Красюк, г. Мінск, Беларусь

У апошні час у беларускай філасофскай грамадскасці значна выросла цікавасць да асобы і дзейнасці Мікалая Ануфрыевіча Лоскага. М. Лоскі для нас цікавы тым, што гэта наш суайчыннік, віцеблянін. Сам ён у сваіх

мемуарах звычайна падкрэсліваў, што з'яўляецца беларусам, з цеплынёй апісваў родныя мясціны, дзе правёў дзяцінства і юнацтва. Аднак не будучы выхаваным у лоне беларусскай культуры як і многія яго сучаснікі – суайчыннікі жыў па-за праблемамі нацыянальнага Адраджэння і ўвайшоў у гісторыю як прадстаўнік рускай рэлігійнай філасофіі. У данным выпадку, нас цікавіць яго падыход да пазнавальных магчымасцей філасофіі, яе гнасеалагічных асаблівасцей, якія ў вачах філосафа выступаць як каштоўнасць культуры.

М. Лоскі, гаворачы аб метадзе філасофіі, свой метад называе інтуітывізмам. Умовай магчымасцей інтуіцыі з'яўляецца першапачатковая спалучальнасць усякага суб'екта з усімі аб'ектамі, якая называецца гносеалагічная каардынацыя. Лоскі лічыць, што «дзякуючы ёй мы здольны пазнаваць прадметы на любой адлегласці ад нашага цела і ў любой аддаленасці ў часе ад наяўнага акту абмеркавання, прыпамінання і г. д. Значыць, гэта спалучэнне суб'екта з аб'ектам ёсць не фізічная блізкасць, а спецыфічнае адзінства духоўнага тыпу, звышпрасторавае і звышчасовае» [1, с. 143].

Вызначаюцца пачуццёвая, інтэлектуальная і містычная інтуіцыі. Усе віды непачуццёвай інтуіцыі Лоскі называе словам «умозрение», разумовасць. Філасофія бачыцца як магчымасць даследавання свету праз такога роду інтуіцыю у звязку з разумовасцю: «Філасофія, будучы навукаю аб свеце як цэлым і аб усякім прадмеце, паколькі ён даследуецца ў адносінах да сусветнага цэлага, кроку не можа ступіць без разумовасці, таму што ўсякая звязаннасць і цэласнасць ёсць прадмет непачуццёвага сузірання» [1, с. 144]. Аксіялагічная значнасць філасофіі (бачыцца) ў тым, што для яе характэрна апазнанне арганічнай цэласнасці быцця, аб'емлючай звышпрасторава і звышчасова рэальную множнасць. Лоскі падкрэслівае, што адрозненне філасофіі ад другіх навук абумоўлена не яе метадам, а прадметам. Сапраўднае «умозрение» выступае на сцэну тады, калі філосаф выходзіць за межы фізічных і псіхічных працэсаў і ўступае ў вобласць духоўнага быцця. Дакладнае і яснае разуменне звышпрасторавасці і звышчасовасці духоўных пачаткаў, а таксама Звышсусветнага пачатку ёсць неабходная ўмова рашэння многіх найцяжэйшых светапоглядных праблем.

Згодна з Лоскім, неабходна здзейсніць выхаванне ў сабе здольнасці да разумовасці настолькі, каб угледзець быццё, якое прынцыпова адрозніваецца ад рэальных рэчаў і працэсаў. Тады мы зможам бачыць у новым свеце і само рэальнае быццё.

Не адраваючыся ад магчымасцей дакладна навуковага пазнавання свету, не ўваходзячы ў лона здольнасці сузірання ідэальнага быцця, мы, тым не меньш, можам прыслухацца да ідэі Лоскага аб сузіранні металагічнага, як спосабу ўваходжання ў «светы іншыя». Каб сузіраць іх, «трэба вызваліцца не толькі ад праторы і часу, але нават і ад законаў

тоеснасці і супярэчнасці, каторым падпарадкавана ўсякае абмежаванне быцця, не выключаючы і царства абстрактных ідэй. Адсюль зразумела, што тут патрабуецца крайняе вызваленне ад усіх звычак мыслення, амаль перавышаючае сілы чалавека. А між тым здавальняючы адказ на пытанне аб свабодзе волі, аб творчасці, аб крыніцах і канечным выніку маральных паводзін можа быць дадзены не інакш, як шляхам паглыблення ў сферу металагічнага» [1, с. 149]. Сёння калі навука закранула сферы рэальнасцей, каторыя пазнаць пакуль не можа, праблема ролі філасофскага спасціжэння быційнасці, якое адрозніваецца ад дакладна навуковага, набывае адпаведную каштоўнасць і непамерна актуальна.

Возьмем, напрыклад, пытанне аб так званай «цёмнай матэрыі» і «цёмнай энергіі». Як мяркуецца, яны займаюць адпаведна 23 % і 73 % ад усёй масы энергіі Сусвету, тады як на звычайную матэрыю, якая даследуецца прыродазнаўчымі навукамі, прыходзіцца толькі 4 %. Прырода «цёмнай матэрыі» невядома, вызначана толькі, што «цёмная энергія» выклікае пашыраючае паскарэнне Сусвету. Разважаць аб гэтым можна толькі па іх ўскосным уздзеянні на бачнае нам матэрыяльнае асяроддзе. Такая таямнічая скрытая маса – загадка для сучаснай навукі, што гэта такое вучоныя растлумачыць дакладна не могуць. Ад «цёмнай матэрыі» нікуды не дзецца, яна ўсюды, аднак убачыць яе пакуль немагчыма. Лічыцца, што да разумення сутнасці гэтага дзіўнага рэчыва навукоўцы пакуль не наблізіліся. На сёння тут патрэбны іншыя падыходы, а менавіта у рэчышчы філасофскага асмыслення, якое дапускае адхіленне ад стандартных прыёмаў лагічнага аналізу, заснаванага на дакладных дадзеных спецыяльных навук.

«Разумовасць» Лоскага, яго «інтэлектуальная інтуіцыя», магчымасць паглыблення ў сферу металагічнага могуць у дадзеным выпадку паслужыць рабочым прыёмам светапогляднага асэнсавання праблемы. Для Лоскага «… разуменне думкі дасягаецца накіраванасцб увагі на зместы свядомасці, пазбаўленыя нагляднасці, а пачуццёвыя вобразы топчуцца пры гэтым у свядомасці, як непатрэбныя абрыўкі мінулых успрыманняў»; гэта «… пасціжэнне таго, што такая разумовасць, накіраваная на элементы свету, недасягальныя пачуццёваму успрыманню назаўсёды вызваляе ад грубай памылкі, быццам усе веды засноўваюцца толькі на агляданні, прашчупванні і г. д.» [1, с. 147].

Такая пазіцыя філосафа прымальна і для асэнсавання праблем сінергетызму, у прыватнасці асаблівасцей неустойлівага стану адкрытых сістэм. Гэтаж датычыца і праблем Глабальнай Эвалюцыі, Антропнага прынцыпу і іншых.

Дарэчы, у Лоскага аналіз ведаў, характэрны для традыцыйнай логікі і гнасеалогіі дапаўняецца даследаваннем перажывання. Ен адзначае: «Згодна нашаму пункту погляду, параўнальнае перажыванне і ёсць аб’ект

ведаў …» [2, с. 76]. Інтуітывісцкая канцэпцыя абагачаецца «містычнымі» элементамі – некаторымі асаблівасцямі рэлігійнага вопыту.

Рэлігійный вопыт, пазнанне Бога, духоўнасць, творчасць з'яўляюцца вышэйшымі каштоўнасцямі у параўнанні з ніжэйшымі, да якіх адносіцца, напрыклад, цялеснае здароўе, арганізменныя працэсы. Залежнасць вышэйшых каштоўнасцей ад ніжэйшых перашкаджае пазнавальнай дзейнасці, «ёсць нешта ненармальнае» [3, с. 222].

Разуменне Лоскім філасофіі у многім сугучна сённяшнім ўяўленням. Сучасная навука яўляе сабою перманентны працэс стварэння альтэрнатыўных мадэляў. Гэта не столькі працэсс пошуку ісціны, сколькі ёсць арэна барацьбы навуковых груповак і школ, як гэта мысліцца постпазітывісцкі. Таму ўзрастае роля парадаксальнага мыслення, нават, фантазіі (у сённяшнім свеце многія фантазіі становяцца рэальнасцю) і, зразумела, інтуіцыі, што набывае неабходны каштоўнасны сэнс і адносіцца да прэрагатывы філасофіі.

Філасофскія пагляды Мікалая Лоскага для нас цікавыя і тым, што ён імкнуўся выявіць і асэнсаваць унутраныя імпульсы актыўнасці асобы, таго «субстацыянальнага дзеяча», які зацвярджае быційнасць чалавечай істоты, стымулюе станаўленне розуму, які знаходзіцца пастаянна ў пошуку. І галоўнае – ў яго філасофскіх разважаннях можна вылучыць тое, чаго не хапае сённяшняй культуры – гэта эксплікацыю духоўнасці.

Літаратура:

1. Лосский, Н.О. Умозрение как метод философии / Н.О. Лосский // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. – М., 1990.
2. Лосский, Н.О. Избранное / Н.О. Лосский. – М.: Правда, 1991.
3. Лосский, Н.О. Условия абсолютного добра / Н.О. Лосский. – М.: Политиздат, 1991.

ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОГО ПРОГНОЗИРОВАНИЯ

Р.А. Крицук, г. Минск, Беларусь

Большинство современных проблем прогнозирования будущего человечества, таких как: утрата общественным сознанием видения будущего в исторической перспективе; зависимость картины будущего олт сиюминутных потребностей человечества; влияние психологических нюансов современного постмодернистского сознания; неизбежная взаимосвязь проектов будущего с утопическими теориями; стремление к конструированию будущего и социальной инженерии, являются следствием ограниченности традиционных подходов к прогнозированию перспектив развития человечества [4].

В связи с тем, что сегодня футурологическое знание не обладает признанным научным статусом, значимым является определение его сущностных и содержательных характеристик. Исходя из этого, ставится задача комплексного рассмотрения футурологического знания как области социального познания. Требуется анализ социально-философского потенциала футурологического знания, которое на настоящий момент нуждается в структурировании и подробном анализе методологических оснований.

Объект исследования: футурологические концепции будущего в современном социокультурном контексте.

Предмет исследования: социально-философские аспекты футурологического знания.

Цель исследования: раскрыть научно-философские основания и социокультурный потенциал футурологического знания.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие задачи:

- Рассмотреть ценностные основания проектов преобразования будущего конца XX – начала XXI вв. в соответствии со стратегией осуществления будущего;
- Определить философские основания современных футурологических исследований и перспективы их развития.

Социальное прогнозирование основано на соединении познания с общественно-исторической практикой для сознательного использования объективных законов. Оно тесно связано с предвидением, дающим научно обоснованное предположение о будущем, которое потенциально содержится в действительности в виде объективных и субъективных предпосылок (материальных условий, природных ресурсов, уровня духовного развития общества, соотношения социальных и политических сил и т.п.). Степень достоверности предвидения зависит от того, о каком будущем идет речь – непосредственном, обозримом или отдаленном [1].

В разработке прогнозов применяют также методы дедукции и индукции, различные статистические, экономические, социологические и другие методы. В настоящее время насчитывается свыше 150 методов прогнозирования, которые используются для разработки предвидения будущего [3].

Важную роль в предвидении будущего играет выявление противоречий в системе «общество-природа». Одним из таких ведущих противоречий является противоречие между законами общественного развития и законами эволюции биосферы. Нарастание загрязнения окружающей среды, недостаток продовольствия, истощение природных ресурсов ставят перед современной наукой вполне конкретные задачи

выработки оптимальной технической политики, основанной на знании природных закономерностей [4].

Футурология как феномен прогностической мысли на первоначальном этапе получила своё развитие в классических трудах зарубежных исследователей Д. Габора, Дж. Фейнберга с точки зрения её конструктивных возможностей. Основоположник футурологии О. Флехтхейм выделил теоретическое и прикладное направления футурологических исследований. В работе Ф. Полака «Образ будущего» было определено сходство футурологии и искусства в направленности на конструирование образа будущего. Футурологи О. Хелмер, Дж. Мак-Гейл, Р. Юнгк, С. Джилфиллан, А. Лоисдейл сформировали общие проблемы методологии футурологических прогнозов. Среди отечественных исследователей в советский период проблемы исторического развития футурологии и содержание футурологических прогнозов анализировали Э.А. Араб-Оглы, И.В. Бестужев-Лада, А.Б. Венгеров, А.Н. Гончаренко, В.В. Косолапов, В.П. Рачков, В.И. Супрун.

Футурология – собирательный термин для обозначения различных исследований будущих состояний общества и социальных процессов вообще. Термин «футурология» был введен в научный оборот в 1943 году немецким социологом О. Флехтхеймом для обозначения социальной дисциплины, основным предметом которой должно было стать будущее человечества и человеческого общества. Попытка построения футурологии как научной дисциплины была инициирована рядом обстоятельств. Ход истории в XX веке поставил под сомнение истинность различных исторических версий развития общества. Тема “конца истории”, понимаемой как закономерный результат предшествующего развитию общества, поставила проблему неизвестности будущего. Глобальные проблемы, начавшие проявляться во второй половине XX века, поставили под вопрос возможность будущего человечества. Крупные сдвиги в социальной и экономической сфере требовали хотя бы относительной определенности масштаба и направленности социальных изменений. Это во многом определило такую характерную черту футурологии как отказ от философских, а зачастую и вообще теоретических оснований исследования будущего [5].

В проблеме рациональности футурологии можно выделить три подхода:

1. «либерализованный логицизм», проявляющийся в позитивистском подходе к прогнозированию;
2. «сдержанный релятивизм», на примере концепции В.В. Феллера, согласно которому дисциплинированное воображение – единственно важный критерий глубины футурологического прогноза [6].

3. открытая рациональность, описываемая на основе работ В.С. Швырева.

Таким образом, основная цель футурологического исследования – построение образа будущего – определяет необходимость целостности самого футурологического знания, которая достигается при реализации междисциплинарного подхода в прогнозировании будущего в ракурсе многоуровневости исторических процессов. Важным принципом футурологического знания выступает принцип исторической целостности прогноза. Ориентация на объективность выводов в современных футурологических прогнозах основывается на анализе ведущих тенденций развития объекта прогнозирования [2].

Выделенные в футурологических прогнозах тенденции мирового развития имеют характер:

1) системного кризиса;

2) фазового перехода от одного этапа развития на другой;

3) нестабильности этапа глобализации.

Футурологическое знание является важнейшей формой предвидения и проектирования будущего научно-философского и научно-популярного характера. Футурология, несмотря на современное отождествление с прогнозированием, обладает собственным значительным потенциалом, при условии её философского обоснования и обращения к проблемам целостной реальности будущего. Она претендует в отличие от различных прогностических подходов на формулирование социально значимых образов и моделей будущего, способных оказывать преобразовательное влияние на общественное сознание. Современный кризис футурологии связан с отсутствием в ней высших смыслов развития человека как целостного субъекта истории и метаистории. Его развертывание свидетельствует о необходимости дальнейшего развития футурологического знания на основе укрепления взаимосвязей с социально-философским знанием, путем построения социально значимых образов будущего, сочетающих в себе временное и вечное, реальное и идеальное.

Таким образом, футурология очерчивает пространство возможностей развития общества, исследует потенциал тенденций прошлого и настоящего, предлагает определенный набор действий на различных уровнях социального пространства.

Литература:

1. Афанасьев, С.Л. Будущее общество: Ведущие социально-экономические тенденции современности / С.Л. Афанасьев. – Москва: Изд-во МГТУ, 2000.

2. Бестужев-Лада, И.В. Альтернативная цивилизация: Единственное спасение человечества / И. Бестужев-Лада. – Москва: Алгоритм, 2003.

3. Впереди XXI век: перспективы, прогнозы, футурологи. Антология современной классической прогностики 1952-1999 гг. М.: Academia, 2000.

4. Лисаневич, П.Е. Особенности современной западной футурологической публицистики (1970-1990-е гг.) / П.Е. Лисаневич: Автореф. дис… канд. философских наук– Воронеж, 2000.

5. Социальная философия: Словарь / Сост. и ред. В.Е. Кемеров, Т.К. Керимов. – М. : Академический Проект, 2003.

6. Феллер, В.В. Новый миф о будущем / В.В. Феллер. – Самара : Самарский дом печати, 2000.

РЕЦЕПЦИЯ ИДЕЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ В ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ БЕЛАРУСИ XIX ВЕКА

А.А. Легчилин, г. Минск, Беларусь

Проблема рецепции немецкого идеализма, в пределах современных территорий Беларуси и Литвы в XIX веке, изучена еще далеко недостаточно. В то же время, во всех отношениях представляет собой интересное и оригинальное явление в духовной жизни белорусского и литовского обществ. В то время действовали два неординарных высших учебных заведения – Виленский университет и Полоцкая иезуитская академия. В Вильно и Полоцке трудился ряд известных ученых из различных государств Европы (русских, поляков, немцев, итальянцев, французов др.). На высоком уровне преподавалась философия и смежные с ней учебные дисциплины. Виленскими и полоцкими учеными был подготовлен и опубликован ряд значительных философских трудов, преимущественно, в силу сложившихся исторических традиций, на латинском и польском языках. Это были исследования И.Г. Абихта [1], И. Анджиолини [2], В. Бучинского [3], А. Довгирда [4], братьев Яна и Енджея Снядецких и др., которые являются ценнейшими источниками для изучения философской мысли начала XIX века двух народов-соседей. В Вильно и Полоцке, являвшимися уже в то время значительными научными центрами, выходили два различных по своей идейной направленности периодических научных журнала: «Виленский дневник» и «Полоцкий ежемесячник», на страницах которых затрагивались и оценивались различные аспекты философии, в том числе и представителей немецкого идеализма.

Одним из тех, кто первым по достоинству оценил философские идеи кенигсбергского мыслителя, был уроженец Беларуси, непосредственный слушатель и ученик И. Канта И.Быховец (1778-1845). Находясь в

Кенигсберге, И. Быховец перевел на польский язык и издал в 1796 году только что вышедший там трактат И. Канта «К вечному миру» (1795), в котором излагались гуманистические идеи установления «вечного мира» между народами. В 1799 году И. Быховец перевел на польский язык и издал также в Кенигсберге еще одно произведение И. Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане».

Наряду с И. Быховцом высоко оценил философию И. Канта Е. Снядецкий (1768-1838). В своей речи, произнесенной в начале нового 1799/1800 учебного года, он подчеркнул, что «Критикой чистого разума» И. Кант «заслуженно стяжал себе в ученом мире бессмертную славу» [5, с.24].

В 1804 году на кафедру философии в Вильно прибыл известный немецкий кантианец И.Г Абихт. На протяжении двенадцати лет он преподавал здесь логику, метафизику, этику, психологию, введение в философию. И.Г. Абихт в духе кантовского трансцендентализма издал работу «Введение в философию» (1814) в Вильно на латинском языке.

Его пребывание в Вильно не прошло бесследно. Из числа слушателей И.Г Абихта вышел ряд известных философов своего времени, приверженцев взглядов немецкого мыслителя. В частности, ученик И.Г. Абихта К. Ширма (1791-1866) стал профессором философии Варшавского университета. Наряду с К.Д. Ширмой известную роль в пропаганде духовного наследия И.Канта в Беларуси и Литве, конкретно, его педагогических взглядов, сыграл другой слушатель Г.И. Абихта, выпускник Виленского университеля Я. Бобровский (1777-1823). В 1819 году он перевел и издал в Вильно работу И. Канта «О педагогике».

Непосредственным учеником И.Г. Абихта был также магистр философии Л. Розвадовский. После окончания Виленского университета (1817) он трудился в гимназии города Слуцка, посвятив значительную часть своей жизни изучению и комментированию философии И. Канта. После его смерти (1869) осталось несколько рукописей, важнейшей из которых была «Философская система Канта». До 1905 года рукопись хранилась в библиотеке Слуцкой гимназии. Дальнейшая ее судьба остается пока неизвестной.

Ректор Виленского университета Я. Снядецкий (1756-1830), кроме специально математических и астрономических сочинений написал ряд философских работ, таких как «О метафизике», «О философии», «Философия человеческого ума» и др. Будучи сторонником сенсуализма французских просветителей XVIII века, он выступил противником априоризма и трансцендентализма И. Канта. Начиная с 1806 года, Я. Снядецкий постоянно обращался к анализу философии И. Канта, полемизировал с ним в ряде своих публикаций [6].

К числу критиков И. Канта относился и уроженец Могилевщины А. Довгирд (1776–1835), сменивший И.Г. Абихта на кафедре философии Виленского университета. Он является автором фундаментального труда «Трактат о присущих мышлению правилах или логика теоретическая и практическая», который вышел в Полоцке в 1828 году. В нем дан последовательный анализ «Критики чистого разума» И. Канта, ее основных частей – трансцендентальной эстетики, трансцендентальной аналитики и трансцендентальной диалектики.

С консервативных позиций критиковали И. Канта профессора Полоцкой иезуитской академии, прежде всего за то, что он опроверг онтологическое доказательство бытия Бога. Наиболее ярким оппонентом был, прежде всего, профессор философии Полоцкой иезуитской академии, один из первых и видных представителей неосхоластики XIX века, итальянец И. Анджиолини (1747-1814). В своих лекциях, читаемых для студентов академии и изданных в Полоцке в 1819 году после смерти их автора, И. Анджиолини неоднократно полемизировал с И. Кантом [1, p.101,104].

Критика философии И. Канта содержатся и в работе другого известного профессора Полоцкой иезуитской академии, уроженца Беларуси В. Бучинского (1789-1853), в частности, в его трехтомном труде «Основы философии», изданном на латинском языке в Вене в 1843 году [3, p.20-21]. В его основу были положены лекции, читанные их автором для студентов иезуитской академии в Полоцке.

После определенного спада интереса к философии И. Канта в 30-е и 40-е годы 19в. в Европе, на фоне влияния гегелевской философии, девиз «Назад к Канту» наблюдается во второй половине XIX – начале XX века так же в Беларуси и Литве. В частности, значительную роль в популяризации философии И. Канта сыграли выпускники Минской губернской гимназии, известные в свое время ученые – юрист В.Д. Спасович, философы А. Марбург и М. Массониус. Исследованием философии И. Канта занимался также выдающийся теоретик и философ права, уроженец Витебской губернии и выпускник местной гимназии Л.И. Петражицкий (1867-1931). К числу менее известных исследователей и популяризаторов философии И. Канта в Беларуси того времени относится А. Аргамаков, преподаватель Полоцкого кадетского корпуса. Его работа «Сознание, самоочевидные истины и мыслимые пространства по Канту и по воззрению современных философов и математиков» вышла в Полоцке в 1910 году.

В начале- 20-х годов XIX века в Литве и Беларуси началось знакомство с философией Шеллинга. Глашатаем философского романтизма выступил Ю. Голуховский (1797-1858), непосредственный ученик Шеллинга. В 1822 году в Эрлангене на немецком языке вышло его

сочинение «Философия и ее отношение к жизни целых народов и отдельных людей», посвященное Шеллингу. Следует отметить, что в 1834 году работа Ю. Голуховского была переведена «первым русским шеллингианцем» Д.М. Велланским на русский язык. Эта работа послужила основанием для приглашения Ю. Голуховского на кафедру философии в Виленский университет.

Если Ю. Голуховский высоко ценил дух «шеллингианства» и гелевские идеи, то, ректор Петербургской римско-католической духовной академии и одновременно Могилевский митрополит И.Головиньский (1807-1855) выступил против философии Гегеля. В своем сочинении «Об отношении непосредственной философии к религии и нашей цивилизации» (1846) И. Головиньский критикует философию Гегеля и его сторонников за то, что последние стремятся познать истину, минуя естественное и сверхъестественное откровение.

Подобные же идеи излагал в своем труде "Христианская философия жизни в сравнении с пантеистической философией нашего времени" (1853) бывший учитель латинского языка Свислочской гимназии, а затем профессор этого же предмета сначала в Киевском, а потом Московском университетах М. Якубович (I785—1853).

Диалектические идеи гегелевского учения нашли выражение в журнале "Атенеум", выходившем в Вильно в 1841—1851 гг. На его страницах появился ряд публикаций, посвященных философии Гегеля, а также печатались отрывки из работ самого классика немецкой философии.

Одним из первых сторонников гегелевской философии в Беларуси и Литве был Т.Щеневский (1808—1860). Уже в первых номерах "Атенеума" выходят его статьи, популяризующие гегелевские диалектические идеи: О философии" (1841, т.4), "О необходимости" (1842., т.6), а также «Парафразы Гегеля из его введения в историю философии» (I842, т.1, 2, 5). В 1842 году в Вильно вышла книга Т. Щеневского «Введение в историю человечества и человеческого духа", излагавшая гегелевскую философию истории.

Известную роль в пропаганде гегелевского учения в Беларуси и Литве сыграл Ю.И.Крашевский (1812-1897). Он перевел и опубликовал ряд работ, посвященных Гегелю. В частности, один из разделов книги французского ученого А.Отта "Гегель и немецкая философия" (Париж, 1844) под названием "Идея гегелевской системы". В переводе Крашевского фрагменты книги были сначала опубликованы на страницах журнала «Атенеум», а затем книга вышла отдельным оттиском (Вильно, 1845).

Своеобразную позицию в философской мысли Беларуси и Литвы в 30-50 гг. XIX века занимал несвижский адвокат Ф.Бохвиц (1799-1856),

автор ряда философских сочинений, в которых предпринята попытка специфически трактовать немецкий идеализм и религию. В своих трудах Ф.Бохвиц часто высказывал идеи, неадекватные гегелевской интерпретации философии религии.

Таким образом, основные философские идеи представителей немецкого идеализма в XIX веке нашли творческое отражение в среде интеллектуалов Литвы и Беларуси. Все это способствовало развитию философской мысли в восточно-европейском регионе.

Литература:

1. Abicht, I. Initia philosofhiae proprie sic dictae / I. Abicht. – Vilnae, 1814.

2. Angiolini, J. Institutiones Philosofhicae. Ad usum Studiosorum Academiae Polocensis / J. Angiolini. – Polociae, 1819.

3. Buczyński,V. Institutiones Philosofhicae / V. Buczyński. – Pars Prima. Viennae, 1843.

4. Dowgird, A. Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, czyli logika teoretyczna i praktyczna / A. Dowgird. – Połock, 1828.

5. См.: Шалькевіч, В.Ф. Філасофія Канта ў Беларусі ў першай трэці XX ст. / В.Ф. Шалькевіч // Веснік БДУ. Серыя 3. – 1993. – № 3.

6. См: Tatarkiewicz, W. Historia filizofii / W.Tatarkiewicz. – Warszawa, 1993. – T. 2. – 186 s.; Filozofia polska. –Warszawa, 1967. – S. 179-194; Szacki, J. Śniadecki Jan / J. Szacki // Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy. – Wrocław, 1971. –393 s.

КОНЦЕПТУАЛЬНОЕ ОБОСНОВАНИЕ КЛАССИЧЕСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФИИ Р. ДЕКАРТА

И.И. Лещинская, г. Минск, Беларусь

Становление и развитие европейской классической рациональности можно представить как процесс обоснования в контексте наиболее значимых систем философской классики идеи непогрешимости и могущества человеческого разума в деле познания и преобразования мира. Особый вклад в это предприятие был внесен крупнейшим мыслителем XVII века Р. Декартом, поскольку именно в его философии впервые были выработаны новые онтологические основания и гносеологические принципы, без которых немыслимо было утверждение научной рациональности, и явившейся сущностным воплощением классического типа рациональности.

С полным основанием можно утверждать, что первое и основное положение картезианской метафизики «cogito ergo sum» уже имманентно содержало в себе основные принципы этой парадигмы. Во-первых, она артикулировала идею рациональной организованности сущего, которая и была воспринята в качестве основного постулата европейской классики. Картезианский принцип cogito имел своим прямым следствием

беспрецедентное возвышение разума посредством обоснования его в качестве единственного «законодателя», задающего меру всему существующему. Открытое Р. Декартом рефлексивное измерение сознания позволило обнаружить в самом мышлении и предмет познания (врожденные идеи), и истинный познавательный метод, в качестве правил которого были проинтерпретированы закона деятельности самого разума. Более того, мышление было представлено как единственное и надежное основание всякой достоверности, критериями которой выступили ясность и отчетливость воспринятых им идей. Эта автономность и самозаконность разума явились манифестацией суверенности субъекта и его безграничных возможностей.

Во-вторых, позиционируемый Картезием гносеологический эгоцентризм явился также результатом реализации весьма смелой и новаторской для того времени идеи, а именно мысленного эксперимента, объектом которого также явилось сознание и его содержание. Сущностью этого мысленного эксперимента выступил принцип радикального сомнения. С его помощью, по мнению Декарта, может быть и должно обнаружено первое несомненное положение всей философии, которая вполне закономерно была проинтерпретирована им как единая и логически строгая система знаний о мире в целом, и заявлена в качестве «универсальной математики» [1]

Согласно, Р. Декарту, достоверность философии, адекватная математической истине, может быть достигнута только при строгом следовании познающим субъектом определенных условий, поскольку «богом не обманщиком» гарантировалась только возможность таковой. В качестве первого и важнейшего из таких условий французским мыслителем была определена необходимость испытания всего содержания сознания на прочность и достоверность посредством сомнения. Вместе с тем, следует отметить, что принцип радикального сомнения Декарта – это не просто транскрипция традиции европейского скептицизма в контексте новоевропейской культуры, а одно из важных свидетельств коренного сдвига в самосознании эпохи. Осуществленная радикализация и методологизация сомнения, позволили мыслителю придать этой процедуре статус одного из фундаментальных принципов истинного познания, который впоследствии был закреплен в качестве важнейшей нормы этоса европейской науки.

Вторым, но не менее значимым условием достоверности явилась необходимость строгого следования познающим разумом методу. Культ разума в новоевропейской философии – это, прежде всего, культ методично мыслящего разума. Мышление, очищенное от всех чувственных образов и субъективных впечатлений, и вооруженное истинным методом, по сути дела репрезентировало собой эталон нового

типа мышления, а именно, научного мышления в противоположность обыденному познанию, отягощенному стихийной чувственностью и образностью. Методически дисциплинированное мышление – это то, что позволило акт открытия истины, по своему характеру единичный и во многом случайный, превратить в процесс ее массового производства, поскольку научный метод и явил собой эффективную технологию ее получения. Это обстоятельство позволяет показать неразрывную связь идею науки как сферы производства знаний с картезианской идеей метода.

Идея метода также имманентно содержала такую фундаментальную интенцию европейской классики как идея прогресса, причем во всех его проекциях. Столь напряженно обсуждаемая проблема метода была не только проблемой усовершенствования возможностей разума как высшей и сущностной способности человека, но в равной степени идеей облагораживания его естественной природы (тема разумного обуздания страстей и обретения свободы путем познания) и, соответственно, идеей возможности бесконечного совершенствования общества в деле достижения совместного благоденствия. В силу этого «прогресс истины», обеспеченный методично функционирующим разумом и представлял собой «истину прогресса».

Формула «cogito ergo sum» заключала в себе не только осуществленную философией репрезентацию человека в качестве субъекта, удостоверяющего свое бытие исключительно актом «Я мыслю», но и обоснование необходимости и возможности замещения реального мира как объекта познания «картиной мира» [2, с.49]. Созданная посредством целенаправленной и методичной редукции всего многообразия действительности к тем свойствам, которые могли быть зафиксированы с помощью познавательных средств субъекта, «картина мира» явилась, по сути, коррелятом сознания, ибо она конструировалась исключительно по законам его деятельности. Осуществленная Декартом рационализация мира посредством его математизации не просто разрушила иерархическую онтологию схоластов и обосновала идею мира как единого и целостного механизма, но и позволила продемонстрировать и апробировать идею универсальности его законов. В картезианской философии была выстроена своего рода «научная онтология», репрезентирующая собой царство «чистой объективности», в которой мир как объект познания избавлен от субъективных, функционально-релятивных интенций познающего индивида. Эта новая онтология стала наглядным выражением идеи совпадения логического и онтологического, тождество *cogito и sum,* идеи, которая и выступила в качестве метафизического основания основополагающего принципа классической рациональности – принципа познаваемости мира, его соразмерности

субъекту, конгруэнтности его структуры познающим способностям последнего.

Таким образом, комплекс идей, разработанных Декартом – это метафизическое пространство кристаллизации классической рациональности. Выработанные философской рефлексией французского мыслителя принципы были восприняты европейской культурой в качестве всеобщих и абсолютных ее оснований. Проект, созданный этим мыслителем, получил дальнейшее развитие и воплощение. Важнейшими вехами этого процесса стали философские системы И. Канта и Ф. Гегеля. Cogito Декарта, трансцендентальный субъект И. Канта и абсолютная идея Ф. Гегеля – это не только ключевые моменты в развитии европейской философии, но и своего рода этапы перманентного расширения и неуклонного возвышения Разума в контексте европейской культуры. Фундаментальные установки картезианского рационализма достигли максимального выражения в панлогизме Ф. Гегеля, картезианское *cogito* обрело форму тотальности и предстало как безличный и надличный абсолют. В результате исходный принцип европейской классики был доведен до логического предела и с необходимостью вызвал к жизни свою противоположность. «Триумфальное» шествие рационализма завершилось возникновением во второй половине XIX века философского иррационализма, основной целью которого стали низложение cogito и реабилитация *sum* в различных версиях, что означало кризис классической рациональности и классической европейской культуры в целом.

Литература:

1. Декарт, Р. Первоначала философии / Р. Декарт // Сочинения: в 2 т. – Т. 1. – М., Мысль, 1989.
2. Хайдеггер, М. Время картины мира / М. Хайдеггер // Время и бытие: Статьи и выступления. – М.: Республика, 1993.

ЦЕННОСТНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ

Т. П. Лищук-Торчинская, г. Киев, Украина

История как прошлое имеет ценность, поскольку она содержится в нашем опыте – непосредственно (как «живая память»), или опосредованно (вследствие ознакомления с профессиональной историографией) и в значительной мере определяет наши поступки и отношения. Но вопрос о ценностном измерении истории как прошлого, и, как следствие – исторической науки – на самом деле не имеет простых решений. В разные исторические периоды на него мы получаем противоречивые ответы: от усмотрения наивысшей ценности истории в способности быть «учителем жизни» (Цицерон) до утверждения ошибочности употребления термина «мировая история» и вывода «История смысла не имеет» (Карл Поппер). Вопрос, который был вынесен Ф. Ницше в заглавие его работы – «О пользе

и вреде истории для жизни» – и поставлен, казалось бы, в сугубо прагматической плоскости, в настоящем вновь обретает актуальность и оказывается в центре исторического дискурса. Ф. Ницше пытался диалектически подойти к решению поставленного им вопроса, рассматривая его в категориях «положительной и отрицательной ценности истории» [5]. Но прагматический аспект оказывается весьма узким и недостаточным для обоснования значимости не только истории, но и любой гуманитарной дисциплины. Развитие каждой из наук обусловлено собственными эпистемологическими основаниями, вытекающими из ее природы. Г.-Г. Гадамер, к примеру, анализируя концепцию исторической науки В. Дильтея, ставит во главу угла исторического сознания принцип рационвльности: «Такая же имманентная рефлексивность жизни, однако, определяет тот способ, каким, согласно Дильтею, в жизненной взаимосвязи возникает значение. Ибо значение переживается лишь тогда, когда мы прекращаем ”охоту за целями”. Это установление дистанции, отдаленность от взаимосвязи нашей собственной деятельности делают возможным осознание значения» [2, с. 285–286].

Когда же речь идёт о практическом значении исторической науки, то, казалось бы, для традиционного общества история в виде историописания, и шире – исследования и изучения – имеет несомненную ценность в статусе «учителя жизни», но так же несомненным кажется потеря этого качества в условиях общества, которому свойственны быстро нарастающие преобразования и кардинальные общественные изменения при жизни даже одного поколения. Таким образом по отношению к истории возникает другой стереотип: история никогда никого ничему не учит. Но ведь именно во время общественных потрясений, коренных изменений в жизни общества обостряется интерес к истории. Это и не удивительно, ведь в те времена общество проходит точку бифуркации, которая характеризуется вариативностью пути развития и выбора, который станет детерминировать будущее развитие системы спустя многие годы – до прохождения системой следующей точки бифуркации. В период выбора «ищут» именно то прошлое, которое предшествовало бы данному будущему, и то будущее, которое оказалось бы наследником данного прошлого. Этой задаче оказывается подчиненным выбор из исторического прошлого главных исторических событий и главных действующих лиц в облике героев, то есть происходит своеобразная репрезентация прошлого. Во время нахождения общественной системы в точке бифуркации не только известные исторические факты могут быть интерпретированы по-другому, но и происходит выявление новых фактов и событий, умалчиваемых ранее или сознательно, или мало известных широкой аудитории ввиду приписываемой им незначительности, что обусловило их недостаточную освещенность в исторической литературе.

Еще одно обстоятельство, которое зачастую используют в качестве аргумента для обоснования несостоятельности притязаний исторической науки осуществлять воспитательную функцию связано с противоречиями в среде профессиональных историков относительно установления и оценок исторических событий. Это обстоятельство связано с рефлексией над эпистемологическими основаниями исторического и шире – гуманитарного – знания, один из результатов которой в настоящем приобрел форму нового осознания субъекта познания: «Современная наука в разных своих сферах – от ядерной физики до лингвистики – видит ученого внутри описываемого им мира и частью этого мира» [4], Между тем, отказ в исторической науке от монополии на истину ввиду ангажированности любого знания, ввиду того, что позиция исследования определяется его локализацией в политической, идеологической, гражданственной системе связей зачастую считают проявлением кризиса исторической науки. Впрочем, различные оценки исторических событий существуют как на уровне политических идеологий, так и общественного сознания. Придание событиям статуса исторического факта – дело сообщества профессионалов-историков. Обсуждение ими вопросов, касающихся истории, что приобрели общественный интерес, способствует развитию той открытости сферы публичного пространства, о которой писал Ю. Хабермас в работе «Структурные преобразования в сфере открытости. Исследование категории гражданское общество». Инициирование исторического дискурса в обществе по поводу сложных вопросов прошлого, в который были бы вовлечены все заинтересованные стороны – и профессионалы-историки, и общественность, и политики, свидетельствует о демократичесности общественно-политического строя.

Могущественный импульс заинтересованности историей базируется на поиске в прошлом экзотического, отличного от настоящего, или, обобщенно – истории Другого: «Благодаря своей парадоксальности и критическому подходу ”историзирование” было одной из главных причин популярности исторического жанра, от Монтеня до Печальных тропиков Леви-Строса и Истории безумия Фуко разнообразие ценностей у разных народов и в разные времена всегда было одной из важнейших тем, волновавших Запад» [1]. В похожем отношении к прошлому, как подчеркивает П. Вен, содержится эвристическая ценность, состоящая в возможности расширения горизонтов исторического познания: «Изучение любой цивилизации обогащает наши познания о другой цивилизации, и, прочитав Путешествие в Китайскую империю Юка или Путешествие в Сирию Вольнее (Volney), мы непременно узнаем что-то новое о Римской иперии» [1]. На этом основании П. Вен предлагает применять как универсальный способ исследовании исторический компаративизм.

История как академическая дисциплина, возникла во времена становления национальных государств, выполняя задачи легитимации власти и государственности и средства национальной идентификации граждан. Настоящее же характеризуется процессом глобализации, который, кардинальным образом изменяя общественно-политическую жизнь и нашу повседневность, влияет на изменение задач исторической науки [3, с. 62–76].

Г.-Г. Гадамер, говоря о призвании социально-гуманитарных наук, заметил: «…человеческий дух, который заботится о защите и надежности, должен противопоставить ”неисповедимости” жизни, ее ”ужасному лицу” научно сформированную способность понимания. Она должна так широко раскрыть жизнь в ее общественно-исторической действительности, чтобы знание, несмотря на неисповедимость жизни, обеспечивало защиту и надежность» [2]. Несомненно, что большое значение в выполнении этой задачи принадлежит исторической науке, как бы со временем в свете новых парадигмальных исканий не изменялся ее облик.

Литература:

1. Вен, П. Как пишут историю. Опыт эпистемологии (Приложение) – Фуко совершает переворот в истории / Поль Вен. – М. : Научный мир, 2003.

2. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод : Основы филос. герменевтики / Х.-Г. Гадамер– М. : Прогресс, 1988.

3. Ліщук-Торчинська, Т.П. Тенденція побудови та зміни історичних наративів в добу глобалізації / Т.П. Ліщук-Торчинська // Методологія і теорія гуманітарних досліджень в умовах глобалізації. – Дн-вськ : Вид-во Маковецької, 2012.

4. Лотман, Ю.М. Внутри мыслящих миров / Ю.М. Лотман // Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследоания. Заметки (1968–1992) – СПб. : «Искусство – СПБ», 2000.

5. Ницше, Ф. О пользе и вреде истории для жизни / Ф. Ницше. Собрание сочинений : в 5 т. – Т. 1. – СПб. : Азбука, Азбука-Аттикус, 2011.

АФЕРЕТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ КРЕАТИВНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ПРЕДМЕТНОГО, НОРМАТИВНОГО И РЕФЛЕКСИВНОГО ЗНАНИЯ В НАУКЕ

В.К. Лукашевич, г. Минск, Беларусь

Креативное взаимодействие предметного, нормативного и рефлексивного знания в науке – это фундаментальный когнитивный процесс, обуславливающий качество приращенного знания и уровень осмысленности путей его получения. Для каждого из названных типов (системообразующих для науки как сферы интеллектуальной

деятельности) другие типы – это не индифферентный когнитивный фон, а активно взаимодействующие с ним компоненты познавательного процесса. Однако формы этого взаимодействия до настоящего времени не стали элементами устойчивой логико-гносеологической традиции и методологического анализа, осуществляемого на основе единых принципов.

Логико методологическое осмысление проблем, связанных с анализом особенностей креативного взаимодействия предметного, нормативного и рефлексивного знания в науке, необходимо сопряжено с построением системы понятий, позволяющих наиболее полно ассимилировать содержание новых форм названного процесса, порожденных современными познавательными ситуациями. Эти ситуации отмечены ростом напряженности в сфере целеполагания и привлечения науки (намного чаще, чем ранее) к работе по обоснованию и оправданию целей, социальная ценность которых неясна и сомнительна, небывалым усилением сугубо прагматичных ориентаций, задаваемых научному сообществу властными и управленческими структурами, растущим давлением на науку со стороны представителей других сфер духовного освоения реальности, упрекающих её за неоправданный релятивизм и антигуманизм, а также за односторонность (бедность) её информационных оснований, формирующихся прежде всего за счет внешних по отношению к человеку и социуму источников.

В данной работе изложены ключевые методологические и предметно-концептуальные положения, обеспечивающие возможность последующей работы по выявлению особенностей креативного взаимодействия предметного, нормативного и рефлексивного знания в конкретных познавательных ситуациях в русле дисциплинарных, междисциплинарных, трансдисциплинарных и кросс-дисциплинарных исследований. Генезис и основное содержание названных положений осмыслены в соответствии с известными общегносеологическими и общеметодологическими принципами (рефлексивности, конструктивности, целерациональности, объекторациональности и др.), а также на основе эксплицированных автором принципов: когнитивной транзитивности (его суть – приращение в одном из типов взаимодействующего знания генерирует новые фрагменты в других типах) и взаимодополнительности когнитивной и конструктивной методологий (выражает установку на единство научного занания в русле различных познавательных стратегий) [1]. Аферетическая модель креативного взаимодействия предметного, нормативного и рефлексивного знания в соответствии с гносеологической сущьностью данного типа моделей, впервые изложенной Р.Кёттером («Аферетические модели строятся не на описаниях, а на предписаниях, .. которые формируют цель» [2], в качестве своих элементов включает ряд

понятий, отражающих дихотомически выделенные когнитивные процессы, в русле которых реализуется целенаправленное креативное взаимодействие предметного, нормативного и рефлексивного знания.

Исходное представление об общей направленности когнитивных процессов на приращение предметного знания может быть детализировано с учетом специфики связи познавательных целей коррелятивно связям в познаваемом объекте части целого, к которым так или иначе адаптировался исследовательский инструментарий науки в ходе своей эволюции. Конкретизации и резонансные проявления такого рода общеметодологической дихотомии могут быть найдены на всех уровнях рефлексивного осмысления познавательных действий, организованных в форме науки: анализ и синтез, индукция и дедукция, абстрагирование и конкретизация, дифференциация и интеграция, интенсивное и экстенсивное развитие научного знания, редукционализм и холизм и др. Она необходима для создания адекватного логико-гносеологического контекста анализа форм креативного взаимодействия предметного, нормативного и рефлексивного знания, а также (и это наиболее важно) их взаимодействия с содержанием вненаучной рефлексии, ныне активно захватывающей и определенные реалии сферы науки.

В русле работы по построению аферитической модели анализируемого взаимодействия, во-первых, выделена группа когнитивных процессов, осуществляемых преимущественно в русле дисциплинарных исследований и направленных на селекцию (выделение, четкую фиксацию) прежде всего, предмета, целей и задач исследования, характера решаемой проблемы. Соответственно эксплицировано понятие «когнитивная селекция». Когнитивная селекция – это совокупность познавательных действий, в результате которых из всего множества характеристик познаваемого объекта отбирается (выбирается) их определенная совокупность, фиксируемая в содержании целей и задач научного исследования, его предмета и проблемы. Это широкое по своему содержанию понятие ассимилирует как целевые, так и предметные характеристики когнитивных процессов, сознательно контролируемых и регулируемых средствами методологии науки. Поэтому далее эксплицированы конкретизирующие понятия «телеологизирующая когнитивная селекция», «телеологизированная предметная селекция» и «телеологизированная интерактивная селекция».

Во-вторых, в результате упомянутой выше дихотомии выделена группа когнитивных процессов, осуществляемых преимущественно в русле междисциплинарных и кросс-дисциплинарных исследований и направленных на объединение (интеграцию, синтез) знаний в более масштабную (по сравнению с дисциплинарной) систему, параметры которой определяются широким набором научных и вненаучных факторов.

Специфику данной группы когнитивных процессов выражает понятие «когнитивная холизация». Основные формы когнитивной холизации можно квалифицировать в качестве процессов и образований, симметричных формам когнитивной селекции. Соответственно эксплицирована группа сопряженных понятий «телеологизирующая когнитивная холизация», «телеологизированная предметная холизация» и «телеологизированная интерактивная холизация». Телеологизирующая когнитивная холизация – это совокупность познавательных действий, направленных на поиск (обоснование) цели, на основе которой возможно (и необходимо) объединение разнообразных знаний в систему. Телеологизированаая предметная холизация – это совокупность познавательных действий, направленных на объединение на основе выдвинутой цели знаний из разнородных предметных областей для создания (конструрирования) нового объекта исследования. Телеологизированная интерактивная холизация – это совокупность познавательных действий, направленных на обоснование онтологической возможности существования и востребованного функционирования конструируемого объекта на основе сведений о характере возможных и допустимых взаимодействий его элементов между собой и с элементами объектов, составляющих окружающую его среду.

Литература:

1. Лукашевич, В.К. Принципы креативного взаимодействия предметного, нормативного и рефлексивного знания в современной науке / В.К. Лукашевич // Вестник БГЭУ. – 2013. – № 5.

2. Кёттер, Р. К отношению технической и естественнонаучной рациональности / Р. Кёттер // Философия техники в ФРГ. – М., 1989.

ПРИМЕНЕНИЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МЕТОДА ПОЗНАНИЯ В ИССЛЕДОВАНИИ КАТЕГОРИИ ВЕНЧУРНОЕ ИНВЕСТИРОВАНИЕ

М.М. Макарская, г. Минск, Беларусь

Рассматривая внутреннюю структуру диалектики как метода научного познания, можно отметить, что она состоит из ряда принципов, назначение которых – вести познание к раскрытию противоречий развития. То есть суть диалектики состоит в наличии противоречий развития, в движении к этим противоречиям. Одним из требований диалектического метода являетсявсестороннеекомплексное изучение объекта познания, стремление к выявлению, изучению и учету множественности свойств, сторон, связей, отношений и т.п.Именно проблема учета связей исследуемогообъекта с другими объектами в их развитии отличает диалектический метод познания от метафизического.

Руководствуясь принципами диалектического метода, исследуем содержание категории венчурное инвестирование.Сам термин происходит

от англ. «venture», что переводится как «начинание, сопровождающееся риском и неопределенностью», «предпринимательская структура, в которую вкладываются в расчете на прибыль»,«рискованное или дерзкое путешествие или начинание», «предприятие, связанное с существенным риском», «спекуляция», «сумма подвергаемая риску», «ставка», «товары, отправляемые за границу на риск отправителя», «вторжение в новую область производства», «меры по организации нового производства (связанные с риском)» [1, с.995]. Направление инвестирования всегда относительно: практически любой продукт можно, в конечном счете, определить как новый. Вопрос заключается в получении высокой нормы доходности при высоком уровне риска. Следовательно, содержание категории венчурное инвестирование трактуется в зависимости от направления финансирования.

Несмотря на то, что в прошлом существовали и другие похожие механизмы инвестирования, отцом современной индустрии венчура принято считать генерала Джорджиза Дориота, основавшегов 1946 г. Американскую Корпорацию Исследований и Развития. До Второй мировой войны инвестиции в форме венчурного капитала были главным образом сферой влияния состоятельных частныхлиц и обеспеченных семей. Венчурное инвестирование здесь понимается как вложение средств в малые предприятия [2, с. 18-24].

Во время 60-х и 70-х гг. XX в. венчурные фирмы сфокусировали свои инвестиции главным образом на компаниях на начальной стадии развития и на стадии расширения. Как правило, эти компании использовали достижения в электронных и информационных технологиях, а также в области медицины. В результате, венчурное инвестирование стало синонимом финансирования технологий. В 1974 году венчурные фирмы пережили временный спад из-за того, что рухнула фондовая биржа, и, естественно, инвесторы настороженно относились к этому новому типу инвестиционного фонда. В 1980 году венчурным инвестированием стала законодательно определенная возможность пенсионными фондами инвестировать в альтернативные виды капиталов, такие как старт-апы. В 1983 году произошел бум — американский фондовый рынок резко увеличился, а число первичных размещений акций на бирже впервые за всю историю Соединенных Штатов превысило 100. В этом же году была основана большая часть крупнейших и самых успешных фирм, функционирующих сегодня[3, с.22-23].

В конце 90-х произошел бум всемирно известных венчурных фирм в Менло-Парк, Калифорния. Было проведено огромное количество крупных IPO, и решающим фактором для получения выгод от этих IPO был доступ к «дружественным и семейным» акциям. Обвал на американской фондовой бирже NASDAQ, а также резкий спад в сфере технологий, начавшийся в

марте 2000 года, всколыхнули некоторые венчурные фонды из-за губительных потерь от переоцененных и недоходных «стартапов» — недавно открывшихся компаний. К 2003 году многие фирмы были вынуждены «списать» компании, в которые они инвестировали несколькими годами ранее, в связи с чем многие фонды оказались «под водой» (рыночная стоимость их портфельных компаний была ниже инвестированной стоимости). Венчурные инвесторы начали искать пути снижения высокого уровня обязательств, которые они давали венчурным фондам. К середине 2003 года венчурная индустрия сократилась примерно до 50 % ее современных размеров. Оживление деятельности Интернет компаний (произошедшее благодаря таким сделкам, как приобретение компанией eBayip-телефонной сети Skype, приобретение веб-сайта My Space компанией News Corporation, а также очень успешное IPO компании Google) помогло возродить венчурную индустрию[4, с.28-32].

Среди белорусских ученых теоретиков и практиков вопросами венчурных инвестиций занимались Л.Н. Нехорошева, О.Ф. Малашенкова, С.А. Егоров, И.В. Войтов, А.П. Гришанович, В.М. Анищик и др. Венчурный капитал здесь понимается как рисковый капитал, используемый для осуществления прямых частных инвестиций, предоставляемый внешними инвесторами для финансирования новых, растущих фирм, работающих в сфере наукоемких высокотехнологичных производств[5, с.25]. Однако при исследовании и толковании данной категории не отражается понятие возвратности, так как венчурное инвестирование в стране осуществляется в некоторой модифицированной форме – предоставленные средства подлежат возмещению. Этот аспект у нас не учитывается, что является главным противоречием в понимании категории венчурное инвестирование и объясняется тем, что индустрия венчурного капитала в республике находится только на начальном этапе своего развития.

Опираясь в процессе изучения на исторический и логический подходы диалектического метода познания, можно отметить, что в большинстве своем венчурный капитал рассматривался как форма инвестиций для создания новых или расширения существующих предприятий или реализации отдельных инновационных проектов, при условии быстрого роста производства и высокого уровня прибыли. Если использовать схожий подход, но учитывать в качестве цели предприятия долгосрочное и устойчивое функционирование в условиях внешней среды (т.е. принцип изучения объектов в их развитии), то можно дать следующее определение венчурного инвестирования – долгосрочные (5-7 лет) высокорисковые инвестиции в акционерный капитал вновь создаваемых малых высокотехнологичных перспективных компаний (или хорошо уже зарекомендовавших себя венчурных предприятий), ориентированных на

разработку и производство наукоёмких продуктов с целью получения прибыли, предпринимательского или учредительского дохода. Таким образом, принципы диалектики образуют определённую субординированную систему и, взятые в их совокупности методы, представляют собой методологическую программу исследования категории «венчурное инвестирование». Они задают общий план исследования, его стратегию, ориентируя познание на освоение действительности в её универсально всеобщих характеристиках.

Литература:

1. Пивовар, А. Г. Большой англо-русский финансово-экономический словарь: словарь / А.Г. Пивовар; под ред. В. И. Осипова. – М.: Экзамен, 2000.

2. Гулькин, П.Г. Венчурные и прямые частные инвестиции в России: теория и десятилетие практики / П.Г. Гулькин. – СПб.: Альпари СПб, 2003.

3. Гонтарь, О.Л. Процесс финансирования венчурного бизнеса / О. Л. Гонтарь // Финансовый бизнес. – 2006. – №3.

4. Котельников, В.Ю. Венчурное финансирование от А до Я: как сделать проект привлекательным для инвестора: полное пошаговое руководство / В.Ю. Котельников. – Москва: Эксмо, 2009.

5. Инновационная деятельность и венчурный бизнес: научно-методологическое пособие / И.В. Войтов, В.М. Анищик, А.П. Гришанович, Н.К. Толочко. Мн.: ГУ «БелИСА», 2011.

ХАОС И ПОРЯДОК В РУССКИХ АНАРХИЧЕСКИХ ТЕКСТАХ

М.Ю. Мартынов, г. Москва, Россия

Традиционный образ анархизма в культуре связан с хаосом. Между хаосом и анархией существует устойчивое семантическое отношение. Такая же устойчивая семантическая связь наблюдается между властью и порядком [см. 4]. Эти семантические связи имеют мифологические истоки. Для мифологического мышления возникновение порядка предполагает рождение власти.

Пространство в мифе может существовать только при условии, что оно состоит из разнокачественных частей, что в нем есть привилегированные точки, как места иерофаний. Эти абсолютные точки отсчета имеют не просто геометрическое, но онтологическое значение. Процессы сотворения мира и обнаружения его абсолютного центра – совпадают. Там, где центр никак не проявляет себя, реальное пространство не доступно. Только в центре мира Хаос может стать Космосом. Множество различных мифов повторяют эту основную космогоническую идею, связывая реальность Космоса с неким священным местом, центрирующая функция которого может передаваться образами столба,

лестницы, горы, дерева, лианы и т.п. [7, с. 31]. «Восприятие священного пространства делает возможным “сотворение Мира”: где в пространстве проявляется священное, там *раскрывается реальное*, и Мир начинает существовать» [7, с. 46].

Отношения между организующим абсолютным центром, мировой осью и всем остальным организуемым пространством предполагают иерархию. Слово иерархия происходит от двух греческих слов: hieros – священный и arche – первоначало, первопричина, но также и власть. В этом смысле царская или жреческая власть есть место проявления священного – абсолютной божественной власти или власти как arche, имеющей, прежде всего, космогоническое значение. Царь мыслится как то начало, где максимально проявляет себя божественное и расположение земного царя полностью соответствует центральному положению небесного царя.

От такой власти нельзя отказаться, т.к. с ней связано рождение и существование Космоса. Поэтому власть земного царя, в своей основе соответствующая arche, призвана поддерживать космический порядок. По этой причине, например, «японский император-микадо должен был определенное время сидеть на троне абсолютно неподвижно в утомительной позе, т. к. считалось, что от этого зависит спокойствие всей Вселенной» [6, с. 122].

Итак, реальное пространство в мифе может быть только властецентричным. Иными словами, порядок связан с властью, отсутствие порядка – с анархией. *В текстах русских анархистов отрицание власти не предполагает автоматического отрицания порядка*.

С точки зрения мифа, Космос рождается из Хаоса. Творческие возможности порождающего Хаоса можно заметить, например, в знаменитом высказывании М.А.Бакунина «Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть!» [3, с. 148], а также в известном выражении «Анархия – мать порядка». Как нам представляется, анархисты в этих высказываниях *воспроизводят первичный мифологический вектор движения от хаоса к порядку, являющийся онтологическим условием власти в мире*. Анархисты тем самым *воспроизводят упорядочивающую логику мира*.

Здесь мы сталкиваемся с парадоксом, – для анархистов порядок оказывается важнее хаоса. Идеальное общественное устройство должно быть не хаосом, но другим социальным порядком, более совершенным, освобождающим личность и т.д. Отсюда стремление анархистов говорить о хаосе на языке порядка, приписывать хаосу предикаты порядка, а порядку предикаты хаоса: анархия – это порядок, власть – это беспорядок. Приведем некоторые примеры:

«Анархия вовсе не означает беспорядка и произвола. Анархия, напротив, стремится водворить гармонию и порядок во всех общественных отношениях. Она есть только отрицание той утесняющей власти, которая подавляет всякое свободное развитие общества» (С.И.Бардина, обвинявшаяся по «процессу 50-ти», в своей речи на суде 9 марта 1877 г. [1, с. 9, 10]).

«Буржуазному хаосу, покоящемуся на угнетении, на эксплуатации человека человеком, должна быть противопоставлена вольная свободная организация равных [...]. Да здравствует революционный порядок!» [2, с. 62, 63].

«Анархия есть хаос и беспорядок, так говорят только «буржуа» и социалисты, сознательно искажая смысл слова анархия. Анархия это такой порядок, где свободные союзы свободных людей, равных во всем, живущих без всякой власти и законов; где нет ни господ, ни рабов; где полная свобода, прекрасная жизнь и равенство всех» (Листовка группы рабочих брянского завода «Чего добиваются анархисты-коммунисты», 1917 г. [2, с. 25]).

«Власть – это дезорганизация, власть это беспорядок. Анархия – это сверхорганизация и сверхпорядок» (Бр. Гордины. Декларация. Первый Центральный Социотехникум. 1918 г. [2, с. 200]).

Подобных примеров, показывающих расхождение между декларируемой анархической идеологией и языком, в текстах русских анархистов встречается довольно много. Например, несмотря на враждебное отношение к войне, к армии, русские анархисты широко использовали военные метафоры (*война, военные действия, армия, мобилизация, авангард, враг, вражеская армия, боевая дружина* и др.). Словосочетание «армия государства и капитала» имеет негативные коннотации, в то время как «добровольческая армия», «армия трудящихся» или «армия безработных и люмпенов (босяков)» – положительные [см. 8].

Для нас очень важно найти объяснение этим парадоксам. Мы полагаем, что парадоксальность вполне естественна для анархистов – она возникает в результате особенностей анархического мировоззрения. Для анархистов основным идеалом является свобода личности, которая ускользает от определения и может быть выражена только апофатически. Например, известный современный анархист Петр Рябов пишет: «Мы можем сказать – *что* есть зло, отчуждение, несвобода, но никогда не можем сказать – *что* есть свобода и *что* есть личность иначе, как “формально” и “апофатически”» [5, с. 37]. Противоречивость анархизма возникает в результате попытки осмыслить невыразимую человеческую тайну, – противоречивость есть следствие противоречивости самого человека, соединяющего в себе свободу и необходимость, социальное и индивидуальное и т.д.

Литература:

1. Анархисты. Документы и материалы. 1883-1935 гг.: в 2 т. – Т. 1. 1883-1916 гг. – М. : РОССПЭН, 1998.

2. Анархисты. Документы и материалы. 1883-1935 гг. В 2 т. Т. 2. 1917-1935 гг . – М. : РОССПЭН, 1999.

3. Бакунин, М. А. Реакция в Германии / М.А. Бакунин // Собрание сочинений и писем. 1828–1876 гг.: в 4 т. –Т. 3: Период первого пребывания за границей. 1840–1849. – М., 1935.

4. Брагина, Н. Г. Мифологический Хаос (культурный след в языке) / Н.Г. Брагина // Логический анализ языка. Космос и хаос: концептуальные поля порядка и беспорядка. – М. : Индрик, 2003.

5. Рябов, П.В. Анархические письма / П.В. Рябов. – М. : Радикальная теория и практика, 2013.

6. Чеснов, Я.В. Тело в контекстах биовласти и биомифов / Я.В. Чеснов // Ориентиры... Вып. 5 / Отв. ред. Т. Б. Любимова. – М. : ИФ РАН, 2009. .

7. Элиаде, М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М. : Изд-во МГУ, 1994.

8. Confino, M. Idéologie et sémantique : Le vocabulaire politique des anarchistes russes / M. Confino // Cahiers du monde russe et Soviétique. – P., 1989. – Vol. 30. – № 3/4.

О СТАТУСЕ СОКРАТОВСКОЙ ИРОНИИ

Т.В. Медведок, г. Минск, Беларусь

О жизни и творчестве древнегреческого мыслителя Сократа известно довольно много и в то же время чрезвычайно мало. Его образ оживает перед нами благодаря текстам Платона, Ксенофонта, Аристотеля, Диогена Лаэртского, однако сам Сократ, как известно, не оставил после себя никаких письменных сочинений, поскольку признавал исключительную ценность устной беседы, важность непосредственно диалога.

Уникальность взглядов мыслителя признана не единожды в философском мире – Сократ бесконечно притягивал и продолжает притягивать к себе внимание многих исследователей, поскольку задает собой особый стандарт (насколько, в принципе, вообще уместно вести речь о стандартах применительно к философии и тем, кто ею занимается) мыслителя. Трудно возразить А.Ф.Лосеву, утверждавшему, что «в нем (в см. – в Сократе) чувствуется что-то очень непростое, очень извилистое; в сущности, он и до сих пор остался непонятым, как непонятна его казнь, производящая такое впечатление, что не афиняне его казнили, а сам он заставил их себя казнить» [1, с. 57].

Сократ не являлся софистом и никогда не признавал себя таковым. Основание для непризнания подобного рода заключается в разнице

понимания природы человека и познания: если для софистов человек – индивидуальное существо, которое самолично устанавливает степень истины в отношении всей действительности, то для Сократа человек – это только и только родовое существо, что, в свою очередь, объясняет уверенность античного мудреца в отношении универсального и всеобщего характера истины.

Сократ не полагал себя учителем и категорично восставал против утверждения, что он кого-то чему-то учит. Научение как снабжение уже готовым, обнаруженным знанием, как осуществление передачи того, чем ты обладаешь, тому, кто этим пока еще не обладает, – такого рода научение для Сократа было совершенно невозможным и недопустимым.

Как возможно снабдить кого-то знанием, если каждый человек заключает, содержит его в самом себе?! Знание уже заложено в душе человека, и, по мнению древнегреческого мыслителя, человек на протяжении всей своей жизни выявляет его (познание как припоминание).

Сократ практиковал майевтику – искусство родовспоможения знанию. Мыслитель полагал себя способным только провоцировать душу собеседника к родовым потугам припоминания. Поскольку объективная истина a priori существует, заложена в душе, то, тем самым, Сократ, не пытаясь что-то навязать и не предлагая готовых убеждений, посредством иронии побуждал собеседника к самостоятельному размышлению.

Несмотря на то, что Сократ не единожды позволял себе пожертвовать формальным проявлением истины, его стремление к последней было настолько велико, что существенно отличает данного мыслителя от софистов, у которых понятие истины носило относительный характер.

Истина, по мнению Сократа, заключается в постоянном нравственном поиске, и каждый человек должен стремиться к самопознанию и, тем самым, к самосовершенствованию, поскольку сведущий, обладающий знанием человек совершает только благие поступки. «Самопознание в устах древнего философа означало прежде всего познание человеком своего внутреннего опыта, осознания того, что осмысленная жизнь, духовное здоровье, гармония внутренних сил и внешней деятельности, удовлетворение от нравственного поведения составляют высшее благо, высшую ценность. С этой ценностью не сравнимы никакие знания, какими бы полезными они ни были» [2, с.102].

Сократовская ирония выступает как требование творчества мысли – она пробуждает в человеке творца, не взывающего к уже установленным общественным знаниям, а стремящегося к их самостоятельному обнаружению, выявляет стремление к истине через необходимость собственного самопознания. Ироническое философствование Сократа по своей сути оказывалось мастерски продуманной стратегией рассуждения,

в ходе реализации которой неоднократно утверждается то, что в процессе диалога демонстративно подверглось отрицанию. Таким непростым способом мыслитель проверял прочность убеждений собеседника.

Появление сократовской иронии в античном мире задавало иной мировоззренческий уровень мышления, поскольку ирония становится тем инструментом, с помощью которого была предпринята попытка замены объективной мифологической «иронию судьбы» «морализирующей субъективностью», если воспользоваться словами Г.В.Ф.Гегеля. Субъект исторически впервые отделяет себя от непосредственной зависимости греческого государства, критически осмысливает окружающую действительность, ставя под сомнение все существующее: субъект вырывается из пределов общего, противопоставляет себя ему. «Сократический смех (приглушенный до иронии) и сократическое снижение…приближают и фамильяризуют мир, чтобы безбоязненно и свободно его исследовать…»,– утверждает М.М. Бахтин [3, с.468].

Однако мнение датского философа С. Киркегора на этот счет прямо противоположно. Ирония античного мыслителя, уверен С.Киркегор, не предусматривает истину даже в субъекте, поскольку ее функция заключается исключительно в отрицании: Сократ ставит под сомнение не только объективную действительность, но он иронизирует и по поводу других. Более того, он насмехается и над самим собой: после полного и ошеломительного разгрома своего собеседника Сократ заявляет, что «…не найдя ответа на то, что мы рассматривали сначала, а именно на вопрос, что такое справедливость, я бросил это и кинулся исследовать, будет ли она недостатком или невежеством… Так-то и вышло, что я ничего не вынес из этой беседы…» [4, с. 129].

Отличаясь от той формы отрицания, которая, критикуя определенную нравственную позицию, предлагает качественно иную взамен, ирония Сократа, как она видится С. Киркегору, отрицает любой позитивный принцип, не признавая вообще ничего в качестве альтернативы: «Ирония ничего не делает, кроме как отрицает; она бесконечна, ибо отрицает не то или иное явление, а действительность в целом, она является абсолютной, ибо то, в силу чего она отрицает, является более высоким, которое, однако, не существует. Ирония ничего не устанавливает. Она является божественным безумием, которое бушует подобно Тамерлану и не оставляет камня на камне…» [5, с. 188].

Субъективность, полагает С. Киркегор, замыкается на самой себе, переставая находиться во взаимосвязи с внешним миром: внешнее существование личности прекращает всяческие отношения с внутренним миром, который постоянно обращается к самому себе. Так возникает бесконечная рефлексия, которая, подвергая все переосмыслению, не способна что-либо выбрать.

Однако данный тотальный негативизм сократовской иронии обманчив, поскольку последняя, выступая сложным методологическим приемом, соединяющим в себе пересечения онтологического, гносеологического, этического и эстетического уровней, всегда реализует себя контекстуально, что непременно следует учитывать.

Сократ не постулирует субъективность прямо (в этом его взгляды как раз существенно и отличаются от мировоззрения софистов), но косвенно он, собственно, как раз и подразумевает субъективность, поскольку утверждение «познай самого себя» означало для него «отдели себя от всех других». Мыслитель не берет на себя дерзость прямого провозглашения субъективности, но делает это исподволь, неявно – как раз посредством иронии.

Литература:

1. Лосев, А.Ф. История античной эстетики / А.Ф. Лосев. – М.: АСТ, 2000.
2. Кессиди, Ф.Х. Сократ / Ф.Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1976.
3. Бахтин, М.М. Вопросы литературы и эстетики / М.М. Бахтин. – М.: Художественная литература, 1975.
4. Платон. Сочинения: в 3-х т. – Т.3. – Ч.1. – М.: Мысль, 1971.
5. Киркегор, С. О понятии иронии [фрагменты] / С. Киркегор // ЛОГОС. Философско-литературный журнал. – № 4. – М., 1993.

«ТРИЛЕММА МЮНХАУЗЕНА» И ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА ОБОСНОВАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ МАТЕМАТИКИ

Н.В. Михайлова, г. Минск, Беларусь

Традиционный распорядок дня знаменитого барона Мюнхаузена начинался с 6 часов утра – это был подъем, но наиболее интересен для его окружения был временной промежуток с 8 часов до 10 часов, который посвящался подвигу. Философы, годами изучающие актуальные проблемы философии современной математики, подвига, конечно, не совершают, но что-то самоотверженное в такой работе, безусловно, есть.

Философская проблема обоснования математики находится в тесной связи с нахождением «предельных основоположений знания», трудности выявления которых порождаются природой обоснования как процедуры поиска «обосновывающего основания», которого в силу многообразия математического знания и теоретической переусложненности современных математических теорий достичь невозможно. Один из возможных путей состоит в обрыве обоснования на каком-то его витке, что вызывает новые философские трудности в конечном поиске обосновывающего основания. В философии науки выделяются две такие возможности. Согласно первой возможности, обрыв обоснования математических теорий философски аргументируется через «самозамыкание обоснования», основанное на

«самоприменимости», что может привести к новым парадоксам. Согласно другой возможности, обрыв обоснования происходит в результате того, что некоторое основание принимается в дальнейшем как необоснуемое. Подчеркивая кажущуюся методологическую безысходность этой ситуации в духе познавательного идеала классической модели обоснования, видный представитель критического рационализма, немецкий философ Ганс Альберт образно назвал ее «трилеммой Мюнхаузена».

Как поясняет А.В. Кезин: «Классический познавательный идеал, по мнению Г. Альберта, встречается с радикальными затруднениями в своих попытках обнаружения "фундамента", "последнего основания" для всей познавательной конструкции. Всякая попытка "абсолютного" обоснования оказывается такой же безнадежной, как и попытка вытащить себя из болота за собственные волосы» [1, с. 315]. Требование такого обоснования ведет, к трем гипотетически возможным, но одинаково философски неприемлемым решениям: во-первых, к бесконечному регрессу, который реально неосуществим; во-вторых, к эпистемологическому кругу, который неэффективен; в-третьих, к остановке процесса обоснования, которая всегда в определенной степени произвольна. Несмотря на драматизм описанной ситуации, в метафоре Мюнхаузена немного сгущены краски, так как, несмотря на утопичность идеи «абсолютной обоснованности», в действительности в математике фиксируется лишь определенный уровень обоснованности, который отвечает вполне реальным запросам развития математической науки на конкретном историческом этапе.

Вера в абсолютное знание или в абсолютное обоснование широко распространена, хотя ничем ни философски, ни методологически она не оправдана. Поэтому в философии науки появилось понятие «когнитивная наука» как реакция на господство позитивистских установок, например, формалистского направления в обосновании математики. Признание современной когнитивной наукой невозможности фундаменталистского обоснования всего математического знания означает, что никакая содержательная математическая теория в эпистемологическом отношении не репрезентирует реальность. Основанием для реального объединения определенных направлений обоснования математики в общую систему – когнитивную систему обоснования – является потенциальная возможность осуществления их философско-методологического синтеза. Но, говоря о когнитивном подходе, следует помнить о характерных для математики доказательствах невозможности чего-либо, поскольку математика – это, пожалуй, единственный предмет, который полностью отдает себе отчет в своих методологических ограничениях. Например, невозможность полной реализации гильбертовой программы обоснования лишь подтверждает философский тезис о том, что нет ничего «абсолютно абсолютного».

Следует отметить, что философско-рефлексивная позиция позволяет избежать тупиков первой и второй возможности трилеммы Мюнхаузена, а именно, регресса в бесконечность и логического круга. Что касается третьего возражения Альберта по поводу прерывания обоснования, то здесь можно сослаться на то обстоятельство, что, например, обоснование значимости математического познания основывается на одновременных когнитивных возможностях реальных субъектов познания. Поэтому это, по словам самого Ганса Альберта, открывает возможность интерпретировать теорию познания как попытку объяснить научное знание «гипотетической апелляцией» к качествам познавательных возможностей человека. В частности, говоря, например, о философских проблемах естествознания в указанном контексте, он считает, что «вопрос об условиях возможности естествознания решается посредством не обоснования, а объяснения, которое, как и всякое объяснение, остается в основном гипотетическим» (цит. по [2, с. 37]). Следовательно, можно заключить, что догматически включенный в классическую методологию науки принцип обоснования подвергается в постнеклассической философии математики критической проверке и рассматривается не как догма, а как возможная гипотеза.

Поиск абсолютной надежности современной математики являлся основной мотивировкой для создания конкурирующих концепций Брауэра и Гильберта. Но можно задать и такой вопрос: нужна ли математике для своего оправдания абсолютная надежность? Поставленный вопрос можно рассматривать и в нефундаменталистском ключе, когда строгость анализа доказательства в обычном смысле состоит в том, что каждый этап доказательства абсолютно ясен каждому. Современная математика имеет очень сложное структурное строение. В математическом доказательстве принято использовать также теоремы, полученные ранее, в виде готовых формулировок без соответствующих доказательств, поскольку их проверка требует чрезвычайно большого времени и терпения. Но, будет ли такое рассуждение убедительным доказательством для тех, кто незнаком с доказательствами используемых теорем? Трудно однозначно ответить на этот вопрос, поскольку исследование погружено еще в социокультурный контекст. Научное математическое знание – это развивающаяся система, поэтому изучение его эволюции требует оценки места и роли науки в каждую эпоху развития общества и соотнесения изменения в способах обоснования нового знания с изменениями функций этого знания.

Для философского анализа проблемы обоснования нового знания важно зафиксировать, что системный подход к обоснованию современной математики, как и любая другая развитая конкретно-научная методология, опирается на совокупность направлений обоснования и, кроме того, дополняется новыми философскими идеями. Отличительная особенность системного подхода состоит в том, что при системном рассуждении

математические теории рассматриваются как «самосовершенствующиеся системы», не предполагающие осуществления той или иной редукции. По мнению философа математики В.Я. Перминова: «Системный подход, таким образом, не требует выделения какой-то части математики как более надежной или абсолютно надежной и, тем самым, он свободен от субъективизма, неизбежно связанного с таким выделением» [3, с. 278]. Этот подход по существу элиминирует аргументы трилеммы Мюнхаузена, сформулированной в рамках классической программы обоснования и предполагающей гипотетичность всякого рода обоснования.

Так как философы ограничены знанием только отдельных фрагментов математики, они вынуждены говорить о принципиальной относительности любого описания системы обоснования математики. Хотя релятивизм не является основной тенденцией развития современной науки, он сейчас настойчиво проявляет себя как неотъемлемое свойство математического познания. Однако следует подчеркнуть, что в качестве специфической черты неклассической математики релятивизм, поддерживающий свободу выбора, не может быть отождествлен с субъективизмом, поскольку он потенциально опирается на объективные критерии познавательных норм и практическую состоятельность математического познания.

Литература:

1. Кезин, А.В. Идеалы научности / А.В. Кезин // Философия и методология науки: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений. – М.: Аспект Пресс, 1996.

2. Шишков, И.З. Кант и критицистская традиция / И.З. Шишков // Все люди – философы / К.Р. Поппер. — М.: Едиториал УРСС, 2003.

3. Перминов, В.Я. Философия и основания математики / В.Я. Перминов. – М.: Прогресс–Традиция, 2001.

АКМЕОЛОГИЧЕСКАЯ НАПРАВЛЕННОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Н.И. Мицкевич, г. Минск, Беларусь

Современная система деятельности учебных заведений по подготовке специалистов для работы в социальной сфере берет своё начало с середины 90-х годов XX столетия. Так как эта система за истекшие годы прошла стадию своего становления, то сегодня можно анализировать проблемы, которые в ней обозначились как с теоретических позиций, так и с позиций реальной практики.

Особую сложность в деятельности организаторов профессиональной подготовки специалистов социальной сферы представляет реализация коррекционной функции. Если под коррекцией понимать «исправление в

процессе», то это вызывает у субъектов учебной деятельности негативную реакцию и почти сводит к нулю установку на учение.

Мы считаем, что корректирующая деятельность в системе подготовки специалистов социальной сферы может быть успешно осуществлена через оказание помощи студентам по конкретной образовательной проблеме. Такая помощь должна быть направлена на изменение профессиональных установок, решение личностных проблем и, как результат, снятие профессиональных затруднений в будущей деятельности. Важно, чтобы она носила дифференцированный характер и осуществлялась, по конкретным образовательным проблемам, по будущим специализациям и по уровням готовности субъектов к профессиональной деятельности.

Такой подход позволяет определить и сверхзадачу профессионального социального образования: на базе имеющейся подготовки по дисциплинам социальной направленности содействовать развитию личности, способной к решению задач социальной сферы и обладающей высокой социальной мобильностью. Данная сверхзадача определяет путь, по которому должен развиваться субъект, включенный в современную профессиональную подготовку.

Современная ситуация в системе общения «человек-человек», в особенности для людей, имеющих высокий уровень образования, такова, что влияние на современного студента может оказать тот, кто имеет способность осуществить «акмеологическое воздействие». Результатом такого воздействия является принятие студентом тех идей, которые заложены в содержание образовательного процесса и формирование на их основе собственных профессиональных действий нового уровня. Сопоставляя различные уровни акмеологического воздействия по результату, заметим, что они имеют общую обусловленность, которая выражается следующими параметрами:

1) степенью взаимодействия субъектов образовательного процесса;

2) уровнем проникновения образовательного процесса через зону личностных и профессиональных «фильтров»;

3) степенью доверия субъекту, воздействующему с целью развития уровня профессиональной деятельности;

4) уровнем организации пространственно-временных параметров взаимодействия;

5) степенью сформированности у субъекта умений воспринимать и использовать образовательный процесс в целях развития собственной профессиональной концепции.

Перечисленные параметры представляют собой сложные подсистемы, структурные составляющие которых могут служить

показателями эффективности образовательного процесса в высшем учебном заведении.

Акмеологическое воздействие в образовательном процессе может осуществляться на основе применения современных психотехнологий, направленных на повышение степени эффективности профессиональной деятельности. В этой связи особого внимания заслуживает проблема методов обучения как способов взаимодействия в диаде «преподаватель-студент».

В научных публикациях (А.В. Кириченко и др.), методы акмеологического влияния, подразделяются на пенетрантные (лат. penetrare - проникать), альтерационные (лат. alteratio - изменение), дисторционные (лат. distorio -искривление, выворачивание). Исследователи считают, что на основании диагностики и такой организации обучения, при которой происходит удовлетворение актуальных потребностей индивида, растет его доверие к внешнему воздействию, осуществляется проникновение этого воздействия через фильтры «безопасности», «интереса», «доверительности» к личностному «ядру» субъекта процесса обучения. Все это сопровождается эмоционально-положительной оценкой, настраивает человека на понимание и принятие сущности воздействия, способствует развитию потребности получить более высокую профессиональную подготовку, вплоть до акмеологического уровня. В таком случае происходит модификация поведения и деятельности в целях профессионального саморазвития: индивид понимает смысл воздействия и принимает его; формулирует «задачу на личностный смысл»; эмоционально выражает отношение к процессу и результату обучения.

Относительно дисторционных методов заметим, что они приводят к деформации мотивационной структуры личности и могут видоизменять ее поведение и деятельность, но в очень узком временном диапазоне. Применение этих методов, по нашему мнению, достигнет желаемого результата лишь при адекватном их соответствии этапам акмеологического воздействия и строго индивидуально.

Если на диагностическом этапе были выявлены явные недостатки в профессиональной подготовке специалиста, то должна быть определена совокупность личностных воздействий, направленных на их исправление. В основе применения этих методов должны быть идеи гуманистической психологии, которые позволят внешнее воздействие сделать коррекционно-развивающим. В этом случае проявляется вся полнота структуры акмеологического воздействия: на подсознательном уровне происходит «психическое заражение», практически осуществляется «настройка» в системе «субъект-субъект», сопровождаемая адекватным

эмоциональным состоянием, которое и влияет на поведение и отдельные профессиональные действия человека.

В процессе выполнения серии действий (они могут быть специально организованы во времени и пространстве) происходит формирование определенных психических состояний, чувств, отношений, которые могут реализоваться как в процессе профессиональной подготовки, так и в процессе последипломного или дополнительного образования. Осознание результатов этих действий базируется на аргументации, доказательности, логическом осмыслении, что и является основой убеждения, как результата акмеологического воздействия.

Данный результат позволит выпускнику вуза, специалисту по социальной работе, включается в процесс дополнительного обучения ради того, чтобы в быстроизменяющемся мире оставаться конкурентоспособным: иметь высокоразвитые умения поддерживать свою жизнедеятельность в быстроменяющемся мире. Такая позиция открывает перед человеком неограниченные возможности личностного и творческого профессионального развития: включенный в систему новых взаимоотношений, созидающий субъект обретает новые системные свойства, способствующие его акмеологическому развитию и персонификации.

Персонификация личности студента как результат акмеологического влияния может рассматриваться по следующим параметрам: расширение сферы участия молодого человека в жизни общества; интеграция личностных свойств и качеств, позволяющих целостно включаться и влиять на решение проблем конкретного, человека или организации.

При организации процесса профессиональной подготовки необходимо учитывать то, что в результате вводной диагностики уровня профессиональных запросов студентов можно встретить такие ситуации, в которых наблюдаются следующие состояния: снижение креативности; отказ от суверенности собственного «Я», сочетаемый с усилением индивидуалистической ориентации на комфортность; разрыв социальных связей; фрагментаризация структуры личности; дисгармонизация духовного мира. Мы считаем, что отторжение человека от акмеологического влияния на его профессиональное становление является наиболее вероятным условием регресса личности. В этих случаях необходима длительная работа альтерационными методами, которые позволят сформировать у будущего специалиста социальной сферы веру в собственные силы и направить дальнейшее образование на личностное развитие.

Обучаясь и обучая, субъекты всегда находятся в ситуации взаимного оценивания. Используя понятие Б.Г. Ананьева о «парциальных оценках», заметим, что в системе высшего социального образования чаще всего

применяется не «парциальная оценка», а «взаимно парциальная». По нашему мнению, взаимно парциальная оценка не фиксирует успешность или не успешность учебной деятельности. Она относится к состоянию субъектов педагогического процесса в данной конкретной ситуации: осуществляя подготовку специалистов, которые будут оценивать проблемы других людей и определять пути их решения, необходимо включать студентов уже в вузе в систему оценочных суждений о дилогическом взаимодействии в системе «преподаватель - студент».

Благодаря наличию двусторонних связей происходит формирование и развитие интересов, самооценок, взаимооценок.

В системе коммуникаций, складывающихся на старших курсах социального вуза, доминирует такой стиль взаимоотношений, при котором: все субъекты взаимодействуют между собой; каждым учитываются потребности другого, его индивидуальные особенности и социальный опыт; снят барьер негативных установок, отсутствует страх необъективных оценок, всеми поддерживается нестандартность мнений и суждений; контакты между партнерами не носят избирательный характер; доминируют взаимно парциальные оценки, уточняющие позицию каждого и ориентирующие всех на личностное развитии. Описанная выше структура акмеологического влияния

способствует развитию у студентов самооценки как фактора, побуждающего к самосовершенствованию.

Самооценка неизбежно присутствует в каждой образовательной системе, ибо человек постоянно анализирует свои успехи и недочеты, победы и поражения. Сравнивая себя с другими, с окружающими, студент-старшекурсник научается «выносить себя за пределы самого себя». Особенностью учения взрослого человека в обучающемся сообществе является его добровольное «карабканье ...по каменистым тропам», никем не принуждаемая деятельность. Учение в такой ситуации имеет «жизненный смысл» (А.Н. Леонтьев), и человек его не отбывает, а проживает. У него существует внутреннее побуждение к учению, которое помогает преодолевать всю тяжесть умственного труда на основе собственной индивидуальности. Активное и самостоятельное учение человека связано с умением самому ставить себе учебную задачу, самому строить план ее решения и осуществлять его. На основании выше названных тентатив формируется самостоятельность, которая заключается в умении организовать процесс решения задачи и управлять им в соответствии с ее условием.

Степень включенности человека в образовательные процессы зависит от освоения им ключевых профессиональных компетенций, автономности мышления, способность к нововведениям, к сотрудничеству, способности «уметь учиться» и передавать другим приобретенные знания,

профессиональной мобильности и др. Развитие студента как будущего специалиста социальной сферы, осуществляется в процессе акмеологического влияния и в тесной взаимосвязи с теми преобразованиями, которые произошли и происходят в обществе.

Литература:

1. Кириченко, А.В. Акмеологическое воздействие в профессиональной деятельности / А.В. Кириченко. – М. : Наука, 1999.

2. Мицкевич, Н.И. Дидактика повышения квалификации: инвариантные характеристики / Н.И. Мицкевич. – Минск: РИВШ, 2009.

ПРОБЛЕМА ИНФОРМАЦИИ И ЗНАНИЯ В ПОСТМОДЕРНИСТСКОМ ДИСКУРСЕ

Е.Б. Ивушкина, О.С. Бурякова, Н.И. Морозова, г. Шахты, Россия

Проблемы, связанные с информатизацией современного общества, приобрели особый смысл и контекст в рамкам постмодернистского дискурса. На наш взгляд, позиция теоретиков постмодернизма относительно качества информации, с которой по преимуществу имеет дело современный человек, может быть выражена в одном ёмком высказывании Ж. Бодрийяра: «Мы находимся во вселенной, в которой становится все больше и больше информации и все меньше и меньше смысла» [1].

Понятие «знание» становится одним их главных объектов постмодернистской критики по той причине, что оно находилось в центре новоевропейской парадигмы, составляло одну из её главных и неоспоримых ценностей. С приходом Новой парадигмы (постмодернизма) знание стало трактоваться как результат тоталистической мысли, насилия Разума, его претензий на абсолютную истину, а, следовательно, власть. Основной удар был сделан по научному знанию как наиболее директивному, претендующему на объективность и общезначимость. Рамки и границы модных научных направлений, подобных кибернетике, экологии, исследованиям сложности, хаоса быстро размываются лавинами публикаций, быстро нарастает какофония смыслов [4].

Среди представителей постмодернизма, которые наиболее глубоко проанализировали проблему информатизации современного общества и культуры следует назвать французского философа Ж. Бодрийяра. Он называет современное состояние общества – массой, с приходом массы наступает «конец социального» и происходят радикальные трансформации с понятиями «смысл» и «знание». Вывод Ж. Бодрийяра относительно современного информационного общества неутешительный: «рациональная коммуникация и массы несовместимы». Истина, смысл, знание исчезают. Все призывы к повышению уровня осведомленности масс, основанные на логике здравомыслия, бесперспективны, массам не

нужен ни смысл, ни знание, ни истина. Им интересны только зрелища и знаковость [2].

Другой классик постмодернизма – Ж.-Ф. Лиотар – в работе «Состояние постмодерна» также основной акцент делает на проблеме знания и информации. Однако, в отличие от Ж. Бодрийяра, чей язык и стиль философствования имеет ярко выраженный экспрессивный авторский колорит, рассуждения Ж.Ф. Лиотара до определенного момента весьма созвучны классикам информационного общества. Начинает он с того общего места, что многочисленные трансформации в современном обществе связаны с изменением статуса знания: оно становится основной производительной силой. Знание перестает быть самоценным; его предназначение – быть основным экономическим ресурсом. «Знание производится и будет производиться для того, – пишет Лиотар – чтобы быть проданным, оно потребляется и будет потребляться, чтобы обрести стоимость в новом продукте, и в обоих этих случаях, чтобы быть обмененным» [5].

Кроме своего экономического статуса знание приобретает особый политический статус: «знание уже является и будет важнейшей, а может быть, самой значительной ставкой за власть» [5]. В этом контексте Ж.-Ф. Лиотар ставит вопрос о легитимации знания, то есть тех границах, которое определяют что верно, а что нет, что истинно, а что ложно. Проблему «власть-знание» он решает, во многом опираясь на идеи М. Фуко [6]. С этого момента рассуждения французского философа приобретают специфические для постмодернизма черты. Прежде всего, он разрабатывает понятие «нарратив», которое обозначает сложившуюся в конкретный исторический период форму употребления знания. Нарративы представляют собой повествовательные структуры, определяющие ту или иную разновидность дискурса.

В работе «Состояние постмодерна» Ж.-Ф. Лиотар указывает на необходимость разделять знание на научное и нарративное. Знание не сводится к науке и к познанию как таковому, оно включает нечто большее, некий остаток. Этот остаток и несут в себе нарративы. Нарратив – это знание, которое не ограничивается критерием истины, в большей мере оно определяется по деловым критериям, критериям добра и зла, красоты звучания и т.п. Нарративы отвечают за широкое образование компетенций, а не частные знания о частных аспектах мира. В некоторых своих характеристиках нарративы схожи с обычаями и мифами. Нарративы свойственны традиционному типу общества, они часто предстают в виде рассказов, народных историй, повествований о жизни культурных героев и т.п. Нарратив предполагает в себе разнообразие используемых языковых игр.

В отечественной литературе в постмодернистском ключе проблему знания и информации ставит Д.В. Иванов. Критикуя апологетов информационного общества, он пишет: «если разобраться в теоретическом смысле расхожего понятия «информационное общество» и проанализировать то, что действительно происходит в обществе рубежа веков, то можно прийти к парадоксальному выводу: внедрение в жизнь человека так называемых «информационных технологий» скорее удаляет нас от того информационного общества, о котором писали Д. Белл, А. Турен, Э. Тоффлер, П. Дракер, З. Бжезински, Й. Масуда и др.» [3]. Основной дефект в теоретических построениях вышеперечисленных авторов, который не позволил им верно спрогнозировать грядущие социокультурные изменения, Д.В. Иванов видит именно в игнорировании различия между знанием и информацией. «Информации в современном обществе много, она играет колоссальную роль, – отмечает он – но отсюда вовсе не следует, что в современном обществе знание – сила» [3]. Вся проблема состоит в том, что не все авторы в своих работах четко дифференцируют сообщение (послание), интерпретацию (восприятие) и коммуникацию. Сообщение представляет собой передаваемый продукт интеллектуальной деятельности человека, т.е. «вещь»; интерпретация – это то, что передается, т.е. «мысль»; а коммуникация – это сам процесс передачи, трансляции.

Итак, современное общество демонстрирует нам многократное увеличение коммуникаций, т.е. актов передачи информации, но не в коем роде не изменение или улучшение самих сообщений или их интерпретаций. Информационное общество – это общество с развитой системой коммуникаций: печатных изданий, телеграфа, радио, телевидения, лекций и семинаров в рамках системы всеобщего образования и, конечно же, сети Интернет, а быть информированным в этом обществе – значит вступать как можно в большее число коммуникаций, а вовсе не больше знать или понимать. Специфика информации состоит в том, что она операциональна, т.е. служит оправданием, обоснованием действия. Д.В. Иванов предлагает следующее итоговое определение информации: «информация – это коммуникация, операция трансляции символов, побуждающая к действию» [3]. Исходя из данного определения, становится понятным, почему именно Интернет, а не, например, базы данных или искусственный интеллект, стал символом информационной революции. Интернет предоставляет практически неограниченные возможности для коммуникации.

К безусловному достижению постмодернистской социальной и гуманитарной науки мы бы отнесли, в частности, то, что в ее пределах удалось прояснить, что именно скрывается за понятиями «информация» и «знание», и убедительно показать, что информационная революция как

революция, связанная в развитием информационных технологий, не означает прихода знаниевой революции, более того, что для общества, находящегося в состоянии «пост», знание как раз и является одной из основных проблем.

Литература:

1. Бодріяр, Ж. Симулякри і симуляція / Ж. Бодріяр. – Київ: ОСНОВИ, 2004.

2. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодріяр. – М.: Добросвет, 2000.

3. Иванов, Д.В. Виртуализация общества / Д.В. Иванов. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000.

4. Леонов, А.М. Познание сложности. Введение в философию х-науки / А.М. Леонов. – Якутск, 2002.

5. Лиотар, Ж.Ф. Состояние постмодерна / Ж.Ф. Лиотар. – СПб., Алетейя, 1998.

6. Фуко, М. Археология знания / М. Фуко. – К.: Ника-Центр, 1996.– 208 с.; Фуко, М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц / М.Фуко.– М.: Касталь, 1996.

СИТУАЦИИ ИНВЕКТИВЫ В СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ИНТЕРАКЦИЯХ: НАМЕРЕНИЕ ИЛИ НЕДОРАЗУМЕНИЕ?

С.Г. Мысык, г. Одесса, Украина

1. Инвективой называют «культурный феномен социальной дискредитации субъекта посредством адресованного ему текста, а также устойчивый языковой оборот, воспринимающийся в той или иной культурной традиции в качестве оскорбительного для своего адресата. Механизмом инвективы, как правило, выступает моделирование ситуации нарушения культурных требований со стороны адресата инвективы, выхода его индивидуального поступка за пределы очерчиваемой конкретно-национальной культурой поведенческой нормы независимо от степени реальности и в целом реалистичности обвинения». [1, с. С.420-422] Инвектитива рассматривается как один из механизмов замещения реального насилия вербальной моделью агрессии в пределах реализации какого-либо социально или культурно значимого дискурса.

2. С когнитивной точки зрения дискурс можно рассматривать как реализацию определенных субъективных ситуативных моделей коммуникации. Субъективные ситуативные модели коммуникации, согласно Т. ван Дейку, не только отражают знания о конкретных событиях, но также убеждения и мысли (оценочные суждения). Они составляют референнциальный базис для интерпретации дискурса, а не фрагментов реального мира или ситуаций и представляют собой интегрированные

структуры предшествующего опыта людей [2, с.164]. Таким образом, об инвективах можно говорить как о субъективных ситуативных моделях коммуникации как минимум двух акторов: адресанта и адресата, которые зависят от их социо-культурно-комуниктивного опыта и даже имеют габитуальний характер.

3. Коммуникативную инвективу можно рассматривать с точки зрения теории речевых актов. В связи с ее социо-культурно-коммуникативной значимостью речевой инвективе как разновидности речевого акта присуща определенная иллокутивная сила. Иллокутивные акты, согласно Дж. Серлю, имеют различия в выраженных психологических состояниях. «Производя любой иллокутивный акт с некоторым пропозициональным содержанием, говорящий выражает некоторое свое отношение, состояние и т.п., которое касается этого пропозиционального содержания» [3, с.174]. Один и тот же вербальный акт может выступать, например, или как просьба, или как совет, или как оскорбление. То есть внеязыковые и внелогическое предопределенные (посредством социокультурных либо правовых институтов) установки влияют на статус участников коммуникативной ситуации.

4. Отношение или реакция на действия других предполагает определенную направленность речевого акта (его интенциональность). Иначе говоря, за любым иллокутивным выражением стоит определенное намерение адресанта, и распознавание намерения является задачей адресата. Особенно это касается инвективы, поскольку она выражает непосредственное отношение к адресату или его поступкам. То есть адресант может заранее знать цель, дабы тот, кому направлен данный речевой акт, почувствовал обиду. Чтобы интенция инвективы, если таковая является изначальной, достигла цели (и при этом не была «сказана в лоб»), автор высказывания тактически интерпретирует и корректирует сообщение в соответствии с первичным замыслом, который впрочем может изменятся в процессе развития коммуникативной ситуации.

5. Называя акты оскорбления простыми императивами, Ю. Хабермас отмечает, что они часто имеют двойственный характер. Они могут быть нормативно скрытыми, скажем выражать моральное осуждение. Однако они могут перлокутивно выделяться, служить, например для того, чтобы запугать адресата и вызвать у него ужас [4, с.58]. Поэтому инвективное намерение для своей релевантности также требует интеракции решения проблемы, каким образом планы действия многих деятелей могут быть скоординированы друг с другом так,, чтобы действия Alter присоединялись к действиям Ego. Иначе говоря, перед нами встает требование интерсубъективности, т.е. вовлечение структур общности, обеспечивающих возможность одинакового понимания и общей значимости речевых выражений.

6. Мы имеем общую коммуникативную ситуацию (модель) *xIy* (где *x* высказывает какое-либо суждение (осуществляет речевой акт), которое определенным образом содержит образа *I* для *y*). Для достижения цели здесь могут иметь место такие ситуативные модели:

a. Сам смысл высказывания (его лексико-семантическое, коннотативное наполнение) является употребляемым именно для обиды. То есть это некая устоявшаяся для языково-культурной группы, прежде всего, лексическая инвектива. Если *x* имеет целью определенным образом дискредитировать личность *y* или какой-то его поступок, он выстраивает речевой акт с учетом инвективных ресурсов данного естественного языка и социокультурной среды, с учетом, что это конкретное высказывание будет воспринято именно как обидное, унижающее достоинство и т.д. Здесь мы имеем дело с открытым намерением. Иллокутивная сила заключается именно в речевых характеристиках выражения и имеет запланированный перлокутивный эффект.

b. Ситуация открытой критики (объективной или субъективной), хотя и не содержащая открытой инвективы, тоже может стать причиной обиды. Здесь возникает проблема своеобразного самооправдания, сохранения собственного субъективного мира. Мы можем назвать это «катастрофой в интеракции».

c. Смысл высказывания может не содержать никакой эксплицитной инвективы, однако быть направленным на упрек и соответственно восприниматься адресатом как оскорбление и вызвать ответную реакцию в адрес отправителя. Таким образом интенциональность относительно одного и того же высказывания различна для *x* и *y*. Субъективная коммуникативная модель остается именно субъективной. Инвектива тогда становится следствием недоразумения. Перлокутивный эффект здесь имеет субъективный характер.

d. Ситуация предвзятости предполагает наличие у адресанта определенных социо-культурно-коммуникативных установок иерархических конфигураций мыслей, которые разделяются обществом, присущих той или иной социальной группе. В данных ситуациях могут иметь место как намерение, так и недоразумение. Имеющиеся коммуникативные ситуации, возникающие между представителями различных социальных или этнокультурных групп могут оцениваться как негативные посредством определенных предубеждений, неприятия. Представители определенной социальной группы могут описываться как угрожающие нормам, ценностям, интересам, безопасности или благополучию другой группы. В отдельных случаях такое описание может содержать открытое инвективное намерение. В других – инвектива может появиться через неопределенность, незнание (скажем, этно- или социокультурная предвзятость).

е. Наконец, можно отметить ситуативную модель слухов (сплетен) или неискренних высказываний. Здесь сама нерелевантность высказываний действительному положению дел является основанием для возникновения инвективы. Особенно категоричность сомнительных высказываний (или таких, которые возникли из-за различных недоразумений во взаимоотношениях) по конкретным персоналиям может стать достаточным основанием для обиды.

Таким образом, коммуникативная инвектива в значительной степени зависит от субъективных коммуникативных ситуаций. Моделирование конкретных ситуаций опирается на интенциональные установки участников речевых актов. Фактор интерсубъективности является своеобразным модератором между инвективой как коммуникативным намерением и инвективой как коммуникативным недоразумением. ...

Литература:

1. Можейко, М.А. Инвектива / М.А. Можейко // Новейший философский словарь. – Минск: Книжный дом, 2001.

2. Дейк, Т.А. Язык. Познание. Коммуникация / Т.А. Дейк. – М.: Прогресс, 1989.

3. Сёрль, Дж. Р. Классификация иллокутивных актов / Дж. Р. Сёрль // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17. Теория речевых актов. – М.: Прогресс, 1989.

4. Габермас, Ю. Порстметафізичне мислення / Ю. Габермас. – К.: Дух і літера, 2011.

ВЛАСТЬ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

В.Т. Новиков, г. Минск, Беларусь

При попытке определения власти мы встречаемся с ситуацией плюрализма дефиниций, обусловленной существованием различных интерпретаций данного феномена, которые, тем не менее, можно дифференцировать в зависимости от исторической формы и характера развития самой философии – классической или постклассической.

Так, типичное для античной, средневековой и новоевропейской мысли философское понимание власти, представленное в работах Платона, Аристотеля, Н. Макиавелли, Т. Гоббса, Дж. Локка, М. Вебера характеризует власть как способность и возможность социального субъекта осуществлять свою волю, используя различные ресурсы и технологии (авторитет, силу, традиции, закон и др.). В классической философской интерпретации власть наделяется следующими атрибутами:

а) инструментальной природой, в соответствии с которой власть рассматривается лишь как средство, особый инструмент для достижения цели. Власть, тем самым, ценна лишь постольку, поскольку способствует реализации потребностей субъекта;

б) наличием и определяющим влиянием рациональных оснований властных отношений. Властвование предполагает обязательное осознание субъектом собственных интересов, постановку цели и последующее осуществление продуманных действий по ее достижению. Поэтому, по словам известного римского философа-стоика Сенеки: «Если хочешь взять власть над всем, отдай власть над собою разуму! Многим будешь ты повелевать, если разум будет повелевать тобою»;

в) поляризацией отношений властвования. Для существующей картины общественных отношений характерно жесткое разграничение властных полномочий между субъектом – обладателем власти, и объектом – подвластным. Властью распоряжаются лишь ее субъекты;

г) концентрацией власти в руках одного человека (тирана, деспота) или узкой группы лиц, находящейся в прямой зависимости от него. Поскольку гражданское общество фактически отсутствует или неразвито, правитель олицетворяют верховную власть в обществе;

г) конфликтностью субъект-объектных отношений. Поляризация властных отношений в обществе свидетельствует о существовании в нем непримиримых противоречий. Последние с необходимостью ведут к конфликту, разрешаемому в форме социального взрыва, следствием которого становится радикальная перестройка всего общества;

д) преобладанием форм прямого насилия и использованием военных ресурсов в качестве основного инструмента смены правящих династий, устранения неугодных правителей, захвата территорий и т.п;

е) опорой на мифологическое и религиозное знание как основное идеологическое средство обоснования претензий правителя и его окружения на обладание имеющей сакральный характер властью. Разъяснением этой позиции является авторитетное мнение Августина: «Ибо и политическое и мифическое есть одновременно и то и другое».

В современной философии власти (Ф. Ницше, З. Фрейд, М. Фуко, Р. Барт, Ж. Делез, Ж. Бодрийяр) власть наделяется такими основными чертами, как:

а) субстанциальной природой. В отличие от концепций классической философии, в которых власть выполняет служебную функцию, способствуя удовлетворению потребностей человека или социальной группы, в концепциях современной философии власть начинает рассматриваться как самоценность. Она обретает статус субстанции бытия человека и общества, без которой немыслимо само их существование. В частности, такое понимание власти характерно для Ф.Ницше, квалифицировавшего «волю к власти» в качестве всеобщего принципа мироустройства и миропонимания, а саму власть – как тотальную, врожденную и определяющую форму бытия мира.

б) наличием и активным влиянием внерациональных оснований властных отношений. Осознание в современной философии сложной биопсихосоциальной природы человека способствовало артикуляции роли нерациональных оснований социального бытия человека. В одних концепциях такая ситуация связывалась с «укорененностью», благодаря обладанию «волей к власти» человека-лидера в «жизненном потоке». В других концепциях она обусловливается определяющим влиянием на властные функции человека и социальных групп индивидуального и коллективного бессознательного (З. Фрейд, К.-Г. Юнг и др.).

По этому поводу Ф. Ницше во фрагменте с красноречивым названием «Анти-Дарвин» писал: «Та воля к власти, в которой я вижу последнее основание и сущность всякого изменения, дает нам в руки средство понять, почему отбор не происходит в сторону исключений и счастливых случаев: наиболее сильные и счастливые оказываются слишком слабыми, когда им противостоят организованные стадные инстинкты, боязливость слабых, численное превосходство. Общая картина ценностей, как она мне представляется, показывает, что в области высших ценностей, которые в наше время повышены над человечеством, преобладание принадлежит не счастливым комбинациям, отборным типам, а напротив – типам декаданса …» [1, с. 324].

в) диффузией и децентрацией властных отношений. В современных философских концепциях власти отмечается размывание жестких границ между субъектом и объектом власти. Такая ситуация свидетельствует о признании их реальной взаимозависимости и отражает характерную для современного демократического общества открытость социального пространства для участия во властных отношениях любых социальных субъектов;

г) корпоративной принадлежностью. Децентрация власти, тем не менее, не означает вообще исчезновения различия между её субъектом и объектом. В современной философии власти в роли властвующего субъекта рассматривается, как правило, не отдельный индивидуум, какими бы выдающимися способностями он не обладал, а корпорация. Власть принадлежит определенной группе людей и существует, пока эта группа сплочена, а её лидер уполномочен действовать от ее имени, будучи ответственным перед ней;

д) установкой на предотвращение социальных конфликтов, однако если они все же возникают, то установкой на мирную форму их разрешения. Обострившиеся социальные проблемы, о которых свидетельствует наступивший кризис, должны решаться путем политических и экономических реформ в интересах всех слоев и общественных групп. При этом обращается внимание на необходимость не

только правовой, но и моральной ответственности субъектов за свои властные действия;

е) применением преимущественно опосредованных форм принуждения – переходом от насильственных (прежде всего, военно-политических) и камуфлирующих насилие экономических, этнокультурных, гендерных форм властного принуждения к ненасильственным формам «власти убеждения». Обращается внимание на эффективность получающих все большее распространение информационных технологий манипулирования общественным сознанием и психологического воздействия на массы;

е) созданием и использованием в социальной практике специальной системы знания – идеологии, призванной целенаправленно отражать и обосновывать интересы определенной социальной группы, а также организацией ее распространения в пространстве социальной коммуникации средствами пропаганды и агитации. Благодаря этому идеологии приобретают характер понятного массам, по выражению Р.Барта, «искусственного мифа» [2, с. 251].

В частности, Э.Фромм таким образом объяснял потребность современного человека в мифе: «Человеческий мозг живет в двадцатом веке; сердце большинства людей - все еще в каменном. Человек в большинстве случаев еще недостаточно созрел, чтобы быть независимым, разумным, объективным. Человек не в силах вынести, что он предоставлен собственным силам, что он должен сам придать смысл своей жизни, а не получить его от какой-то высшей силы, поэтому людям нужны идолы и мифы» [3, с. 11].

Эти и другие особенности властных отношений в жизни современных обществ наряду с субстанциальной концепцией находят отражение и получают специфическую интерпретацию в других постклассических концепциях власти.

Литература:

1. Ницше, Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше. – М.: Культурная революция, 1994.

2. Барт, Р. Мифологии / Р.Барт. – М.: Академический проект, 2000.

3. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М..: АСТ, 1989.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СОВРЕМЕННОГО ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ПРОЦЕССА: КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПРОЕКТЫ И СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

О.В. Новикова, г. Минск, Беларусь

С. Лем определил современную цивилизацию как «обмен ценностей на удобства». Действительно, современный обыватель превыше всего ценит экономическую стабильность, дающую уверенность в завтрашнем

дне; он по-новому ощущает хрупкость и неустойчивость мира и готов способствовать поддержанию бесперебойного функционирования экономической и политической систем, которые могут обеспечить ему спокойную и удобную жизнь, не вмешиваясь в действия государственных машин и уповая на эффективность *бездействия*. Для этого достаточно сведения к минимуму собственной свободы. Ведь, как пишет Г. Маркузе, «если бы индивиду больше не пришлось, как свободному экономическому субъекту утверждать себя на рынке, исчезновение свободы такого рода стало бы одним из величайших достижений цивилизации» [1,с.3].

Но руководствуясь усвоенным в эпоху Просвещения принципом «разумного эгоизма», человек отдает себе отчет, что результаты его деятельности должны пойти, прежде всего, на пользу ему самому. В итоге выводится приоритет сиюминутного успеха над долгосрочными интересами. Способ реализации этой стратегии видится в технике, развитие которой сопровождается все большим отчуждением человека от продуктов своей деятельности. Чем более расслабленным становится индивид, тем изощреннее должна быть техника, дабы избавить его от перенапряжения. В итоге человек как бы «освобождается от свободы»: «нет смысла настаивать на самоопределении, если управляемая жизнь окружена удобствами и даже считается «хорошей» жизнью» [1, с. 65]. Главное достижение XX века, констатирует Г.Маркузе, – то, что люди стали настолько ценить свое благополучие, что готовы платить за него какую угодно цену. Современный человек, определяемый обычно как «экономический», приобретает характеристику «одномерного», причем «в единственном остающемся измерении технологической рациональности неуклонно возрастает объем *Счастливого Сознания*» [1, с. 103]. «Одномерный человек» воспринимает как лучший из возможных миров мир, в котором он живет. Более того, он искренен в своем стремлении сделать земной мир во всей его социально-культурной тотальности однополярным, представляя цивилизацию Запада «венцом» истории.

Западная философия истории в процессе формирования глобального проекта однополярного мира на рубеже XX-XXI вв. предложила два основных подхода к рассмотрению современной истории. В рамках одного из них историческое развитие предстает *конечным* процессом, наделенным всеобщим Смыслом и универсальной Целью. Этот взгляд нашел выражение в известной концепции Ф. Фукуямы, сводящейся к констатации «конца истории», произошедшего с момента наступления эры либерального благоденствия, когда культура потребления становится фундаментом того, что он назвал общечеловеческим государством. Справедливости ради надо отметить, что эта концепция коррелировала с политическими реалиями, которые нашли отражение вначале в предвыборном выступлении в 1992 г. Дж. Буша-старшего, заявившего о

победе США в холодной войне, а затем в период президентства Дж. Буша-младшего. Входившие в его команду неоконсерваторы создали доктрину унилатерализма, в соответствии с которой США могут без решения Совета Безопасности ООН единолично определять угрожающие мировой безопасности государства и применять против них вооруженную силу.

По сути, «общечеловеческое государство» Ф.Фукуямы – это то же самое «государство благосостояния» Г. Маркузе, но если взглядам немецкого философа присуща определенная тревога, то рассуждения американца были полны уверенности в правильности западного пути развития как единственно возможного. «Конец истории» Ф. Фукуяма воспринял как признак долгожданного обретения ею качеств *линейного* поступательного процесса. В итоге реальна перспектива перевода всех народов на путь развития Запада и имплантации у них экономической мотивации как основной. Но, далее парадокс – когда эта цель достигнута, «вместо рационально-благополучного, хотя часто также трудного и болезненно-страдальческого бытия обоюдного тождества личности и мира теперь мотивом всех действий становится наслаждение, полное удовлетворение всех потребностей» [2, с. 280].

В рамках второго подхода к рассмотрению современной истории последняя становится *бесконечной*, безразличной к каким бы то ни было человеческим целям и смыслам. Эта точка зрения представлена у Ж. Бодрийяра, по мнению которого свидетельством бесспорности исчезновения прежней страсти к историческим новациям служит факт того, что все однажды возникшее никак не может закончиться: «всё… лишь выворачивает систему наизнанку и дает ей новый толчок для искривленно-кругового движения, подобного ленте Мёбиуса» [3, с. 97].

В отличие от *линейной* концепции истории Фукуямы, Ж. Бодрийяр понимает всемирную историю как процесс, год от года делающийся все более *циклическим* – в конечном итоге она оказывается историей мира, где ничего не происходит, поскольку все, что бы в нем не происходило, уже никем не рассматривается как Событие. История становится размытой и незначительной; это поле развертывания *симулякров* – специфических социокультурных реальностей, носящих двусмысленный, неподлинный, характер. «Наш Апокалипсис не реальный, а *виртуальный,* – пишет философ. – И он не в будущем, а имеет место *здесь и теперь* […] Это избавляет нас от всякой будущей катастрофы и от всякой ответственности на сей счет». [3, с. 23-24].

Концепции Фукуямы, и Бодрийара сближает восприятие описанного ими западного однополярного мира. Фукуяма постулирует существование в постисторическую эпоху лишь «тщательно оберегаемого музея человеческой истории»; постмодернизм в лице Бодрийара говорит: «все уже было». Но если либеральный мондиализм первого выглядел

оптимистичным, то иронизирующий метафизический пессимизм второго заставляет серьезно задуматься, тем более, что события начала XXI показали непродуктивность доктрины унилатерализма, опирающейся на идею однополярного мироустройства.

Этому во многом способствовала опиравщееся на надуманные причины военное вторжение США в Ирак, его оккупация и неудачная попытка навязывания ценностей «западной» модели демократии. Своеобразной антитезой идее идею однополярного мира стала идея «бесполярного мира» (Р.Хаас, Н.Злобин), фиксирующая утрату большими государствами контроля над региональными проблемами и конфликтами, которые способны приводить к дестабилизации мировой ситуации. Несостоятельность этой идеи выявила представленная администрацией Б.Абамы в 2010 году новая стратегия национальной безопасности США, лейтмотивом которой является готовность принять факт многополярности современного мира, укрепляя отношения как с традиционными союзниками, так и с новыми – Россией, Китаем и др., и используя их помощь в обеспечении миропорядка. Но при этом бывший госсекретарь Х.Клинтон подчеркивала, что эта стратегия основана на том, что Америка не может допустить, чтобы она «отсутствовала в этом большом мире». Представляется, что в основе данной стратегии лежит та же идея однополярного мира, но в новой редакции. В ней интересы США являются ведущими, а другим государствам отводится роль сателлитов. В этой связи показательной является история с разоблачительной информацией, представленной Ч.Сноуденом и крайне негативной реакцией на нее администрации США.

Эта стратегия возрождает в философско-историческом измерении идеи линейности, стабильности и контролируемости всемирно-исторического развития, а в философско-антропологической презумпции – утраты человеком способности к социально-историческому творчеству и перспективы достижения действительно гуманного состояния общества. Человек, названный «одномерным», рискует потерять и это, последнее измерение. Поэтому актуально тревожное и мрачное пророчество М. Фуко: «можно поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке» [4, с. 487].

Литература:

1. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М.: АСТ, 1994.

2. Мюллер, М. Смысловые толкования истории / М. Мюллер // Философия истории: Антология. – М., 1995.

3. Бодрийяр, Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр; пер. с фр. С. Зенкина. – М.: Добросвет, 2000.

4. Фуко, М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук; пер. с фр. В. П. Визгин, Н. С. Автономова / М. Фуко. – СПб.: A-cad, 1994.

МИР В ПЕРСПЕКТИВЕ ПРОСВЕЩЕНИЯ

О. Н. Перепелица, г. Харьков, Украина

Как известно, призыв Просвещения состоит в требовании на месте дикого, варварского, христианского мира учредить новый разумный, культурный, цивилизованный мир. Его установление осуществляется упразднением трех разрывов, образованных Просвещением: эпистемологического, политического и онтологического. Формируется поле, в котором эпистемологическое связывается с политическим и экзистенциально-бытовым, и все они преломляются в *проекте обретения разумной цивилизованной родины*. Научное исследование, политическое учреждение и этическая территориализация – таковы необходимые условия этого грядущего вечного мира как социальной перспективы Просвещения. Обозначим ее уровни.

1. Просвещение – это разрыв с традицией, процесс демифологизации или расколдовывания, восстание против религии. Восстание это носило самые разные формы. Исследователи Просвещения отмечают их множественность, включая пантеизм, деизм и атеизм. Пожалуй, единственное, что их объединяет, – антиклерикализм [см. 1]. В этом контексте классическое противопоставление науки и религии носит политико-мировоззренческий смысл, представляя борьбу идеологий. Наиболее отчетливо этот политико-мировоззренческий, *ценностный* сдвиг проявляется в радикально антирелигиозной позиции, представленной, например, П. А. Гольбахом, критикующим как суеверные верования, так и ученое богословие. Только обратившись к научному исследованию природы, можно создать непоколебимую картину мира и сам мир.

Однако, в этом контексте важным является конституирование относительности, недостаточности знания, невозможности исчерпывающе ответить на все вопросы, поставленные природой. Если характер развития христианской мысли прошел путь от жесткой конфронтации между верой и разумом к выстраиванию определенной иерархии знания, где разум примиряется с верой, то Просвещение стремится подчеркнуть *разрыв* между разумом и верой. Религиозная вера как нечто *пред*рассудочное должна быть отброшена. Но преодоление религиозных предрассудков не означает безоговорочного принятия однозначной и самодостаточной научной (образующей полное тождество с природой) позиции, ибо, как замечает Д. Дидро, «у разума свои предрассудки, у чувства свои сомнения, у памяти свои границы, у воображения свой мерцающий свет, у инструментов свои недостатки» [2, с. 342]. Именно осмысление пределов разума и являет венец Просвещения в кантианской версии, определяя все эпистемологические споры: от критики спекулятивной классической философии вплоть до постмодернистских трансгрессий.

Импульс Просвещения, таким образом, состоит в том, чтобы критически осмыслить основания и пределы научной революции. Просвещение противится безоговорочной детерминации, на которой базируется механицизм Нового времени. Мало просто отвергнуть бога и следовать законам природы, ведь на кону стоит открытая Просвещением же свобода. Если в качестве сущностного в человеке рассматриваются свободный разум, свободная воля, свобода как таковая, то под вопрос ставится любая форма детерминированности: Богом ли, или законами механицизма. Само понятие свободы только и возникает в зазоре между природной детерминированностью и тем, что от нее не зависит. Именно в этом и состоит значение мысли И. Канта, различившего Naturbegriffe (понятие природы) и Freiheitsbegriffs (понятие свободы). Отсюда, царство свободы – за пределами необходимости, коей является природа. И *познание* эмпирического мира дополняется *построением* социального.

2. Просвещение – это, прежде всего, политический проект. У его истоков стоит идея о естественном праве и *всеобщности* свободы. Политические принципы просветителей связаны с основанием политического как такового, базирующегося на идее всеобщей свободы, что отчетливо показывает в «Энциклопедии» Дидро: «Свобода – это дар небес, и каждый индивид имеет право пользоваться ею, как только он начинает пользоваться разумом» [3, с. 88-89]. Доводы Дидро отвечают критериям договорной теории, они направлены против любого абсолютизма, светского или клерикального. Дидро удерживает свою мысль в пределах идеи договоренности, соразделения классовых функций в государстве, всеобщности свободы и закона, который позволяет коррелировать разумом данное природой. Такое, основанное на принципах разума, политическое устройство являет предел просвещенческой мысли, весьма холодно относящейся к таким политическим действиям, как восстание или революция, в целом являющим всплеск иррационального.

Впрочем, позднее, осмысливая опыт Французской революции в контексте идеалов Просвещения, Кант конституирует двойное значение революции: во-первых, она является знаком морального в своих основаниях совершенствования человечества; во-вторых, она, пусть и не непосредственным своим исходом, но эффектом (отзывом на нее) позволяет осуществить идеалы Просвещения: принять по воле людей конституцию, «отвечающую естественному человеческому праву, а именно, чтобы те, кто подчиняется закону, вместе с тем участвовали в законодательстве», и отказаться от войны [4, с. 102-103] – то есть, обрести вечный мир как всеобщую родину.

3. Для Просвещения принципиальным оказывается переосмысление понятия родины. Тут нужно говорить о родине, по меньшей мере, в трех смыслах: 1) в общем смысле диалектики просвещения; 2) в конкретно-

историческом – становление буржуазного (национального) государства и гражданского общества; 3) в космополитическом, в контексте осмысления всеобщности человеческой свободы – интернациональное, европейское и далее – всеобщее осознание гражданского мира.

Просвещение рассчитывало побороть мифический ужас/хаос, преодолеть страх перед силой природных стихий, заговорив и доместицировав их, подчинив, таким образом, природное. Просвещение со времен эпического Одиссея было обретением дома *как этоса*, как духовного пространства, конституирующего самость или субъективность [см. 5]. Таким образом, родина обретается не простым, как полагал Ж.-Ж. Руссо, возвращением в природное состояние, а несколько иначе. Для теоретиков Просвещения разговор о родине был неотделим от разговора о свободе, свидетельством чему является статья из «Энциклопедии», где понятие «родины» специально разбирается и связывается с политическим строем, когда слово «родина» «имеет смысл, который мы связываем с семьей, обществом, свободным государством, членами которых мы являемся и чьи законы обеспечивают нашу свободу и наше счастье», а вот «под гнетом деспотизма родины нет» [3, с. 77].

Наконец, идея родины как образования всеобщего политического пространства свободы находит развитие в космополитическом идеале/проекте [см. 6], наиболее отчетливо представленном Кантом в его наброске «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» и программе договора о вечном мире между государствами. Кант рассматривает идею единого космополитического сообщества как задачу, надежду, возможность, требование, возникающие из самого замысла природы и исторического морального совершенствования человечества. Проект выхода за пределы любых национальных, государственных границ конституируется идеалами свободы и стремлением обрести всеобщий «вечный» мир. – Когда-нибудь и где-нибудь, повсюду и навсегда.

Представленный здесь мир в перспективе Просвещения ставит перед нами проблему причастности к стратегии Просвещения, проблему нашего самоопределения относительно его проекта. Эта проблема предстает в виде трех лакмусовых *если*: если мы уже достигли состояния, отвечающего этим идеалам, значит мы стали просвещенными; если мы все еще стремимся к ним, то по-прежнему живем в «век просвещения»; если мы отказались от них, значит с просвещением покончено.

Литература:

1. Barnett, S.J. The Enlightenment and Religion. The Myths of Modernity / S.J Barnett. – Manchester : Manchester University Press, 2002.

2. Дидро, Д. Мысли к истолкованию природы. / Д. Дидро // Сочинения: в 2-х т. – Т.1. – М.: Мысль, 1986.

3. История в Энциклопедии Дидро и Д`Аламбера – Л.: Наука, 1978.
4. Кант, И. Спор факультетов / И. Кант // Собр. соч.: в 8 т. – Т. 7. – М.: Чоро, 1994.
5. Хоркхаймер, М. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. Адорно. – М. - СПб.: Медиум; Ювента, 1997.
6. Scrivener, M. The Cosmopolitan Ideal in the Age of Revolution and Reaction, 1776–1832. / M. Scrivener. – London: Pickering & Chatto, 2007.

И. КАНТ О ДОСТОИНСТВЕ ЧЕЛОВЕКА В УСЛОВИЯХ ДУХОВНОГО КРИЗИСА СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

О.Л. Познякова, г. Минск, Беларусь

Актуальность обращения к учению И. Канта о человеческом достоинстве сегодня обусловлена прежде всего тотальным забвением этой категории в жизни современного общества. Преобладание деструктивных процессов в политике, дезинтеграция социальных институтов, девальвация моральных ценностей и поиски вариантов цивилизационного социокультурного выбора – все эти симптомы указывают на необходимость духовного реформирования общества, которое немыслимо без утверждения верховенства ценности человеческого достоинства. И.Кант, вписывая данное понятие в общий контекст всей своей философской системы, показывает, что благодаря наличию у человека достоинства становится возможным его нравственное поведение, что в свою очередь обуславливает возможность становления морально-правового «Всемирно-гражданского состояния», в основе своей нацеленного на полное развитие разумных задатков человека в роде, на прогрессивное развитие человечества и как результат – на его выживание.

Релятивисткому представлению о человеческом достоинстве, сформировавшемуся в светской и религиозной традициях, И.Кант противопоставляет свое понимание достоинства как абсолюта, не зависящего от внешней выгоды или пользы. В «Основоположениях метафизики нравов» немецкий философ пишет: «Разум относит каждую максиму воли как устанавливающую всеобщее законодательство ко всякой другой воле и так же ко всякому поступку по отношению к самому себе, и при этом не в силу какой-нибудь практической побудительной причины и не ради будущей выгоды, а исходя из идеи достоинства разумного существа, повинующегося только тому закону, какой оно в то же время само себе дает» [2, с. 212]. Противопоставляя понятию достоинства категорию «цены» И.Кант пишет: «В царстве целей все имеет или цену, или достоинство. То, что имеет цену, может быть заменено также и чем-то другим как эквивалентом; что вышей всякой цены, стало быть не

допускает никакого эквивалента, то обладает достоинством» [2,с.212]. Иными словами, обладать человеческим достоинством означает, по И.Канту, быть личностью, уникальной и неповторимой, причастной к подлинной нравственности и способной сделать максиму своего поведения объективным законом воли для всех остальных людей.

Смысл нового понятия достоинства раскрывается И.Кантом также в «Критике практического разума», в формулировках категорического императива, а именно в требовании обходиться с человечеством не просто как со средством, но и как с целью, а также в признании человека автономным существом, полагающим в основании своих поступков всеобщий закон. Так, И.Кант пишет: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом» [1, с. 260]. И далее: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился к нему только как к средству» [1, с. 270]. По И.Канту, «только нравственность и человечество, поскольку оно к ней способно, обладает достоинством» [2, с. 212], поэтому человек, как моральный субъект, выше всякой цены.

На протяжении уже длительного этапа развития цивилизации наблюдается неуклонная тенденция к разрушению общественной морали и как следствие – забвение понятия человеческого достоинства. Средства массовой информации в погоне за материальной выгодой каждый день предлагают своему кругу потребителей новую сенсацию, в основе которой чаще всего – человеческий порок, который по своей природе более разнообразен и привлекателен, чем добродетель. При помощи рекламы происходит ежедневное манипулирование человеческим сознанием и навязывание людям ценностей, порой открыто противоречащих основным принципам нравственности. Предательство, унижение и оскорбление сегодня стали скорее нормой, нежели чем отклонением от нее, и те, кто боятся выглядеть «несовременными», всеми силами стараются эту новую норму утвердить. «Человека потребления» сегодня настолько захватила погоня за удовольствием, что тот уже перестал замечать вокруг себя ценности, которые невозможно купить или продать. А ведь мир, в котором все покупается и продается – по И.Канту, это мир природы, в которой нет свободы, а значит, нет и человеческого достоинства.

Тем не менее, нравственное начало, согласно кантовскому анализу, составляет саму субстанцию личности человека, и поэтому неискоренимо и может исчезнуть лишь вместе с ним. Такое понимание универсального характера природы человека и его достоинства дает людям надежду на то, что объективная логика самого хода событий и фундаментальный характер подлежащих разрешению противоречий, связанных с духовным кризисом современного общества, рано или поздно подвигнут людей на разумное

преодоление собственных слабостей и пороков с целью сохранения человеческого вида на Земле.

Литература:

1. Кант, И. Критика практического разума / И.Кант // Сочинения: в 6 т. – Т. 4. – Ч. 1. – М., 1967.

2. Кант, И. Основоположения метафизики нравов / И.Кант. Сочинения: в 8 т. – Т.4. – М., 1994.

НАУЧНЫЕ ОСНОВЫ МЕНТАЛЬНОГО ПОДХОДА: ФИЛОСОФИЯ, ИСТОРИЯ, КУЛЬТУРА

Д.В. Полежаев, г. Волгоград, Россия

Современное развитие государственного и общественного устройства России и всего постсоветского пространства не отличается равномерностью, предсказуемостью и устойчивостью. Это заставляет как политиков, экономистов, управленцев государственного уровня и других практиков, а также теоретиков – специалистов в сфере социально-гуманитарного знания искать новые опорные точки для направленной социально-государственной модернизации.

Сегодня к политическим, социальным, военным, историческим и многим другим механизмам национально-государственного самоопределения необходимо добавляются механизмы культуры, традиции, менталитета, что видится не просто справедливым, но и закономерным. Учет ментальных особенностей народа, социальной группы, отдельного индивида, взаимосвязанных и проявляющихся в пространстве наличной культуры жизненно важен, поскольку *ментальное* содержание незримо, но и неизбывно пронизывает и социально-культурные сферы, и поведенческие модели, и образ жизни народа, оно (ментальное) фиксирует склад ума, стереотипы мышления и самосознание народа в целом.

Мы попытаемся предложить ученому сообществу философов и всех заинтересованных специалистов социально-гуманитарного знания достаточно долго вынашиваемую нами идею качественно нового способа изучения явлений социально-гуманитарного плана в науках об обществе и человеке – *ментального подхода*.

Новая призма видения тех или иных социальных явлений, процессов, событий в истории, исторически значимых актов означает появление и утверждение новой парадигмы. Парадигма здесь понимается не в узко научном ключе [5], что в философско-обобщающем отношении видится нам недостаточным, а в понимании ее как «внутренней направленности действия». В рамках ментального подхода как развития действия могут быть признаны такие индивидуально-личностные и коллективные психические процессы как *восприятие*, такие ценностные акты как

оценивание, а также *поведение* – с точки зрения и его стереотипизации, набора наиболее используемых и привычных реакций бессознательного плана, моделей и привычек, приобретших характер нормы.

Историография ментальных исследований довольно широка. Некоторый обзор мы пытались в свое время представить в ряде работ [7; 8], понимая, что список трудов по проблеме менталитета пополняется год от года довольно энергично. Среди различных трактовок, определений и толкований феномена менталитета довольно сложно выделить единственное и однозначное понимание. Мы предлагаем функциональное определение менталитета, способствующее пониманию данного феномена в деятельностном ключе.

Менталитет – это устойчивая во «времени большой длительности» (Ф. Бродель) система внутренних глубинно-психических социокультурных установок общества, формирующаяся и изменяющаяся как под влиянием внешних воздействий, так и путем внутренне обусловленного саморазвития, и функционирующая на уровне внесознательного.

Глубинно-психические установки, то есть непрерывно «работающие» вне поля «открытого» или внешнего (так называемого «чистого») сознания духовные ориентации мысли и воли, включают в себя восприятие, оценку и поведение. Таким образом, в основу работы «ментальных механизмов» положены, на наш взгляд, три основные функциональные установки: установка восприятия (представляющая собой когнитивный элемент), установка оценки (аффект) и установка поведения (деятельностный компонент рассматриваемой «триады»), которые могут быть структурированы в своеобразную глубинно-психическую «вертикаль».

Уточним только, что здесь понятие «глубинно-психический» использовано нами в том смысле, что феномен менталитета несколько выходит за пределы общественного сознания, но, вместе с тем, не отождествляется и с коллективным бессознательным – в контексте теоретических построений З. Фрейда, А. Адлера и К. Юнга о психосексуальной основе коллективного бессознательного.

Развернутая характеристика социальной установки не может быть понята вне осмысления основного свойства, качества установки, связанного с проблемой *иррадиации* – распространения, переноса *значений* установки внутри целостной социальной системы. Если допустить, что установка представляет собой обычный локальный процесс, протекающий в определенном месте социального организма, то ясно, что она должна иметь отношение исключительно к тем его сферам, которые принимают непосредственное участие в ее становлении и функционировании. Другие сферы при этом должны оставаться совершенно нетронутыми. Однако свойства установки чаще всего переносятся и «работают» по всему

организму, а «свойство иррадиации характеризует установку не специально в одной какой-нибудь модальности, оно характеризует ее вообще» [9].

Ценностные установки менталитета представляют собой отражение в сознании общества и человека различных сфер культуры общества, к числу которых в качестве установок могут быть отнесены: образование, право, семья, религия, история, национальность, политика, эстетика, государство, труд, хозяйство, мораль, природа, язык, время и целый ряд других.

Приведенное определение понятия «менталитет» является концептуальной основой нашего исследования и формулирования ментального подхода. Оно представляется нам не только вполне жизнеспособным, но и убедительным в функциональном плане – возможностью заполнения вектора фиксированных социально-культурных установок в зависимости от круга интересов и исследовательской позиции того или иного автора.

Исследование русского менталитета или менталитета русского народа может включать в себя различные установки – не только в зависимости от того или иного конкретно выделенного предмета исследования, но и с учетом временно́го (исторического) отрезка, на который это исследование направлено. Отдельные периоды, например русской истории, дают часто различные «картинки» менталитетов, точнее – «прорисовки» внешнего слоя менталитета, связанного с индивидуальным или коллективным поведением, социальной деятельностью, которая, напомним, во многом зависит от социальных обстоятельств жизни общества, господствующей идеологии, государственного устройства и т. п., то есть не вполне определяется собственно менталитетом как феноменом глубинно-психического плана, имеющим достаточно четко выраженную проявленность на исторически длительных отрезках времени. Условно говоря, представляется весьма проблематичным оценить менталитет в его сущностных компонентах, проведя одноразовое «фиксирование картины дня». Впрочем, некоторые внешние элементы могут и дать определенную пищу для заинтересованного исследователя.

Категориально-понятийное дополнение, важное в методологическом отношении, заключается в содержательном разведении менталитета и ментальности на «целое» и «часть». Менталитет рассматривается как система установок общества, народа и других «больших» феноменов; понятие «ментальность» применяется к индивиду, личности, малой социальной или профессиональной группе и т. п. Такого рода уровневое разделение, нехарактерное для европейской традиции, конечно, представляет собой в отечественной социогуманитаристике в некотором роде элемент договоренности (то есть необязательности), однако он

помогает упорядочению терминологического применения и снимает путаницу в использовании данных терминов как научных категорий.

Ментальный подход – это видение мира через призму менталитета / ментальности, с учетом менталитета, основываясь на менталитете, используя ментальные конструкты социально-индивидуального плана. Такого рода ментальное видение мира распространяется как в историческом протяжении (весьма интересные характеристики такого рода встречаются у Г.В.Ф. Гегеля, А.Я. Гуревича, Р.М. Грановской, М. Коула, С.В. Лурье, И.М. Никольской и др. [1; 2; 4; 6]), так и в кросс-культурном отношении.

Формализуя некоторые исследовательские позиции ментального подхода, можно достаточно уверено обозначить ряд его важнейших в философско-методологическом отношении положений:

1. Ментальный подход, претендуя на особое место в системе философско-методологических оснований социально-гуманитарного знания, в качестве собственной основы использует феномен менталитета;

2. Ментальный подход функционально ориентирован на систему глубинно-психических социально-культурных установок, которые в системе задают пространство осуществления ментальных феноменов;

3. Ментальный подход предполагает учет национально-культурного и цивилизационного контекста жизнедеятельности общества и человека;

4. Ментальный подход необходимо учитывает историческое время функционирования явлений, событий, процессов. Вообще, вопрос «времени менталитета» многогранный. Ментальные феномены сопрягаются с «кратким сроком» жизни человека, временем «средней протяженности» экономики и политики, а также со «временем большой длительности» (Ф. Бродель), в котором они изначально органично присутствуют; исследователи – представители французской Школы «Анналов» рассматривали la longue durée как время внеличных и личностно окрашенных структур и относили к ним такие «длительные» феномены как: эмоции, воображение, ментальные феномены, картина мира, сны и ценности [3].

5. Время изменения менталитета сверхдлительное, поэтому управлять им невозможно, только учитывать. Поэтому и необходим ментальный подход. Сложен и вопрос о возможности полного уничтожения менталитета: условия должны быть катастрофическими, хотя примеры так называемых «ментальных разрывов», например, в истории России – вещь достаточно известная;

6. Ценностный аспект ментального подхода (вытекающий из социально–культурных установок ментальной системы) не предполагает постановку человека во главу угла мировидения («гипергуманизма»);

вместе с тем ментальный подход учитывает типичные, наиболее распространенные «эмоции эпохи», фиксируя ценностный ряд;

7. При изменении объекта исследования (человек, группа, общество) ментальный подход меняет масштаб: ментальность личности и менталитет общества сопоставляются между собой как «целое» и «часть»;

8. Ментальный подход предполагает постижение самосознания человека определенной эпохи, причем как с точки зрения *его*, то есть самого субъекта, так и сточки зрения *на него* – со стороны, с позиции наблюдателя; Смена индивидуального самосознания выступает при этом и как объективный, и как субъективный акт;

9. В числе основных принципов «работы» ментального подхода необходимо выделяются: открытость, дополнительность, историзм, системность, последовательность, логичность и ряд других, показывающих тесную методологически значимую связь ментального подхода с другими философскими и общенаучными подходами.

В первом приближении основные положения ментального подхода могут быть представлены именно так. Это, повторим – не жестко фиксированные рамки, поскольку содержательно-смысловое пространство ментальных феноменов видится открытым, а именно попытка формализации ментального подхода, необходимость оформления которого в социально-гуманитарном знании очевидна.

Помимо вышеизложенного, необходимо обозначение и подробное рассмотрение существенных (сущностных) признаков ментального, чтобы можно было достаточно четко определять явления ментального плана или ментальные проявления и характеристики в самых различных феноменах, функционирующих в пространстве жизнедеятельности общества и человека. Данный и некоторые другие моменты будут развернуты нами в последующих публикациях. Полное видение темы автор надеется представить в скором времени ученому сообществу в формате монографии.

Надеемся, что востребованный в социально-гуманитарном знании ментальный подход, некоторые элементы которого мы попытались обозначить в настоящей работе, будет способствовать должному использованию научного потенциала полноводной реки ментальных исследований.

Литература:

1. Гегель, Г. В. Ф. Эстетика: в 4 т. – Т. 1. / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Искусство, 1968.

2. Грановская, Р. М. Защита личности: психологические механизмы / Р. М. Грановская, И. М. Никольская. – СПб.: Знание, 1999.

3. Гуревич, А.Я. Исторический синтез и Школа «Анналов» /

А.Я. Гуревич. – М.: Индрик, 1993.

4. Коул, М. Культурно-историческая психология: наука будущего / М. Коул. – М.: Когито-Центр: Ин-т психологии РАН, 1997.

5. Кун, Т. Структура научных революций / Т. Кун. – М.: Прогресс, 1977.

6. Лурье, С. В. Историческая этнология / С. В. Лурье. – М.: Аспект-Пресс, 1997.

7. Полежаев, Д.В. Идея менталитета в русской философии «золотого века»: монография / Д.В. Полежаев – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2003; То же: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://window.edu.ru/window_catalog/files/r25778/volsu359.pdf.

8. Полежаев, Д.В. Русский менталитет: социально-философское осмысление: монография / Д.В. Полежаев; ВГИПК РО. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2007.

9. Узнадзе, Д.Н. Экспериментальные основы психологии установки / Д.Н. Узнадзе // Психология установки. – СПб.: Питер, 2001.

КРИТИКА УНИВЕРСАЛЬНЫХ ЦЕННОСТЕЙ РАЗУМА В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX – XX ВВ.

Т.Г. Румянцева, г. Минск, Беларусь

К числу *общечеловеческих ценностей* традиционно относят те основополагающие духовные принципы, которые веками составляли цементирующее ядро «европейского человечества». Среди них в первую очередь следует акцентировать ценности Разума, который благодаря выдающимся европейским мыслителям XVII – XIX вв. действительно стал одной из фундаментальных ценностей европейской культуры и цивилизации.

Начиная с философов Нового времени и Просвещения, и заканчивая представителями немецкого идеализма, стало общепринятым полагать, что непрерывное совершенствование разума в истории чуть ли не автоматически приведет к прогрессу человечества, а значит, и решению всех стоящих перед ним проблем. Будет достигнуто справедливое общественное устройство, в котором политические и правовые институты соответствуют истинной природе человека; решены проблемы, связанные с голодом, болезнями и т.п.

Ценность разума предполагала также веру в естественную упорядоченность и разумность мира, якобы имманентно пронизанного логосом; убежденность в способностях человека постичь этот мир и устроить его на разумных началах («Что разумно, то действительно; и что действительно, то и разумно»).

Вера в разум как абсолютную ценность и атрибутивное свойство философского познания мира была органически связана и со

специфической трактовкой самого человека и его сознания. Последнее мыслилось как абсолютно «прозрачное» для познающего субъекта и, более того, все его уровни и слои полагались сводимыми к единому рациональному центру. При этом акцентировалась «чистота» и универсальность сознания, шла десубъективация всего эмпирического, субъективного и артикулировалось универсально-значимое, объективное. Сама же человеческая субъективность рассматривалась не просто как «чистая» познающая инстанция, занимающая привилегированное место в мире и потому способная к усмотрению абсолютной истины [1, с. 10].

Что же касается трактовки самого человека, то с точки зрения примата ценностей разума, он понимался только как познающий субъект, которого более всего, по словам Ф.Ницше, занимают поиски истины и вера в то, что мышление способно все познать и исправить.

К числу других, располагавшихся на одной шкале с разумом ценностей, также считавшихся общечеловеческими, относились ценности свободы и гуманизма, вера в прогресс, соблюдение прав и достоинства человека и гражданина. По словам Н.В. Мотрошиловой, эти классические ценности европейской культуры «*увязывались в некоторую согласованную целостность; они как бы «ссылались» друг на друга и поддерживали друг друга,* в чем не без оснований усматривали внутреннюю рациональность и прочность ценностной системы» [2, с. 341].

Благодаря европейским мыслителям XVII – XVIII вв. ценности разума не просто декларировались, они обосновывались и универсализировались. Был осуществлен глубокий анализ тех трудностей, которые стояли на пути воплощения в жизнь идеалов разума и свободы; предприняты грандиозные попытки внедрить эти ценности посредством целенаправленного образования и воспитания в сознание людей, подняв их тем самым до высот Разума и предписываемых им принципов.

Несмотря на значимость такого рода ценностей, мы обнаруживаем первые попытки серьезной критики, а затем и радикального их пересмотра уже в границах немецкой классической философии

Так автор «Критики чистого разума» И.Кант до сих пор ассоциируется с разработкой и осуществлением одного из наиболее масштабных, поистине «коперниканских», проектов критики разума. Не случайно его называют основателем критической философии и критического метода, благодаря которым радикально изменилось представление о сути и предназначении философии. Но была ли эта критика разума и в самом деле тотальной? Провозглашая свой метод критики, и полагая, что она должна затрагивать всякое притязание на познание и истину, немецкий мыслитель в то же самое время продолжал рассматривать философию как *познание разумом через понятия,* а само разумное – как то главное, к чему должен стремиться каждый человек.

И.Кант не подвергал сомнению ни само познание, ни возможность достижения истины. Речь шла о выявлении лишь *необоснованных претензий разума* и догматических предрассудков о его всесилии. Но в то же время философ убедительно показал необходимую и *конструктивную роль* разума в познании и практической деятельности людей, отстояв, как никто другой, роль и значение связанных с ним ценностей европейской цивилизации.

Начиная с середины-конца XIX века, в западноевропейской философии возникает новое мощное движение, характеризующееся резкой критикой интеллектуализма, теоретического разума и его принципов. Рационалистическая философия и утверждавшиеся ею ценности разума оказались несостоятельны перед запросами самой жизни, которая показала, что мир не подчиняется ее схемам, не вмещается в формы его разумной организации. Преодоление классической рациональности, смена прежней картины мира, пересмотр статуса субъекта познания – все это нашло проявление в работах представителей философии жизни – Ф.Ницше, А.Бергсона и О.Шпенглера, тексты которых стали явным вызовом ценностям разума. На смену глубоким интеллектуальным раздумьям приходит попытка рассеять устаревшие и ставшие уже опасными рационалистические иллюзии о, якобы, гармоническом устройстве мире.

Так в западноевропейской философии, начиная с последней трети XIX в., появляется тот проект критики разума и его ценностей, который можно назвать проектом их *тотальной критики* (хотя и не в кантовском смысле). Этот пересмотр вылился «*в обличение «тоталитаристско-властных» побуждений и притязаний разума*, представляющего собой (как подчеркивали критики) частную способность, претендующую, однако, на универсальное господство над человеком и его действиями. В отличие от всех своих предтечей – критиков разума и классической рациональности, находившихся все же еще в пределах классического типа философствования и ставивших перед собой задачу примирения, хотя и различных, но, в сущности, родственных элементов познания (воля и разум, рассудок и фантазия и т.п.), философия жизни пойдет принципиально иным путем. Будучи ориентирована на радикальный разрыв этой гармонии, она отведет разуму лишь утилитарно-прикладное, вспомогательное место в познании, отказывая ему в способности понимать жизнь и быть фундаментом подлинного мировоззрения, которое уж никак не может быть научным.

Один из основателей и, пожалуй, самый яркий выразитель этой традиции – Ф.Ницше пойдет в своей критике разума гораздо дальше И.Канта, отвергнув уже не только ложные истины, но и *познание как таковое.* Приоритет будет отдан инстинктивно-бессознательному, непосредственно-интуитивному началу, в котором, по Ф.Ницше, и находит

свое непосредственное проявление воля к власти. Философия жизни в лице Ф.Ницше и его последователей откажется от основополагающих ценностей рационалистической философии, открыв тем самым дорогу последующей критике разума, как высшей инстанции удостоверения действительности. Эта традиция тотальной критики разума составит мощную инородную струю философской классике и станет своего рода прологом нового типа европейского философствования, который получит широкое распространение в иррационалистических программах экзистенциализма, психоанализа и феноменологии.

Отдельно здесь можно отметить представителей Франкфуртской школы в лице М. Хоркхаймера и Т. Адорно – авторов знаменитой «Диалектики Просвещения» – работы, которая станет примером тотального обличения и дискредитации разума в качестве основополагающей ценности европейского человечества. Как напишет уже в XXI в. Ю. Хабермас: «Разум сам разрушает человеческое, гуманность, которая возникает именно благодаря разуму... процесс просвещения *с самого начала* обязан своими импульсами инстинкту самосохранения, который калечит и деформирует разум, потому что востребованным оказывается только разум, как он существует в форме целерационального покорения и подчинения природы и инстинктов, т.е. инструментального разума» [3, с. 121]. В конце XX начале XXI вв. в философии утвердится тенденция, которую Ю.Хабермас квалифицирует как «радикальную критику разума», которая подвергнет сомнению ценности, полагавшиеся на протяжении предыдущей истории как общечеловеческие. Он отметит, что даже в современной Европе эти ценности во многом теряют свои роль и значение, не говоря уже о тех культурах, в иерархии которых они никогда не занимали основополагающего места. По словам немецкого философа, все это лишний раз свидетельствует о необходимости переосмысления ценностных оснований современного мира и их обновления.

Следует заметить, однако, что радикальность поворотов в критике разума, осуществленных некогда И.Кантом, позднее – Ф.Ницше, а сегодня Ю. Хабермасом, представляется отнюдь не равнозначной в контексте переоценки их роли в утверждении / отрицании наличия «общечеловеческих ценностей».

Так, для И.Канта наличие вне-европейских типов культур, возможно, фундированных вполне определенным набором собственных ценностей, вообще не было актуальным. Восток (в широком смысле слова) не исполнял здесь роли ни «своего Иного», ни «действительного», ни «Другого». Его аксиологические иерархии помещались скорее в периферийные культурные гетто, которым принципиально отказывалось в ресурсе возможной востребованности философией Запада.

Ф.Ницше отверг притязания Разума как такового: в данной версии ценностной логофобии бинаризм «Восток – Запад» вообще утрачивал какое-либо значение. Обе стороны этой «растяжки» интересовали его лишь постольку, поскольку они «снимались» в ходе конструирования космополитичной «воли к власти» и – тем более – наднационального «Сверхчеловека». Ценности «новой разумности», по Ф.Ницше, фундированы тотальным растворением списанного им со счетов классического разума в разнообразных импульсах жизни.

И, наконец, Ю.Хабермас, стремясь реабилитировать уже не столько Разум и его ценности, сколько самую Европу, стремится очертить такие модификации (инструментальные приложения) современного бытия, которые бы позволяли сохранить хотя бы в статусе культурных «гетто» еще сохранившиеся ареалы выживания цивилизации Запада как таковой. «Инструментализм» интерпретируется им как «последний аргумент» новоевропейской культуры, позволяющей ей рассчитывать на сохранение планетарной культурной легитимности. Общечеловеческие ценности в этом контексте утрачивают статус метафизических величин, приобретая роль уже не Должного, а – скорее – маргинального Сущего, неизбежно обреченного на упадок и деградацию. Не случайно сегодня все чаще высказывается мысль о том, что происходящий кризис далеко выходит за рамки только финансов и экономики, что в нем нашло выражение «исчерпание той цивилизации, в которой мы жили во второй половине XX столетия, а при более глубоком взгляде и значительно дольше» [4, с.12].

Пост-философия свидетельствует о конце философии, постигаемой в соответствии с такими идеалами, как автономная рациональность, историческое развитие и метафизическая истина. Постмодернизм и/или новая философия исходит из того, что рациональность больше не автономная, а полностью прозрачный субъект не находится вне критики, историческое развитие под руководством Просвещения, на которое возлагались надежды, завершилось неудачей, и следствием метафизической идеи явилась смена одной большой идеи «локальными характерами». Таким образом, можно сказать, что постмодернистский дискурс мотивирован кризисом модерна, а глобализация обусловливает распространение постмодернизма на незападные общества.

Литература:

1. Современная западная философия: Учебное пособие. Под общ. ред. Т.Г.Румянцевой. – Минск, 2009.

2. Мотрошилова, Н.В. Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов / Н.В. Мотрошилова. – М.: ИФРАН, Канон+РООИ "Реабилитация", 2010.

3. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас. – М.: Издательство «Весь Мир», 2003.

4. Кнабе, Г.С. Гегель, Европа и рубеж тысячелетий / Г.С. Кнабе // Вопросы философии. – 2010. – №1.

НОРМЫ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И ИХ ДИНАМИКА В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ

В.С. Сайганова, г. Минск, Беларусь

Динамика норм научной рациональности в философско-методологических исследованиях представлена в виде интерпретации исторического развития науки в постпозитивистских моделях роста научного знания и в концепциях оснований науки, существующих как в западной, так и в отечественной философии и методологии науки.

Чаще всего анализ проблемы роста научного знания основывается на сравнении интерналистского и экстерналистского подходов, развиваемых в постпозитивизме. Сравнение взглядов представителей разных подходов (К. Поппера и Т. Куна, И. Лакатоса и П. Фейерабенда) позволяет говорить о том, что проблема роста научного знания в философии и методологии науки развивалась на основе методологического противостояния двух основных стратегий исследования − стратегий абсолютизации «внутренней» или «внешней» динамики науки. Обе эти стратегии можно рассматривать в качестве предпосылок, дающих возможность выйти на проблематику обусловленности норм научной рациональности как внутренним ходом развития самой науки, так и определенным этапом исторического изменения науки.

Отобразить взаимосвязь оснований науки и ее динамики небезуспешно пытались как в рамках западных, так и отечественных философско-методологических исследований. К примеру, сравнительный анализ взглядов В.С. Степина и Т. Куна на основания науки показывает, что, расходясь в выборе оснований науки и в отображении их структуры, отечественный и западный авторы сходятся в признании существования вариабельных и относительно устойчивых характеристик научной рациональности. Наиболее стабильные нормы, выделяемые в том или ином аспекте можно считать «ядром» нормативной научной рациональности, а наиболее вариабельные, проявляющиеся преимущественно в социокультурном аспекте интерпретации норм как критериев научности, можно считать «периферией». Это связано с тем, что нормы научной рациональности и критерии научности имеют двоякую детерминацию. С одной стороны, они детерминированы особенностями объектов, которые осваивает наука на определенном этапе ее исторического развития. С другой стороны, они выражают образ познавательной деятельности, складывающийся в культуре под влиянием практики и обслуживающих ее типов духовной деятельности. Учитывая это, можно выделить два механизма, обусловливающих динамику норм и критериев научной

рациональности. Первый механизм связан с изменениями в структуре самой научной рациональности. Он наиболее отчетливо прослеживается при переходе науки к изучению объектов нового типа, обладающих более сложной системной организацией. Второй механизм трансформации норм и критериев научной рациональности проявляется при смене исторических типов науки. Речь в данном случае идет о том, что нормы рациональности всегда предметно обусловлены особенностями культуры соответствующей исторической эпохи и имеют мировоззренческую окраску.

Более полно раскрыть современное состояние проблемы динамики норм научной рациональности и критериев научности можно через выделение двух разнокачественных по своему составу групп современных исследований. Позицию первой группы условно можно назвать «умеренным когнитивизмом». В рамках данной позиции исследования научной рациональности, ее критериев и норм исходят из установки, что научная рациональность, несмотря на ее социокультурную обусловленность, должна быть выражена определенными нормами и критериями, но эти нормы и критерии должны отражать динамику научной рациональности. Такой образ научной рациональности в современной философии науки складывается в рамках когнитивной традиции, функционирующей в виде конструктивного диалога естественнонаучной и гуманитарной парадигмы знания. Исследование научной рациональности с позиции «умеренного когнитивизма» наиболее полно представлено в плодотворно развивающихся концепциях В.С. Степина и В.Н. Поруса в отечественной философии и методологии науки [1], а в западной философии науки – в концепциях Дж. Холтона и В. Ньютона-Смита [2].

Позицию, представленную во второй группе исследований, можно назвать коммуникативной и охарактеризовать как исследования, не проблематизирующие нормативный и критериальный характер рассмотрения научной рациональности. В рамках этой группы исследований можно выделить два направления: «крайний коммуникативизм», тяготеющий к релятивизму и развивающийся преимущественно в рамках прагматистских концепций Р. Рорти и Х. Патнема [3], и «умеренный коммуникативизм», получивший свое развитие в теории коммуникативной рациональности Ю. Хабермаса, в анализе интерсубъективности у К. Хюбнера, в концепции открытой диалогу рациональности В.С. Швырева, а также в коммуникативных моделях научной рациональности П. Бурдье, Д. Блура и А. Гольдмана [4]. В целом, коммуникативные трактовки рациональности эксплицируют субъект – субъектные отношения, складывающиеся как в рамках самого научного сообщества, так и общества в целом по поводу и в процессе научной деятельности, и репрезентируют коммуникативный аспект рассмотрения

динамики норм научной рациональности. Это свидетельствует о расширении понимания рациональности и наделении ее новыми смыслами, которые отбрасывались предшествующей традицией и не рассматривались в качестве необходимых и значимых. Анализ коммуникативной рациональности лежит в основном в плоскости социально-гуманитарной парадигмы научного знания.

Системный и целостный характер норм и критериев научной рациональности, выделяемых в когнитивном аспекте, предполагает рассмотрение их динамики во взаимодополнении с коммуникативными характеристиками научной рациональности, которые проявляются и конституируются в ходе научного дискурса. Коммуникативная традиция, будучи погруженной в бесконечные интерпретации коммуникативных действий и форм интерсубъективности, при игнорировании когнитивных характеристик научной рациональности может привести к размыванию границ научной рациональности. Несмотря на все возрастающую значимость дисциплинарных и междисциплинарных исследований, как коммуникативного аспекта научной рациональности, так и эпистемологического аспекта коммуникативной рациональности, поиск их смыслового единства предполагает высокий уровень философской рефлексии. Дополнительность когнитивной и коммуникативной традиций в современной философии науки может считаться не только фундаментальным принципом теории рациональности, но и основным фактором, обусловливающим трансформацию норм научной рациональности в социокультурной динамике.

Таким образом, динамический аспект норм научной рациональности в современных философско-методологических исследованиях может быть рассмотрен через совокупность сосуществующих и взаимно сопряженных перспективных исследований в области научной рациональности, которые взаимно исключают друг друга, будучи взяты отдельно, и взаимодополняют один другого, взятые совместно в их смысловом единстве.

Литература:

1. Степин, В.С. Теоретическое знание: структура, историческая эволюция / В.С. Степин. – М.: Прогресс-Традиция, 2000; Порус, В.Н. Парадоксальная рациональность: очерки о научной рациональности / В.Н. Порус. – М.: Изд-во УРАО, 1999.

2. Ньютон-Смит, В. Рациональность науки / В. Ньютон-Смит // Современная философия науки: Хрестоматия. – М., 1994; Холтон, Дж. Тематический анализ науки / Дж. Холтон. – М., 1981.

3. Патнэм, Х. Разум, истина и история / Х. Патнэм. – М.: Изд. и консалтинговая группа «Праксис», 2002; Rorty, R . Science as Solidarity /

Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth. – Cambridge, 1991.
4. Habermas, J. Theorie des kommunikativen Handelns / J. Habermas // Handlungsrationalitat und gesellschaftliche Rationalisierung. – Frankfurt am Mai: Suhrkamp, 1981. Bd.1.

ТЕОРИИ РАЦИОНАЛЬНОСТИ ПОВЕДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

И.Г. Сиверцева, г. Минск, Беларусь

Изучение поведения человека является одной из актуальных проблем психологии и философии. Наибольшие разногласия среди исследователей вызывает вопрос о том, могут ли люди действовать рационально. Некоторые полагают, что это возможно при наличии у них высокого уровня знаний и культуры. Другие же считают, что общество в целом, за исключением некоторых экспертов, обладает низким уровнем знаний и культуры, поэтому поведение обычного человека носит иррациональный и противоречивый характер. В психологии ответ на этот вопрос зависит от того, что исследователи понимают под «рациональным» и «иррациональным», в частности, от их отношения к роли эмоций в поведении людей.

Сторонники оптимистического подхода к оценке поведения избирателей определяют рациональность как «способность выбрать из множества возможных вариантов тот, который в наибольшей степени гарантирует достижение своих интересов» [1, с. 24].

Сторонники пессимистического подхода считают, что поведение человека иррационально: люди, скорее всего, ограничиваются тем небольшим объемом информации, которая у них есть, подстраивая новые данные под уже имеющиеся у них убеждения. Они фильтруют новую информацию, поступающую к ним, отсеивая все то, что представляется им странным или неуместным. Таким образом, поведение людей повторяет укоренившуюся модель и носит костный, замкнутый и закрытый для новой информации характер.

Модели рационального и иррационального избирателей возникли в 1960-1970 годы; это был период активного изучения общественного мнения, поскольку в демократических странах избиратели стали решающей силой, которая определяла уровень политического и экономического курса государства. В рамках данного подхода ученые разработали три основные теории поведения избирателей: теорию ограниченной рациональности, теорию иррациональности и теорию эмоционального интеллекта.

В данной работе мы изучили теорию ограниченной рациональности на примере моделирования поведения избирателей P. A. Sniderman, R. Brody, P. Tetlock (1991) и A. Lupia (1994). В центре внимания моделей

ограниченной рациональности – эвристические (мыслительные) стратегии, которые плохо информированные избиратели используют, чтобы воспроизвести выборное поведение хорошо информированных и политически искушенных граждан. Согласно A. Lupia, использование стратегий позволяет избирателям сделать рациональный выбор; однако, рациональность этого выбора ограничена только тем случаем, при котором избиратели имеют возможность правильно интерпретировать политическое сообщение и знают его проводника. Теория ограниченной рациональности определяет политическая искушенность как «высокий уровень сознательности, на котором избиратели могут рассуждать о своем политическом выборе» [4, с. 20].

Теория иррациональности получила отражение в работах со авторов симулятивных моделей поведения избирателей Larry M. Bartels (1996) и Scott L. Althaus (1998). По мнению L. M. Bartels, использование эвристических стратегий приводит к слепому копированию поведения других людей, интересы которых необязательно совпадут с интересами копировщика. Выбор с использованием стратегий будет отличаться от выбора, который мог бы сделать избиратель в условиях полной информированности. В свою очередь S. L. Althaus полагает, что даже высокий уровень информированности не является единственно достаточным условием для обеспечения качественного выбора.

Роль эмоций в поведении была частично реабилитирована в модели обработки данных онлайн, разработанной Milton Lodge, Marco R. Steenbergen и Shawn Brau в 1995 году. Авторы считают, что человек рационален, если он (она) может «формировать суждение в ответ на стимулы, воспринятые во время избирательной кампании; интерпретировать новую информацию и использовать ее для принятия политического решения» [2, с. 311]. Таким образом, рациональным считается такое поведения, при котором человек меняет свое поведение в соответствии со стимулами, в том числе и эмоциями. Данный подход отрицает главенствующую роль памяти и знаний, но подчеркивает значение эмоций и впечатлений в осуществлении качественного политического выбора.

Важность эмоциональной составляющей поведения была полностью реабилитирована разработчиками теории эмоционального интеллекта George E. Marcus, W. Russell Neuman и Michael MacKuen (2000). Авторы полагают, в частности, что беспокойство – это фактор, способствующий принятию правильного политического решения.

Литература:

1. Catellani, P. Psicologia politica / P. Catellani. – Bologna, il Mulino, 2011.

2. Lodge, M. The Responsive Voter: Campaign Information and the Dynamics of Candidate Evaluation / M. Lodge, M. Steenbergen, S. Brau – 1995. American Political Science Review. –Vol. 89. – No. 2: 309-326.

3. Marcus, G.E., Affective Intelligence and Political Judgment / G.E. Marcus, W.R. Neuman, – M., 2000.

4. Sniderman, P. Reasoning and Choice, Cambridge University Press / P. Sniderman, R.A. Brody, P.E. Tetlock. – 1991.

О ПРИОРИТЕТЕ ДУХОВНОГО НАД НРАВСТВЕННЫМ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ АВТОНОМНОСТИ И ГЕТЕРОНОМНОСТИ ЭТИКИ

О.С. Соина, г. Новосибирск, Россия

Выдающаяся заслуга русских религиозных философов, обратившихся к этической проблематике, заключается в том, что они правильно определили соотношение духовного и морального, благодаря чему им удалось разрешить проблему автономности и гетерономности этики. Так, во-первых, отказывая морали в праве на *абсолютность* ее оснований, русские философы фактически осуществили некую сложную социокультурную и аксиологическую ретроспекцию, своего рода «движение назад», к истокам ценностных представлений человечества, предполагающее восстановление онтологически «правильного» порядка бытия, разрушенного эпохами секулярной культуры и духовных потрясений. С точки зрения этой оригинальной социокультурной динамики, *абсолютно только духовное* как особая сфера взаимоотношений человека с Божественными силами; мораль же как область взаимоотношения человека с себе подобными не только не абсолютна, но, наоборот, онтологически соподчинена духовному, принудительность которого («страх Божий») несомненно древнее и значительнее многих нормативно-регламентирующих предписаний морали как таковых.

Во-вторых, этот примат духовных основ над моральными никоим образом не релятивизируя последних и не превращая их в нечто относительное и потому необязательное к исполнению, чрезвычайно разнообразит и углубляет само предметное содержание этики, делая его своеобразным и неповторимым вследствие исключительной уникальности представлений каждого народа о Боге и Его отношении к человеку. При этом именно *духовные основания* культуры, онтологически доминирующие над сферой морали, занимающей «срединное» положение между миром Божественным и «просто жизнью», и созидают то чрезвычайное богатство собственно этических ее версий, которыми так богата жизнь современного мира. Несмотря на многочисленные попытки универсализировать их и свести к единому формально непротиворечивому этическому минимуму, в равной мере разделяемому всеми людьми и народами, только духовность

во всех ее проявлениях, по глубочайшему убеждению русских философов, действительно способна защитить от распада самое мораль, способствуя тем самым принципиально новому ее обоснованию, преодолевающему до сих пор неразрешимые коллизии автономности и гетерономности.

И, наконец, в-третьих, эти идеи русских философов, в качестве логического дополнения, нуждалась в известной конкретизации самих представлений о духовном или, по крайней мере, в существенном их обновлении. «…Религия, - констатировал о. С. Булгаков, - которую хотят целиком свести к морали, в целости своей находится выше морали и поэтому свободна от нее: мораль существует для человека в известных пределах, как закон, но человек должен быть способен подниматься и над моралью»[1, с. 48]. «Подниматься» же над моралью в духовном плане способна только *любовь*, непостижимо воссоединяющая в себе все основные смыслы и испытания нравственной жизни человека: справедливость и милосердие; порицание и сострадание; воздаяние и спасение. Именно эта своеобразная онтологическая иерархия – доминирование духовности как любви над моралью как социокультурной принудительностью – и осуществляет новое обоснование этики *двояким образом*: и как *автономной*, и как *гетерономной* в равной мере, ибо автономность представлена здесь самой возможностью свободного выбора между добром и злом – великим и вечным даром Любящего Любимому; в то время как гетерономность подразумевает ничто иное как неизбежную детерминацию морали сверхличными духовными инстанциями, преодолеть которые человеку «на свой страх и риск» решительно невозможно без непоправимого нравственного ущерба для всей его личности. «…Любить этическое «добро», закон, категорический императив можно не ради его самого, а только ради Бога, голос Которого слышим в совести» [1, с. 48-49], - утверждал, в частности, о. С. Булгаков, и в этом суждении русского философа действительно как-то приоткрывается тайна извечной *гетерономии* этики трансцендентными основаниями бытия, ни в коей мере не умаляющими ни свободы выбора человеком тех или иных моральных инициатив, ни уж тем более – исключительного разнообразия всех их возможных субъективных проявлений. И в самом деле: побуждая людей как-то помочь нам в очень сложной житейской ситуации, не говорим ли мы им с трепетом и надеждой: «Помогите, ради Бога!»», безотчетно утверждая тем самым столь загадочную для философов, но глубоко очевидную для всякого непредубежденного человека несомненную зависимость добра и от Бога, и от свободного выбора человека одновременно; а этики и морали от того типа духовности, который, предустанавливая безусловные в своей непреложности различения доброго и злого, благого и неподобающего, хорошего и дурного, вместе с тем позволяет всем и каждому избирать то или другое в

качестве смысла и содержания своей жизни. Глубокий водораздел, установленный русскими философами между духовностью и моралью, позволяет правильно построить нравственную жизнь человека, в которой человек сохраняет свою свободу только тогда, когда он апеллирует к Богу, прося о помощи и оказывая ее. Стоит только человеку возомнить, что он сам по себе является источником добра и может творить добро от своего имени, т.е. возлагает на себя некие мессианские функции, как в его жизни возникают неожиданные проблемы и страдания, ибо он становится заложником такого рода «добра», получая в ответ от облагодетельствованных им людей не благодарности, любовь и уважение, но, напротив, неприязнь и злобу. Неверно себя ведет и тот человек, который, принимая помощь от другого человека, полагает, что только ему он обязан своим благополучием. Назойливо, к месту и не к месту, благодаря своего благодетеля, он рано или поздно надоест ему своими благодарностями и, наконец, лишится его благосклонности. Каждый человек дорожит своей свободой и не желает зависеть от других, пусть даже благодетелей или облагодетельствованных людей. Поэтому и нужно творить и принимать добро в Боге и через Бога. Тогда сохранится между людьми равенство перед Богом, никто не будет чувствовать себя кому-то лично обязанным или ждать личной благодарности от облагодетельствованного лица.

Парадоксальным образом воссоединяя в едином смысловом пространстве *духовность и моральность*, эта предлагаемая отечественными философами новая версия этики отказывается признать *абсолютность* этической оценки, с беспощадной категоричностью воздвигнутой моралистами над миром и человеком. «…Как ни верна сама по себе моральная идея, - утверждал в свое время С.Л. Франк, - она ложна и гибельна уже тем, что есть *только* идея, только отвлеченный «постулат», а не живая творческая сила, и поэтому при столкновении с жизнью не обогащает ее, а обедняет и разрушает» [2, с. 179].

Объединив в этической теории *автономность и гетерономность*, свободу морального выбора человека и соподчиненность его духовным основаниям бытия, отечественные философы фактически провозгласили *неморалистичность этики*, ее благородную терпимость и сострадание к эмпирическому человеку, далеко не всегда умеющему возвыситься до императивов *абсолютной* общечеловеческой нравственности. «… Эта живая религиозная мораль, - провозглашает С.Л. Франк, - глубоко отлична по внутреннему своему строю от мертвой морали долга и «нравственного идеала». […] Поэтому в ней ненависть к злу никогда не вырождается в ненависть к самому существу жизни и к отдельным конкретным людям. Религиозный аскетизм есть благостный аскетизм спасения, а не исступленно жестокий аскетизм морального фанатизма» [2, с. 178].

Литература:
1. Булгаков, С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения / С.Н.Булгаков. – М., 1994.
2. Франк,С.Л. Крушение кумиров / С.Л.Франк – М., 1990.

НОВАЯ МЕТАФИЗИКА ВРЕМЕНИ[2]

А.Н. Спасков, г. Минск, Беларусь

Фундаментальной проблемой современной науки является природа необратимости времени. Понимание глубины этой проблемы существенно продвинулось в работах И. Пригожина и его школы после введения «второго времени, имеющего смысл внутреннего времени. В этом подходе время понимается не как параметр, а как оператор, с помощью которого определяется внутреннее состояние систем.

Наш подход во многом согласуется с идеями И. Пригожина (которому все же не удалось до конца осуществить свой замысел и ввести необратимость времени на самом фундаментальном уровне реальности) и развивает их на новой фундаментальной основе, т.к. позволяет разделить внешнее и внутреннее время и ввести два независимых временных измерения, связанные друг с другом в нелинейном и нелокальном акте взаимодействия, которое как раз и имеет операторный смысл и порождает нелинейное ветвление и расслоение времени.

Мы вводим необратимость времени, исходя из предположения о существовании фундаментальной временной протяженности, которая способна изменяться в результате физического действия, что эквивалентно существованию некоторого элементарного аналога памяти в квантовом мире. Отсюда следует предельно глубокая связь физических и информационных процессов на самом фундаментальном уровне материального мира.

Однако разработка новой концепции, более глубокого уровня общности, невозможна на пути классификации и индукции. Такой путь может лишь подготовить благоприятную почву. Но по настоящему глубокий прорыв возможен лишь на пути смелых гипотез и введения новых сущностей. Именно такой путь мы и предлагаем, выдвигая гипотезу о субстанциально-информационной природе времени.

Эта гипотеза основывается на введении в физику трех новых сущностей: *субстанция* – вечная и активно действующая причина всяких движений и изменений, реализуемых в феноменальном физическом мире; *хронологический континуум* – потенциальная протяженность, которая изменяется под действием субстанции и может быть в двух квантовых

[2] Работа выполнена при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований (договор № Г13Р-044 от 16.04.2013) и гранта Института перспективных гуманитарных исследований и технологий МГГУ им. М.А. Шолохова.

состояниях: **(***быть пустой***)** и **(***быть заполненной***)**; *информация* – мера разноообразия, которое генерируется субстанцией, динамически проявляется в феноменальном мире в виде активного действия и отображается в хронологическом континууме как статическое состояние (запись).

При этом, если метафизическое понятие субстанции имеет древнюю философскую традицию, а понятие информации давно уже приобрело общенаучное значение, то понятие хронологического континуума никогда ранее не употреблялось, хотя и имеет некоторый аналог в статической концепции времени. Таким образом, мы вводим в научный оборот принципиально новое понятие и формулируем на его основе новые определения субстанции и информации.

Ценность этой гипотезы не ограничивается, однако, созданием новой метафизической и предельно абстрактной концепции времени. Она имеет как общенаучное, так и конкретнонаучное значение, в связи с ключевой ролью времени в современной науке и неудовлетворительностью общепринятых и наиболее теоретически разработанных концепций, таких как классическая механика и теория относительности.

Одна из сильных позиций концепции состоит в том, что она претендует восполнить пробел в понимании квантового мира. До сих пор время не входило в число квантовомеханических наблюдаемых величин и определялось как макроскопический параметр. Многие ученые, такие, например, как Е.Дж. Циммерман и Дж.Ф. Чу вообще считают, что понятие времени не имеет смысла в микромире и пространственно-временные феномены – это макроскопический эффект, имеющий статистическую природу, подобно термодинамической температуре [1,2].

Мы же считаем, что как раз на микромасштабах и можно ввести фундаментальное представление времени. Но при этом понятие времени нужно связывать не с механическими движениями, которые действительно не имеют смысла в микромире, а с информационными процессами. Согласно нашей модели пространство имеет дискретно-непрерывную структуру. Никакого движения, понимаемого как перемещение элементарных объектов в этом пространстве нет, о чем свидетельствуют, в частности, и безуспешные попытки логического разрешения антиномий Зенона Элейского, а трансляция микрообъектов из одной точки в другую происходит в форме мгновенного отображения информации о микрообъекте. При этом течение времени происходит в состояниях покоя, как стирание информации в хронологическом слое одной точки и одновременная запись этой информации в другом хронологическом слое.

Таким образом, мы получаем регенеративную модель движения элементарной частицы, как периодический процесс ее уничтожения, мгновенной телепортации и рождения. При этом квантовые объекты в этой

модели могут быть представлены, как периодически воспроизводимая информационная программа, реализуемая в дополнительном хронологическом слое, базой которого являются пространственно-временные точки 4-мерного континуума. Внешнее же линейное и необратимое время возникает в этой модели как системное качество и кумулятивный эффект, вступающих во взаимодействие и образующих новые связи элементов.

Редукция физических процессов к информационным позволяет расширить приложение предлагаемой нами модели времени в область психических процессов и более глубоко обосновать, таким образом, концепцию психофизического параллелизма и транзитивно-фазового времени, впервые предложенную Доббсом [3]. Таким образом, мы получаем возможность описывать работу сознания, как информационные процессы, происходящие в дополнительном, по отношению к внешнему пространству-времени хронологическом расслоении.

По сути – хронологический слой – это дополнительное временное измерение, что эквивалентно неограниченному ресурсу времени, т.к. процессы, имеющие неопределенную длительность в одном временном измерении, не имеют никакой длительности в другом. Такое представление времени более адекватно, с нашей точки зрения, различным психологическим феноменам (таким, например, как инсайт, сновидения и др.). С этой точки зрения – физическая Вселенная, со всеми наблюдаемыми феноменами и процессами – это иллюзия наших чувств, которые воспринимают манифестацию неподвижной и неделимой субстанции. Другими словами – то, что мы наблюдаем и измеряем физическими приборами во Вселенной – это виртуальная реальность, которая генерируется невидимой и недоступной никаким эмпирическим измерениям субстанцией, записывается в пространственно-временном континууме *Голографической Вселенной* и воспринимается нами, благодаря субстанциальной природе нашего сознания.

Это представление соответствует принципу психофизического параллелизма, согласно которому между физическими и психическими явлениями существует изоморфизм и который возможен, с нашей точки зрения, только при условии субстанциальной природы материи и психики.

Литература:

1. Chew, G.F. The dubious role of space-time continuum in microscopic physics / G.F. Chew // Science Progress. – 1963. - Vol. 51. - № 204. - P. 529-550.

2. Zimmerman, E.J. The macroscopic nature of space-time / E.J. Zimmerman // American Journal of Physics. – 1962. - Vol. 30, № 2. - P. 97-105.

3. Dobbs, H.A.C. The relation between the time of psychology and the time of physics. Brit. Journ. Phil. Sci. v. II, -No. 6. - 1951, - pp. 122-141; - No. 7, 1951 - P. 177-192.

ЦЕННОСТИ КОНСОЛИДАЦИИ И ЦЕННОСТИ РАЗВИТИЯ В СТРУКТУРЕ ИДЕОЛОГИЙ ПЕРЕХОДНЫХ ОБЩЕСТВ

Н.А. Станкевич, г. Минск, Беларусь

Историческая реконструкция философско-методологической традиции изучения идеологии как целостного социокультурного феномена позволяет выделить в ней ряд исследовательских программ: социально-экономическая (К.Маркс, Ф.Энгельс), анализирующая идеологию в рамках концепции превращенного сознания, связывающей ее содержательные характеристики с функционированием специфических механизмов обмена деятельностью между людьми; социально-проективная (К.Майнхейм), акцентирующая внимание на стабилизирующей функции идеологии в обществе, активирующей терапевтический потенциал малой группы, переструктурирующей «жизненный мир» индивидов и тем самым способствующей изживанию рудиментарных элементов архаических идеологических образований; лингво-психоаналитическая (Р.Барт, Ю.Кристева, Ю.Эко, М.Пешё, П.Серио, Л.Альтюссер), рассматривающая идеологию в качестве специфической семиотической системы и вырабатывающая способы противостояния тотализирующим идеологическим дискурсам.

Усилиями вышеупомянутых ученых была выстроена интегративная характеристика идеологии как целостного социокультурного феномена. Рассматривая социальную реальность как поддающуюся объяснению и адекватному отображению, идеология интерпретирует свое содержание как само собой разумеющееся, естественное описание мира в том виде, как он существует сам по себе. Идеологические системы отличаются холистскими амбициями: они строят целостный, непротиворечивый образ действительности, сводят к определенному единству многообразие внутренних связей и дифференциаций социального мира. Будучи реально связанной со статусом и интересами конкретной социальной группы (класса), идеология выражает целое в определенном ракурсе, в определенной исторически обусловленной перспективе. Для идеологии характерна интенция к выработке ценностей, консолидирующих социум, к выражению потребности общества в устойчивом порядке и социальной справедливости, в оптимистическом видении перспектив своего развития.

Идеологии выступают в качестве амбивалентных социокультурных образований, несущих в себе разнонаправленные социальные ценности. В содержании идеологических систем сочетается ряд идей и представлений о социальных ценностях, (1) фундирующих инновационное начало

эволюции социальных систем и (2) обеспечивающих их стабилизацию и устойчивость.

Появление классических идеологий в период становления техногенной цивилизации, выдвижение на первый план ценностей прогресса (либерализм) или ценностей традиции (консерватизм) – было связано с попытками нейтрализовать нараставшие процессы социальной аномии, обозначить позитивные перспективы развития европейских обществ.

Применительно к идеологии либерализма в качестве идей, ориентированных на обеспечение динамичности общественной эволюции, следует выделить представления: о витальной активности атомизированных индивидов, о существовании трансцендентной позиции, задающей перспективу тотального обзора социального бытия и безграничность возможностей манипуляций над социальными системами; об исторической эволюции как линейном необратимом процессе смены одних состояний социума – другими, когда настоящее переживается как начало будущего. Указанный комплекс идей уравновешивается рядом представлений, отражающих стабилизирующее начало либеральной системы ценностей. Среди них постулаты, фиксирующие: возможность рационального оформления индивидуальных волевых импульсов, подчинения их универсальной, направляющей норме; связанность индивидуальных воль системой многосторонних обязательств и зависимостей (договорное начало как система взаимных ограничений, сдержек и противовесов); способность разума усматривать естественные границы инноваций (разумная политика как «искусство возможного»). В качестве мировоззренческих установок, образующих социально-стабилизирующий потенциал консерватизма, следует назвать: аппеляцию к социокультурным ресурсам традиции, активирующим свой потенциал лишь в случае складывания благоприятных условий; пространственное видение истории, выступающей в качестве единого континуума, интерпретируемого как «место» сосуществования традиции и современности, когда настоящее трактуется как предел прошлого. К числу консервативных ценностей, обеспечивающих обновление социума, следует отнести представления: об имманентно присущей механизмам культурной традиции энергии развития, аккумулированной в сложившихся институтах, нормах; о наличии в культурной традиции способов ее собственного изменения, знаков и символов, обозначающих пределы стабильности и порядка, дистанцирующих социальные системы от явлений стагнации и культурной атрофии.

Новые идеологические образования («зеленые», «пацифисты», защитники прав меньшинств) вольно или невольно пытаются освоить социокультурный и мобилизационный потенциал классических идеологий.

Они обращаются к «обновленческим» ценностным ресурсам либерализма, утверждая кризисный характер современной культурной и политической ситуации, полагая возможным осуществить «новое начало мира»; к культурно-стабилизирующим аксиологическим ресурсам консерватизма, фиксируя внимание на созидательном потенциале традиции, на частных элементах социального целого как объектах возможного оптимизирующего воздействия, утверждая ценность локальных субкультур, местных традиций. Преодоление кризисных явлений ценностных оснований современных идеологий будет возможно на путях их обращения к действительным проблемам, связанным с обоснованием оптимальных форм природопользования, обеспечением экологической (энергетической, продовольственной) безопасности жизнедеятельности и, в конечном счете, выживания человечества; становлением многополюсной структуры взаимодействия регионов современного мира, утверждением ненасильственных норм межцивилизационного взаимодействия; преодолением антропологического кризиса, обеспечением развития всех способностей и дарований современного человека.

При этом необходимо констатировать, что одним из важнейших и актуально востребованных ракурсов исследования идеологии в ее социально-философской интерпретации являются следующие тематические приоритеты: анализ идеологии как системы ценностей; выявление и экспликация амбивалентной природы идеологии, которая обнаруживает себя в потенциально возможных формах взаимодействия ценностей и социальных технологий, направленных на достижение социального консенсуса в обществе и вместе с тем ориентирующих его на инновационно-динамичный тренд развития.

ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТЕЙ В ТВОРЧЕСТВЕ ФИЛОСОФОВ БАДЕНСКОЙ ШКОЛЫ

Н.В. Сторчеус, г. Рязань, Россия

Кроме бытия имеются еще
ценности, значимость которых мы
хотим понять. Лишь совокупность
бытия и ценностей составляет вместе
то, что заслуживает имени мира.
Г. Риккерт. О понятии философии

В творчестве основоположника баденского неокантианства Вильгельма Виндельбанда традиционно выделяют два основных направления:

- историко-философские исследования;
- разработка трансцендентальной философии ценностей.

Ему принадлежит и классификация наук на «номотетические» и «идиографические», основывая эту классификацию на методе и специфике познавательных целей. В дальнейшем названные проблемы будут развиты и чётче очерчены Генрихом Риккертом. В поисках основы для построения жизнеспособной мировоззренческой системы философ (Вильгельм Виндельбанд) обращается к ценностной тематике, выстраивая её на основе кантовского разграничения природного и ценностного. Его занимает вопрос четкого определения предмета и метода философии как самостоятельной области знания. Проанализировав историю развития философской мысли, он отвергает представление о философии, как науке о наиболее общих законах действительности и приходит к выводу о том, что философия, понимаемая в древности как вся совокупность знаний, в ходе культурно-исторических преобразований становится учением об общезначимых ценностях. Философия есть проникновение в нормативное сознание и исследование того, какие элементы содержания и фирмы эмпирического сознания обладают ценностью нормативного сознания, необходимость которого нельзя вывести, но можно лишь указать. Итак, научная философия – это область знаний, изучающая нормативное сознание и принципы абсолютной оценки.

Баденец Риккерт полагает, что решение мировоззренческих проблем – основная задача философии. Мировоззренческую проблему отношения Я к миру можно решить путем осмысления и выявления ценностей. Понятие «ценность», как известно, одно из ключевых для баденской школы; если же представить «шкалу понятий» Риккерта от наименее значимого к важнейшему, то выглядит она так: индивидуальность, телеологизм, ценность. Ибо «…историческое развитие состоит из однократных и индивидуальных процессов становления, <…> и эти последние, вследствие отнесения их к некоторой ценности, содержат в себе телеологический момент»

Ценности самостоятельны, они - по ту сторону субъектов и объектов. Следовательно, мировая проблема – не противоречие между субъектом и объектом, а взаимоотношения и возможное единство царства ценностей и действительности, в которую включены субъекты и объекты. Культура - сфера кристаллизации множественности ценностей. Историческое развитие и есть процесс такой кристаллизации. Задача философии — найти то третье царство, которое объединяло бы обе области ценности и действительности. Иначе философия не сможет дать нам мировоззрения, т. е. истолкования смысла жизни.

Последователь идей баденской школы в России С.И. Гессен, признанный авторитет в области педагогики, представитель трансцендентально-психологического направления, которое развивали представители Бадена. Учение о личности, изложенное им в труде

"Основы педагогики", у Гессена складывается из ряда положений и основное из них то, что личность формируется посредством приобщения к миру духовных ценностей, что понятно, а также посредством творческого преодоления культуры. Третье царство есть царство смысла и проникновение в него есть истолкование, а не объективирующее описание или субъективирующее понимание. Истолкование смысла есть постижение субъективного акта оценки как субъективного отношения к тому, что обладает значимостью.

Учеником В.Виндельбанда был и Федор Августович Степун. Если характеризовать его взгляды, например, отношение к истории в целом, то здесь он демонстрирует вполне «баденские» взгляды, в основе которых – учение о ценностях. Например, анализ его статей «Трагедия творчества», «Освальд Шпенглер и «Закат Европы» даёт нам такую картину:

- отправная точка – учение о ценностях состояний и предметных ценностях как формах единства и множественностях экстенсивного и интенсивного характера. *Предметные ценности* – культурное творчество, активное действие; эта форма единства никогда не является положительным всеединством, так как является отрицающим множественность. Объединяющий центр формируется путем удаления от объединяемого. Эти ценности могут быть разложены на почве закона противоречия; в отношении такой ценности возможно привнесение такого момента, в сочетании с которым эта ценность меркнет. К *ценностям состояний* относится переживание, творчество жизни – сфера пассивного, где возможно положительное всеединство духа. Объединяющий центр этого единства лежит в одной плоскости с объединяемым, не отдаляясь от него; антиномии здесь невозможны.

- поскольку отличительной особенностью истории (в сравнении с искусством и философией) является её большая близость к жизни, то есть к ценностям состояния, а требования научности «разворачивают» историю к предметным ценностям, то история как наука, как система знаний, всегда будет ареной споров и дискуссий.

СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО: МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА АНАЛИЗА ПОЛИТИЧЕСКОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ

Ю.Г. Тамбиянц, г. Краснодар, Россия

Политические процессы современности весьма многообразны и неоднозначны. Собственно, весь двадцатый век не утихали споры по поводу оптимальной социально-политической структуры, обеспечивающей наилучшее управление и регуляцию общественными процессами. Вплоть до краха советской системы выбор сводился фактически к двум вариантам – демократии, где во главе угла ставится выборный принцип, а также альтернативных систем, основывающихся на

решениях инициируемых «сверху». Последние имеют несколько форм и соответственно обозначений – монархия, диктатура и т.п. Саморазрушение социалистического лагеря, казалось бы решало подобный спор в пользу демократии. Однако нынешняя ситуация заставляет полагать, что вопросов возникло значительно больше, чем ответов.

Восторги известного либерального исследователя Ф.Фукуямы, видевшего в движении к демократии своего рода признаки нравственной эволюции сейчас выглядят, по меньшей мере, наивно. Современный британский мыслитель К. Крауч характеризует нынешнюю политическую жизнь как «постдемократию». Здесь нет отрицания собственно демократии. Приставка «пост-» используется так же, как она используется, например, в понятии «постиндустриализм». Подобно тому, как постиндустриальные общества продолжают пользоваться всеми плодами индустриального производства, направляя хозяйственную энергию не на промышленные продукты, а на другие виды деятельности, так и постдемократические общества сохраняют и будут далее сохранять все формальные черты демократии: свободные выборы, конкурентные партии, публичные дебаты и т.п. Однако «энергия и жизненная сила политики вернется туда, где она находилась в эпоху, предшествующую демократии, - к немногочисленной элите и состоятельным группам, концентрирующимся вокруг властных центров и стремящимся получить от них привилегии» [2, с.8-9]. Близких позиций придерживается американец К.Лэш, который назвал свою последнюю книгу «Восстание элит и предательство демократии».

В общем плане преимущества структуры, формируемой на основе выборов, видятся ее сторонникам (Ч.Тилли, М.Делягин) в том, что в этом случае обеспечивается наиболее полный учет общественных интересов. Если обратить внимание на альтернативные варианты, то здесь действительно предполагается существенное значение субъективного фактора – личности монарха или диктатора. Однако тезис, что именно демократия руководствуется общественными интересами в наиболее полной мере, вовсе не выглядит столь уж неуязвимым.

Во-первых, в условиях информационного общества общественные интересы зачастую формируются искусственно. Об этом написано немало работ известными исследователями (В.П.Пугачев, С.Г.Кара-Мурза, М.Г.Делягин, В.А. Лисичкин, Л.А.Шелепин и др.).

Во-вторых, имеется ряд случаев, когда при демократии общественное мнение попросту игнорируется. В подобной ситуации на первый план выходит не общественный интерес, а какой-то иной – групповой, классовый. Пример - итоги апрельского референдума о сохранении СССР, когда подавляющее большинство высказалось за сохранение Союза, тем не менее, он перестал существовать в конце того

же года. Или выборы Президента США в 2000г., когда набравший фактическое большинство А.Гор, тем не менее, был объявлен проигравшим.

Наконец, в-третьих, демократические политические системы также дают сбои, чему есть множество случаев в истории. Если заглянуть глубоко назад – динамика античного Рима от монархии к республике, а затем снова к монархии нового типа (принципату). В двадцатом столетии демократический опыт Португалии и Испании для первой ознаменовался чередой военных переворотов (смена около 40 правительств с 1911 по 1928гг.), а для второй и вовсе привел к кровавой гражданской войне 1936-1939гг. Обе названные страны сумели выправить положение, установив относительно умеренные диктатуры [7].

Ставя под сомнение оптимальность демократической структуры, мы не объявляем о своей приверженности альтернативным вариантам. Как в истории, так и в нынешнем мире достаточно случаев монархий, диктатур, игнорирующих общественные потребности, а, стало быть, неэффективных. Мы считаем уместным ставить вопрос о том, что в ходе анализа политической составляющей ее оптимальность и эффективность в первую очередь определяет не структура, а вектор, направленность политики.

Если обратиться к идеям классиков элитизма (В.Парето, Г.Моска, Р.Михельс), то через разнообразие их теоретических изысканий четко просматривается один очень важный тезис. Все они ведут речь о некоей универсальной модели поведения элиты, независимо от пространственных и временных характеристик. Социальная верхушка стремится к закрытости и максимальному обеспечению незыблемости собственного положения. И не столь уж важно происходит ли это в условиях демократической или авторитарной политических систем – все эти условия элита переориентирует в направлении собственных, но не общественных потребностей. Следует признать, что в условиях авторитарной структуры возрастает значение силового давления, тогда как при демократии упор делается более на информационные ресурсы, а сила обычно применяется в качестве последнего аргумента. Тем не менее современные элиты сумели практически полностью приспособить демократические системы под свои групповые задачи, на что обоснованно указывают ряд авторитетных авторов [2], [3], [4], [6]. Так, например, отбор политических лидеров, принимающих основополагающие решения, происходит под неусыпным контролем ведущих международных корпораций. В этом случае обеспечивается приоритет классового, а вовсе не общественного (национального) интереса. Выдвижение на высшие посты лояльных фигур – вполне типично для элитных групп. И в условиях нынешней «постдемократии» (по выражению К.Крауча) что-то не видно возможностей повернуть этот процесс вспять - современные элиты

стараются не допускать случайностей. Странно или нет, но в условиях монархии имеется своеобразная лазейка, когда у власти может оказаться личность, не во всем послушная элите. Речь идет о принципе престолонаследия, который последняя зачастую обойти не в силах. Яркий отечественный пример – избрание Михаила Романова российским самодержцем, выдвинутого боярством в качестве послушной и неопасной для себя фигуры. Затем царствование Алексея Михайловича, наделенного красноречивым прозвищем «Тишайший», но на смену которому пришла ярчайшая личность Петра Первого, устроившего основательную перетряску боярским группировкам. В зарубежной истории можно встретить не так уж мало примеров монархов, воля которых была направлена именно на общественные интересы, что далеко не всегда нравилось элите. Это король лангобардов Лиутпранд, китайский император Тайцзун (Ли Шиминь), король Англии Ричард Третий и ряд других фигур.

Нам представляется, что субъективный фактор, играет все большую роль в современной политике. Именно политическая воля лидера во многом определяет эффективность реализации общественных потребностей, тогда как структурная составляющая играет подчиненную роль, завися от этой политической воли. Отсюда уместно обращать внимание не столько на структурные характеристики конкретной политической системы, сколько на направленность политических решений. Этот момент адекватно отражают термины, характеризующие эту направленность. Если политические решения отражают общественный интерес, есть смысл употребить термины «национальная политика», «национальный лидер», «национальное государство». В случае политики, направленной на реализацию групповых (классовых) интересов речь должна идти о «классовой политике», «классовом лидере» и, соответственно, «классовом государстве». История и особенно современность полнятся примерами классовых диктатур и классовых демократий (современная «постдемократия» К.Крауча). Дело в том, что фактор глобализации в целом работает на усиление классовой дифференциации, а, стало быть, и классовой политики. И здесь выдвижение на руководящие посты личностей, обладающих способностями и умом государственных лидеров, есть важнейшее условие формирования надклассовой (национальной) политики, направленной на интересы всего общества.

Литература:

1. Кочетков, А.П. Корпоративные элиты / А.П. Кочетков. - М., 2012.

2. Крауч, К. Постдемократия / К. Крауч. - М.,2010.

3. Кьеза, Дж. Война империй: Восток-Запад. Раздел сфер влияния / Дж. Кьеза. - М.,2006.

4. Лэш, К. Восстание элит и предательство демократии / К. Лэш. - М., 2002.

5. Пугачев, В.П. Управление свободой / В.П. Пугачев. - М., 2005.

6. Роткопф, Д. Суперкласс. Те, кто правит миром / Д. Роткопф. - М., 2010.

7. Тамбиянц, Ю.Г. Почему побеждает либерализм: Осмысление механизмов взаимодействия идеологии и социальной иерархии / Ю.Г. Тамбиянц. - Ростов на Дону, 2006.

8. Тили, Ч. Демократия / Ч. Тили [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://libertynews.ru/node/.

ПРОБЛЕМА ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ФИЛОСОФИИ ОБЩЕНИЯ И. А. ИЛЬИНА

М.В. Финько, г. Ростов-на-Дону, Россия

После выхода в свет собрания сочинений известного русского религиозного философа И.А.Ильина, начался активный процесс их анализа и освоения, длительный по времени, дискуссионный по содержанию. Сегодня является очевидным, что он довольно сложен, так как оказалось, что одно дело повторить, пересказать и прокомментировать обозначенные философом темы духовности, веры, нравственности, другое – осознать и понять его идеи в условиях современного научного и философского знания с учетом социальных и культурных реалий.

На наш взгляд, несмотря на опубликованные работы, в которых исследуются разные направления творчества Ильина, интерес к его личности, особому способу философствования, достаточно высок. Этот интерес, в первую очередь, обусловлен его подходом к формулированию концептов, выряжающих осмысление индивидуального и национального бытия, души и менталитета, религии и нравственности.

Рассматривая пути развития человечества в контексте духовного кризиса, философ приходит к выводу, что носители ценностей постмодерна, погружаясь в поток чувственных удовольствий, разрушают основы духовной культуры, базовых основ жизни. В этой связи, сделанные им выводы, помогают анализировать современные явления с позиций противостояния разрушительным процессам, увидеть ориентиры, осознать роль духовных сил в развитии общества, необходимость целостного подхода к их решению.

Особое место в философии И.А.Ильина занимает проблема духовности, как и многие другие представители русской эмиграции, пережившие сложные периоды социальных потрясений, философ наиболее остро прочувствовал как важно в жизни человека и всего общества духовное самоопределение. Их убеждённость в том, что основу человечного общества составляет начало духовное, помогала каждому

находить опору. Рассуждая о человеке в единстве его духовных и телесных структур, многие из них определяли процесс общения главным условием существования и полагания.

Анализируя проблему духовности, И.А.Ильин, специально останавливается на вопросе проектирования межличностных отношений, затрагивающих нравственную сферу живого человеческого общения. В таком подходе просматривается объединение ранее не сводимых религиозно-философского и практико-психологических уровней, позволяющих ему сформулировать основные идеи культурологической концепции в контексте христианско-философской парадигмы. В отличие от С.Л.Франка, Л.П.Карсавина, Н.О.Лосского, исследовавших проблему общения сточки зрения интуитивизма, Ильин, используя идею интуитивного акта, строит свою концепцию восприятия «я» и «другой» на ином уровне. Оригинальность этого подхода заключается в трактовке неотъемлемой стороны процесса общения индивидуализирующее общение, предполагающего взаимное растворение индивидуальностей друг в друге (1, с.476).

Общение, по Ильину, коррелирует с понятиями духовности и нравственности, а потому каждый человек должен стремиться к душевному совершенству, опираясь, прежде всего, на христианские ценности. Примеры из Библии становятся базовыми основаниями того, на чем должны основываться человеческие отношения: «Возлюби ближнего твоего и всем разумением своим». Таким образом, обосновывая идеи дара любви и взаимовлияния, И.А.Ильин убеждает нас в значимости такого явления, которое современные психологи реализуется через понятие эмпатии, составляющее основу успешного диалога.

Нынешнее время актуализирует проблему общения, так как очевидна базовая потребность современного человека в коммуникации, но несмотря на то, что данный процесс неотъемлем, сродни физиологическим явлениям и исторически обусловлен, цели, задачи, способы общения трансформировались. Современный человек рассматривает акт коммуникации с прагматической точки зрения и его основную задачу видит в воздействии, давлении на другого человека, группу людей.

В контексте данного подхода в современной науке получило развитие такое направление как прагмалингвистика, включая все разнообразие ее техник. В результате, отношения между людьми становятся средством к достижению личного успеха, что в корне противоречит православно-религиозным ценностям, состоящим в проявлении жертвенной любви к ближнему. В психологии разрабатываются методы и средства манипуляций, что впоследствии приводит к тому, что черствые, малосодержательные люди могут создавать впечатление любезных, деликатных. Успешность коммуникации

определяется тем, насколько удалось коммуниканту сознательно и планомерно воздействовать на реципиента.

В этой связи возникает необходимость рассмотрения данной проблемы с религиозно-этической и психологической точки зрения, основываясь на ключевые положения концепции Ильина И.А., который формулирует понятие двуединства, согласно которому «Я» немыслимо без «Ты».

По мнению Ильина, в человеке соединяется телесное и душевно-духовное начало. Тело может отражать душевное состояние человека и поэтому при общении мы узнаем друг о друге больше, чем знаем о самих себе. Однако воспринимающий усваивает лишь часть информации, остальная остается глубоко в сознании и порождает различные симпатии и антипатии, предчувствия, подозрения, которые кажутся на первый взгляд необъяснимыми.

В контексте ильинского подхода рассуждали и такие яркие представители русской религиозной философии как С.Л.Франк, Л.А.Карсавин. Они, рассматривая проблему общения с религиозно-нравственной точки зрения, считали, что человек в постоянном стремлении личности к «Высшему», «Божественному». К сожалению, сейчас происходит подмена понятий, нравственность и духовность не являются ценностными ориентирами и такие девиации приводят к искажению отношений между людьми. Сегодня общение представлено не как двуединство, взаимодействие душ, а как манипулятивное средство, которое предполагает лишь воздействие одной личности на другую, однако данный подход представляет опасность, прежде всего угрозой полнейшей деградации общества и отношений между людьми. Философия сердечного созерцания И.А.Ильина, опирающаяся на идеи христианства, любви, самосовершенствования, самопожертвования формирует базовые основы открытого, духовного общения между людьми.

Литература:

1. Ильин, И.А. Собр. Соч. /Сост, вступ ст. и коммент. Ю.Т.Лисицы. / И.А. Ильин - М., 1993.
2. Франк, С.Л. Духовные основы общества / С.Л. Франк. - М., 1991.
3. Лосский, Н.О. Условия абсолютного добра / Н.О. Лосский. - М., 1991.
4. Карсавин, Л.П. Философия истории / Л.П. Карсавин. - СПб., 1993.

ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА: АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОЕКТЫ ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Е.В. Хомич, г. Минск, Беларусь

Оформление современных образов природы и человека было связано с преодолением идеалов классической метафизики, подчинявшей мир единой рационально-организованной схеме, ориентированной на безусловную абсолютность и вневременность истины. Соотнесенная с данным мировоззренческим эталоном научная рациональность подгоняла действительность под законы ньютоновской механики, «всемирный» и вечный характер которых обрекал природу и человека на однозначно детерминированную циркуляцию по принципам маятника, машины или часового механизма.

Первая апология жизни как особой сферы бытия, наделенной собственными внутренними интенциями, осуществляется А. Шопенгауэром в его книге «Мир как воля и представление» (1818 г.). Следующая яркая попытка связана с именем Г. Спенсера, на статью которого («Гипотеза развития», вышла в свет в 1852 г.) ссылался Ч. Дарвин в своем предисловии к «Происхождению видов». Отстаивая новый имидж природы, Шопенгауэр и Спенсер одновременно определили две альтернативные стратегии в понимании причин и механизмов развития жизни, которые достаточно условно можно определить как эволюционно-телеологическую и эволюционно-детерминистскую.

Для Шопенгауэра жизнь, организуемая волей, рассматривается как активная творческая стихия, развивающаяся по своим собственным законам и трансформирующая все косное и мертвое в живой материал. Единственный закон, признаваемый волей, – это она сама, ее внутренние желания и цели, реализующие себя вопреки объективной «силе тяготения» и диктату внешних обстоятельств. Для Г. Спенсера, интерпретировавшего жизнь в контексте единой логики прогресса, развитие всякой формы реализуется посредством ее взаимодействия с внешней средой как реакция на ее воздействия и адаптацию к новым условиям существования.

Расходясь в понимании механизмов развития, «философия жизни» и позитивизм солидаризировались в ключевом и (в контексте последующих культурных реалий) трагичном вопросе о «борьбе за существование» как основном источнике эволюции. На уровне общемировоззренческих ценностей «борьба за жизненное пространство» трансформировалась в эскалацию культа потребления по отношению к природе. Дополнительным и весьма весомым аргументом для усиления экспансионистских претензий человека, отвоевывающего свое право на существование у остальной природы, стала констатация «смерти бога». Утверждение эволюционизма было связано с преодолением не только механицизма, но и креационизма. Бог – это та гипотеза, в которой ни наука, ни общественное мировоззрение в целом больше не нуждались. А если Бога нет, значит все дозволено, и в войне с природой все средства

хороши. Есть только единый для всех «закон джунглей», санкционирующий человеческую гонку за победой в межвидовой борьбе.

Критический пересмотр данной позиции в философии XX в. связан со стратегией диалогизма. В отличие от монологичной подгонки эволюционизмом всех видов реальности под единые объективные закономерности прогресса, диалогизм настаивает на принципиальной правомерности индивидуальной логики, где единство обеспечивается лишь в пространстве взаимодействия («диа-логоса»), при одновременной онтологической невозможности буквального совпадения или синтеза разных начал. Обязательным условием диалога является признание равноценного статуса Другого, рассмотрение его не в качестве анонимного Оно, но как значимого для тебя Ты. При этом динамика их взаимодействия должна выстраиваться не по законам классической субъект-объектной схемы, но в соответствии с новыми субъект-субъектными принципами, ориентирующими личность на уникальную конкретность и «со-бытийность» истины и существования.

Говоря преимущественно о человеческом уделе, классики диалогизма одновременно акцентировали необходимость пересмотра существующего объектного отношения к природе. Основным предметом критики здесь выступала техника как своеобразный культурный символ инструментально-потребительского манипулирования природным и человеческим «материалом». Но каким образом возможен диалог с природой? Признавая ее равноценный нам субъектный статус, как в действительности мы можем с ней говорить, не понимая ее языка? Однако насколько аутентично мы вообще можем понимать Другого, даже разговаривая с ним на одном языке? Я и Другой, человек и природа фактически оказываются продолжением классического принципа единства и борьбы противоположностей, где единство всегда относительно, зато борьба абсолютна. Другой (природа) необходимы нам для самопознания и самореализации, но в конечном счете человек обречен на одиночество, будучи не способен обрести себя в зеркале иной реальности. Известное сартровское: «Ад – это Другие», – максимально ярко выявляет содержательные тупики диалогизма, в контексте которого принципиальная невозможность синтеза двух истин и позиций фактически превращает диалог в форму двух монологов.

Своеобразной критикой как эволюционно-монологической, так и коэволюционно-диалогической стратегий стал ризомно-полифонический (информационно-синергетический) подход, реализованный в философии и науке постмодерна. Классические модели эволюции пересматриваются здесь в аспекте способов информационного взаимодействия. Мир природы, также как и культуры, обусловлен процессами обмена информацией, ее «считывания» и перехода от одного образования к

другому. На смену прежним образам реальности как сферы космоса и гармонии или арены для борьбы приходит ее новый имидж: мир как «хаосмос». Последний претендует на то, чтобы уйти от классических оппозиций космоса и хаоса и в индетерминированном множестве увидеть проекции нового порядка, в равной мере временного и ограниченного ситуацией. Био- и инфосферы соединяются в причудливом переплетении связей, динамичная перегруппировка которых осуществляется при каждом новом контексте или ситуации. Будучи собраны и конкретизированы в каждом индивидуальном случае, ризомные соединения одновременно глобальны, поскольку их внешний и поверхностный характер позволяет им причудливо переплетать самые разные структуры. Своеобразным символом мира служит Интернет, «ризомно-сетевой» принцип организации которого наиболее ярко иллюстрирует одновременную конкретность и всемирность информационных взаимодействий.

При этом сложно говорить о какой-то жесткой иерархической системе, где высшие формы могут претендовать на особое иерархическое положение. Самодовольно полагающий себя венцом природы человек одновременно беззащитен перед вирусом, легко сбивающим налаженный порядок на уровне, как организма, так и компьютерной сети. Отсутствие иерархии одновременно предполагает и пренебрежение общими структурными или генеалогическими законами. Эволюция развертывается через спонтанные стохастические связи, образующиеся случайным пересечением различных информационных кодов. Структура всякий раз перестраивается в новом контексте, где те или иные ее сбои или нарушения оказываются необходимым элементом любой работы.

В каком-то смысле болезнь и ее профилактика становятся новым критерием жизненности и эффективности любой системы. Как это ни печально, но своеобразным лейтмотивом современности может служить принцип: «Болею, следовательно, существую». Болезнь актуализирует значимость жизни перед неотвратимостью смерти. Порядок слишком хрупок и преходящ, его поддержание основано на жесткой иерархии и структуре, однозначность и ограниченность которых не выдерживает конкуренции с многоликостью окружающей действительности.

Вопрос о том, что делать в ситуации очевидного экологического кризиса во многом остается открытым. Современность демонстрирует нам причудливое переплетение всех трех основных стратегий постклассического мировоззрения: эволюционно-монологической, коэволюционно-диалогической и ризомно-полифонической. Очевидно, что проблемы надо решать на глобальном уровне, что вполне продуктивен коэволюционный принцип согласования потребностей общества с природными возможностями. Вместе с тем в равной мере результативна практика конкретно-точечной профилактики, ориентированная на

«приведение в чувство» отдельных природных «островков». Несомненно лишь то, что природа еще не раз явит урок человечеству, впечатляя и силой созидания, и мощью разрушения. Будет ли это урок катастрофы или вдохновляющего примера, во многом зависит от собственной человеческой позиции, его ценностных ориентаций и взгляда на мир и на себя.

СПЕЦИФИКА ОПРЕДЕЛЕНИЯ КОММУНИКАЦИИ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

А.А. Шеститко, г. Минск, Беларусь

Принимая во внимание общий характер заявленной в заглавии темы, определим, что в данном формате наша задача состоит в обозначении ключевых особенностей постановки самого коммуникативного вопроса в аналитической философии второй половины XX века, а также в вычленении тех специфических для данного философского подхода способов рассмотрения проблемы коммуникации. Иными словами, наша задача заключается в том, чтобы, обозначив особенности осмысления коммуникации в аналитической философии второй половины XX века, попытаться сформулировать методологические особенности аналитического подхода к обозначенной выше проблеме.

Таким образом, мы постараемся ответить на вопрос, насколько вообще метод аналитического исследования позволяет решать реальные коммуникативные задачи, с одной стороны, и выстраивать теории коммуникативного взаимодействия, с другой. В центре нашего внимания окажутся наиболее репрезентативные, с точки зрения, коммуникативной проблематики, аналитические проекты, среди которых теория «языковых игр» Л. Виттгенштейна, концепция «радикального перевода» У.В.О. Куайна и концепция «радикальной интерпретации» Д.Дэвидсона.

Сама коммуникативная проблематика в качестве отдельной темы для анализа актуализирована в аналитической философии в работах «позднего» Л.Виттгенштейна и, прежде всего, в «Философских исследованиях». Именно в рамках данного проекта австрийского философа появляется теория «языковых игр», сущностные характеристики которой напрямую затрагивают проблему коммуникации.

В данном случае для нас важно определить, что коммуникацию мы будем понимать как процесс языкового взаимодействия, разворачивающийся в определенном временном, социо-культурном и ментальном контексте.

Вводя понятие «языковая игра», Л. Виттгенштейн определяет её как «форма жизни». Что, с одной стороны, указывает на неразрывную связь языка как такового и контекста (жизни как таковой), в рамках которого

разворачивается любое взаимодействие, языковое по самой своей сути. Жизнь как совокупность неисчерпаемого количества «языковых игр», где отдают приказы и подчиняются, страдают и радуются, читают, пишут, спорят, - одним словом, живут [1]. Первое, на что обращает внимание Л. Виттгенштейн в самом начале «Философских исследований», для того, чтобы увидеть, что есть «языковая игра», не следует подниматься в абстрактно-теоретические выси, достаточно оглянуться вокруг себя, т.е. обратиться к анализу повседневных практик языкового взаимодействия.

С другой стороны, будучи контекстуально определимой и укорененной в самой бытийственности жизни, «языковая игра» все-таки есть «форма» жизни. Игра, которая разыгрывается её субъектами не хаотично, но в соответствие с определенными правилами. Именно понятие правила и определение правилосообразности языковой деятельности является для нас важным в рамках исследования вопроса коммуникации в аналитической философии второй половины XX века.

Игра возникает тогда, когда есть правило, определяющее суть и способы развития данной игры. Специфическая характеристика правилосообразной деятельности применительно к «языковым играм», согласно позиции Л. Виттгенштейна, состоит в том, что «правилу мы следуем слепо». Иными словами, будучи субъектами коммуникативного взаимодействия в рамках той или иной «языковой игры», мы не задумываемся о «правильности» правила, и именно благодаря этому оказываемся этим правилом ведомы.

Что же в таком случае является гарантом достижения понимания в процессе коммуникативного взаимодействия? Такого универсального правила-гаранта не существует. Как не существует единой для всех теории языка или всеобщей и универсальной картины мира. Каждая языковая игра уникальна по своей природе, она разыгрывается в определенном контексте, при определенных обстоятельствах, субъектами, обладающими индивидуальным опытом и т.д.

Отметим, что в рамках «Философских исследований» Л. Виттгенштейн не ставит и, соответственно, не отвечает на вопрос о возможности существования «правила всех правил». Кроме того, тезис об интерсубъективной природе любого правила остается на страницах «Философских исследований» не проясненным. Вопрос этот состоит в том, что дает нам основание рассматривать правило в качестве фундаментального условия всякой языковой деятельности и каким образом индивидуальное переживание правила в конкретной языковой игре рождает в сознании субъекта уверенность, что другие действуют подобным образом.

Оригинальный анализ т.н. «скептического аргумента» был проведен представителем американской традиции - С.Крипке. Философ

предлагает допустить, что некто, осуществляя операцию сложения чисел 57 и 68, подразумевает под данными действиями не «сложение», а «кважение». Получается, что данный субъект может пользоваться неким индивидуальным языком и, тем не менее, быть понятым. Каким образом, в таком случае, вообще может быть разрешен вопрос отношения правила и правилосообразной деятельности как гаранта достижения понимания в рамках языковой игры. Одним из вариантов ответа может быть следующее утверждение: даже если допустить, что индивидуальное правило (индивидуальный язык) возможен, мы никогда не сможем этого проверить, в силу того, что любая коммуникация изначально предполагает наличие интерсубъективного компонента, каковым применительно к теории «языковых игр» Л.Виттгенштейна, является правило. Он укоренено в социальности, ему мы следуем слепо, оно может быть характерно для отдельной и уникальной по своей природе языковой игры, но не для индивида как такового, в его оторванности от языкового сообщества.

Таким образом, определяя коммуникацию как форму языковой игры, мы обозначаем такие сущностные характеристики, как: языковая форма деятельности, контекстуальность и социальная природа такого рода взаимодействия.

О том, что любая языковая игра осуществляется в определенном контексте, т.е. при уникальных временных, пространственных и социальных параметрах, обращает внимание еще один представитель современной аналитической философии У.В.О.Куайн. Утверждая невозможность разделения собственно «логического» от «эмпирического», У.В.О.Куайн приводит в пример ситуацию исследователя, оказавшегося в незнакомом племени и пытающегося осуществить перевод (а точнее просто понять) выражений совершенно незнакомого языка. Данную ситуацию философ описывает как «радикальный перевод». «Мимо быстро пробегает кролик, абориген говорит «Gavagai», и лингвист записывает предложение «Rabbit» в качестве пробного перевода, который требуется подвергнуть проверке в других ситуациях». Вопрос заключается в том, как проверить истинность данного перевода. Возможно ли однозначно сказать, что выражение «Gavagai» имеет единственный референт – «Кролик». В ситуации классической теории референции мы бы так и сказали. Но в таком случае мы снова оказались бы на позиции классического ментализма, когда содержание сознания субъекта (переводчика) само по себе выступает гарантом истинности перевода. Но никто, отмечает У.В.О.Куайн, не отменит того, что сознание туземца и сознание переводчика так и останутся параллельными в своем существовании реальностями, между которыми пропасть непонимания.

По мнению аналитического философа, находясь в ситуации «радикального перевода», т.е. осуществления коммуникации в совершенно незнакомом контексте на неизвестном языке, мы должны использовать стратегию «стимульного значения». Она предполагает, что мы не просто подвергаем анализу лингвистические объекты, но подходим к ситуации холистично: в единстве языковых выражений, действий, которые их сопровождают, эмоций, которые сопутствуют этим действиям и т.д. Иными словами, У.В.О.Куайн подчеркивает конкретно-фактический характер любой коммуникации и неразрывную связь языка, сознания и мира. Ни один универсальный подход не гарантирует успешного языкового взаимодействия в ситуации «радикального перевода». Отсюда и утверждение У.В.О.Куайном «онтологической относительности» любых философских проектов. При этом относительность предполагает не деструктивную релятивность, приводящую к путанице и хаосу, но стремление к постоянному поиску новых способов анализа конкретных языковых ситуаций, с учетом их контекстуальной обусловленности.

Продолжая тему поиска новой методологии анализа коммуникативного взаимодействия, преодолевающей классический принцип универсальности и ментализма, еще один представитель современной аналитической философии Д.Дэвидсон предлагает заменить понятие «радикального перевода» на «радикальную интерпретацию», которая имеет принципиально открытый и незавершенный в отличие от перевода, характер. Д.Дэвидсон выделяет три методологических принципа, которые необходимо соблюдать не только для достижения успешного коммуникативного взаимодействия, но и при исследовании любых языковых явлений.

Принцип холизма направлен на то, чтобы рассматривать всякое предложение в неразрывном единстве входящих в его состав элементов. То есть таким образом, чтобы при интерпретации предложений говорящего принимать во внимание не только формально-логическую сторону, но и контекст в котором разворачивается языковое взаимодействие, а также интенции и мотивы другого субъекта. Иными словами рассматривать и анализировать некоторую коммуникативную ситуацию в единстве всех её компонентов.

Принцип холизма находится в тесной связи с принципом когерентности, долгое время считавшимся скорее естественнонаучным регулятивом, чем категорией гуманитарного знания. В физике принцип когерентности означает взаимную согласованность и взаимозависимость элементов системы друг от друга, организованных таким образом, что функционирование каждого отдельного элемента находится в строгом соответствии с функционированием другого элемента.

Однако, главным действующим принципом, регулирующим процесс коммуникативного взаимодействия, выступает, обоснованный американским мыслителем, принцип доверия.

«Поскольку, - отмечает Дэвидсон, - знание убеждений приходит только вместе со способностью интерпретировать слова, то в самом начале интерпретации единственной возможностью для понимания является принятие общего соглашения по поводу того, в чем говорящий и интерпретатор убеждены» [2, с. 274].

Сущность принципа доверия состоит в том, чтобы считать высказывания других субъектов коммуникации изначально истинными, признавая, тем самым, что все участники того или иного коммуникативного взаимодействия устремлены к пониманию и считают собеседников правыми по существу. «Доверие воздействует на нас, хотим мы этого или нет, и если мы стремимся понимать других, мы должны считать их правыми по существу» [2, с. 368].

Таким образом, заявленная в начале статьи задача обозначить некоторые инвариантные особенности рассмотрения коммуникации в аналитической философии второй половины XX века на примере методологических проектов «позднего» Л.Виттгенштейна, У.В.О.Куайна и Д.Дэвидсона, реализуется в следующих заключениях. Сама постановка проблемы коммуникации, если не в качестве отдельного предмета исследования, то, по крайней мере, как неотъемлемая часть языковой проблематики, возникает в аналитической философии во второй половине XX века с теории «языковых игр» Л.Виттгенштейна.

В этой связи коммуникация интерпретируется в своем деятельностном аспекте, как процесс языкового взаимодействия, обусловленный не только и не столько сознанием взаимодействующих субъектов, сколько коммуникативным контекстом самим по себе. В качестве методологического проекта к проблеме коммуникации используется интегрированный семантико-прагматический метод. Одной из центральных семантических проблем является проблема значения, которое, в свою очередь призвано преодолеть классическую референциальную модель в пользу контекстуального прагматического определения значения, от «Know-How» – к «Know-What» (в значении, ни «что», а «для чего», с какой целью).

Безусловно, обозначенные философские стратегии не являются единственными, в рамках которых происходит актуализация коммуникативной проблематики. Особой место в аналитической традиции занимает философия сознания, специфика подхода представителей которой станет темой дальнейшего исследования.

Литература:

1. Витгенштейн, Л. Философские исследования / Л. Виттгенштейн // Философские работы. – М.: «Гнозис», 1994.

2. Дэвидсон, Д. Исследования истины и интерпретации / Д. Дэвидсон. – М.: «Праксис», 2003.

ВЕРНОСТЬ И ПРЕДАТЕЛЬСТВО

Ю.И. Шпилькин, г. Шымкент, Казахстан

Проблема исследования ментальных образований, относящихся к области этики и аксиологии в целом, приобретает большую актуальность в рамках современных когнитивных исследований. Из последних событий особый интерес вызывает скандал, связанный с бывшим сотрудником ЦРУ Э. Сноуденом. Бежав из США, он разоблачил секретные шпионские программы, осуществляемые этим ведомством в самой Америке и по всему миру. Это вызвало колоссальный скандал, продолжающий набирать обороты. Из США Сноуден направился в Гонконг, откуда затем вылетел в Москву, чтобы направиться из российской столицы в другое государство, которое предоставило бы ему убежище Он предал гласности секретную информацию о кибератаках США на китайские серверы, затем о прослушке американцами своих ближайших союзниках, на очереди, сведения об электронной войне США против России и других стран. Российское руководство повело себя весьма неопределенно, не случайно Кремль назвал дело программиста «не нашим вопросом». В Кремле, вероятно, помнили, что несколько лет назад, когда в США бежал сын Героя Советского Союза, полковник Службы внешней разведки Потеев, всего сбежали около тридцати сотрудников российских спецслужб и на все просьбы Москвы вернуть их в Россию, как нарушителей закона, Вашингтон всякий раз отвечал презрительным молчанием. Договора-то об обмене преступниками между Россией и США до сих пор не заключен. «Россия никогда никого никуда не выдает, - заявил на пресс-конференции Президент В. Путин. - В лучшем случае мы обменивали. Сноуден - не наш агент, ответственно заявляю. Он с нами никогда не сотрудничал, и наши спецслужбы с ним не работают». Путин подчеркнул, что Сноуден «человек свободный, считает себя правозащитником». «Если захочет уехать и его примут, пожалуйста. Захочет остаться, ладно, но при условии, что перестанет наносить ущерб нашим американским партнерам. Судя по всему, делать этого он не намерен».

Итак, кто же они? Генерал Калугин, полковник Потеев, Джулиан Ассанж, Эдвард Сноуден? Предатели, изменники или правозащитники, стоящие на страже глобализирующего мира? Где эта грань падения или возвышения? В свое время, когда Сократ, приговоренный к смерти за

то, что «он не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и повинен в том, что развращает этим юношество», но на предложение учеников, подготовивших побег, он отказался бежать, утверждая: «Если я убегу, то афинянине решат, что я виноват, а у меня нет вины». А один из его последователей Диоген Синопский уже отказывался признавать себя афинянином. Утверждал, что он космополит – человек мира. Это идеология отсутствия гражданства, ставящая интересы свободного человека выше интересов отдельной нации или государства, и рассматривающая человека, как свободного индивида в рамках Земли вне зависимости от географического гражданства или какой-либо родовой принадлежности.

Важную роль в понимании космополитизма сыграли проекты «Вечного мира» Бентама и Канта, предлагающие создать в Европе постоянно действующий конгресс, главной целью которого было бы объединение держав в деле мира. В своих размышлениях Кант шёл дальше и видел в космополитизме венец истории, считая его естественным состоянием человека. Где грань между патриотизмом, космополитизмом и предательством? Вначале попытаемся понять, что такое предательство.

Предательство – один из самых отвратительных, но наименее изученных пороков человека. Из словаря узнаем, что предательство - нарушение верности кому-либо или неисполнение долга перед кем-либо. Предательство осуждается повсеместно большинством религий как грех или нарушение табу и порицается морально-нравственными законами общества. Предательством называют чаще всего оставление друга в беде и государственную измену. Предательство может преследовать какую-либо выгоду, так и нет. Нередко предательством также называют супружескую измену. Одним из ранних нравственных пороков было прелюбодеяние (половой акта женатого мужчины не с женой, или замужней женщины не с мужем) в исламе и других аврамических религиях считается одним из самых тяжких грехов. Уличенный в прелюбодеянии, должен быть забит камнями. Блуд – безбрачное сожитие также осуждалось обществом. В Пакистане застрелены две сестры. На видеоролике девушки танцуют под проливным дождем, затем прекращают танец, одеты в традиционные пакистанские женские брючные костюмы, их головы покрыты платками. Убийство спланировал 22-летний сводный брат девушек. В Пакистане в одной из отдаленных деревень казнили четверых женщин за то, что они танцевали с мужчинами на свадьбе. Всего в Пакистане в год происходит примерно тысяча "убийств чести", которые совершаются родственниками для защиты семьи от позора.

В религии один из первых персонажей совершивших предательство – Иуда. По легенде за предательство Иуде заплатили 30 сребреников. После того как Иисус Христос был приговорён к распятию, Иуда раскаялся и возвратил 30 сребреников первосвященникам, пошёл и удавился. Имя Иуды стало нарицательным для обозначения предательства. Термин апостасия означает религиозное отступничество — отступничество от христианства, вероотступничество. В христианскую литературу слово «апостасия» вошло из античной греческой литературы, где оно означало отпадение от законного правителя — измену ему или мятеж против него. В греческом переводе Ветхого завета слово «апостасия» приобрело религиозную окраску — отпадение от небесного правителя-Бога либо измену Моисеевым законам, данным Богом. По законодательству Моисея, колдовство, магия и вызывание духов сами по себе влекли побиение камнями. В 2010 г. папа Бенедикт XVI включил преступления против веры, в том числе и апостасию, в список тягчайших преступлений. В Российской империи апостасия квалифицировалась как религиозное преступление (посягательство), «Устав о предупреждении и пресечении преступлений» категорически воспрещал переход православных в иную веру. Сами отпавшие от церкви ограничивались в правах, но уголовному преследованию при этом не подвергались, отвлечение же от веры — то есть действия, ведущие к переходу кого-либо в другую веру, карались тюремным заключением, каторгой либо ссылкой.

Библия зафиксировала предательство еще в делах божеских. Среди его творений «Змей был хитрее всех зверей полевых», который надоумил Еву вкусить плоды с дерева жизни: «знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло». Итак, побуждение к познание добра и зла – это было первое предательство как Змеем своего Создателя, так и Адамом, и Евой, а затем их сын «восстал Каин на Авеля, брата своего, и убил его» (Бытие 3:1,5; 4:8). «И раскаялся Господь, что создал человека на земле, и наполнилась земля злодеяниями. Я истреблю их с земли». (Бытие 6:6,11,13). Ну, далее известно – всемирный потоп, но и после него потомки Ноя продолжают злодеяния и предательство. Думается, понятно, что божеской воли для искоренения зла не хватает. Поэтому нравственной части человечества приходиться самим искать меры пресечения зла.

С формированием государств возникает понятие патриотизм. Исследователи выделяют пять типов патриотизма: полисный патриотизм — существовал в античных городах-государствах (полисах). За его нарушение в Древних Афинах применялся остракизм

— изгнание проигравшего в борьбе за власть из города-государства посредством голосования черепками, не всегда как наказание за какое-либо деяние, а превентивная мера во избежание, например, захвата власти. Подвергнуться остракизму (изгнание на 10 лет) было равносильно потерять Отечество. Имперский патриотизм — поддерживал чувства лояльности к империи и её правительству; этнический патриотизм — в основании имеет чувства любви к своему этносу; государственный патриотизм — в основании лежат чувства любви к государству. И так называемый квасной патриотизм (ура-патриотизм) — в основании лежат (или провозглашаются) гипертрофированные чувства любви к государству и своему народу. В период феодализма главной добродетелью вассала являлась верность по отношению к своему сеньору. С появлением понятия «национализм», патриотизм стали противопоставлять национализму, как приверженность стране (территории и государству) — приверженности человеческой общности (нации).

Противоположностью патриотизма считается космополитизм, как идеология всемирного гражданства и «родины-мира», при которой «привязанность к своему народу и отечеству как будто теряет всякий интерес с точки зрения универсальных идей». В новое время, Лев Толстой считал патриотизм чувством «грубым, вредным, стыдным и дурным, а главное — безнравственным». Он полагал, что патриотизм с неизбежностью порождает войны и служит главной опорой государственному угнетению. Одним из любимых выражений Толстого был афоризм Самуэля Джонсона: Патриотизм - это последнее прибежище негодяя. Перспективы патриотизма виделись Вл. Соловьеву следующим образом: Идолопоклонство относительно своего народа, будучи связано с фактическою враждою к чужим, тем самым обречено на неизбежную гибель.

В евразийской философии есть гумилевское понятие комплиментарность – положительная (или отрицательная), предполагающая ощущение подсознательной взаимной симпатии (или антипатии) отдельных людей и социальных общностей, определяющих деление на «своих» и «чужих». Согласно его пассионарной теории этногенеза при возникновении этнической целостности из людей смешанного происхождения, разного уровня культуры и различных особенностей отсутствует принцип сознательного расчета и стремления к выгоде. поколение пассионариев сталкивается с огромными трудностями - им необходимо сломить устоявшиеся взаимоотношения бытующие в это время в окружающей их среде (большей частью состоящей из субпассионарных и гармоничных людей). Пассионарии это люди иного психофизического склада и для того, чтобы найти себе

подобных, также пассионарных людей, им установить новые, отвечающие их запросам отношения. Для этого принцип социальной близости не подходит, так как при рождении новый этнос уничтожает старые социальные институты. После воздействия пассионарного толчка, после мутагенного воздействия пассионарные люди могут появиться в любой социальной нише. И для того, чтобы объединиться первые пассионарии объединялись по принципу подсознательной взаимной симпатии. Так, первые римляне - квириты, принимали к себе симпатичных им людей из окружающей местности и изгоняли (но, не убивали) из своих рядов пьяниц и проституток. Таким образом, в первоначальной консорции (группа людей с общей исторической судьбой) увеличивалось количество пассионариев. Гумилев пишет, что именно комплиментарность, как неосознанная подсознательная взаимосимпатия, взаимовлечение лежали в основе любого объединения людей, приведшего к рождению любой этнической традиции и сопряженного с ней социального института. Комплиментарность это не только тяга друг к другу, она выражается и в общих вкусах, привычках, мироощущении. В основании евразийского мироощущения, считают исследователи, лежат проблемы сущности России, ее истоков, места, занимаемого ею в истории, в окружающем ее мире, характера ее взаимоотношений с великими цивилизациями Востока и Запада, ее естественного стремления к сохранению своей национальной, культурной и исторической самобытности. Верность может проявляться не только по отношению к человеку, но и по отношению к чьим-либо политическим, религиозным или этическим убеждениям. Очевидно, что наши персонажи находятся «по разные стороны баррикад».

ТЕМПОРАЛЬНАЯ ТИПОЛОГИЯ ЛИЧНОСТИ

В.И. Чуешов, г. Минск, Беларусь

В наши дни в науке и жизни в ходу различные типологии личности. Многие из них конгениальны идеям Гиппократа-Галена, с которых и началось сведение бесконечных вариаций многомерной человеческой природы к конечному числу типов. Деля людей на холериков, сангвиников, флегматиков и меланхоликов античные врачи, строго говоря, типологии личности не предлагали, а их биолого-физиологическая типология природы человека ошибочно считалась таковой. В современной философии обосновывается многоуровневость природы человека, и выделяется не менее шести ее уровней (секстэссенция) [1, с. 38-41]. В ней личностная природа человека аналитически регистрируется как четвертая в ряду физико-химической, биолого-физиологической, технико-технологической природы человека [1, с. 38-41]. В такой перспективе редукции личностной природы человека к ее физико(фюзисо(натуро))-

физиологической, технико-технологической природе, есть рецидив мифологического и архаичного или утопического и футуристического мышления. Следы первого сегодня можно найти в фигурах речи и мысли, именующих типы личности зодиакальными созвездиями, экземплярами флоры и фауны (близнецами, девами, а также дубами, львами, свиньями, лисами и пр.). Оставляя в стороне философские причины архаизации и утопизации типологии личности (ее деление на автоматы, роботы, киборги и т.д.), здесь ограничимся следующим. Основанием типологии личности в собственном смысле являются не природно-физиологические, технико-технологические, а ее социальные, осмысленные искусственные связи и отношения с другими людьми. В них раскрываются ее ожидания, репертуар, исполняемых в жизни ролей и пр., что, собственно, и позволяет нам, отдавая должное хорошему ученику, не забывать о его учителе и, наоборот.

Взяв за фундамент типологии личности особенности конкретно-исторических социально-экономических отношений людей, К.Маркс, например, выделял три типа социальных качеств человека: личной, вещной зависимости, а также свободной индивидуальности; описывал личности капиталиста и рабочего, крестьянина и феодала. Неоправданно смешивая личностную и биолого-физиологическую природу человека, другой создатель неклассической философии З.Фрейд выделял оральный, анальный, фаллический и генитальный типы личности. Его последователь К.Юнг в этом же ключе различал личности интровертов и экстравертов. Очевидно, что в неклассической философии не всегда строго дифференцировались различные уровни природы человека и аоследовательно учитывались временные (темпоральные) основания типологии личности, что предопределялось общими коммуникативными ориентациями постнеклассической философии [2, с. 10-50]. Вместе с тем важная роль темпоральной типологии личности не была тайной для отдельных представителей неклассической философии, в также для художественной литературы и психологической науки.

В психологии она так или иначе фиксировалась в исследованиях различных видов памяти человека. Догадки о ней были побочным продуктом обобщения эмпирических данных о темпоральной модификации (трансформации) личности в результате поражения определенных частей человеческого мозга. Американский нейрохирург Б.Сковилл, пытавшийся излечить пациента Г.М. от эпилепсии с помощью лоботомии, после удаления у его гиппокама «сформировал» личность не способную к восприятию будущего. Человек-настоящего Г.М., не утратив после операции навыков чтения и письма, читая, всегда читал один и тот же журнал, в своей жизни испытывал одни и те же эмоции (заметим в скобках, по преимуществу, положительные), концентрировался на одних и

тех же мыслях (по большей части актуальных, и лишь отчасти ретро- , и почти никогда не проективных). Человек-настоящего Г.М. мог быть человеком-будущего всего одну минуту. Лишенный будущего, он был обречен всю жизнь быть главным образом человеком-настоящего и лишь отчасти человеком-прошлого, причем не столько в биолого-физиологическом, сколько в личностном смысле слова. Отдельные элементы темпоральной типологии личности использовал американский психолог Э.Шостром. Развивая тезис Э.Фромма о том, что человеческая личность не является вещью, он делил людей на манипуляторов и актуализаторов, выделяя среди первых темпоральные подтипы. Манипуляторы им подразделялись на манипуляторов, использующих прошлое, объяснявшими, например, незащиту собственной диссертации ссылками на резоны, укорененные в нем («в силу известных обстоятельств прошлого я и не защитил диссертацию»), настоящее («сейчас я чрезмерно загружен, и не имею времени на защиту»), будущее («в следующем полугодии (году, пятилетке и пр.) я обязательно защищу диссертацию»). Темпоральная типология личности Э.Шострома не была общей, т.к. не распространялась на актуализаторов, несмотря на то, что он правильно полагал, что актуализатор может жить не только настоящим, точнее, ограничиваться им как сковилловский пациент Г.М. , хотя он и явдляется «личностью, имеющей дело с реальным процессом жизни в настоящем»[3]. Следовательно, в психологической науке правильно предполагается, что, проживая настоящее, человек не может *полностью* абстрагироваться от прошлого и будущего (даже пациент Г.М. все же мог заглядывать в будущее, хотя и не более, чем на минуту, и вспоминать свою прошлую жизнь, правда лишь до пятнадцатилетнего возраста). Не означает ли это, что в психологической науке основой темпоральной типологии личности является не только и не столько гиппокам, другие, не вполне известные современной науке части мозга человека, а ее конкретно-исторические социальные связи и отношения. Данное обстоятельство также отражается в искусстве, в частности, в художественной литературе. В ней человека-настоящего нередко называют реалистом, прагматиком, в отличии от тех, кто живет через настоящее в прошлом (ностальжистов и пр.) или будущем (нигилистов и пр.). Человек-прошлого, вспомним образы Фамусова, Рудина, а также сегодня уже подзабытые персонажи популярной литературы социалистического реализма так или иначе вписывается во время, позволяя различать не только консерваторов, антипрогрессистов, реакционеров, но и людей, ускоряющих время. Эстетически моделируя реляционные основания темпоральной типологии личности, художественная литература позволяет нам более глубоко охарактеризовать человека-прошлого, настоящего и будущего. Например, тот же тургеневский Рудин, плохо владеет ситуативным бытописанием и

пользуется не контекстуальным (ситуативным), а схематично-универсальным способом миропонимания. В этом миропонимании приоритетное внимание уделялось не особенному и единичному, а абстрактно общему, тогда как в тени оставалось конкретно общего. Его гегелевским олицетворением была, вылетавшая на охоту *в полночь* сова, признанный образ философской мудрости. В художественной литературе убедительно показано, что исчерпывающая *реконструкция* даже толики жизни человека-прошлого требует изощренной техники эстетического анализа, как точно показано в тексте джойсовского «Улисса», воспроизводящем лишь один вчерашний день главных героев романа. Неудивительно, поэтому, что художественно сформированные люди-будущего могут бездумно «расстреливать Растрелли», «сбрасывать Пушкина с корабля современности», демонстрируя при этом схематизм абстрактно общего миропонимания. По сравнению с ними более темпорально взвешенными являются типичные носители обыденного сознания, ориентирующиеся на особенное и единичное: собственных современников и предшественников, а также потомков. Следовательно, философски обобщая опыт темпоральной типологии личности в науке и искусстве, вполне оправданно различать человека-прошлого (*личность там-и-тогда*), человека-настоящего (*личность здесь-и-теперь*) и человека-будущего (*личность там-и-потом*), детализируя ее средствами постнеклассической философии и современной науки.

Литература:

1. Чуешов, В.И. Секстэссенция и экзистенция человека / В.И. Чуешов // Рациональность и экзистенция. Тезисы IX Международной конф. - СПб: СПбГУ, 2011.

2. Чуешов, В.И. Классическая, неклассическая и постнеклассическая философия диалога: ее логико-риторические аспекты и импликации для теории аргументации / В.И. Чуешов // Логико-риторические аспекты диалога. − Киев: ВГЦ Київский університет, 2011.

3. Шостром, Э. Человек-манипулятор / Э. Шостром. - Киев: PSYLIB, 2003 – [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://psylib.org.ua/books/shost01/index.htm. - Дата доступа: 1.09.2013).

НОРМАТИВНАЯ РЕГУЛЯЦИЯ В ПОЛИТИКЕ КАК ФИЛОСОФСКО–МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Н.С. Щекин, г. Минск, Беларусь

Нормы, придающие политическим отношениям упорядоченный и цивилизованный характер подразделяются на моральные, правовые и внутриполитические. Акцент на ту или иную группу норм позволяет выделить несколько приоритетных стратегий политической деятельности.

1. Приоритет норм нравственности и морали в политике. В основе данной позиции лежит убеждение в том, что политика должна осуществляться исключительно для блага всего общества, соответствовать принятой в обществе системе нравственных ценностей, быть честной и открытой, руководствоваться идеалами социальной справедливости. В частности, по словам Ж.-Ж. Руссо, «если общественная польза не сделала правилом нравственную справедливость, она может сделать из закона орудие политического тиранства, как это часто и бывало». Эта опасность, по его мнению, особенно характерна для современного общества, ибо «политики древности беспрестанно говорили о нравах и о добродетели; наши – говорят лишь о торговле и о деньгах» [1, с.21].

Подобные взгляды получили обоснование у Конфуция, Аристотеля, в сочинениях Т. Кампанеллы и Т. Мора, в работах В.Соловьева, Н.Бердяева, С.Франка, И.Ильина. В русской философии возникло оригинальное направление кордоцентризма – «философии сердца», приверженцами которого являлись Г.С. Сковорода, П.Д.Юркевич, В.В.Розанов. Слова последнего выражают суть этой философии: «Мы не по думанью любим, а по любви думаем. Даже и в мысли — сердце *первое*» [2, с.368].

2. Приоритет норм права в политике. Данная позиция связана с признанием права в качестве основного регулятора политической деятельности. Придание ему статуса нормативного приоритета связывается с тем, что в отличие от нравственности правовые нормы опираются на реальную силу государства, являющегося гарантом выполнения юридического закона.

При этом нормы права, задавая меру свободы и справедливости, имеют характер формально-определенных, четко сформулированных и общеобязательных для исполнения правил. Среди приверженцев данной позиции – древнекитайские философы-легисты, Цицерон, Г. Гроций, Г.Гегель, сторонники правового позитивизма Г.Кельзен и Г.Харт, русские философы права Б.А.Кистяковский, Б.Н.Чичерин и др.

О важности правового регулирования политической деятельности говорил В.Соловьев, видевший, однако, его ограниченные возможности, на проблемный характер связи права и политики указывали и правоведы. Так согласно классику юридической науки Г.Гроцию: «Если предмет юриспруденции – это вопросы права и справедливости», то «предмет политической науки – целесообразность и польза» [3, с.52].

3. Приоритет и морали и права в политике. Эта позиция в вопросе о факторах регуляции политической деятельности не приемлет альтернативное решение проблемы. Она, в частности, характерна для И. Канта, внесшего заметный вклад как в разработку проблем философии морали, так и философии права. Согласно И.Канту, в развитии общества

можно выделить два этапа. Пока общество находится в состоянии своей предыстории, поступки человека характеризуются зачаточной степенью свободы и подчиняются естественноисторической необходимости. На этом этапе основными регуляторами деятельности человека являются мораль и право.

Это касается как общественной жизни в целом, так и политической. В частности, по словам И.Канта, «истинная политика «не может сделать шага, заранее не отдав должного морали, и хотя политика сама по себе трудное искусство, однако соединение ее с моралью вовсе не искусство, так как мораль разрубает узел, который политика не могла развязать, пока они были в споре» – пишет он. И продолжает: «Право человека должно считаться священным, каких бы жертв ни стоило это господствующей власти «…» политике следует преклонить колени перед правом…» [4, с.302].

Необходимость гармонии морали и права в политике отмечалась также автором Декларации независимости США Т. Джефферсоном, заметившим, что «законы и установления должны идти рука об руку с прогрессом человеческой души». В свою очередь известный русский правовед и глава московской школы философии права начала XX века П.И.Новгородцев уточнял, что полная гармония права и нравственности может быть достигнута только в процессе культурного развития, сопровождающегося углублением человеческого самосознания и творчеством новых общественных форм.

4. Приоритет прагматических интересов и норм в политике. Сущность взглядов сторонников этой позиции состоит в признании политики сферой общества, функционирующей по собственным законам, а потому автономной от общечеловеческих норм морали и нравственности. Политические отношения должны подчиняться нормам особой политической этики, призванной придавать борьбе за власть цивилизованную форму и предотвращать «войну всех против всех». Наиболее последовательно эти взгляды отстаивал Н.Макиавелли, который писал, что в обществе с неразвитыми гражданскими добродетелями правитель для спасения государства и его блага может использовать любые средства. Не случайно за сформулированным иезуитами тезисом «цель оправдывает средства» закрепилось название «принципа макиавеллизма».

В качестве прагматических интересов, мотивирующих властные действия, могут выступать и личные интересы политика. В частности, английский либеральный мыслитель И.Бентам, являвшийся в Новое время проводником идей философии утилитаризма, писал: «Природа поставило человечество под управление двух верховных властителей, страдания и удовольствия… Принцип полезности признает это подчинение и берет его

в основание той системы, цель которой возвести здание счастья руками разума и закона» [5, с.9].

5. Дилемма этики убеждений и этики ответственности в политике. Эта позиция концептуально проработана М.Вебером, отмечавшим, что мораль и нравственность не могут не влиять на политику, поскольку политические отношения вплетены в живую ткань общественной жизни. В политике действуют люди, для которых понятия справедливости, чести, достоинства – не пустые слова. Однако, учитывая многогранность отношений, в которые вступают люди, невозможно существование единого морального кодекса, учитывающего специфику нравственных норм, например, в деловых и семейных отношениях. Это же касается и политики.

Рассматривая проблему диалектики прагматических и нравственных детерминант политики, М.Вебер говорит о двух возможных видах этики: этики убеждений и этики ответственности. Этика убеждений предполагает строгое следование политика нормам общечеловеческой морали несмотря ни на что, а, значит, пренебрегая интересами тех социальных групп, которые он должен защищать. Свидетельством утопичности этики убеждений в политике явился крах созданной во второй половине 80-х годов прошлого века на ее принципах концепции «нового политического мышления» М.С.Горбачева.

Этика ответственности, не исключая необходимости придерживаться норм общечеловеческой нравственности, предполагает осознание политиком ответственности за результаты деятельности по защите тех людей, интересы которых он выражает. Иллюстрирует этику ответственности афоризм, приписываемый видному английскому государственному деятелю XIX века лорду Г. Пальмерстону, стороннику концепции «равновесия сил» во внешней политике: «У нас нет вечных союзников и вечных врагов. У нас есть вечные интересы, и мы должны им следовать».

Проблема детерминации политической деятельности и нормативного приоритета в политике продолжает оставаться актуальной как для теории, так и для политической практики. Однако если при всей своей актуальности она не имеет однозначного решения в теории, она обязательно находит решение на практике – в поступках политика.

Литература:

1. Руссо, Ж.-Ж. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо.– М.,1969.
2. Розанов, В.В. Сочинения в 2-х т. / В.В. Розанов.- Т. 2. – М., 1990.
3. Гроций, Г. О праве войны и мира / Г. Гроций.– М., 1956.
4. Кант, И. Сочинения : в 6 т. / И. Кант. - Т. 6. – М., 1966.
5. Бентам, И. Введение в основание нравственности и законодательства / И. Бентам. – М., 1998.

АНАЛИЗ НЕКОТОРЫХ ТЕОРИЙ РАЦИОНАЛЬНОГО ОБЪЯСНЕНИЯ СВОБОДНОГО ВЫБОРА СУБЪЕКТА

И.В. Яковенко, г. Таганрог, Россия

Проблема выбора субъекта – актуальная проблема современной философской науки. Одним из составляющих вопросов этой проблемы является вопрос рационального объяснения выбора. В данной статье рассмотрим наиболее интересные теории по этому вопросу.

Многие исследователи, занимающиеся указанной проблемой (например, приверженцы либертарианской теории) рассматривают так называемый свободный выбор как выбор, причинно не определенный предшествующими событиями. Т. Нагель [2]. непричинное объяснение такого выбора называет «намеренным объяснением»: объяснение, почему из всех возможных альтернатив субъект выбрал ту, которую осуществил. При чем это объяснение формулируется в не сравнительной форме. «Намеренное объяснение» исследователь называет еще как «оправдание причины и цели», как «постижимое только через точку зрения самого субъекта».

Другой исследователь - Р. Кэйн [3]. - в своих работах отмечает, что совершение выбора может быть описано одним из двух способов:

1) как познавательный случай, побуждающий полагать некоторые альтернативы лучшими,
2) как волевой случай, преднамеренно завершающий желание субъекта по тем же причинам.

По его мнению, любой выбор не может иметь никакого сравнительного рационального объяснения, потому что вовлекает во внутреннюю борьбу в субъекте помимо внешних условий еще и его желания, которые должны быть осуществлены против возможных противопоказаний. Важнейшие виды борьбы:

1) случаи моральной борьбы, которая проявляется в конфликте между причинами обязанности субъекта и причинами его личных интересов,
2) случаи благоразумной борьбы в виде конфликта между реализацией собственных желаний в далеком будущем и желаниями в настоящем.

Р. Кэйн отмечает, что желания субъекта, так сильно влияющие на его выбор, имеют неопределенную силу: субъект идет к достижению своих целей или во что бы то ни стало, или он подчиняется складывающимся объективным обстоятельствам. А рациональное объяснение возможно дать только тогда, когда выбор субъекта причинно обусловлен.

Интересны исследования П. Лайптона [4], который провел самый детальный анализ возможных причинных сравнений выбора субъекта,

используя так называемый метод различий Миллса: субъект и объект могут определить причину выбора, если им известны хотя бы два схожих случая, в одном из которых задуманное происходит, а в другом не происходит. По его мнению, основа причинного сравнительного объяснения – это причинные различия между рассматриваемыми альтернативами.

Р. Кларк [1] в своем анализе высказывает противоположную идею: не каждое причинное различие имеет сравнительную объяснительную уместность, а в абсолютно любой ситуации выбор субъекта определяется, главным образом, его предпочтениями.

В некоторых случаях при сравнении подобных ситуаций для определения влияющих причин обращаются к причинно необходимым условиям или состояниям. Но стоит учесть очень опасный момент: при изучении конкретной ситуации можно провести проекции в различные возможные миры; одно и то же событие может завершиться по-разному в каждом мире, на что будут различные причины, обусловленные особенностями самих возможных миров; но вполне возможен случай, когда одна и та же ситуация развивается в различных мирах по различным линиям, но в каждом случае под воздействием одинаковых причин. Поэтому причинное сравнительное объяснение даже при, казалось, известных причинах совершенного выбора провести удается не всегда.

Таким образом, причинное рациональное объяснение может объяснить не все выборы. Но и намеренное объяснение не в силах дать ответ. Нагель предлагает при объяснении сравнивать не сами альтернативы, а причины, которые их мотивируют. Анализ причин позволит заранее определять альтернативу, а в дальнейшем и проводить столь важное рациональное объяснение.

Нельзя не упомянуть, что некоторые теории по объяснению выбора опираются на метод причинных различий. Однако и он не достаточный. Различные ситуации могут иметь одни и те же предшествующие события, но в разных степенях присутствия. А т.к. четкое различие провести между ними довольно сложно, то и объяснить, почему в результате провели выбор одной альтернативы вместо другой, тоже непросто. Необходимо привлекать дополнительные ресурсы, например, личные пристрастия субъекта, внешние принудительные факторы и т.д.

Учитывая последние замечания, Лайптон предложил три принципа выбора из числа причинных различий:

1) тот, кто задает сравнительный вопрос, может уже знать о некоторых причинных различиях, а это в свою очередь определит необходимое объяснение предстоящего выбора;

2) часто субъект предпочитает объяснение, которое опирается на соответствующий случай, ранее спровоцировавший

появление одной из возможных альтернатив и уже имеющийся в практике;

3) часто предпочитается объяснение, которое опирается на случай, который был причинно необходим для такого выбора в сложившейся ситуации.

Некоторые исследователи предлагают обратить внимание на второстепенные признаки, которые могут оказать решающее действие. Например, Кларк предлагает свои принципы:

1) каждый субъект имеет сильное постоянное расположение, чтобы выбирать рационально;

2) каждый субъект имеет тенденцию выбирать на основе мотивации самых сильных причин, уместных выбору в данной ситуации.

Каждый принцип выражает свободную связь между выбором и некоторым видом силы причин. Субъекты могут иметь сильное постоянное желание, чтобы выбирать рационально, но в каких-то случаях они могут быть более решительно настроены вопреки своим желаниям.

Стоит отметить также, что выбор необходимого решения субъект определяет в силу своих возможностей и потребностей. Очевидно, что для целеустремленной личности успех каждого нового дела стимулирует дальнейшее развитие, а препятствия, с которыми сталкивается субъект на пути достижения цели, только усиливает его внутреннюю мотивацию к принятию эффективных решений. Но субъективность выбора целесообразно рассматривать вместе с объективными факторами, т.к. многие установки субъект приобрел в процессе воспитания и сосуществования с другими субъектами. Может проявиться противостояние интересов. Благоприятный исход этой ситуации зависит от умения находить компромиссы, корректировать свои действия. Но это вовсе не означает, что выбор субъекта становится зависимым. Учет всех этих факторов позволит проводить четкое объяснение выбора и прогнозировать дальнейшее развитие ситуации.

Литература:

1. Clarke, R. Contrastive rational explanation of free choise / R. Clarke // Philosophical Quarterly, 00318094. - Apr.96, - Vol. 46.

2. Nagel, T. The View from Nowhere / T. Nagel. - Oxford UP, 1986.

3. Kane, R. Free Will and Values / R. Kane. - New York Press, 1985; Kane, R. Free Will: the Elusive Ideal / R. Kane // Philosophical Studies, 75, -1994.

4. Lipton, P. Making a Difference/ P. Lipton // Philosophica, 51, - 1993.