



**Министерство образования Республики Беларусь
Белорусский национальный технический университет
Белорусский республиканский фонд фундаментальных
исследований**

**Государственный комитет по науке и технологиям
Международная Ассоциация выпускников вузов
в Республике Беларусь**



**ТУРОВСКИЙ, АБАЙ, ГУМИЛЕВ, КОНФУЦИЙ, БОЛИВАР,
ГЕТЕ: РОЛЬ БЕЛАРУСИ В ФИЛОСОФСКОМ ДИАЛОГЕ
СОВРЕМЕННЫХ КУЛЬТУР**

Материалы международной научной конференции

21 марта 2013 года, г. Минск

Министерство образования Республики Беларусь
Белорусский национальный технический университет
Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева
Международная Ассоциация выпускников вузов
в Республике Беларусь

ТУРОВСКИЙ, АБАЙ, ГУМИЛЕВ,
КОНФУЦИЙ, БОЛИВАР, ГЕТЕ: РОЛЬ
БЕЛАРУСИ В ФИЛОСОФСКОМ ДИАЛОГЕ
СОВРЕМЕННЫХ КУЛЬТУР

*Материалы международной
научной конференции*

(Минск, 21 марта 2013 г.)

Минск
БНТУ
2013

УДК 1(06)
ББК 87.3я73
Т89

Ответственный редактор
доктор философских наук, профессор *А.И. Лойко*

Рецензенты:
В.А. Галенок, С.В. Потапенко

В издание вошли материалы международной научной конференции «Абай, Гумилев, Конфуций, Боливар, Гете: роль Беларуси в философском диалоге современных культур», проведенной кафедрой философских учений Белорусского национального технического университета в рамках фестиваля Наурыз мейрамы, проводившегося Центром Абая БНТУ. Рассматриваются вопросы становления евразийского культурного пространства в свете идей К. Туrowsкого, Абая Кунанбаева, Л. Гумилёва.

Материалы будут востребованы в научно-исследовательской и учебно-воспитательной работе учреждений образования, культуры, СМИ.

ISBN 978-985-550-330-0

© Белорусский национальный
технический университет, 2013

УДК 00839+39

ББК

P 76

Рекомендовано к печати кафедрой философских учений БНТУ,
Советом ФТУГ БНТУ.

Ответственный редактор А. И. Лойко,
доктор философских наук, профессор

P76 Туровский, Абай, Гумилёв, Конфуций, Боливар, Гёте : роль
Беларуси в философском диалоге современных культур: материалы
международной научной конференции, 21 марта 2013г. Минск/ отв.
ред. проф. А. И. Лойко, Белорусский национальный технический
университет.- Минск: БНТУ, 2013—с.

В издание вошли материалы международной научной
конференции «Абай, Гумилёв, Конфуций, Боливар, Гёте: роль
Беларуси в философском диалоге современных культур»,
проведённой кафедрой философских учений Белорусского
национального технического университета в рамках фестиваля
Наурыз мейрамы, проводившегося Центром Абая БНТУ.
Рассматриваются вопросы становления евразийского культурного
пространства в свете идей К. Туровского, Абая Кунанбаева, Л.
Гумилёва. Публикуемые материалы будут востребованы в научно-
исследовательской, учебно-воспитательной работе учреждений
образования, культуры, СМИ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемые вниманию специалистов материалы международной научной конференции отражают первые итоги совместной работы кафедры философских учений, Центра Абая Белорусского национального технического университета с научными центрами из Казахстана. Цель этой работы заключается в сочетании теоретических исследований, посвящённых становлению новых контуров евразийского технического пространства, с формированием практик межкультурного диалога между преподавателями и студентами дружественных государств, создающих единое таможенное, экономическое, информационное, социальное пространство деятельности и коммуникации. Речь идёт о большом международном проекте, в котором участвует Белорусский национальный технический университет и Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилёва.

В конференции очной и заочной форме приняли участие из Беларуси, Казахстана, КНР, России, Словакии, Азербайджана, Сирии. Среди них доктора наук, кандидаты наук, магистранты, студенты, академические и вузовские работники. Конференция проходила в рамках пленарного заседания, работы двух секций, круглого стола.

Идея и тематика конференции обусловлены растущим вниманием к проблемам межкультурных отношений в условиях глобализации, нравственному и правовому обеспечению политики современного государства в сфере модернизации национальной экономики, а также к обеспечению надлежащих возможностей для творчества и самореализации креативной молодежи. В современных условиях меры по гармонизации социокультурного пространства осуществляются в тесной взаимосвязи с политикой совершенствования системы образования и воспитания. Они связаны с деятельностью по повышению роли культурных традиций как регулятора социальных взаимоотношений, фактора национальной безопасности в информационной и духовно-нравственной сфере. На конференции подведены первые итоги деятельности Центра имени Абая, функционирующего в Белорусском национальном техническом университете.

Приветственное слово участникам конференции ректора Белорусского национального технического университета академика НАН Республики Беларусь *Хрусталева Бориса Михайловича*

Уважаемые коллеги, друзья!

Белорусский национальный технический университет рад приветствовать участников международной научной конференции «Туровский, Абай, Гумилёв, Конфуций, Боливар, Гёте: роль Беларуси в философском диалоге современных культур», организованной кафедрой философских учений совместно с Центром казахского языка, истории и культуры имени Абая. Наш университет активно реализует стратегию Евразийского образовательного пространства, сформулированную Президентами Республики Беларусь и Республики Казахстан в рамках Соглашения об организации белорусско-казахстанского научно-образовательного Консорциума, в который вошли ведущие вузы обеих стран. Создание Консорциума предусматривает формирование научно-технологической, образовательной и инновационной инфраструктуры в Беларуси и Казахстане, приближение фундаментальной и прикладной наук к производству, бизнесу и образовательному процессу. В соответствии с договоренностью головными организациями данной структуры определены Беларусский национальный технический университет и Евразийский национальный технический университет имени Л.Н. Гумилева. На базе вузов создана Рабочая комиссия по координации конкретизации деятельности Консорциума.

Наше сотрудничество предполагает интенсификацию культурных и образовательных контактов братских народов. Этому способствует Центр казахского языка, истории и культуры имени Абая, созданный в структуре БНТУ в соответствии с п. 3 Протокола поручений Президента Республики Беларусь А.Г. Лукашенко, данных 23-25 мая 2011 года. Студенты и курсанты из Казахстана имеют возможность находиться в естественной среде родной культуры, общаться с белорусскими ребятами в рамках фестивалей как «Наурыз мейрамы».

В Беларусском национальном техническом университете создана конструктивная атмосфера для решения практико

ориентированных инновационных и гуманитарных задач. Этому способствует интеллектуальный потенциал кафедр, факультетов, научно-исследовательских лабораторий. Идеи Евразийской философии являются основными в деятельности гуманитарных кафедр.

Уважаемые участники Конференции! Наши межкультурные отношения формируют основу не только Таможенного союза, но и перспективу создания Евразийского экономического пространства. И я хотел бы пожелать от имени многотысячного коллектива Белорусского Национального Технического Университета плодотворной работы всем нам.

С уважением и наилучшими пожеланиями,
Ректор Белорусского национального
технического университета

Б.М. Хрусталеv

Приветственное слово участникам конференции посла Республики Казахстан в Республике Беларусь *Ергали Булегенова.*

Уважаемые участники конференции!
Дорогие друзья!

Я рад приветствовать всех присутствующих и, прежде всего, хотел бы поблагодарить руководство Университета в лице Бориса Михайловича Хрусталева и организаторов фестиваля «Наурыз мейрамы в БНТУ» за инициативу по проведению данного мероприятия, которая направлена на укрепление дружбы между нашими странами.

У вашего университета богатая история и славные традиции. Вы являетесь одним из ведущих ВУЗов республики и главной «кузницей» по подготовке инженерно-технических кадров. Выпускники вашего университета представлены практически во всех отраслях народного хозяйства, государственного управления и научных учреждениях страны.

Свидетельством авторитета вашего учебного заведения является и то, что он является базовой организацией государств-участников Содружества Независимых Государств по высшему техническому образованию.

В Казахстане вас знают и ценят как передовой учебный и исследовательский центр, известный своими традициями и сильным профессорско-преподавательским составом.

Особой гордостью как Посольства Республики Казахстан, так и вашего коллектива стало то, что Почетным профессором университета является Президент Республики Казахстан Нурсултан Абишевич Назарбаев.

БНТУ – это не только крупнейший учебный и научный центр республики, но и международный культурно-воспитательный центр. Проведение сегодняшней международной научной конференции «Туровский, Абай, Гумилев, Конфуций, Боливар, Гете: роль Беларуси в философском диалоге современных культур» в рамках фестиваля «Наурыз мейрамы в БНТУ» станет еще одним звеном, объединяющим наши страны.

Как вам известно, Абай Кунанбаев является великим поэтом, писателем, общественным деятелем, основоположником современной казахской письменной литературы, реформатором культуры в духе сближения с мировой культурой на основе просвещенного либерального ислама.

Наследие Абая явилось мощным стимулом дальнейшего развития казахской литературы и литературного языка.

Его фундаментальным произведением является «Слова назидания» или «Книга слов», которое состоит из 45 кратких притч и философских трактатов. В этой прозаической поэме поднимаются проблемы национального воспитания и мировоззрения, морали и права, истории казахов.

Сегодня труды Абая переведены на многие языки мира, среди которых белорусский, русский, английский, китайский, французский и др.

Дорогие друзья!

От всей души желаю плодотворной работы сегодняшней конференции, а всем участника доброго здоровья, благополучия и новых творческих успехов!

С наилучшими пожеланиями,
Чрезвычайный и Полномоченный
Посол Республики Казахстан
в Республике Беларусь
21 марта 2013 года, город Минск

Булегенов Ергали Булегенович

Приветственное слово участникам конференции ректора Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева

Уважаемые участники международной научной конференции «Туровский, Абай, Гумилев, конфуций, Боливар, Гете: роль Беларуси в философском диалоге современных культур»!

Позвольте выразить самые теплые, искренние слова благодарности от коллектива Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева в адрес организаторов данной конференции.

Более двадцати лет назад была создана уникальная платформа для широкого спектра сотрудничества между Казахстаном и Беларусью.

Сегодня, в предверии проведения международной научной конференции, инициированной с целью углубления двусторонних отношений, профессорско-преподавательский состав Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева осознает всю степень и важность подобного масштабного мероприятия.

В соответствии с подписанным договором между двумя нашими дружественными странами был организован Научно-образовательный консорциум между высшими учебными заведениями и научно-исследовательскими институтами Казахстана и Беларуси, успешно работают два отделения Белорусского-Казахстанского центра научно-технического сотрудничества.

По инициативе Президентов Казахстана и Беларуси – Н.А. Назарбаев и А.Г. Лукашенко открыли «Центр языка, истории и культуры имени Абая» на базе Белорусского национального технического университета и «Центр языка и культуры «Беларусь» на базе Евразийского национального университета имени Л.Н. Гумилева. Политически predetermined: единство наших народов, традиции дружбы и взаимной поддержки составляют прочный фундамент для развития современных казахстанско-белорусских отношений. Ничто не сможет нарушить международного сотрудничества, усилия которого направлены во благо единения наших народов.

Поздравляю вас с началом работы международной научной конференции.

Пусть великий праздник Наурыз внесет казахский национальный колорит в вашу повседневную жизнь! Желаю, чтобы обновление, которое приносит весна, придало новый импульс в развитие наших дружественных отношений!

Ректор

Ерлан Сыдыков

**Приветственное слово участникам конференции Председателя
Совета Международной Ассоциации выпускников высших
учебных заведений (МАВВУЗ) в Республике Беларусь,
Почётного генерального консула Федеративной Республики
Непал в Республике Беларусь**

Дорогие друзья, участники и гости Конференции!

Сила птицы – в крыльях, Күс қанатымен,
сила человека – в дружбе. Ер жолдасымен.

С большой радостью я приветствую Вас от имени Международной ассоциации выпускников вузов (МАВВУЗ) в Республике Беларусь.

Нас, иностранных (советских) выпускников связывают тесные узы с Беларусью, которая является сердцем Европы и своеобразным мостом между Востоком и Западом. Сегодня Беларусь для нас также близка, как и в студенческие годы. И это не просто слова. Именно здесь мы получили образование, здесь прошла наша молодость, мы познакомились с историей, традициями, культурой страны, приобрели много друзей. Выпускники работают во всех сферах народного хозяйства своих стран, играют заметную роль в системе образования и науки, занимают важные посты в государственной и политической структуре своих стран. Приобретенные знания оказались востребованными и позволили выпускникам успешно включиться в экономическую, культурную и государственную деятельность у себя на родине.

В современном мире влияние и авторитет государств все больше определяется их интеллектуальным потенциалом, развитием высшей школы и науки. Во время обучения иностранные студенты получают современные профессиональные знания, важный жизненный опыт, а главное – учатся жить вместе в мире, взаимопонимании и дружбе с разными народами. Именно это интернациональное воспитание вместе с качественной профессиональной подготовкой позволяет иностранным студентам после окончания обучения возвращаться на Родину и на деле доказывать высокий уровень белорусского высшего образования.

Главная задача нашей организации - не растерять, а как можно полнее реализовать тот потенциал дружбы, взаимного уважения и единомыслия, который сформировался во время обучения в своих Альма-матер.

Мы будем опираться на прочный фундамент добрых отношений, имеющих большие возможности и новые перспективы для сотрудничества, что позволит продолжать научную преемственность. Роль Беларуси на ниве науки и образования способствует объединению научных кадров вокруг принципов мира, добра и справедливости, а также движению народов к прогрессу.

Мы призываем всех участников Конференции к установлению прямых контактов во имя взаимопонимания, сближения наших народов и практических интересов делового сотрудничества, что будет способствовать приумножению тех знаний, которые мы с Вами получили на студенческих скамьях вузов и опыта, который накопили в повседневной работе.

Председатель Совета МАВВУЗ

Махато Упендра

ПЛЕНАРНЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ

Садыков Т.С. Л.Н. Гумилев и тюркский мир: история и современный мир

Основным объектом исследования Льва Николаевича Гумилева являлся история кочевых народов Великой степи. Глубоко изучая историю и культуру кочевых народов, Л. Гумилев испытывал огромное уважение и симпатию к народам Евразии. Именно поэтому его научный труд "Древние тюрки" начинается со слов: "Посвящаю эту книгу нашим братьям - тюркским народам Советского Союза". Отмечая огромное значение древних тюрков в истории человечества, ученый с большим сожалением констатирует, что «...история этого народа до сих пор не написана. Она излагалась попутно и сокращенно...» [1].

В связи с этим, следует заметить, что роль и научный вклад Л.Н. Гумилева в изучении социально-политической и этнической истории, традиции государственности и власти, культуры тюркских народов, огромен. Для нас важно, что одним из приемников тюркского наследия является и казахский народ.

Л.Н. Гумилев как ученый-гуманист всегда отмечал, что культура каждого народа уникальна, что нет неполноценных этносов. К этносам неприменимы определения «хуже» или «лучше», «культурный» или «бескультурный», так как любой этнос в своем развитии подчиняется одним и тем же универсальным закономерностям этногенеза [2].

Ученый объяснял почему это так: «... все этносы имеют разный вмещающий ландшафт и различное прошлое, формирующее настоящее как во времени, так и в пространстве. Культура каждого этноса своеобразна, и именно эта мозаичность человечества как вида придает ему пластичность, благодаря которой вид Homo Sapiens выжил на планете Земля» [3].

Во введении своей книги «Древние тюрки» Л. Гумилев подчеркивал, что «...тюрки не только играли роль посредников, но и одновременно развивали собственную культуру, которую они считали возможным противопоставить культуре Китая, и Ирана, и Византии, и Индии. Эта особенная степная культура имела древние традиции и глубокие корни, но известна нам в значительно

меньшей степени, чем культура оседлых стран. Причина, конечно, не в том, что тюрки и другие кочевые племена были менее одарены, чем их соседи, а в том, что остатки их материальной культуры — войлок, кожа, дерево и меха — сохраняются хуже, чем камень, а потому среди западноевропейских ученых возникло ошибочное мнение, что кочевники были «трутнями человечества» (Виолле де-Дюк)». Далее ученый, размышляя о глубоких корнях тюркской цивилизации, отмечает, что «археологические работы, проводимые в южной Сибири, Монголии и Средней Азии, ежегодно опровергают это мнение, и вскоре наступит время, когда мы сможем говорить об искусстве древних тюрков. Но еще более, чем материальная культура, поражают исследователя сложные формы общественного бытия и социальные институты тюрков: эль, удельно-лестничная система, иерархия чинов, военная дисциплина, дипломатия, а также наличие четко отработанного мировоззрения, противопоставляемого идеологическим системам соседних стран» [1. С.3-4].

Л.Н. Гумилев был уверен, что глубокие научные исследования по истории и культуры тюрко-моногольских народов поставят все точки над «і» по данной проблеме.

Поэтому здесь важно заметить, что роль ученого в изучении истории тюркских народов, в первую очередь, заключается в опровержении европоцентристской концепции об истории степных кочевых народов.

В своих научных трудах Л.Н. Гумилев выступил против европоцентристского утверждения о том, что номады не имели ни своей истории, ни государственности, и тем более собственной цивилизации. В этом он дополнял и развивал взгляды евразийцев. В частности, князь Н. Трубецкой отрицая европоцентризм, писал, что это «романо-германский шовинизм» [4].

А Л. Гумилев в книге «Тысячелетие вокруг Каспия» подчеркивал, что долгое время научная мысль историков Европы была занята железным кольцом моноцентризма. С эпохи Ф. Гегеля казалось очевидным, что развитие цивилизации шло через древнюю Иудею, Элладу, Рим и нашло свое завершение в Западной романо-германской Европе, окруженной «неисторическими» или «отсталыми» народами.

Обосновывая свой взгляд против европоцентризма, он выдвигает концепцию полицентризма, в частности евразийского полицентризма. «Евразийский полицентризм предполагает, что таких центров много. Европа - центр мира, но и Палестина – центр мира. Иберия и Китай - то же самое и т.д. Центров много».- отмечал ученый [5].

В своих работах «Древние тюрки», «Хунну», «Открытие Хазарии», «Тысячелетие вокруг Каспия» и др. ученый дает научный анализ особенностям формирования государственности кочевников. Делает вывод о наличии и государственности, и развитой цивилизации у кочевников. Он в книге «История народов хунну» писал: «Мы хотим разобраться, каким образом немногочисленный кочевой народ создал такую форму организации и культуру, которые позволили ему сохранить самостоятельность и самобытность на протяжении многих столетий, пока не потерпел окончательное поражение и не подвергся полному истреблению. В чем была сила этого народа и почему она иссякла? Кем были хунну для соседей и что они оставили потомкам? Найдя ответы на поставленные вопросы, мы тем самым правильно определим значение хуннов в истории человечества» [6].

Л. Гумилев отмечает важную роль исторических личностей в формировании и развитии государственности у тюрков. Так, на примере военно-политической деятельности Бильге кагана, Тонькука и Культегина, Л. Гумилев подробно описывает политическую историю, особенности государственности и культуры тюрков. Так, в книге «Тысячелетие вокруг Каспия» Л. Гумилев писал: «Если Капаган-хан утверждал, что воюет только против китайского правительства, но любит народ и приемлет китайскую культуру, то Тоньюкук противопоставил учениям Лаоцзы и Будды тюркскую культуру, как самостоятельную и равноценную. ... Даже по уцелевшим памятникам литературы, составлявшим едва ли сотую часть той, что была записана на бересте либо хранилась в памяти степных сказителей, видно, что тюрки имели оригинальное мировоззрение, мифологию, историю и большие сведения по географии.

Тюркам для развития культуры были нужны мир и независимость от агрессивного Китая. Бильге-хан сумел добиться того и другого. ... В 731 г. умер Кюль-тегин, верный сподвижник

своего брата. Памятник его показывает, что культура тюрков 8 в. ничем не уступала культурам других народов того же времени» [7].

К осмыслению проблемы государственности кочевых народов Л. Гумилев, в первую очередь, пришел через исследования историю и культуру древних тюрков, следовательно, через тюркологию. Мы все знаем, что его кандидатская и докторская диссертации посвящены истории древних тюрков. Как известно, тюркология по своей специфике имеет преимущественно историко-лингвистическую направленность. Но, масштабность научных интересов Л.Н. Гумилева и его оригинальные методологические подходы существенно расширяет исследовательские инструменты тюркологической науки. Он отмечал, что история требует специальных способностей, охвата явлений, особого видения и интуиции, к чему знание языков не имеет прямого отношения. Работа историка, устанавливающего связь между событиями, начинается там, где кончается работа филолога-востоковеда, задача которого установить наличие самих событий.

Научные труды Л. Н. Гумилева по истории и государственности тюркских народов, всегда сопровождались богатым фактологическим материалом. Он широко использовал разные в языковом плане исторические источники и литературу.

Л.Н. Гумилев своими оригинальными научными подходами доказывал эффективность синтеза методов исследований гуманитарных и естественных наук. В его исследованиях всегда присутствовал междисциплинарный подход.

На основе изучения кочевых обществ и культур он пришел к теории этногенеза. Он исходил из того, что именно этническая история является ключом к открытию объективных закономерностей исторического процесса. Здесь, на наш взгляд, интересна мысль зарубежного исследователя Марлен Ларюель. По мнению М. Ларюель: «кочевники для него не конечная цель исследования, а этнографический материал, которым можно проиллюстрировать претендующие на универсальность этнистские теории» [8Марлен Ларюель Когда присваивается интеллектуальная собственность, или о противоположности Л.Н. Гумилева и П.Н. Савицкого // Вестник Евразии.- 2001.- № 4.- С. 14]

Л. Гумилев ввел в этнологию такие понятия, как фазы этногенеза, «пассионарность», «пассионарные волны», и др. Он

утверждал, что в этнической истории любого народа необходимо учитывать природный и географический факторы.

Проблемы межэтнических и межкультурных контактов существовали всегда на протяжении всей истории человечества. Эти проблемы тоже являются центральными в концепции Л. Гумилева. Поэтому, необходимо отметить, что Л. Гумилеву принадлежит идея этнической и культурной «комплиментарности» народов Евразии.

Л.Н. Гумилев, раскрывая закономерности формирования этнических традиций, дает определение смыслу комплиментарности. По его мнению, комплементарность – вот та база, на которой не просто проходят, но осуществляются судьбы взаимодействующих этносов и суперэтносов. Он заключал, что проявление комплиментарности не зависит от государственной целесообразности, экономической выгоды или характера идеологической системы... феномен комплиментарности существует и играет в этнической истории если не решающую, то весьма значительную роль [9].

По утверждению ученого, комплиментарность - это не только взаимная симпатия, но и антипатия. В этой связи он подразделял комплиментарность на положительную и отрицательную. Положительная комплиментарность рассматривалась им как выражение безграничной толерантности по отношению к партнеру. Особо подчеркивая толерантность тюркских народов, Л. Гумилев писал: «Тюрки проявили уникальную способность воспринимать достижения других культур, приспосабливать их к своим условиям. Это была принципиально незамкнутая культура. Впоследствии мусульмане, сталкиваясь с тюрками отметили их удивительное умение находить общий язык с окружающими народами. Эти качества тюрки проявляли вне зависимости от того, приходили ли они в новую страну как победители или как гости, как наемники или как военнопленные рабы; в любом случае, они делали карьеру с большим успехом, чем представители других народов (Л. Гумилев Л.Н. Древние тюрки, с. 149)

Отрицательная комплиментарность характеризовалась главным образом нетерпимостью безотчетной антипатии. В данном случае доминировали стремления перестроить или уничтожить партнера. Но наряду с основными положениями комплиментарности, Гумилев

отмечал и нейтральную комплиментарность. А она характеризуется как «терпимость, вызываемую равнодушием».

Взаимоотношение тюрко-славянских народов, Л. Гумилев рассматривал в тесной связи с окружающей средой, то есть с кормящим ландшафтом. Он был убежден, что функционирование этносов – это способ адаптации к своей географической и этнической среде. Следовательно, и комплиментарность – это тоже природное явление.

По мнению Л. Гумилева, этнокультурные взаимоотношения Великой степи и Руси носили комплиментарный характер. Он как ученый-гуманист, доказывал, что истинная дружба народов возможна только при глубоком уважении к достоинству, чести, культуре, языку и истории каждого народа, широком общении между ними.

В книге «Черная легенда. Друзья и недруги Великой степи» он опровергал самые разные негативные стереотипы и боролся за восстановление чести и достоинства и русского, и тюркских, и монгольских народов, ратуя за естественное и необходимое братство всех народов [10].

Таким образом, Л.Н. Гумилев сформулировал концепцию диалога, взаимопонимания между тюрко-монгольскими и славянскими народами. По нашему мнению, данные идеи и концепции ученого могут быть востребованы в решении межэтнических и межкультурных проблем современного общества.

Еще один важный методологически подход Л. Гумилева заключается в том, что он историю кочевых народов, в том числе и историю тюрков, рассматривал в контексте с мировой истории. Его глубокие знания по мировой истории способствовали наиболее полно осветить те или иные стороны истории тюрков. Он писал, что «Древние тюрки, несмотря на их огромное значение в истории человечества, были малочисленны, и тесное соседство с Китаем и Ираном не могло не отразиться на их внутренних делах. Следовательно, социальная и политическая история этих стран тесно переплетена и для восстановления хода событий мы должны держать в поле зрения и ту и другую. Не меньшую роль играли изменения экономической конъюнктуры, в частности, связанные с высоким или низким уровнем вывоза китайских товаров и заградительными мероприятиями иранского правительств».

Поскольку границы тюркского каганата в конце VI в. сомкнулись на западе с Византией, на юге с Персией и даже Индией, а на востоке с Китаем, то естественно, что перипетии истории этих стран в рассматриваемый нами период связаны с судьбами тюркской державы».

Современные исследователи научного наследия ученого отмечают, что Л.Н. Гумилев, изучая сначала политическую, а затем и этническую историю степных народов Евразии, вышел за рамки традиционной филологической или социально-экономической ориенталистики. Он поднялся на уровень региональной (евразийской) истории, а затем и на концептуальный уровень всемирной истории – что очень редко кому удается. Особенностью научного подхода Л.Н. Гумилева в изучении народов Евразии было то, что он разграничил и одновременно соединил три исследовательских взгляда, три масштаба: «с птичьего полета», «с кургана» и «из мышиной норы» [11].

Вместе с тем исследование истории тюрков и Великой степи позволило Льву Николаевичу Гумилеву "выйти" на границу истории с географией, уловить зримую взаимосвязь изменений хозяйственной и политической системы данного этноса с изменениями в его родном, кормящем ландшафте.

В заключение хочется сказать, что имя и творческое наследие Л.Н. Гумилева это яркий и неповторимый феномен исторической судьбы ученого-исследователя.

Его научное наследие, как историка евразийских народов, вызывает огромный интерес, не только в России и но и в Казахстане. Именно поэтому, в 1996 году Указом Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева в г. Астана был открыт Евразийский национальный университет, которому было присвоено имя Л.Н. Гумилева.

Да, некоторые взгляды и утверждения Л.Н. Гумилева вызывают дискуссии, они не бесспорны. Поэтому в XXI веке необходимо новое, непредвзятое прочтение и разностороннее осмысление трудов и в целом наследия Л.Н. Гумилева. Необходимо дать объективную оценку его вкладу в историческую науку.

Начавшиеся уже широко отмечаться 100-летний юбилей Л.Н. Гумилева, на наш взгляд, поможет исследователям вновь поднять и проанализировать непростые вопросы истории народов Евразии.

На базе ЕНУ, начиная с 2002 года (то есть с 90-летия Л.Н. Гумилева), проведено 8 международных «Евразийских научных форумов», посвященных изучению наследия Л.Н. Гумилева. В Евразийском университете создан Музей-кабинет Л.Н. Гумилева, в котором хранятся личные вещи, письма друзей, коллег. Действуют специализированная кафедра Евразийских исследований и научно-исследовательский центр «Евразия».

Студенты всех специальностей университета проходят учебный курс – «Евразийство: теория и практика» как обязательный компонент учебных планов, в котором нашли отражение оригинальные концепции Л.Н. Гумилева.

На сегодняшний день Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева является одним из научно – образовательных центров, целенаправленно изучающим его научные идеи и пропагандирующим творческое наследие.

Именно поэтому, мы приглашаем Вас к сотрудничеству.

Литература:

- 1 Гумилев Л.Н. Древние тюрки.- М. 1967.- С. 3
- 2 Ермекбаев Ж.А. Теория этногенеза и Евразийские идеи Л.Н. Гумилева в преподавании исторических дисциплин.- Учебное пособие для студентов гуманитарных специальностей.- Астана: ЕНУ имени Л.Н. Гумилева, 2003.- 92 с.- С. 69
- 3 Гумилев Л. Историко-философские труды князя Н.С. Трубецкого (заметки последнего евразийца) // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык.- М., 1995, С. 36
- 4 Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык.- М., 1995, С. 114
- 5 Гумилев Л.Н. Ритмы Евразии: эпохи и цивилизации. М., 1993. С. 10, 27
- 6 Гумилев Л.Н. История народа хунну. В 2-х кн. Кн.1. М., 2002. С.7-8
- 7 Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия.- М., 1998.- С. 205-210
- 8 Марлен Ларюель. Когда присваивается интеллектуальная собственность, или о противоположности Л.Н. Гумилева и П.Н. Савицкого // Вестник Евразии.- 2001.- № 4.- С. 14

9 Гумилев Л.Н. Тысячелетие вокруг Каспия.- М., 1998.- С. 362-365

10 Дорошенко Н.М. Методологические подходы Л.Н. Гумилева и евразийцев // www.google.ru

11 Селиверстов С.В. Мир Евразии: история, современность, перспективы: Труды Пятого международного Евразийского научного форума. – Астана: Изд-во ЕНУ.-2007.- С. 36-43

Лазаревич А.А. Доктрина евразийской интеграции как политическая философия нового типа

Задачи с прицелом на развитие евразийской интеграции могут решаться по следующим основным направлениям:

1. Создание комплекса современных средств научного познания, которые раскрывали бы природу, явные и скрытые механизмы функционирования, пути развития сложноорганизованной социальной реальности, которая создается в рамках различных форм интеграции.

2. Исследование места и функций национального государства как в системе региональной интеграции, так и в контексте глобальной экономики и политики. Обоснование того, каким образом национальное государство способно сохранить реальный, а не декларативный суверенитет, и при этом извлечь максимум из интенсификации международных экономических, социокультурных, научно-технических связей.

3. Исследование характерных черт общей культуры не только как системы близких материальных и духовных ценностей, но и как совместной деятельности, направленной на сохранение, актуализацию и трансляцию средствами образовательно-воспитательной системы принципов и норм мышления, мировоззрения, логического и ценностного базиса поведения и поступков людей. Иными словами, всего того, что можно назвать «живой» идеологией, основой тесных контактов государств и народов.

4. Апробация методов повышения инновационной культуры, культуры творчества как необходимого атрибута деятельности органов власти, общественных институтов, предприятий для того, чтобы на практике содействовать росткам инновационно-ориентированной экономики, экономики знаний, как средства

выхода из порочного круга социально-экономического и духовно-культурного кризиса.

В Предисловии к изданной Институтом философии и политологии КН МОН РК книге «Евразийская доктрина Нурсултана Назарбаева» ее составителями сформулировано принципиальной важности положение, которое может послужить как отправным пунктом, так и лейтмотивом философского, социально-экономического, геополитического анализа тенденций евразийской интеграции. В частности, в этой книге сказано: «Мало кто из современных государственных лидеров, в том числе и наиболее влиятельных, вершащих судьбами миллионов людей и целых стран, может предъявить на суд современников созданное им цельное философско-политическое учение как мировоззренческое основание своих политических убеждений, решений и действий. Евразийская доктрина, которую на протяжении вот уже более чем полутора десятков лет развивает Президент Республики Казахстан Н.А. Назарбаев в многочисленных статьях, выступлениях, книгах, является именно такой – концептуально цельной, глубоко новаторской, основанной на прочном культурно-историческом и историческом фундаменте и вместе с тем обращенной в будущее – политической философией нового типа»¹.

Как известно, проект формирования Евразийского Союза был выдвинут Президентом Казахстана Н.А. Назарбаевым еще в 1994 году. На протяжении всех последующих лет Н.А. Назарбаев последовательно отстаивает, развивает, обогащает новыми концептуальными гранями идею евразийской интеграции. Как подчеркивает сам Нурсултан Абишевич, его политическая философия и вытекающая из нее стратегия воссоздания в новых исторических условиях единого политического, экономического, научно-образовательного, культурного пространства Евразии «исключает конъюнктурные геополитические колебания и учитывает глубинную логику истории». В соответствии с этой логикой: «невозможно, оставаясь на почве реализма, игнорировать психологию миллионов людей, не желающих отказываться от наработанных за века ценностей общего культурного и духовного взаимодействия. Нельзя попросту отбросить тот факт, что на протяжении всей истории на нашей общей территории сложился

особый цивилизованный тип, отмеченный схожестью духовности, восприятия, ментальности, опыта»².

Именно в таком – глубоко философском, культурно-историческом контексте – становится возможным осмыслить и оценить инициативы и практические действия Президента Казахстана, направленные на укрепление, повышение эффективности евразийской интеграции. Это тем более важно, что критики новой структуры экономической интеграции Астаны, Москвы и Минска приводят в обоснование своей позиции немало, в общем-то, справедливых и верных доводов. Но дело в том, что все эти доводы лежат в плоскости как раз тех «конъюнктурных геополитических колебаний», о которых говорит Президент Казахстана, подчеркивая как необходимость их учета, так и недопустимость придавать им принципиальное значение. Разумеется, любые реформы и инновации сопряжены с рисками. Не являются исключением из общего правила и реформы, имеющие целью интенсификацию экономической и социально-культурной интеграции на основе Таможенного Союза. Однако только при упрощенном, грубо идеологизированном подходе к экономике реальные шаги к созданию единого экономического пространства евразийских республик начинают восприниматься негативно и рассматриваются как ограничение суверенитета и восстановление прежнего, имперского механизма экономических, политических и культурных взаимодействий. К сожалению, это обстоятельство либо не осознается, либо намеренно игнорируется отдельными экономистами и политиками.

Концепция Таможенного Союза, непосредственно направленная на реализацию потенциала хозяйственно-экономической интеграции постсоветского пространства, основана не только и не столько на прагматических соображениях и сугубо экономических расчетах, но на духовно-нравственных принципах, культурных ценностях, мировоззренческих убеждениях и идеалах, обеспечивающих органическое единство и согласие народов, которые веками сосуществовали на евразийском континенте. Вместе с тем в современных условиях культурно-цивилизационное единство должно быть осмыслено и реализовано на практике в иных концептуальных формах и организационных структурах, не допускающих доминирования какого-либо одного из участников

интеграционного процесса. Таможенный Союз изначально проектировался и продолжает развиваться как качественно иной тип интеграции, базирующийся на равноправном статусе и партнерстве участников экономического, политического и культурного сотрудничества.

Н.А. Назарбаев выделяет три главных измерения интеграции евразийского пространства: экономическое, военно-политическое и культурно-гуманитарное³. Даже если ограничиться чисто экономическими аспектами интеграции на основе соглашений о Таможенном Союзе Белоруссии, Казахстана и России, становится ясно, что этот Союз строится на принципиально иных правилах взаимодействия, чем игра с нулевой суммой (когда выигрыш одного из игроков означает соответствующий проигрыш других участников игры). 28 ноября 2009 года в Минске прошла встреча Д.А. Медведева, А.Г. Лукашенко и Н.А. Назарбаева, на которой главами государств было принято решение о создании с 1 января 2010 года единого таможенного пространства России, Беларуси и Казахстана. На этой встрече также подчеркивалось, что введение единого таможенного тарифа, отмена таможенных пошлин и снятие экономических ограничений, по данным экспертов, позволят России, Беларуси и Казахстану к 2015 году увеличить ВВП почти на 15%. В денежном выражении прибыль России от создания Таможенного союза оценивается в 400 млрд. долларов, а Беларуси и Казахстана – по 16 млрд. долларов к 2015 году⁴.

Конечно, трудно предположить, что процессы становления новых структур и моделей экономической интеграции стран ЕврАзЭС будут проходить гладко, безболезненно, без конфликтов и противоречий. Однако в долгосрочной перспективе альтернативы тесному экономическому сотрудничеству и интеграции национальных экономик для стран СНГ не существует. Как нет конструктивной альтернативы политической стратегии, основанной на необходимости сочетания процесса национально-государственного строительства с сохранением и развитием на этой основе межгосударственных интеграционных процессов. Интеграционные тенденции – это по сути своей позитивный процесс, в котором объективно, органически соединяются внутренняя логика культурно-цивилизационного развития народов и государств и стратегические императивы радикального

обновления глобального миропорядка, основанного на партнерстве цивилизаций.

Экономическая интеграция в рамках локализованного географического пространства как форма защиты и развития национальных экономик в современном мире является важнейшим ресурсом общественного развития, который все более активно используется международным сообществом. На сегодняшний день насчитывается уже более 300 межгосударственных региональных интеграционных объединений. Однако подавляющее большинство этих объединений в экономическом плане представляет собой зоны свободной или преференциальной торговли. В качестве полноценного таможенного союза в настоящее время может рассматриваться, к примеру, Европейский союз. По мнению доктора права Ж. Кембаева (Германия), крайне незначительная доля таких интеграционных структур, как таможенный союз, общий рынок и экономический союз объясняется тем обстоятельством, что они создаются только между политическими союзниками, которые преследуют глубокую всеобъемлющую интеграцию не только в экономической сфере, но также и в сфере формирования основных направлений внешней и внутренней политики вплоть до построения политического союза⁵. К этому суждению следует добавить, что сам политический союз может обрести прочность и устойчивость среди бушующих волн мировых геополитических катаклизмов и финансово-экономических кризисов лишь на основе общих духовно-нравственных ценностей добрососедства, равноправия, взаимного уважения, честного сотрудничества.

Если действовать вместе, то такие факторы, как исторически сложившаяся однотипность наследия постсоветских государств, разделение и кооперация труда в этом пространстве, острая и обострившаяся в кризисные годы потребность в модернизации, помноженная на политическую волю, несомненно, повысят интерес к идее интеграции.

Отмеченные объективные тенденции вызрели к началу второго десятилетия XXI века. В конечном итоге, они привели к тому, что новое дыхание обрели Союзное государство Беларусь-Россия, Таможенный союз как пусковой механизм ЕЭП, открылась перспектива многомерного Евразийского союза. Судя по концептуально сопряженным статьям В. В. Путина и А.Г.

Лукашенко, а теперь – и по итогам мартовского 2012 г. саммита ЕврАзЭС, Таможенный союз «трех» – это необходимое условие и веха в разноскоростной евразийской экономической интеграции, но она не отменяет, а напротив, предполагает более широкую, охватывающую все пространство СНГ перспективу политической и гуманитарной консолидации всех входящих в него государств.

Дальнейшая интеграция в рамках Евразийского союза имеет смысл, если она не ограничивается экономическими проблемами, при всей их значимости, а обретает универсальный характер. В. В. Путин в одной из своих статей актуализировал и конкретизировал идею Евразийского союза. По геополитическому объему, политэкономическому и социокультурному смыслу он должен быть, во-первых, действительно евразийским, т.е. в идеале охватывающим почти все постсоветское евразийское пространство и, во-вторых, многомерным. При этом «речь не идет о том, чтобы в том или ином виде воссоздать СССР. Наивно пытаться реставрировать или копировать то, что уже осталось в прошлом, но тесная интеграция на новой ценностной, политической, экономической основе — это веление времени»⁶. По словам Президента Беларуси А.Г. Лукашенко, смысл модернизации в формате Евразийского союза видится в том, что, «достигнув максимально возможного уровня экономической интеграции, Россия, Казахстан и Беларусь вплотную подойдут к необходимости создания прочной социально-политической надстройки - с общими ценностями, правовой системой, жизненными стандартами и ориентирами... Здесь не обойтись без постепенного консенсусного формирования неких наднациональных органов, в том числе, возможно, политических»⁷.

Таким образом, впереди - огромная концептуальная и практическая работа по модернизации и синергии экономических и технологических базисов даже наиболее тяготеющих к интеграции государств, решению вопроса о переходе к единой валюте, гармонизация законодательств и т.п. Обнадеживает общность высших гуманитарных ценностей, от которых непосредственно зависит политическая культура субъектов интеграции. Именно поэтому сегодня как никогда очевидна потребность в идейном и методологическом подкреплении межгосударственного партнерства, тактики и стратегии евразийской интеграции. Дать его

могут только совместные усилия ученых, экспертов и общественных деятелей, вовлеченных в разработку и обсуждение стратегий будущего глобального мира и его регионов. Представляется очень важным, чтобы местом их встречи и диалога стало гуманитарное знание, исторически несущее в себе и мировоззренческие основания, и ценностно-смысловые ориентиры, и методологические принципы политики единения и сотрудничества.

¹ Евразийская доктрина Нурсултана Назарбаева / Сост.: А.Н.

Нысанбаев, В.Ю. Дунаев /. – Алматы: 2010. – С. 3.

² Из интервью Н.А. Назарбаева «Независимой газете», 24 февраля 2000 г. // *Назарбаев Н.А.* Стратегия трансформации общества и возрождения Евразийской цивилизации. – Изд. 2-е, перераб. и доп. – М.: Экономика, 2002. – С. 367.

³ Н.А. Назарбаев имел в виду расчеты, проведенные Институтом народнохозяйственного прогнозирования РАН. См.: <http://lenta.ru/news/2009/11/18/effect> (2010, 19 ноября).

⁴ *Кембаев Ж.* Таможенный союз Белоруссии, Казахстана и России (проблемы и перспективы зарождающегося Евразийского союза) / <http://www.zakon.kz/203280-tamozhennyjj-sojuz-belorussii.html>

⁵ См.: И.Я. Левяш. Глобальный мир и геополитика: культурно-цивилизационное измерение.- В 2-х кн. Минск: Белорусская наука, 2012. – 2-я кн., с. 108.

⁶ В.В. Путин. Новый интеграционный проект для Евразии – будущее, которое рождается сегодня // *Известия*, 3 октября 2011 г.

⁷ А.Г. Лукашенко. О судьбах нашей интеграции // *Известия*, 17 октября 2011 г.

***Бровка Г.М., Невзорова А.Б.* Развитие интеллектуального потенциала стран ЕврАзЭС – условие формирования инновационной экономики**

Рост и развитие стран Евразийского экономического сообщества союза неразрывно связано с вопросом о насущной потребности в обеспечении интеллектуальной безопасности. И главными драйверами роста и развития экономики ЕврАзЭС являются человеческий капитал и порождаемые им инновации. Бурный научно-технический прогресс и стремительное нарастание информационного потока, не только способствовал повышению

производительности и качества труда, росту благосостояния и интеллектуального потенциала общества, но и привел к появлению большого количества новых угроз как для отдельной человеческой личности, так и для отдельных стран в целом.

Наблюдения за развитием промышленности показывает, что в современной техносфере формируются новые условия труда и жизни человека, которые превышают все адаптационные, физиологические и психологические возможности организма, заложенный природой в предыдущие века. Поэтому проблема обеспечения, становления и развития интеллектуальной элиты становится все более актуальной в современном цивилизованном обществе, а ее всестороннее изучение приобретает все большее значение на всех стадиях и во всех формах системы непрерывного образования.

Одним из главных показателей стран во все времена было и продолжает оставаться сейчас то, какое внимание уделяется в ней развитию науки, образованию, медицине, высоким технологиям и индустрии знаний. От того, насколько значителен интеллектуальный потенциал общества и уровень его культурного воспитания, зависит в конечном счете и успех решения стоящих перед ним экономических проблем.

Формирование интеллектуальной элиты (или совокупного интеллектуального ресурса) страны или региональных союзов – многосторонний сложный процесс, который находится под влиянием внешних и внутренних факторов и неизменно проходит ряд стадий. На разных социальных уровнях оно имеет свои особенности и приоритеты.

На личностном уровне это: семья → культура взаимоотношений → образование (включая все виды) → постоянное саморазвитие (создание новых знаний) → работа и карьера.

На уровне предприятия: молодой специалист → кадровый состав → наставничество → повышение квалификации → воспроизводство новых знаний на основе накопленных → формирование новых подходов и технологий.

На уровне страны интеллектуальная элита складывается из интеллектуального потенциала: граждан → предприятий

(организаций и пр.) → отраслей → региона → страны в целом. Совместная работа интеллектуальных элит, стоящих на разных иерархических ступенях общества может рассматриваться следующим образом.

- 1) Интегральные способности граждан решать современные проблемы при избытии разносторонней информации с быстро изменяющимися требованиями и условиями (здесь присутствуют компетенции, творческое мышление и современная когнитивность, мотивация, труд).
- 2) Способность высшего руководства предприятий принимать и понимать вызовы потребностей современного общества и необходимости изменения технического уклада с развитием научно-технического прогресса, обрабатывать информационные потоки и применять адекватные подходы к действию с нужной скоростью и качеством (развитие торговой марки, связь с рынками, потребителями, поставщиками, посредниками, партнерами). Элементами человеческого потенциала предприятий, организаций и коллективов являются интеллект, знания, навыки, опыт, здоровье и культура сотрудников
- 3) Рациональная ротация и расстановка на уровне отрасли руководящих кадров, которые в соответствии с требованиями внешней и внутренней среды реализовывают стратегические знания и повышают эффективность развития отрасли (межотраслевые и рыночные связи, современные методы и технологии в области маркетинга, закупок, производства, продаж, логистики, финансов, менеджмента и НИОКР, в том числе методы, средства и инструменты, которые применяются при принятии и реализации управленческих решений).
- 4) Качество и структура подготовки кадров в зависимости от региональных потребностей, уровень занятости, развитие отраслей промышленности. Способность на уровне региона решать коллективные и индивидуальные социальные и экономические проблемы и задачи общественной жизни.

5) Взаимодействие множества элементов интеллектуального потенциала общества, в том числе: человеческого, организационного, информационного, международного, технологического, структурного, инновационного, конкурентноспособного.

Таким образом, уровень развития интеллектуальной элиты отражает инновационные возможности страны сделать прорыв в экономике и социальных сферах развития общества.

Рассматривая Евразийское экономическое сообщество в контексте реальной силы, которая сегодня определяет интеграционный вектор развития постсоветского пространства в XXI веке в плане стремительного вхождения в мировую экономику и международную торговую систему, необходимо подчеркнуть, что её могущество наравне с политической и военной силой будет определяться и мощью по развитию техники, науки и современной технологии.

Так, в рамках ЕврАзЭС создан Центр высоких технологий, проходит интеграция в инновационной сфере, особенно в нанотехнологии, информационно-коммуникативной и биотехнологии. Создается антикризисный фонд. Один из главных векторов деятельности организации – обеспечение динамичного развития членов Сообщества путем согласования социально-экономических преобразований при эффективном использовании их экономических потенциалов в интересах повышения уровня жизни народов.

Сегодняшние реалии таковы, что в наших странах идет смена научно-образовательных парадигмы с национальными особенностями каждой из стран. Однако цель у всех одна: сделать общество высокообразованным и высокоинтеллектуальным.

У каждой страны есть своя система взглядов в будущее, которое имеет национальные и общеевразийские цели.

Наши страны только чуть более 20 лет назад приобрели национальную идентичность и политическую самостоятельность. Однако в эпоху третьей промышленно-технологической революции, связанной с активным приходом нанотехнологий, мы должны быть готовы развивать активно и аккумулировать человеческий и интеллектуальный капитал (ресурсы), который был

бы готов ответить на вызовы быстро изменяющейся научно-образовательной парадигмы.

Для решения вопросов и задач новой промышленно-технологической революции, связанной с микроэлектроникой и нанотехнологиями, нужна соответствующая подготовленная команда из высококлассных, креативных и обладающих высоким уровнем современной и немного опережающей подготовки, которая сейчас только начинает формироваться, и которая сможет генерировать новые идеи и новые знания в быстроизменяющихся условиях высоконасыщенного информационного мира.

Поэтому уже сейчас необходимо на уровне форсайта спрогнозировать приоритетные направления и критические технологии, на которые необходимо направить образовательные и материальные средства ЕврАзЭС, человеческие ресурсы, формируя класс интеллектуальной элиты.

В условиях глобализации экономики и создания единой информационной среды, необходимо разрабатывать четкий механизм реализации научно-технического прогнозирования. Это необходимо для того, чтобы грамотно распорядиться ограниченными в настоящее время интеллектуальными ресурсами и создать на базе научных и образовательных учреждений задел из современных специалистов и ученых.

Гармонизация развития стран ЕврАзЭС с развитыми странами мировой экономики поможет найти действительно свою нишу и сконцентрировать общие усилия на этих направлениях.

Страны ЕврАзЭС уже начали работу над созданием национальных центров с высокой интеллектуальной собственностью, которая уже начинает приносить прибыль. Но необходимо встраиваться в мировые технологические цепочки, чтобы выходить на широкий международный уровень.

Главная задача ЕврАзЭС на сегодняшний день – идентификация инновационного потенциала, который позволил бы занять лидирующие позиции в долгосрочной перспективе через усиление сотрудничества между образованием, наукой и бизнесом.

Можно применить в форсайт еще одну особенность для ЕврАзЭС – это использовать оперативно оценку ретроспективного анализа уже сделанных проектов, чтобы посмотреть, что получилось, а что необходимо подкорректировать.

Построение сообщества должно быть связано с налаживанием сильной разъяснительной и пропагандисткой работой среди населения стран, т.к. такие политические акции сильно влияют на социальный климат в стране.

Было бы стратегически верно, если бы в рамках ЕврАзЭС был организован межнациональный проект, ориентированный на молодежь, с целью привлечения её к техническому образованию и науке, для того, чтобы оказать воздействие на умы сегодняшнего и поколения младше 18 лет.

Необходимо обеспечить преемственность в развитии системы образования, воспроизводстве и наращивании интеллектуального потенциала общества как важнейшего условия поступательного развития ЕврАзЭС.

Таким образом, гармонизация образовательных и знаниевых приоритетов на уровне ЕврАзЭС позволят создать (сформировать) высокообразованный человеческий капитал.

Бобков В.А. Беларусь в евразийском пространстве: суверенитет и интеграция

Для обсуждения предлагаются следующие идеи:

1. Суверенитет и культура.
2. Интеграция и культура.
3. Геополитика и культура.

Полагаю, что будет полезно сделать практикой исторический экскурс. Старшее поколение присутствующих в этом зале хорошо помнит, как в советское время мы всячески укрепляли дружбу народов, налаживали культурные связи. После распада Советского Союза во всех бывших союзных республиках стали преимущественно говорить о государственном суверенитете. Вовсе не отрицаю: для становления молодой государственности это – один из важнейших вопросов. Но если полистать печать того времени, то и в речах политических лидеров новых государств, и в публикациях ученых выплывает светлая надежда на то, что, **наконец-то, приобретя суверенитет, заживем богато и счастливо.**

Прошло 5, 10, 15 лет – не получается так в жизни. Прошедшие годы становления СНГ были годами поиска, надежд,

разочарований. Даже рекламируемый тезис о многоскоростной интеграции реализовать не удалось.

Тогда некоторые политические лидеры начали размышлять: а такая ли священная корова – суверенитет? Какими его составными частями можно поделить и в каком объеме? Благо, и Европейский союз представлял все более интересный образец. Так на свет появился Союз Беларуси и России – союз двух исторически наиболее близких народов и культур. Но как коснулось конкретной реализации договора, опять непреодолимой стеной встали вопросы суверенитета. Все мы помним, как в 1997-1998 гг. диалог русской и белорусской культур происходил на высшем уровне руководства и в резких выражениях.

В то же время национальные интересы страны требовали поиска путей их реализации. Главные среди этих интересов - **энергетическая безопасность государства и экспорт товаров**. Они активно подталкивали Беларусь к поиску новых перспективных вариантов интеграции. В этом плане большое притяжение имел Казахстан и другие среднеазиатские страны, обладающие мощными сырьевыми ресурсами, **которые есть в ограниченном количестве или вовсе нет в нашей стране**. Вместе с тем это государства, на товарных рынках которых востребована промышленная и сельскохозяйственная продукция Беларуси. Влекло сюда Беларусь и **географическое положение данных стран**, позволяющее расширять с их территории поиск новых товарных рынков в азиатском регионе.

Чем Таможенный союз привлекал Беларусь? В отличие от других евразийских интеграционных объединений, он вызывал наибольшее доверие, имея профессиональное управление, которым является **Комиссия – постоянно действующий наднациональный орган**, решения которого обязательны для исполнения национальными органами. Такая структура в интеграционных объединениях на постсоветском пространстве создана впервые. Комиссия формирует также общую для всех стран таможенную политику.

По расчетам экономистов, **общий эффект от Таможенного союза должен составить для России 400 млрд долл., для Беларуси и Казахстана – более 16 млрд долл., или около 14% нашего ВВП**. И это даже без учета того, что в перспективе к

тройственному союзу могут присоединиться другие страны постсоветского пространства. Известно, что в настоящее время переговоры ведут Киргизия, Украина и Таджикистан.

Нельзя сбрасывать со счетов и интерес к Беларуси со стороны нынешних партнеров по Таможенному союзу. Республика находится в самом центре Европы, на перекрестке основных транспортных маршрутов, которые связывают государства Старого континента с Россией и странами Юго-Восточной Азии, государства Черноморского побережья – со странами Балтийского моря.

Географическое положение Беларуси делает ее весьма привлекательной в транзитных возможностях. К тому же она обладает достаточно развитой инфраструктурой: через Беларусь проходит 11 веток газопроводов и 6 – нефтепроводов. Воздушное пространство страны ежедневно пересекают в разных направлениях 600-620 судов. По количеству железных дорог на 1 квадратный километр наша страна занимает третье место в мире, что дополняется весьма удачным расположением транспортных коридоров.

Транзитная роль Беларуси ещё более возрастает в условиях строительства глобальных трансъевропейских магистралей Север-Юг и Восток-Запад. В июне 2010 года в Вильнюсе создана Ассоциация транспортного коридора Восток-Запад, которая объединяет структуры бизнеса и науки, а также партнеров из 12 стран: Беларуси, Бельгии, Дании, Германии, Литвы, Швеции, Франции, Российской Федерации, Казахстана, Китая, Монголии и Украины. Это те государства, которые активно сотрудничают в строительстве транспортного коридора. Ассоциация уже работает над внедрением информационной сети между партнерами проекта и формированием единой базы данных, содействует установлению связей участников проекта с другими мировыми сетями транспортной инфраструктуры и услуг. С участием Ассоциации произошла своего рода апробация ряда проектов, в том числе контейнерного поезда Клайпеда-Минск-Москва-Караганда-Урумчи (Китай).

Сюда необходимо добавить и тот важный факт, что в правительстве и научных кругах прорабатывается вопрос о

создании белорусской фрахтовой компании. Это значительно упрочит доступ страны к морским коммуникациям.

Выявление данных и других геополитических возможностей Беларуси естественным образом усиливает к ней интерес других государств.

Заметим, что когда заработал Таможенный союз, то активнее пошел и диалог культур. Это можно наблюдать на примере белорусско-казахстанских отношений, что подтверждает и работа нашей конференции. Диалог стал разрастаться вширь, стал проникать вглубь народов, вовлекая отдельные коллективы и граждан.

Если сформулировать данные изменения в научном плане, то это **результат отказа государств от определенной части экономического суверенитета**. В итоге мы получили новый интересный феномен – **государство в экономических границах**. Суть вопроса состоит в расширении экономической зоны хозяйствования за пределы своего государства. И здесь уже политический суверенитет (территория) не совпадает с экономическим, **государство в экономических границах формируется в сопредельных государствах**.

Это большая и многогранная тема для исследования как суверенитета, интеграции, так и диалога культур. Она весьма перспективна и для казахстанской, и для белорусской стороны. Для белорусской особенно, если учитывать тот факт, что по индексу человеческого развития наша страна опережает другие государства Таможенного союза. А за последний год она поднялась с 65-й строчки на 50-ю. Мы впереди и России (55 место), и Казахстана (69).

Поясним, что индекс человеческого развития – это совокупный показатель уровня развития человека в определенной стране. Им измеряют достижения страны в области состояния здоровья населения, получения образования, фактического дохода граждан. То есть берутся три основные направления:

– индекс ожидаемой продолжительности жизни – здоровье и долголетие, измеряемые показателем средней ожидаемой продолжительности жизни при рождении;

– индекс образования – доступ к образованию, измеряемый средней ожидаемой продолжительностью обучения детей школьного возраста и средней продолжительностью обучения взрослого населения;

– индекс валового национального дохода – достойный уровень жизни, измеряемый величиной валового национального дохода на душу населения в долларах США по паритету покупательной способности.

С точки зрения геополитики, **страна, обладающая высоким потенциалом народонаселения, уже одним этим фактором расширяет рамки своего влияния на другие народы.** В классической геополитике (теории Маккиндера, Мэхэна) среди факторов, формирующих силу и могущество государства, выделяется месторасположение страны, численность, национальный характер, менталитет и организация народов (Маккиндер Х. Дж. Географическая ось истории // Полис. – 1995. - № 4. – С. 169). Данный фактор оценивается в геополитике столь высоко, что ставится на одну ступень с военной и технической мощью государства. Я бы назвал это – **разумная сила.**

В чем наша страна пока проигрывает партнерам по Таможенному союзу в диалоге культур? На наш взгляд, это коренное отличие белорусской политической системы от политических систем России и Казахстана. Последние функционируют на партийной основе и имеют возможности вести диалог культур более широко, глубоко и содержательно – в партийных организациях, среди своих сторонников, населения и т.п.

Далее, мы значительно подрубили первооснову диалога **недопустимым свертыванием гуманитарной науки и образования.** А ведь это те сферы, которые сами должны вести такой диалог, оценивать его эффективность по всем направлениям и прогнозировать развитие.

Третий изъян – слабость белорусского политического знания по сравнению с российским, казахстанским и сопредельных с Беларусью государств. Опыт развитых стран доказывает: политическая наука и знание, политическая культура – это мощнейший фактор в диалоге культур, пропаганде образа жизни,

имиджа страны. Примером могут быть Великобритания, Франция, США, Италия.

И последний вывод – оптимистичный. Научный анализ, жизненный опыт и наблюдения дают основания утверждать, что и наш сегодняшний диалог, и в целом диалог культур на евразийском пространстве будет набирать обороты. Такая уверенность основывается на том факте, что Беларусь обрела в лице Казахстана надежного партнера и справедливого третейского судью в спорных вопросах с Россией.

Во-вторых, у истоков диалога стоит такой политический боец, как Нурсултан Абишевич Назарбаев. Я вспоминаю его страстное выступление с докладом в Москве, в академии государственной службы при президенте Российской Федерации. Это был 1991 или 1992 год. Тогда его слушали безо всякого интереса. Но разговор о собирании бывших советских республик на евразийском пространстве начал именно он. И начал тогда, когда все только и говорили о суверенитете. Во многом своими стараниями он довел этот разговор до образования Таможенного союза, Единого экономического пространства. Вспоминая то московское выступление Назарбаева, не могу не отметить его огромную роль в собирательстве евразийских государств.

Таким образом, мы видим, что реальные условия для плодотворного диалога культур создают экономика и политика. В этом раскладе особое место занимают суверенитет и интеграция государств. Здесь должен быть разумный баланс. Представляется, что формула развития молодого белорусского государства должна быть следующей: суверенитет – насколько возможно, интеграция – насколько необходимо.

В диалоге культур на евразийском пространстве у Беларуси есть несколько уязвимых мест: неразвитость политического знания, в том числе геополитического; слабость в целом гуманитарного знания. Но есть и большие преимущества: достаточно высокий индекс человеческого развития и транзитное месторасположение страны, что делает ее весьма привлекательной.

Лойко А.И. Философия межкультурных отношений

Межкультурная коммуникация в начале XXI столетия маркирована концептами: глобализации; регионализации; социальной динамикой партикулярных структур; пространством социальных сетей.

Глобализация создала ресурсы: трансграничных, транзитивных, региональных, трансконтинентальных возможностей диалога.

Регионализация формирует пространство интенсивной межкультурной коммуникации, основанной на: возможностях совместного позиционирования национальных структур в пространстве глобального диалога; создании емкого внутреннего рынка инновационной кооперации и промышленной деятельности; условиях для свободного перемещения людей, товаров, капиталов; обеспечении социальных гарантий, сохранении общей исторической памяти.

Современное культурное пространство социальных отношений формируют партикулярные структуры, создающие разнообразие модернизационной динамики, демонстрирующие адаптированное к местным условиям проявление универсальных закономерностей развития человечества.

Социальная динамика партикулярных структур указывает на качественную трансформацию культурной географии, в пространстве которой появились активно развивающиеся новые центры межкультурной коммуникации: Латинская Америка (Боливар); Евразия (Гумилев); Дальний Восток (Конфуций); Юго-Восточная Азия (Тагор).

В связи с этим в современной философии важную роль стали играть понятия культурного детерминизма, культурной географии, экономического кластера, пассионарной энергии, идентичности. В результате философия констатировала наличие новой социальной реальности, формируемой партикулярными структурами. Эта реальность характеризуется поиском различных форм кооперации, межкультурных контактов.

Философия межкультурных отношений представлена такими направлениями как компаративистика; культурная антропология; семиотика; философия истории; философия коммуникативного действия; философия информационного общества; герменевтика; философия межкультурной повседневности; философия идентичности.

Речь идет об изучении процессов, конституирующих новые формы кооперации и солидарного участия в решении общих проблем. Во многом эти поиски детерминированы потерей европоцентризмом конструктивной основы культурного диалога. Эта методология сконцентрировала на себе тему кризисного общественного сознания. Она дала яркие примеры литературного, изобразительного, философского творчества. Но человечество не может перманентно пребывать в состоянии культурного надрыва, хотя и яркого. Проблема заключена в том, что кризис затронул психологические основания культуры и детерминировал появление психоаналитической рефлексии, далеко выходящей за границы диалога культур. Эта рефлексия дополнилась социальным экспериментированием над базовыми структурами общества, связанными с моральными нормами, традициями, социальными ролями и их непосредственной обусловленностью биологическими и социальными функциями мужчины и женщины в рамках семьи и брака. Даже католическая и протестантская церковь не смогли избежать скандальных фактов сексуального насилия в детских учреждениях, курируемых ею. Стало очевидным, что Европа должна заниматься собственными проблемами и эти проблемы не могут проецироваться на межкультурный диалог.

Тенденции в развитии философии межкультурных отношений актуализировали поиск различными региональными культурами собственной сущности и идентичности, для последующего диалога между ними на новой основе социального пространства. Его изучает социальная философия.

Философия социального пространства включает: культурную географию; креативные технологии вербальной и визуальной коммуникации; стереотипы и комплексы мультикультурного общения; конфиденциальность повседневности.

Важно было через идентичность выработать собственную позицию и защитные механизмы культуры, а также национальную и региональную основу модернизации общества. Подобные этапы поисков прошли евразийский, латиноамериканский, североамериканский, дальневосточный, тихоокеанский, африканский регионы. На этой основе сформировалось объединение быстрорастущих новых экономик в форме БРИК. Фактически речь идет о вершине айсберга, представляющего новую

экономическую географию растущих экономик. Среди этих экономик Бангладеш и другие. Это важно для Беларуси с точки зрения формирования экспортного пространства деятельности и долгосрочного сотрудничества с различными государствами мира. Экономика всегда основана на определенной культурной базе контактов, понимании идентичности наций, с которыми налаживается диалог. Подобные знания нарабатывает компаративистика.

В России механизмы идентичности на фоне проевропейской политики Петра I сформулировали славянофилы и представители евразийства. В Латинской Америке важную роль сыграла позиция С. Боливара, которая выразила суть этой региональной культуры в форме синтезировавшегося человечества в пространстве Америки. В Китае конструктивную роль сыграла неоконфуцианская философия, которая смогла консолидировать общество и придать модернизации основу в виде национальной идентичности. В XX столетии была сформулирована транзитивная и трансграничная роль Беларуси в диалоге Запада и Востока. Этой формулировке предшествовала практика межкультурного диалога на протяжении XVIII-XIX столетий, которая выявила конструктивную роль белорусов в создании межкультурного диалога между Западом и Востоком, Западом и Россией, Россией и Востоком. Речь в первую очередь идет об И. Копиевиче, Т. Костюшко, С. Маймоне, Я. Гашкевиче, И. Домейко, Н. Судзиловском, А. Мицкевиче, Л. Баксте.

Новый образ философии межкультурных отношений сформировался в результате потери Европой статуса конструктивного эталона. Потерю обусловил кризис этой культуры, который приобрел хронический характер. В США идентичность стала предметом национальной гордости в виде прагматизма. В Латинской Америке возникла философия латиноамериканской сущности, базирующаяся на идеях С. Боливара. В России Л. Гумилев сформулировал ключевые идеи философии этногенеза, развивающие философию русского космизма, биосферного мышления как философию самобытной техногенной цивилизации. В КНР Дэн Сяо Пин сформулировал концепцию трех модернизаций, которая отразила идентичные особенности быстро растущей техногенной экономики поднебесной.

Оригинальные техногенные культуры создали насыщенное по возможностям пространство партикулярных структур. В нем свое транзитивное место заняла Беларусь. Речь идет о государстве, центрирующем трансконтинентальные пути между экономиками Евросоюза и КНР. Для того, чтобы использовать потенциал растущих транзитивных контактов необходимы не только политические и технические решения, но и межкультурные. За относительно короткое время независимости белорусское государство смогло наладить тесные контакты с Россией в рамках Союзного государства, с Казахстаном в рамках Таможенного Союза. Тесные двусторонние отношения у Беларуси существуют с Туркменистаном, Азербайджаном, Таджикистаном. Очевидно, что эти контакты имеют межкультурную основу, идущую от многовекового общения славян и тюркских народов. Косвенным фактором, способствовавшим развитию этих отношений стал период XIX столетия, когда многие ссыльные из Беларуси оказались на территории Казахстана, где возникли условия для тесных контактов их с казахскими мыслителями. Важную роль сыграл Семипалатинский комитет, где такие мыслители как Абай находились в непосредственном общении со ссыльными из европейской части Российской империи. Именно в процессе совместной работы и возникла миссия евразийской культуры как транзитивного пространства общения двух древнейших культур, представляющих Восток и Запад. Европа ассоциировалась с романтизмом. Символом этой культуры стал Гете. В Беларуси романтизм имел яркое проявление в творчестве А. Мицкевича, сумевшего поэтическими средствами описать национальную идентичность белорусов. Общение с А.С. Пушкиным убедило А. Мицкевича в самобытности национальных евразийских культур. Это прекрасно понимал Абай, который на основе ислама предлагал национальную программу модернизации казахского общества.

Евразийская культурная география на практике: К. Туровский, С. Полоцкий, Н. Лосский – русская религиозная философия; Л. Бакст, С. Дягилев – русские сезоны в Париже; И. Репин, Витебская художественная школа – эстетика постмодернизма; К. Семянович, К. Циолковский, Л. Чижевский – русский космизм; В. Степин, Ж. Алферов, П. Сухой – философия науки и техники.

Формирование евразийской идентичности на техногенной основе имеет важное значение в условиях, когда традиционный уровень духовной жизни представлен разными религиями. В советский период истории была сделана попытка наполнить содержание евразийской идентичности новыми ценностями. Среди них предпочтение было отдано развитию многонациональной культуры больших и малых народов, а также классических жанров музыки, оперы, оперетты, балета, художественного театра, изобразительного искусства, поэзии и литературы. Была освоена культура джаза, современной инструментальной музыки, популярность завоевали вокально-инструментальные группы, искусство вокала. Яркие достижения демонстрировал спорт. В экстремальные годы Великой Отечественной войны проявилась солидарность евразийских народов в организации отпора агрессору, обеспечении работы промышленности, транспорта, сельского хозяйства. Практика реализации крупных проектов в форме ударных комсомольских строек создавала патриотический энтузиазм у молодежи, готовность ехать в самые отдаленные уголки Евразии. Социальная мобильность стала нормой жизни молодых поколений. В результате сформировалась уникальная гуманитарная основа евразийской идентичности, представленная межэтническими семьями.

Уже первые контакты философов бывших советских республик показали, что за абстрактными идеями единого советского народа скрывались богатые региональные традиции, которые формируют потенциал культурной динамики евразийского региона. Эпицентр взаимодействий создают славянские и тюркские народы. Их стремление к взаимодействию обусловлено как внешними, так и внутренними причинами. К внешним причинам следует отнести борьбу цивилизаций за трансграничные пространства. Применительно к государствам Средней Азии речь идет о конкуренции Запада, который стремится вытеснить Россию из важного для него стратегического пространства.

В свое время преимущества пребывания тюркских народов в пространстве Российской империи оценил Абай. Спустя сто лет на примере различных государств мы видим глубину его оценок. Евразийская стратегия кооперации с Россией стала для тюркских народов кратчайшим путем модернизации в современную

техногенную цивилизацию. Важным оказалось то обстоятельство, что религиозная традиционная культура сохранила свое значение. Население имело возможность реализовывать духовные потребности. Относительно короткий период атеизма не подорвал духовную культуру. Довольно быстро она восстановила свой статус в обществе.

Внутренние механизмы консолидации евразийского социального пространства обусловлены наличием исторической интегративной основы, созданной скифской культурой, простиравшейся от Северного Кавказа до Саян в Сибири. Тюркские племена ассимилировали скифскую культуру, а вместе с ней свойственные ей традиции межкультурных отношений с древними цивилизациями Средиземноморья, Ближнего Востока, Индии, Китая. Аналогичный процесс ассимиляции скифской культуры прошли восточные славяне. Эта тема постоянно находится в центре внимания российской культуры. Наиболее ярко ее выразил А. Блок в поэме «Скифы».

Скифское присутствие в виде звериного стиля зафиксировали российские мастера на храмах, ставших всемирным достоянием человечества. В первую очередь речь идет о Золотом кольце. Шатровый стиль степных народов стал важным элементом православной архитектуры, Он отразил адаптацию греко-византийского православия к евразийским особенностям идентичности.

Разнообразие народов и племен в пространстве Евразии создавало впечатление об их несовместимости, разобщенности. Однако как только речь шла о внешних угрозах эти народы забывали свои противоречия и выступали как союзники. А. Невский положил начало таким союзническим отношениям. Это позволило Евразии остановить крестовые походы. Присутствие тюркских народов в этногенезе восточнославянских наций стало постоянным с XIV столетия. В Беларуси общины татар размещались в городах и местечках. Большая их часть интегрировалась в структуры нации. В России знаменательным является 1612 год, когда народное ополчение Минина и Пожарского, состоявшее из поволжских народов, продемонстрировало выбор в пользу Евразии. Полякам была предоставлена возможность уйти из Москвы. Их предложения

об интеграции Московской Руси в европейское пространство социальной жизни были отвергнуты.

Решение народного ополчения отразило назревшую потребность россиян двигаться на Восток, создавать единое экономическое пространство промыслов и торговли. За относительно короткое историческое время отряды казаков вышли к побережью Тихого океана, к Аляске. Они практически не встречали сопротивления, чему, по мнению Л. Гумилева, способствовала уже созданная тюркскими народами комплиментарная основа.

Географическое становление Евразии сопровождалось деятельностью самобытных и ярких людей в среде славянских и тюркских народов. Эти люди стремились к гармонии веры, разума, национальных особенностей жизни, образованию. У славян просветительской деятельностью занимались К. Туровский, Е. Полоцкая, С. Полоцкий. Казахстан в этой духовной деятельности представили Аль-Фараби, Абай. До XIX столетия Евразия находилась в ситуации активного влияния на нее арабской и европейской культур. Но эти влияния носили локальный характер, обусловленный фактором трансграничного соседства. Беларусь, начиная с XIII столетия, находилась в европейском пространстве и активно участвовала в Возрождении, Реформации, Просвещении, создании новоевропейской культуры и техногенной цивилизации. Ярким периодом стал романтизм XIX столетия. Он придал творчеству национальный характер. Наиболее полно его реализовала белорусская студенческая молодежь Виленского университета, находившаяся под впечатлением идей И. Канта, Гете.

Россия приняла европейский вектор культурного развития по инициативе Петра I в XVIII столетии. Спустя сто лет в составе Российской империи уже был Казахстан, который воспринимал Россию как место межкультурного диалога Востока и Запада. Арабское цивилизационное наследие требовало продолжения в виде модернизирующегося Казахстана. Для этого необходимо было создать единое интеллектуальное пространство техногенной цивилизации. Это прекрасно понимал Абай. По его мнению, цивилизационные ценности должны трансформировать повседневность людей.

Евразийская идентичность должна трансформироваться до состояния гуманитарного общества, в котором преступность,

зависть, обман станут исключением. То, что это практически реализуемые идеи убедились в Беларуси. За относительно короткое постсоветское время в рамках реализации мероприятий, связанных с дожинками, эффективно заявила о себе программа благоустройства малых и средних городов, аграрных городков. Грязь, необустроенность и связанная с ними запущенность улиц, зданий сменились эстетически привлекательными, благоустроенными местами для труда и жизни.

Начавшаяся в аграрном секторе модернизация показала, что современная профессиональная деятельность должна сочетаться с гуманитарным пространством жизни. Теперь эти апробированные критерии будут применены к лесной промышленности, где беспорядок, грязь нередко сочетаются с бесхозяйственностью, потерей значительных финансовых средств.

Накопленный белорусскими специалистами опыт системотехнической модернизации аграрного сектора распространился на все сферы деятельности и позволил приобрести уровень реализации комплексных решений, необходимых в рамках индустриализации. Этот опыт интересен для государств Средней Азии, где имеются значительные природные и людские ресурсы, но не хватает человеческого капитала, способного их соединить с технологическими решениями. Эта потребность и формирует новое содержание философии межкультурных отношений. Для нее апробирована методология кластерного подхода к деятельности. Она уже инициирована в России. Пилотным стал проект Сколково. В образовательном пространстве России реализуется программа создания университетских кампусов. Одним из первых стал Дальневосточный федеральный университет.

Цель деятельности кафедры философских учений состоит в создании учебного пособия по евразийской философии; организация конференций; разработке и реализации совместных проектов с вузами России, Казахстана, Туркменистана, Таджикистана.

***Божанов В.А.* Восточное славянство как преломление евразийского пространства**

Понятия «запад» и «восток» исторически сложились и сегодня представляют устойчивые идеологемы. С одной стороны, «запад»

как цитадель мировой цивилизации, как пространство индустриального прогресса, и в то же время меркантильности, рационализма, выгоды, индивидуализма. С другой, - «восток», следующий за Западом и предстающий как пространство коллективизма, бесшабашности, консерватизма и бесхозяйственности.

Несомненно, подобная альтернатива сложилась в Европе не случайно. Многие племенные группы Западной Европы прошли значительную выучку в рамках Римской государственности, приобрели весьма значительные и полезные общие ценности (религия, социально-экономический уклад, право, просвещение, образование, литература, нормы государственности и т.д.) и поэтому, по греческой и римской традиции, считали все остальные сообщества дикими племенами, варварами. На Востоке же жизнь складывалась в основном «с чистого листа», во многом стихийно, в каждой стране по-своему.

Если говорить о восточных славянах, то они оказались зажатыми между кочевой, малопроизводительной по тому уровню производительных сил степью и хорошо организованной от нападений кочевников Европой. В.О. Ключевский подчеркивал, что гористая западноевропейская местность позволяла отдельным племенным группам обособляться и закрепляться на постоянное место жительства, что способствовало прогрессу их хозяйственной жизни. Морские просторы на западе, севере и юге обезопасили их жизнь и открывали возможности для контактов с другими территориями и народами.

Набеги на русские княжества степняков сопровождалась невиданным разграблением, насилием, пожарищами. На протяжении нескольких веков восточные славяне оставались привычным для степных племен местом поживы. Татаро-монгольское иго на несколько веков прервало поступательное развитие восточных славян. В то же время Западная Европа оказалась прикрытой от степных набегов восточнославянским щитом.

Жемчужиной исторической судьбы восточных славян стали к началу IX в. торговые связи, развернувшиеся вдоль трансевропейской магистрали по течению Днепра. Водная артерия с многочисленными притоками соединила огромное пространство от Скандинавии до Хазарии. На некоторое время княжества забыли

претензии друг к другу и потянулись к сотрудничеству с Киевским княжеством. Это было выгодно, надежно. И прежде, и теперь историки расходятся в оценках созданной на этом торговом пути Киевской Руси. А.Е. Тарас делает смелый вывод о том, что восточным славянам удалось создать собственную самобытную цивилизацию [1, с. 489].

Тарас не приводит убедительных доказательств своего тезиса. Википедия выделяет такие черты цивилизации, как стабильность и способность к саморазвитию, цельность экономических, политических, социальных и духовных сфер жизни социума, единство территории и доминирование слоя, концентрирующего в своих руках исполнительные и административные функции. Киевская Русь, на мой взгляд, представляла единое экономическое пространство, на котором значительной части восточных славян было выгодно сотрудничать с соседями и Киевом, чтобы приобщиться к интенсивным торговым потокам Днепро-Волжского водного бассейна. Однако ввиду слабой заселенности этого пространства, киевским князьям не удавалось создать государство с единой централизованной властью, прочной налоговой и правовой системами. По различным обстоятельствам княжества периодически отказывались платить Киеву дань, поставлять воинов для военных походов, ходили войной друг на друга, беспощадно сжигая и грабя братьев-славян. Киевская Русь была неустойчивым формированием и на Западе ее не воспринимали как государственное целое.

Этим воспользовались более энергичные и организованные соседи в лице Польши и Литвы. Многие русские князья переходили на их сторону, а великокняжеский престол чуть не оказался в руках чужестранцев.

Значительное историческое время восточные славяне оказались втянутыми в отношения со степными племенами, особенно с татаро-монгольской Золотой Ордой. Отношения эти далеки были от дружелюбия и добрососедства. Мечом и огнем наказывала Орда непослушных русских князей, обычным были вероломство, хитрость, обман, несоблюдение договоров, обещаний. Вольно или невольно русские князья перенимали азиатский деспотизм и проявляли его между собой, не брезгуя прибегать к помощи ордынских воинов.

Наиболее активно восточные славяне стали вмешиваться в общеевропейские дела лишь в XVI в., вступив в долгую и драматическую борьбу за выход к морю. Для Русского государства это стало альфой и омегой внутренней и внешней политики на несколько столетий. Европейцы воспринимали русских как представителей грозной и опасной восточной степи. Тем более, что степные племена постепенно, кто силой, кто добровольно, входили под власть Москвы.

История восточных славян свидетельствует о том, что восточно-евразийское пространство в виде Московской Руси и кочевых народов степей существовало с раннего средневековья, приобрело характер тесного взаимодействия в экономической, политической, социальной сферах. И все же помимо военных столкновений между степняками и восточными славянами происходил обмен товарами, языковыми терминами, усваивались элементы обрядов, праздников и т.д. То есть так или иначе определенная интеграция сторон происходила.

Как утверждает А. Дугин, осевым народом, в наибольшей степени отождествившимся с глобальной геополитической функцией стали великороссы – восточнославянский этнос, являющийся не только самым многочисленным, но и самым субъектным с геополитической точки зрения. Великороссы стали этническим ядром евразийства, остовом мощного геополитического субъекта, вокруг которого сплотились как остальные славяне евразийской ориентации, т.е. собственно «православные славяне» (малороссы, белорусы, сербы, болгары), так и другие этносы, как православные (грузины, румыны, молдаване), так и неправославные (татары, угры, якуты, армяне, азербайджанцы и т.д.) [2].

Созданный в 1922 г. Союз Советских Социалистических Республик являл собой уже не только пример евразийского пространства, но и его геополитическую государственную форму. Однако распад СССР в 1991 г. продемонстрировал неконкурентность евразийства в условиях жесткой политической власти. Так же как в свое время «абортивная» (А. Тойнби) попытка создания поляками совместно с белорусами, русскими и литовцами католико-православного государства западных и восточных славян. Столь же неопределенной остается уже 15-летняя история Союзного государства Беларуси и России. Евroatлантическая модель

оказалась явно выигрышной, более прочной на испытания и внутреннюю сплоченность.

На каких же основах может уверенно развиваться евразийское сообщество? Во-первых, не на основе возрождения советского евразийства. Россия не сможет выйти из статуса «старшей среди равных». Неравенство не может быть основанием евразийства. Во-вторых, необходимо ясно и четко определиться в данном случае с понятием «евразийство». Речь, конечно, не идет о глобальном, материковом единстве Европы и Азии. Такой супергигант с суперразличиями между странами сегодня невозможен и не нужен. Да и опасен. Значит инициаторы евразийства должны определить его узкий аспект, направленный на определенные страны Азии и Европы. В-третьих, на какой базе необходимо формировать евразийство? По всей видимости, ни политический, ни межгосударственный, ни военный аспекты здесь неприемлемы. Экономический интерес? – Да! Евразийская стратегия должна быть совершенно новой и основываться не на государственно-национальных и не на догматически-идеологических, не на провалившихся советских основаниях, а сугубо экономических, неконфронтационных, взаимовыгодных.

Пока не определен вектор развития евразийства, этот проект будет возбуждать осторожность и недоверие. По крайней мере, к Таможенному союзу России, Казахстана и Беларуси другие субъекты Азии и Европы не торопятся присоединиться, даже восточнославянская Украина или братья-болгары. Бывшие же среднеазиатские советские республики еще не прошли необходимый путь наслаждения собственным суверенитетом и потому даже не заявляют о возможной перспективе вхождения в Таможенный Союз. Да и внутри тройственного союза не столь интенсивно и эффективно идут интеграционные процессы.

При этом надо иметь в виду, что в мире действуют весьма сильные межрегиональные структуры с участием европейских, азиатских и американских государств. Активно расширяется организация Транс-Тихоокеанского партнерства (Trans-Pacific Partnership, TPP), в которую входят Чили, Новая Зеландия, Сингапур и Бруней. Ведут переговоры о вступлении в ТРП Япония, США, Австралия, Малайзия, Перу, Вьетнам, Канада и Мексика. Власти Китая, Японии и Южной Кореи начали первый раунд переговоров о

создании торгового блока, который может стать третьим по величине после Северной Америки и Европейского союза. Эти страны производят 20% мирового ВВП [3].

Совершенно невозможно заранее утверждать, какими путями пойдет дальнейшее развитие евразийства. Многое зависит от гибкости, взаимной заинтересованности, целей и взаимного доверия европейских и азиатских субъектов, надежности подобного интеграционного проекта.

Литература

1. Предыстория белорусов с древнейших времен до XIII века / Составление, перевод, научное редактирование А.Е. Тараса / - Минск, 2010. – 544 с.
2. Дугин А. Славянский мир и основные тенденции геополитики. М. 2001
3. tut.by – Дата выхода 27.03.2013 г. 11.45

Короткая Т.П. Религия в социокультурном пространстве Беларуси: теоретико-методологические проблемы исследования

С начала 90-ых годов прошлого века в Республике Беларусь отмечается рост религиозности всех слоев населения. Религиозный фактор начинает играть важную роль в общественно-политической, духовной жизни Республики Беларусь. Это связано с демократизацией общественной жизни, одним из характерных проявлений которого стало изменение отношения государства, общества в целом к религии и церкви. На смену критике религии и церкви пришли идеи о том, что религия является основой национальной культурной традиции, тесно связана с морально-этическими, духовными ценностями народа. Одновременно с этим расширяется круг научных исследований в области религии. Прежде всего, начинает активно **разрабатываться историческое религиоведение или история религии**. История религии исследует многообразие религий, прежде всего, представленных в социокультурном пространстве Беларуси. Этот раздел религиоведческого знания опирается на выводы истории, этнографии, сравнительной лингвистики и т.п. Как известно, до 90-х годов XX века работ по конфессиональной истории было чрезвычайно мало; фактически этот аспект национальной истории и

культуры был слабо изучен. С 90-х годов XX века активизируется исследовательских интерес в этом направлении, по конфессиональной истории Беларуси вышло ряд работы, среди них можно назвать следующие: Канфесіі на Беларусі (канец XVIII-XX ст.) / В.В. Грыгор’ева, У.М. Завальнюк, І.І. Навіцкі, А.М. Філатава. – Минск, 1998. – С.340.; Кудрявцев В.В. Лекции по истории религии и свободомыслия. – Минск, 1997. – С.207.; Христианство в Беларуси: история и современность / Т.П. Короткая, А.И. Осипов, В.А. Теплова.- Минск, 2000. – С.72.; Верашчагіна А.У., Гурко А.В. Гісторыя канфесій на Беларусі ў другой палове XX ст. - Минск, 1999. – С.136.; Верашчагіна А.У., Гурко А.В. Гісторыя канфесій на Беларусі: мінулае і сучаснасць. Дапам. для настаўнікаў.- Минск, 2000.-С.157.; Рэлігія Іцарква на Беларусі:энцыклапедычны даведнік.- Минск, 2001.; Коваленя А.А.Религия и церковь: краткий научно-популярный очерк/А.А.Коваленя и др.- Минск,1998.; Ярмусик Э.С. Католический Костел в Беларуси в 1945-1990годах: монография.- Гродно,2006.- С.568и другие. Исследования конфессиональной истории становятся приоритетным направлением не только институтов гуманитарного профиля НАН Беларуси, прежде всего, Института истории НАН Беларуси, но активно исследуется ее региональные аспекты в областных центрах, на кафедрах вузов.

В системе научного знания Беларуси исследования религии имеют давнюю историю, идущую от становления учреждений советской науки в 20-е гг. XX в. На протяжении существования Академии наук Беларуси (начиная с 1931 г.) исследования религии проводились в основном Институтами гуманитарного профиля. Институт философии НАН Беларуси практически сформировал собственную школу исследований религии (мировоззренческой и методологической основой которой до 90-ых годов служили диалектико-материалистическая философия и научный атеизм). Фактически этот методологический подход строился на принципах эволюционизма, в рамках которого предполагалось, что история человечества есть единый процесс последовательного развития культуры «от религии к науке». Религия понималась как некий исторический рудимент, который отомрет с развитием культуры. Сильной стороной исследований был анализ социокультурного контекста функционирования религии, опора на конкретный социологический материал. Проводились опросы-интервью с

верующими и служителя культа некоторых конфессий, распространенных в Беларуси. На основе бесед-интервью с верующими были подготовлены монографические исследования: Католицизм в Белоруссии. Традиционализм и приспособление. - Минск, 1987.- С.240.; Короткая Т.П., Прокошина Е.С., Чудникова А.А. Старообрядчество в Беларуси. - Минск, 1992.- С.117 и другие работы.

Теснейшим образом с выше обозначенными проблемами - а именно - изучением бытования, истории распространения основных конфессий на белорусских землях(историческая проблематика)- связана историко-философская и методологическая концептуализация религии, атеизма, свободомыслия и свободы совести в духовном наследии Беларуси. Эта проблематика опирается на конкретные исторические исследования, но решает проблемы философского, методологического порядка. Сегодня методологическая проблематика в области религиоведческого знания является важнейшим направлением исследований. Ее важность в религиоведческих исследованиях в нашей стране обусловлена как необходимостью ухода от редуционизма, плоско и односторонне понятого эволюционизма, так и сложностью развития белорусской культуры, поликонфессиональной и мультикультурной. Очевидна необходимость расширения методологической базы исследований религии, учитывающей нелинейность и многовекторность исторического развития. Важной методологической проблемой является следующая: если очевидна необходимость ухода от плоско понятого эволюционизма, то также важным является уход светского религиоведения от конфессиональной ангажированности.

Содержательная наполненность белорусской философской мысли теснейшим образом связана с христианской традицией. Начиная с 10 века установки христианства оказывают определяющее влияние на формирование культуры, философии, менталитета белорусского народа. Философская мысль Беларуси имеет давнюю и богатую традицию. Начальный ее этап восходит к XI-XII векам, времени Киевской Руси. Именно в тот период был сформулирован ряд положений, которые затем прочно вошли в философию последующих эпох: эстетизация и этизация философских идей, интерес к проблеме человека и общественно-

политической проблематике, художественная окрашенность философского творчества. Принятие христианства дало толчок развитию письменности, зодчества, культуры древней Руси в целом, а кроме того – заменило языческое понимание мира как вечного круговорота идеями линейного исторического развития, самоценности каждого человека, важности морального выбора. Все это привело к своеобразной духовной революции, к открытию нового духовного горизонта – горизонта веры. Проблемное поле философии, культуры в целом начало определяться новыми смысловыми коннотациями, зачастую радикально переворачивающими их первоначальное античное значение и смысл. Фактически сама философская рефлексия после возникновения христианства и ассимиляции его идей не выходила за рамки новой религии, которая задала совершенно иной импульс философскому дискурсу. В истории философии можно фиксировать три основные установки, в которых философская мысль решала основную проблему взаимоотношения веры и знания, философии и религии. Первая установка нацелена на их синтез и представлена различными вариантами христианской философии. Вторая установка стремится к противопоставлению веры и знания, пытается найти критерии автономии этих сфер. Третья установка направлена на отвержение веры и философствование вне ее границ. Все три подхода в процессе развития европейской культуры претерпели значительную эволюцию. Философия Средних веков—прежде всего патристика и схоластика—задала вектор развития новому смысловому образованию-христианской философии. Эпоха Нового времени во главу угла поставила разум. Философы Нового времени (Декарт, Лейбниц, Спиноза и другие философы) считали, что в разуме находятся начала познания, которые не нуждаются в дополнительном обосновании, поскольку являются достоверными и могут сами служить основой для верификации знания. Разум стал всеобъемлющим принципом, который понимали как универсальную способность человека и человечества. Начиная с эпохи Просвещения в европейской философии получают распространение философские течения, опирающиеся на разум, науку, т.е. доминировали светские формы общественного сознания. Эти течения ориентировались на развитие естественных наук и техники, как основ социального

прогресса. Следует отметить, что все отмеченные установки взаимоотношения разума и веры присутствуют в интеллектуальном пространстве Беларуси.

С 14 века белорусская философская мысль стала своеобразным пограничьем между Востоком и Западом Европы, точкой столкновения не только политических интересов России и Польши, но и двух духовно близких, но все-таки различных миров - православия и католицизма. Позднее (с 16 века) в это противостояние включается протестантизм, а начиная с эпохи Просвещения в более или менее систематической форме - идеи рационализма и материализма. Все это ставит перед исследователями ряд непростых задач. Прежде всего, необходимо исследовать формы проявления, персоналии и, если это возможно, определенную специфику бытования в интеллектуальном пространстве Беларуси религиозной философии в таких ее существенных формах, как патристика (восточная и западная), схоластика (т.н. первая схоластика и вторая схоластика, связанная с периодом контрреформации в Беларуси и деятельностью ордена иезуитов). Сложной и чрезвычайно актуальной является проблема унии на белорусских землях, ее роль в духовной культуре Беларуси, оценка ее исторических судеб. Этот период основательно исследовался историками, филологами, искусствоведами. Важно продолжить изучать наследие этой эпохи, те или иные идеи, характерные для этого периода, а также отдельные персоналии. В частности, творчество такого знакового и относительно изученного для белорусской культуры деятеля как Ф.Скорина остается и сегодня актуальным. По-прежнему актуален вопрос - кем же был Скорина - православным или католиком, какова роль протестантских идей в его творчестве? Надо признать, что эти проблемы решались в работах таких известных белорусских историков философии как Н. Алексютрович, С. Подокшин, В. Агиевич и др. Однако вряд ли мы можем считать проблему исчерпанной. И в этой связи вновь встает вопрос о том, чем, какими причинами духовного порядка можно объяснить расцвет старобелорусской культуры 15-16 веков, появления в ней выдающихся личностей, «пассионарных» в терминологии Л.Гумилева (Ф.Скорина, С.Будный, Л.Сапега и другие), какова роль в данном случае христианских конфессий? В этом же

проблемном поле лежит и оценка культуры барокко, ее деятелей и ее значимости в развитии белорусской культуры.

Изучение религиозной философии является одним из важнейших направлений отечественной мысли. Ее актуальность видится как собственно в восстановлении смыслового поля интеллектуального пространства Беларуси, так и тесно связанной с этой проблемой оценки роли и значения основных конфессий в истории духовной культуры Беларуси. Изучение религиозной философии является актуальным направлением историко-философских и религиоведческих исследований. В этой связи удачными и перспективными можно назвать ряд исследований. С.Г. Карасева защитила кандидатскую диссертацию и опубликовала ряд статей, посвященных творчеству выдающегося русско-белорусского богослова, философа, публициста А.И. Бровковича, тем самым заложив основы для научного изучения существенного и малоизученного пласта российской культуры и философии 19-20 веков - т.н. духовно-академической философии, представленной в духовных академиях этого периода. Идеиные установки и формы деятельности православия в Беларуси конца XIX-начала XX века изучала Н.А.Кожич. Религиозной философии в Беларуси начала 20 века посвятила ряд работ Т.П.Короткая. Уже с 70-ых годов 20 века начинает активно исследоваться религиозно- философская мысль католицизма. Глубокий анализ проблемам католического возрождения в Беларуси и ,в, частности, творчеству ксендза А.Станкевича дал видный белорусский историк философии В.М. Конон. В этой связи можно назвать следующие работы: Бабосов.Е.М. Тейярдизм: попытка синтеза науки и христианства. - Минск, 1970; Короткая Т.П. Религиозная философия в Белоруссии начала 20 века.-Минск,1983.-С.108.;Конан У.Ксендз Адам Станкевич I каталіцкае адраджэнне у Беларусі.-Минск,2003.-С.126. и другие работы.

При этом следует иметь в виду, что изучать мы должны не только конкретно-историческую обстановку, описывать историю бытования конфессий в Беларуси, но должны исследовать те мировоззренческие, идейные образования, на которых строилась деятельность конфессий на том или ином этапе истории. В поле зрения исследователей должно попадать соотношение «местных» идейных образований с общеевропейскими духовными

процессами. Здесь важно определить, какова специфика бытования той или иной идеи в социокультурном пространстве Беларуси. Думается, в методологическом плане эвристически значимой здесь является подход, который обозначается как история идей. До нашего времени этот подход использовался, но лишь частично, скорее рассматривалась интеллектуальная история, т.е. контекст. Как известно, история идей как направление в истории философии возникает в 20-ые годы 20 века (А. Лавджой, Д. Боас). Суть этой концепции состоит в том, что в процессе развития истории значительную роль играют т.н. «идеи-единицы». Идеи-единицы возникают и изменяют свою форму не только во времени, но также переходят из одной области знания в другую. Думается, что в методологическом плане этот подход плодотворен для исследования религиозной традиции в Беларуси, а именно, раскрытия бытования той или иной идеи в различных пластах белорусского общества, и прежде всего, в интеллектуальном пространстве конфессионального пограничья. В условиях пограничья развитие тех или иных идей «задерживалось» на наших землях и порождало свою специфику, свою окрашенность. Поэтому очевидно, что при исследовании религиозных идей в Беларуси необходимо учитывать общеевропейский контекст, а также специфику их бытования в белорусском регионе.

В методологическом плане также непростой задачей является экспликация ряда понятий, прежде всего, понятия религиозная философия. Прежде всего, необходимо определиться с самим понятием религиозная философия. Известно, что ряд исследователей вообще отрицают правомерность такого образования, считают его нестрогим и неверным по существу. При этом следует иметь в виду, что каждое из направлений христианства (православие, католицизм, протестантизм) имеет собственные конфессиональные особенности, задающие параметры взаимоотношения веры и разума, исходя из которых, и строится отношение как к философии в целом, так и определяется статус религиозной философии. Для нашей страны, для которой христианство является основной религией, важно учитывать конфессиональные особенности трактовки веры и разума, специфику взаимоотношения религии и философии в той или иной конфессии христианства. В этой связи представляет несомненный

интерес та полемика по данному вопросу, которая характерна для европейской культуры начала 20 века. Причинами данного феномена были реакция на рационализм и позитивизм, развитие секулярной идеологии. Ставился вопрос о роли науки в развитии культуры и ее способности к объединению различных сфер знания. Если попытаться в самом общем виде охарактеризовать протестантский подход к данной проблеме, то следует отметить доминирование в ней в этот период идей либеральной теологии, представленной такими видными протестантскими богословами как А. Гарнак, А. Ричль, Э.Трельч. Эти богословы выдвинули тезис о существовании религиозного априори—т.е. о том, что человек обладает определенным набором установок, доопытных категорий, которые позволяют индивиду связываться с Абсолютом, переживать религиозный опыт обращения. Эти идеи в том или ином виде развивались Р. Отто (описание религиозного опыта, выделение сфер священного как абсолютно иного, введение понятия нуминозного и т.д.), В.Джемсом (трактовка религиозного опыта, выделение религиозных гениев). Эти философы фактически приходили к утверждению о том, что человеку присуща врожденная религиозность, т.е. что человек есть существо религиозное. Сама идея религиозного априори давала возможность строить ход рассуждений в русле религиозной философии. В начале 20 века в протестантской традиции формируется диалектическая теология, основателем которой является К. Барт. Он снова возвращается к лютеровской оппозиции веры и разума, критикует либеральную теологию, он разводит сферы знания и веры: бог Священного Писания и Абсолют философов - совершенно разные вещи.

В католической традиции на рубеже 19-20 веков формируется мощное неосхоластическое движение, важнейшим составляющим которого явилось появление неотолизма. На волне этого движения во Франции в 20-30 годы 20 столетия прошла широкая дискуссия о возможности христианской философии. В обсуждении проблемы приняли участие видные философы- как неотомисты, так и рационалисты. Этой проблеме была посвящена сессия Философского общества в Сорбонне(1931 год). Здесь фактически определились две позиции. Суть первой позиции состояла в том, что отрицалась сама идея христианской философии. Сторонники этой позиции утверждали, что поскольку мы не вправе говорить о

христианской физике, христианской математике и других науках, точно также мы не вправе говорить о христианской философии. Эту точку зрения подвергли резкой критике два великих неотомиста - Э. Жильсон и Ж. Маритен. Э. Жильсон утверждал, что католическая трактовка природы человека дает возможность построить христианскую философию. Католическая теология в отличие от протестантской исходит из тезиса о том, что первородный грех исказил человеческую природу, однако она не является совершенно и полностью греховной. Поэтому божественная благодать возрождает человеческую природу и разум в том числе и христианская философия, по его мнению, возможна и необходима - вера помогает и укрепляет естественный разум в его поисках истины. Ж. Маритен в этот период начинает активно разрабатывать свою экзистенциалистскую версию неотомизма. Он также утверждает возможность существования христианской философии, возможность гармонии веры и разума. Ж. Маритен разделяет философию как науку, как сущность и философию как особую практику философствования. В первом смысле философия рациональна, она не зависит от веры. Философия, понятая во втором смысле, исходит из философствующего субъекта. И вера, и божественная благодать благотворно влияют на природу человека, в том числе и на его разум. Таким образом, неотомисты обосновывали теоретическую значимость религиозной философии, возможность гармонии веры и разума, а также автономию философии и разума.

В России конца 19- начала 20 веков формируется мощное религиозно-философское течение, представленное именами таких мыслителей как С. Соловьев, Н. Бердяев, С. Булгаков, С. И. Е. Трубецкие, П. Флоренский, Н. Лосский, С. Франк и другие. В русской религиозно-идеалистической философии формулируется принципиально антисциентистская задача философии как возврат к бытию, сущему. Философия, полагали русские мыслители, должна опираться не только на науку и логические формы и отношения. Философия должна опираться на многообразие опыта – она должна учитывать нравственный, эстетический, религиозный опыт. Первостепенное значение отводилось религиозному опыту. Резкой критике подвергается тенденция секуляризации, разрыва религии и культуры, начало которой положила эпоха Нового времени.

Критикуя психологизм и субъективизм, индивидуализм как характерные не только для гносеологии, но и европейской культуры в целом, они стремятся к построению философии, в которой бы были гармонически соединены вера и разум, умозрение и откровение. Речь шла о создании религиозной философии, в основе которой лежит определенная познавательная установка. В философии такого рода акцентируется понимание познания как особой направленности целостного духа, на котором истина постигается не только отвлеченно логически, но и морально. Такая трактовка предполагает духовно нравственное становление человека в процессе познания истины. Утверждалось, что само мышление по своей природе связано с абсолютным. Поэтому философия возможна лишь как религиозная философия.

Таким образом, религиозная философия включает в себя различные философские направления, в которых анализ проблемы строится с учетом существования высшей реальности. При этом она всегда связана контекстуально с определенной системой религиозной, специфику которой необходимо учитывать при анализе того или иного направления религиозной философии.

Белорусские религиоведы, как и исследователи интеллектуального пространства Беларуси в целом, исследовали те или иные формы религиозной философии в Беларуси, бытование религиозных идей в специфическом пространстве межконфессионального пограничья.

Наряду с изучением религиозной мысли, важным составляющим исследовательских усилий белорусских ученых является исследование традиций свободомыслия и атеизма в белорусской культуре. Общеизвестно, что в советский период именно исследование этой традиции считалось идеологически правильным и научно достоверным. После изменения мировоззренческих установок в отношении религии и церкви многие исследователи пришли к выводу о том, что свободомыслие и атеизм является чем-то наносным, необязательным в культуре Беларуси. В ответ на это ряд известных белорусских религиоведов— (Е.С. Прокошина, А.А.Круглов, В.В. Старостенко) - в своих работах показали неизменное присутствие идей свободомыслия в белорусской культурной традиции. Можно назвать следующие работы: Круглов А.А. Развитие атеизма в

Белоруссии(1917-1987).-Минск,1989.;Старостенко

В.В.Свободомыслие и свобода совести в Беларуси: очерки истории.-Могилев,2004.-С.266 и другие работы) .

В этой связи важным является ответ на сущностный вопрос: есть ли действительно в Беларуси традиция свободомыслия, либо это не более, чем идеологический штамп? Работы названных исследователей дали положительный ответ, однако, этот вопрос требует дальнейшего изучения. В частности, есть много спорных моментов касательно оценки мировоззрения того или иного мыслителя, представляющего духовную традицию свободомыслия. Так, например, К. Лыщинский , мыслитель 17 века, считается в литературе едва ли не оплотом атеизма в культуре названного периода. Такие известные исследователи, как А. Новицкий, Н. Алексютович, Е. Прокошина, В. Шалькевич и др. считали К. Лыщинского последовательным атеистом. Атеистом он был объявлен католической церковью и сожжен в Варшаве в 1689 году. Однако, как показал известный белорусский философ С.А. Подокшин, подобная точка зрения едва ли обоснована. Сам К. Лыщинский на судебном процессе утверждал, что является верующим католиком, а сама его работа должна была называться не «О несуществовании Бога», а «Диспут, в котором католик побеждает атеиста». По мнению С.А. Подокшина, судебный процесс над Лыщинским был идеологическим по своей сути, где идеологи контрреформации судили «фигуру» атеиста, пытались тем самым противодействовать развитию на белорусских землях идей Ренессанса и Нового времени. Сам же К. Лыщинский был, по мнению С.А. Подокшина, свободным философом, который, не отвергая Бога и католическую религию, подверг философскому анализу основные истины христианства.

По-прежнему актуальным является вопрос о роли в формировании традиций свободомыслия в Беларуси наследия такого крупного мыслителя-антитринитария как Сымон Будный (ок.1530 -1593).Антитринитарии отрицали один из основных догматов христианства – догмат о том, что бог един по существу, но троичен в лицах, т.е. они отрицали идею о трех лицах или ипостасях бога. Подобные установки приводили к пересмотру ряда традиционных христианских положений (учения о двуединой богочеловеческой природе Иисуса Христа, свободы человека и

божественного предопределения, взаимоотношения веры и разума). Как известно, эти идеи доминировали в западноевропейском реформационном движении. С.Будный по своим взглядам близок к одному из течений реформации – кальвинизму. Однако можно утверждать, что его эволюция шла в направлении последовательного свободомыслия.

Таким образом, исследования религии в социокультурном пространстве Беларуси должны строиться на междисциплинарной основе. Углубленное изучение истории религий должно опираться на методологию современного социально-гуманитарного знания.

***Медедува К.А.* Этические и эстетические исследования в постсоветских городах**

Ситуация в современных городских исследованиях такова, что междисциплинарный подход становится более продуктивным, чем исследования монодисциплинарные. Речь не идет о том, что исторический, социологический, урбанистический или географический подходы не могут дать объемного понимания тех процессов, которые происходят в современном мире, но город является таким объектом, который постоянно сопротивляется устоявшимся исследовательским схемам. А глобальные изменения последних десятилетий показали, что методология городских исследований, выработанная преимущественно на рубеже XIX-XX веков, не столь эффективна, когда речь заходит о городах рубежа XX-XXI веков.

В этом докладе мы хотели бы остановиться на двух контекстах, которые в равной степени могут существовать как автономные исследовательские стратегии и в тоже время как стратегии перекрестного анализа.

Понимая город как пространство, которое конструируется в результате пересечения разных и сложных культурных, социальных, политических отношений, мы видим, что города постоянно создают, «стимулируют и проблематизируют» новые исследовательские позиции. Формат исследования индустриального города в значительной степени будет отличаться от исследования городов в «эпоху их туристической воспроизводимости» [1]. Советский город и трансформации

постсоветского периода очевидно должны рассматриваться в разных модальностях.

Соотношение этических и эстетических аспектов исследования городов представляется продуктивным способом для того, чтобы фиксировать внимание на том, как конструируется современное понимание природы города.

В той или иной степени этический аспект присутствует в теориях критического урбанизма как способ думания о том, насколько города являются пространством для людей. Эстетический аспект связан с тем, что города являются четко очерченными пространствами, где доминирует дискурс власти. Власть формирует пространственно-символическую эстетику и привилегированный дискурс высказываний о том, какими должны быть города.

Если классическая советская урбанистика занималась вопросами социально-экономического развития, проблемами модернизации, урбанизации и дезурбанизации, то в последние два десятилетия городские исследования расширяют свое проблемное поле, активно включая в свою методологию феноменологические аспекты. Этическая проблематика в этом контексте является ключевой: каким образом формируются городские отношения, является ли город пространством для людей, или же верны исследователи (В. Глазычев), утверждающие, что современные города, стали не-городами, поскольку произошло вытеснение человека из города машинами, механизмами, технологиями, институтами.

Этические темы в городских исследованиях хорошо прослеживаются с конца XIX и начала XX века, поскольку это период, когда появилось большое количество манифестирующих программных документов, определявших мировоззренческую ситуацию XX века.

Общее напряжение смены веков, наступление прогресса, искренняя вера в возможности человеческого разума на фоне радикальных социальных перемен нашло свое отражение и в различных формах городского творчества. В живописи, литературе и архитектуре все явнее проявлялись интенции революционного характера. Осознание могущества научно-индустриальной цивилизации, вера в «прогресс» и напряженное ожидание скорых и радикальных перемен порождали эти программные заявления, и

хотя язык их был революционно-категоричным, настаивающим на полном отрыве от века прошлого, и зачастую друг от друга, общим было то, что видимое ими будущее должно было быть другим.

Программный разрыв с прошлым, рывок вперед за счет техники, науки, новых человеческих отношений – все это было с энтузиазмом подхвачено различными слоями населения, но с особой яркостью программы нового мира выразились в городской архитектуре.

Этический аспект для архитектуры наиболее отчетливо проявлялся в способе мыслить исходя из посылок разделенного мира: на мир революционный (преобразованный и преобразующийся) и мир консервативной историчности. Архитектура, становясь социально чувствительной к мировоззренческим проекциям века, сохраняет некоторые стилевые реверсы в прошлое (историзм). Такие программные проекты как Баухауз, проекты Красной Вены и отчасти проекты уравнилельной утопии советских «хрущевок» создали основной тренд этического измерения для XX века: благоустроенное жилье для рабочих, всеобщее образование, комфортные школы, доступные детские садики, медицинские учреждения и главное – повышение уровня культуры новых городских жителей.

Советские города были городами с преимущественным преобладанием такого минималистского и уравнилельного с этической точки зрения стиля архитектуры, за исключением городов-столиц. В общей массе унифицированных городов, столицы выделялись тем, что Алексей Комов, назвал «урбанистическим аппаратом репрезентации». По его мнению, этот аппарат репрезентации восходит к римской модели имперского типа и состоит из ряда обязательных элементов: Дома Советов, выполняющего роль главного, центрального здания; Дворца Республики – по римской версии это «храм религии»; Академического театра – важнейшего элемента культурного осознания столичности; Телебашни – сильной энергетической доминанты, которая зачастую выполняет роль высотной визитки; Монумента национальному герою, который также как и Монумент вождю и Монумент Победы создает основные символические и темпоральные оси. К этому списку необходимо также добавить метро, центральные улицы (как вариант они имеют название улицы

Ленина), культовые учреждения торговли, такие как ЦУМ, ГУМ, Военторг [2,с.7].

Для пост-советских городов стояла задача своеобразного ребрендинга. От визуального советского старались отказаться, вытесняя его новыми символами «независимости», «исторической подлинности», «культурного своеобразия». При этом эстетическая праформа чаще всего решала задачи идентификации нового государства на мировой арене, то есть изменился масштаб позиционирования. Советские столицы были равными среди равных, но формат столицы независимого государства позволял выйти на другой уровень визуальной идентификации. Так, например, в Астане сейчас популярен месседж о том, что Астана – это Дубай в степи.

Мировой генезис архитектурного творчества в XX веке в целом зависел от иерархии ценностей общества, которые архитектура обслуживала, и решал важную мировоззренческую задачу, описанную в различных школах и направлениях как задачу постижения тайны человеческого бытия. Антропологический поворот в философии изменил концептуальную природу архитектурного творчества. В архитектуре произошел сдвиг в сторону обновления за счет поиска онтологической подлинности человеческого существования.

Так позитивистская вера в рациональность техники сфокусировала усилия архитекторов на функциональности как общества в целом, так и собственных произведений.

Советский функционализм характеризовался пренебрежением к культурным контекстам. Редкие города имели свой неповторимый, уникальный почерк, чаще эта уникальность достигалась за счет природного контекста – наличие рек, гор, особого панорамного вида. Возможно поэтому первые проекты по преодолению «советскости» в постсоветских городах были связаны с изменением визуально-икононических образов.

Эстетический ракурс городских исследований непосредственно связан с этическими представлениями об изменяющемся мире. Образцом этико-эстетического подхода можно считать пример с «Ред Хауса» Уильяма Морриса (1834-1896), где он под крышей своего «красного дома» в Лондоне собрал своих друзей-единомышленников, готовых ручным творчеством противостоять

наступлению машинного производства. Основной месседж Морриса заключался в том, что в связи с разрастанием капиталистических отношений теряется естественная связь с природой, с трудом, затрудняется человеческое общение. Его этическая программа была рассчитана на добровольное содействие восстановлению естественных связей между людьми. Создавая дома-ремесел, Моррис так же как и последователи Шарля Фурье, создававшие социентарные дворцы-коммуны, считал, что для преобразования искусства не нужно ждать социализма, искусство должно пойти своим собственным путем, поскольку преобразование среды само по себе способствует приближению к идеальному обществу. Эта практика получила широкое распространение в американских и западных городах и ныне она представлена лофт-архитектурой или различными видами творческих поселений типа сквотов или особых кварталов для художников и ремесленников. Но практически эта традиция не была представлена в советской практике и очень незначительны ее проявления в постсоветский период. Более того, бывшие индустриальные объекты становятся чаще зонами городского отчуждения, не переформируясь в некие зоны привилегированного значения как это может происходить в западной культуре.

На советскую архитектурную практику оказали большое влияние идеи У. Говарда, Ш. Фурье, Р. Оуэна. Эти идеи заключались в стремлении построить социальную гармонию в замкнутых геометрических мирах, а затем представить этот мир как модель всеобщего жизнеустройства. Эти идеи реконструкции мира отталкивались от того факта, что исторические города не могли быть кардинально реконструированы, поэтому предлагалось выйти за орбиту исторического города, и на технически осязаемых расстояниях начать строительство городов-спутников.

В постсоветской практике отношение к городам-спутникам неоднозначное, с одной стороны, наличие их говорит о некоем экономическом ресурсе главного города, с другой стороны, пришло понимание, что города-спутники увеличивают проблемы ложной урбанизации, увеличивается радиус не только суточной трудовой миграции, но и сельских территорий, подвергающихся

экономической деградация. Происходит переток рабочих мест из сферы реального производства в сферу услуг.

Другим источником архитектурного вдохновения для советской школы градостроения являлся Ле Корбюзье, который был решительно настроен против исторической пропедевтики старых городов. Под влиянием его проектов кардинальной перестройки исторических городов сформировалась модель соцгорода, авторство которой связывают с наркомом Николаем Милютиным.

Программные высказывания Ле Корбюзье показывают, что язык архитектуры становится все более публичным, а революционный запал все очевиднее:

- «Геометрия – это средство, которым мы пользуемся для восприятия окружающего нас и для самовыражения. Геометрия является основой. Она является также вещественным остоном символов, обозначающих совершенство, божественное. Она дает нам возвышенное удовлетворение математики» [3, с.13].

- «Я говорю: «общественная сила», и этим самым я мотивирую сущность города, то есть страстное сочетание мечтаний (как бы хрупки они не были) толпы, которая хочет дать свою идею. Кому? Тому месту, которое является большим городом, тому, где образовался этот индивидуум, изолированный в своем размышлении» [3, с.17].

- «Большие города – это духовные ателье, где создаются произведения вселенной» [3, с.46].

Архитектура Ле Корбюзье относится к конструктивно-геометрическому направлению, традиции которого поддерживали также конструктивисты, а к середине XX века это течение стало основой, так называемому, интернациональному стилю, который представлен классикой стеклянных навесных панелей, ломанных поверхностей и небоскребных «коробок».

Примечательно, что после развала Советского Союза первые программы реконструкции постсоветских городов были связаны с этими мировыми трендами. Но если в мировой архитектурной практике стеклянная архитектура была на пике популярности в 60-е и 70-е, отчасти в 80-е годы, то ее приход на рубеже веков в новые независимые государства постсоветского периода никак не может рассматриваться как отражение самой современной архитектурной мысли. То есть выбор архитектурной идеи для постсоветских

реконструкций был по существу откатом назад, нежели движением вперед с точки зрения эволюции архитектурной мысли.

Поэтому эстетические программы для многих городов, в том числе и для новой столицы Казахстана декларируется как осознанная эклектика.

Один из принципов эклектики это поворот к «говорящей архитектуре». Первым, кто описал этот феномен, был Клод-Николя Леду, который использовал понятие «духа места» для раскрытия в тесной взаимосвязи быта, нравов, поведения людей и художественных качеств архитектуры. Отчасти эти идеи были хорошо восприняты еще российскими архитекторами. Считается, что идеи Леду определили основные архитектурные идеи российского просвещения. А это в первую очередь – формирование отношения к архитектуре как к «высочайшему» искусству и «величайшему» средству благотворного воздействия на людские умы всех классов, рангов и сословий.

Новое видение этого месседжа проявилось в повышении интереса к национальному прошлому. Эстетическая перекодировка городских пространств новыми (старыми) именами произошла повсеместно. Где-то как в Астане имело место вытеснение старых памятников новыми, где целиноградские памятники областного масштаба были заменены на более масштабные и отражающие иные уровни истории. Некоторые замены выглядят очень осторожными, сохраняются, например, памятники одного типа, чаще всего касающиеся Великой Отечественной войны 1941-1945 годов, но смещаются монументы «Покорителям Целины» или героям Октябрьской революции.

Активность в политико-эстетической перекодировке городских пространств максимально проявилась в Ашхабаде.

В целом ашхабадская скульптурная карта города более монументализирована, чем астанинская. Там, где в Астане появляется одиночный памятник, призванный символизировать историческую и культурную память, в Ашхабаде появляется целая аллея Вдохновения (Ыхлым) с многочисленными туркменскими поэтами, мыслителями, политиками от средневековья до советских времен.

В сравнении с Ташкентом, который в целом остался верен советской версии «восточного» города (Космарский, 2008), такие

города как Ашхабад и Астана подверглись более кардинальной перекодировке.

Ташкент после землетрясения 1966 года сформировал свой образ, где вместо узких и кривых улиц восточного города в центральной части Ташкента укоренились прямые и широкие проспекты, и это в целом соответствует «современным» представлениям о «большом городе» и перекодировка была не архитектурная, а скорее дизайнерская.

В многочисленных парках и площадях появились колоннады – продукт уже современного периода независимости. Эти колоннады примечательны тем, что они украшены скульптурными изображениями аистов на одной ноге. Согласно официальной мифологеме «с древнейших времен эти птицы в Узбекистане символизируют мир и спокойствие» [4]. Расшифровка этой мифологемы заключается в том, что аист только тогда стоит на одной ноге, когда доверяет миру вокруг себя. Именно этого ощущения спокойствия добиваются власти. Не кардинальной перекодировки общественного сознания, но сохранения спокойствия.

Эти внешние вариации являются показателями того, какие процессы идут в новых независимых государствах. В критической урбанистике (Д. Харви) считается, что современные города «расколоты в социальном отношении между финансовыми элитами и огромными массами низкооплачиваемых работников сферы услуг, смешивающихся с маргиналами и безработными»[5].

Девид Харви ставит проблему: «Город преобразует нас в городских условиях, которые мы не выбирали. Как можно рассчитывать на создание альтернативного городского мира, хотя бы вообразить его очертания, его загадки и его очарование, когда мы так глубоко погружены в опыт того, что уже существует?».

Город стал онтологическим фундаментом того, что в самом широком смысле слова называют цивилизацией. Плотность городской среды, особенности экономического потребления и производства, промышленное и торговое лобби, в общем, регулировали большую часть культурных коммуникаций. Это особенно заметно на примере того, как проекты социальных переустройств преломлялись в оптике градостроительства или градореформаторства. В антропологии тема города всегда

признавалась как определяющая само предметное поле антропологии как науки о человеческом теле, с одной стороны, и о человеческой душе – с другой. Город может считаться тем, что Хельмут Плеснер назвал выходом из «непосредственного» существования или своеобразной сублимацией человеческого бытия. Не всякую конгломерацию людей и поселений называли городом. Исторически город возникает как пространственная структура, имеющая собственное время. Такой город являлся моделью универсума. Созидательная творческая сила города в прорастании, в расширении, в изменении естественной природы, город – это антитеза природе. Современный человек, создавая пространство города, артикулирует не только экономическими и политическими возможностями, строительство современного города – это и вопрос о культурной ценности.

Литература

1. Гройс Б. Город в эпоху его туристической воспроизводимости // Неприкосновенный запас. 2003. № 4 (30).

2. Комов А. Как построить советскую столицу // Проект Россия. – 2003. - № 4. – С.6-8.

3. Ле Корбюзье. К архитектуре // Ле Корбюзье. Архитектура XX века. – Москва: Прогресс, 1977. – С.8-13.

4. Например, площадь Независимости – Мустакилликмайдои. Описание взято с туристического сайта. www.sairamtour.com/uzbekistan/tourist_attractions/mustakillikr.html

5. Дэвид Харви. Право на город http://redflora2017.blogspot.com/2012/09/blog-post_6.html

КРУГЛЫЙ СТОЛ «АБАЙ, ГУМИЛЁВ И ИХ РОЛЬ В ФОРМИРОВАНИИ ЕВРАЗИЙСКОГО ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО И ИННОВАЦИОННОГО ПРОСТРАНСТВА»

Абишев Х.С. Язык мой – брат мой

У казахов есть поговорка: настоящий казах это не сам казах, домбра – вот настоящий казах. Домбра отражает в себе философию кочевника, в умелых руках домбра может передать всю гамму человеческих чувств и переживаний, в домбре воплощена символика учения Аль-фараби о музыке, как о высшей абстракции, доступной человеческому пониманию.

Существует версия, согласно которой домбра символизирует собой единство сердца и разума, а музыка изливаемая домброй – это продукт их равенства. И преобладание одного над другим не даст положительных результатов - человек будет либо бессердечным, либо глупым. Как созвучие двух струн дает мелодию, так созвучие разума и сердца порождают настоящего человека.

Роль домбры для казахского языка переоценить очень трудно. Дело в том, что вместе с домброй из тех столетий пришли и песни. Некоторые из этих песен можно отнести к эпохе раннего средневековья. И весь парадокс в том, что язык этих песен понятен и современному казаху.

Казахский язык входит в кыпчакскую подгруппу тюркских языков. В современном казахском языке отсутствует диалектное деление, но выделяют три говора: северо-восточный, южный и западный, примерно соответствующие территориям трёх жузов. В языке казахов Китая (южный и западный) и Монголии (северо-восточный говор) имеются отличия в лексике, обусловленные длительным проживанием в разных странах. Однако территориальные различия казахского языка в целом невелики и носителями ощущаются слабо. Известный ученый выдающийся российский востоковед-тюрколог В.В.Радлов писал: «Казахский язык – чисто тюркский язык, который сохранился и не подвергся изменениям под влиянием ислама».

Как таковой устоявшейся письменности у казахов не было. Нынешний казахский алфавит был введен лишь в 1940 году, до этого была персидская и арабская письменности, но владели письмом тогда лишь ученые и имамы.

Остаться неизменным казахскому языку позволило устное народное творчество, нанизанное на стержень – домбру. Все тексты и слова в степи заучивались и передавались устно от старшего поколения младшему. Таланту композиторов и певцов того времени можно только удивляться и удивляться. Хороший певец должен, только один раз услышав новую песню или мелодию, суметь ее воспроизвести. Настоящими виртуозами были айтыскеры. Айтыс – музыкальные дебаты, в которых под аккомпанемент домбры песней выражаешь оппоненту все свои мысли. Наиболее известные состязания тех времен дошли и до наших дней, разумеется, не в

первичном облике, слова могли замениться, тексты приукрасятся – народ как сито оставлял пригодное душе и слуху. Но благодаря музыке сохранились напев и словоформа, а с ними и грамматика языка. Так и дошел до наших дней из уст в уста современный казахский язык. Вероятно поэтому истинный казах – это домбра.

Очень часто между религией и этносом ставят знак равенства, религия не может служить фактором идентификации этноса. Все религии являются крупным шагом вперед на пути духовного роста и учат добру, но нередко превращаются в последующем в инструмент политики. Еще древние римляне говорили: «Чей язык – того и власть».

Так было во времена распространения христианства, когда церковь заставляла молиться верующих только на латыни – тем самым пытаясь создать единый народ, единое государство, управляемое церковью. Роль языка молитв в жизни людей огромна. Народ воспитывает себя в языке, посредством слова. Пользуясь чужим языком, читая чужие молитвы, народ забывает себя. Отнюдь не случайно европейские народы в кровопролитных войнах добивались права молиться на родном языке. Европа стала Европой именно благодаря реформе церкви. В эпоху, которая вошла в историю под названием эпохи Реформации, богослужение было переведено с латыни на национальные языки. В 16 веке произошло, пожалуй, крупнейшее явление европейской и всемирной истории. Оно связано с расколом римско-католической церкви и возникновением новых христианских вероучений. Реформация – общественно-политическое и идеологическое движение в Европе 16 века, принявшее религиозную форму борьбы против католического учения и церкви. Поэтому Реформацию часто называют религиозной революцией.

Утверждение о том, что в исламе нет наций – это тоже чистойшей политики. Все национальное в исламе отрицается, но в то же время от каждого мусульманина требуется изучение арабского национального алфавита и арабских молитв. Весь современный ислам привязан к культуре арабов и их языку. Всякий мусульманин, будь он татарин или афганец, должен жить как араб: носить арабские одежды, питаться по-ихнему (например, кумыс для мусульманина запретный напиток), даже любить и вступать в брак по их традициям. Все, что выходит за рамки их национальных

традиций, объявляется недопустимым. Мусульманские священнослужители неустанно твердят, что Коран имеет силу лишь на арабском языке. Перевод его на любой другой язык – вовсе уже и не Коран, а лишь вроде как бумага с нанесенной на нее типографской краской. Но тогда напрашивается такой вывод: священен не сам Коран, а его язык! Почему мусульманин должен молиться Аллаху только на арабском языке? Разве Аллах понимает только арабскую речь? Даже многие простые смертные свободно говорят на нескольких языках.

Дело здесь вовсе не в вере, а в стремлении, используя слово божье, распространить по миру свой язык, свое влияние.

14 декабря 2012 года "Казахстан к 2025 году намерен перевести алфавит с кириллицы на латиницу", - заявил президент страны Нурсултан Назарбаев, выступая на торжественном собрании, посвященном 21 годовщине независимости страны. "Необходимо уже сейчас начать подготовительные работы по переводу к 2025 году казахского алфавита на латинскую графику", - сказал Назарбаев. По мнению Назарбаева, латиница превратит казахский "в язык современной информации".

Данный выбор некоторые скептики считают политическим шагом Казахстана от России к Западу и не утруждают себя задуматься глубже. Не имея собственной письменности, турки использовали под свой язык уже имеющиеся алфавиты. В Турции в период Османской империи была арабская письменность, но с течением времени был осуществлен переход на латиницу, как наиболее подходящей для тюркского языка. Большинство народов имеющих тюркские корни имеют латинский алфавит и если для развития казахского языка необходим переход на латиницу, то пренебрегать этим нельзя.

Концепция языковой политики в Казахстане определяет для себя главную сложность в «создании оптимального языкового пространства государства», требующего «чёткого определения функционального соотношения языков, при котором государственный язык должен занять достойное место».

Длительный период Казахстан находился в составе Российской империи, затем СССР. Тогда основополагающим на всей территории и де-факто государственным был русский язык, до середины 1980 годов скачкообразно (в 1939, 1957, 1969, 1983)

велось сворачивание делопроизводства на казахском языке в сельских районах (в городах делопроизводство изначально было на русском языке), закрытие школ с казахским языком обучения.

В принятом 22 сентября 1989 года Законе о языках в Казахской ССР было введено понятие «государственный язык», а казахскому языку был придан статус государственного, за русским языком был закреплен де-юре статус как «языка межнационального общения». Позднее, поправками в Конституции Республики Казахстан определено, что «наравне с государственным официально применяется русский язык».

6 сентября 2011 года Общественные деятели потребовали от президента Казахстана исключить из конституции пункт об употреблении русского языка наравне с государственным – казахским.

7 сентября 2011 года Советник президента Казахстана по политическим вопросам Ермухамет Ертысбаев отреагировал на письмо общественных деятелей с заявлением "что подавляющее большинство казахстанского электората выступит против такой позиции" и добавил, что русский язык, уже никто, никогда и нигде не сможет вытеснить.

«Нужно учиться русской грамоте. Духовные богатства, знания, искусство и другие несметные тайны хранит в себе русский язык. Чтобы избежать пороков русских, перенять их достижения, надо изучить их язык, постичь их науку. Потому что русские, стали такими, какие они есть, узнавая иные языки, приобщаясь к мировой культуре. Русский язык откроет нам глаза на мир. Изучив язык и культуру других народов, человек становится равным среди них, не унижается никчемными просьбами. Просвещение полезно и для религии.

Русская наука, культура — ключ к мировым сокровищницам. Владеющему этим ключом все другое достанется без особых усилий.

Нужно учиться, чтобы узнать то, что знают другие народы, чтобы стать равными среди них, чтобы стать защитой и опорой для своего народа.» (Абай Кунанбаев, Слово двадцать пятое).

Больше ста лет прошло с тех пор, как философ казахской степи Абай Кунанбаев написал эти слова. И они оказались пророческими. Абай очень хорошо видел отсталость своего народа, он понимал

что казах 15-го века и казах 19-го века практически ничем не отличаются с точки зрения прогресса. Единственный путь вырваться из средневекового феодализма и догнать современный тогда мир Абай видел в изучение русского языка.

Сегодня кто-то уменьшает роль русского языка в формировании современного Казахстана, а кто-то и вовсе ее отрицает. Но разве это справедливо? Русский язык был для нас неким трамплином в мировом прогрессе и не только техническом, но и сознательном. На многие вещи в мире сегодняшние казахи, белорусы, киргизы и другие народы СНГ смотрят сквозь призму русского языка. За годы существования СССР успел сформироваться особый менталитет.

Конечно, невозможно отрицать и негативные явления языковой политики советской эпохи, в результате которой понесли немалый ущерб все остальные языки, но в целом русский язык, как и наказывал дедушка Абай, открыл нам глаза на мир. И сейчас полностью отказаться от употребления русского языка, как требуют некоторые общественные деятели, было бы просто кощунством. И скорее всего такой поступок Абай назвал бы недостойным.

Уровень развития родного языка — это показатель духовности народа, так как именно в словаре воспроизводится миропонимание и мировосприятие народа. Итак, обязанность каждого гражданина — знать и беречь родной язык. Для человека, который не понимает значения родного языка, умолкает народная песня, дума, легенда. Перед ним закрывает дверь искусство родного слова. Человека, который не является носителем культурно-духовных достояний, считают чужеземцем и отступником. И что бы он ни говорил, уважения к нему не будет. Без языка беднеет душа, вырождается народ, теряя свои духовные силы. Слова чужого языка, даже родственные и близкие, — мертвые звуки.

Язык является важнейшей, богатейшей и крепчайшей связью, которая объединяет настоящее и прошлое, отжившие и будущие поколения в единое целое. Если исчезает язык — исчезает и народ. И наоборот, пока язык народа в его устах, до тех пор живёт и народ. Народная мудрость говорит: отберёте у народа все — он все может возратить, а отберёте язык — и он никогда уже не создаст его. Народ даже может создать новую родину, но язык никто и никогда больше не создаст. Поэтому прежде всех остальных языков народ обязан почитать родной язык и всячески его развивать. Но и терять

русский язык, который дал нам так много мы тоже не имеем права. По этому поводу казахский писатель Габит Мусрепов говорил: «Два языка – это два крыла». Еще не одно десятилетие братским народам предстоит развиваться вместе.

Возвысить степи не унижая горы – это не компромисс, а достойная цель, плоды которой пожнут потомки.

Варакин А.В., Дождикова Р.Н. Л.Н. Гумилев о роли пассионарности в этногенезе

Согласно Л. Н. Гумилёву, пассионарность – это характерологическая доминанта, необоримое внутреннее стремление человека к деятельности, направленной на осуществление какой-либо цели. Для пассионария эта цель представляется ценнее даже собственной жизни, а тем более жизни и счастья современников и соплеменников. Другими словами, пассионарность – это способность и стремление к изменению окружения, или, переводя на язык физики, к нарушению инерции агрегатного состояния среды. Импульс пассионарности бывает столь силен, что носители этого признака - пассионарии не могут заставить себя рассчитать последствия своих поступков. Это очень важное обстоятельство, указывающее, что пассионарность – атрибут не сознания, а подсознания, который выражается в специфической конституции нервной деятельности. Степени пассионарности различны, но для того чтобы она имела видимые и фиксируемые историей проявления, необходимо, чтобы пассионариев было много, т.е. это признак не только индивидуальный, но и популяционный. Л. Н. Гумилев описывает образы пассионариев. Это, в основном, крупные полководцы, воины, политики (Александр Македонский, Наполеон, Яне Гус, Жанна д'Арк, Сулла). Пассионарность, по Гумилеву, заразительна. Он выдвигает гипотезу пассионарного поля (подобия электромагнитного поля), благодаря которому пассионарность передается и один человек способен «наэлектризовать» десятки и сотни других людей. Так, под влиянием пассионария-полководца полк действует беззаветно-храбро как единое целое. Пассионарная индукция проявляется повсюду. Гумилев говорит о пассионарности писателей и музыкантов, личное общение с которыми производит неизгладимое впечатление и заставляет людей следовать им.

Передача пассионарности требует достаточно близкого контакта. Пассионарии — не обязательно знаменитые люди, этим качеством могут обладать и, на первый взгляд, рядовые граждане. В статье "Биосфера и импульсы сознания" Л. Н. Гумилев писал, что "роль пассионарности в этногенезе меньше 25%, но пренебрежение этой величиной дает заметную ошибку, смещающую результат". Другими важными факторами, влияющими на нее, являются природные воздействия (изменения климата, тектоника планеты, эпидемии) и межэтнические контакты. При этом соотношение этих факторов меняется в зависимости от уровня пассионарности в этнической системе, стадии этногенеза. Л. Н. Гумилев разработал проблему вариантов этнических контактов, возникающих на территориях, заселенных разными этносами. Он различает четыре варианта: сосуществование, ассимиляцию, метисизацию и слияние - когда при контакте забываются традиции обоих первичных компонентов и рядом с двумя предшествующими, или соседствующими, или вместо них возникает третий, новый этнос. Это, по существу, главный вариант этногенеза, так, во всяком случае, возник великорусский этнос. Но обычно такой вариант этногенеза наблюдается достаточно редко. Л.Н. Гумилёв писал: "Этногенез - это творческое преобразование этнических коллективов в этносферу. Переведем наше обобщение на язык смежных наук и мы получим: в плане философском - момент творческой динамики этноса соответствует скачку при переходе количества в качество. В плане зоогеографии этнос - это антропогенная сукцессия, затухающая вследствие сопротивления среды. В плане географии и геологии - это тектонические микроизменения, где этносы приравнены к прочим природным факторам. Даже развалины городов можно рассматривать как метаморфизированный антропогенный ландшафт. В плане этнографии - визуальное наблюдение над нефиксируемым в динамике объектом, потому что этнографы не изучают и не включают в свое наблюдение темпоральность, то есть время. В плане генетики - это микромутация, появление нового признака, который в процессе эволюции утрачивается. Передача его от поколения к поколению происходит не столько передачей генотипа, сколько посредством сигнальной наследственности, то есть научения и отбора. И, наконец, в плане культуры - это

возникновение и утрата традиций, явление зафиксированное, но каждый раз переобъясняемое и переиначиваемое историками, культурологами, потому что переживание истории бесконечно".

Волнистый А.Г. Евразийский союз: глобальные перспективы

В XXI в. тема евразийства становится более популярной, чем это было в начале XX в., когда она была впервые высказана русскими учёными, изгнанными из России и осевшими в эмиграции. Позднее эта концепция была высказана историком, этнографом, географом Гумилёвым Л.Н. (1918-1992), хотя основу евразийства чётко выразил ещё в 1927г. Историк и филолог князь Трубецкой Н.С. (1890-1938) «Национальным субстратом того государства, которое прежде называлось Российской Империей, а теперь называется СССР может быть только вся совокупность народов населяющих это гос-во, рассматриваемое как особая многонародная нация и в качестве такой обладающая особым национализмом. Эту нацию мы называем евразийской, её территорию – Евразией, её национализм – евразийством». Очевидно, что так высказаться вполне можно, учитывая географическое положение России, её экономическое, политическое и культурное развитие.

Народы, в разное время входившие в состав одного и другого государственного образования, по-разному себя в нём ощущали и видели своё будущее. Гумилёв Л.Н. считает, что национализм какого-либо народа просто неуместен. Речь не идёт о господстве суперэтноса над другими этносами, как и не следует понимать, что Евразия – это центр, доминирующий в мире. Основным принципом евразийства был и остаётся принцип полицентризма, предполагающий что таких центров может быть несколько. Другим принципом является положение о том, что не может существовать некая общечеловеческая культура, одинаковая для всех народов, и, как следствие этого, перенос моральных ценностей, образа жизни, политических, потребительских и культурных ориентаций, внутренне присущих одному народу невозможен. К основным идеям евразийства также относят самобытность срединной культуры, ядро которой по Трубецкому составляет великорусская культура, господство идеологии, стержнем которой является

православие, «правлящий отбор», при котором правящий слой культуры выражает не групповой, а общенациональный интерес.

В современном мире на глобальном уровне развитие отдельной страны будет сопряжено с определёнными рисками, из-за которых её будущее видится туманным. Дабы избежать такого варианта, иного выбора, кроме как кооперация, не существует. Это общемировая тенденция, которая характерна для государств индустриального и постиндустриального типа. Казахстан, Россия и Беларусь обладают всем необходимым для успешного сотрудничества, а идея евразийства служит идеологическим фундаментом для реализации этого проекта.

Глосикова О., Мушинский Н.И. Л. Гумилев и методология этногенеза в контексте коэволюционной онтологии

Понять суть происходящих процессов помогает методология этногенеза, разработанная Л.Гумилёвым, в этом смысле она органично дополняет современную коэволюционную онтологию, позволяет преодолеть противоречия Запада и Востока, объединиться для обеспечения позитивного фактора коэволюционной динамики. «*Этногенез – весь процесс от момента возникновения до исчезновения этнической системы под влиянием энтропийного процесса потери пассионарности*», – так Гумилёв определяет основное понятие своей концепции [1, с. 499]. На этой основе он создаёт новое научное направление, на стыке таких дисциплин, как история, география, социология, культурология, социальная психология. Для его обозначения он использует название «этнология», которое следует отличать от науки «этнографии», а также – от некоторых предшествующих форм словоупотребления. «Хотя термин «этнология» применялся в западноевропейской науке часто, но всегда... в разных значениях и потому остался «вакантным». Поэтому, когда в Географическом обществе Советского Союза начались работы по обобщению проблем палеоэтнографии..., было предложено использовать этот термин для названия науки, включающей в себя три взаимосвязанные проблемы: этногенез, этногеографическую классификацию и соотношение этноса с ландшафтом» [2, с. 294]. В рамках новой науки «этнологии» Л.Гумилёв высказал ряд оригинальных идей, позволивших по-новому взглянуть на

общественное развитие, как в современную эпоху, так и в исторической перспективе.

Основу этнологии как научной дисциплины Л.Гумилёв выражает следующим образом: «Принцип этногенеза – угасание импульса вследствие энтропии, или, что то же, утрата пассионарности системы из-за сопротивления окружающей среды, этнической и природной,- не исчерпывает разнообразия историко-географических коллизий... Суперэтнические контакты порождают нарушения закономерности. Их следует всегда учитывать» [3, с. 4]. Тем самым данная наука сочетает интерес к внутренним особенностям саморазвития человеческих общностей с изучением их взаимного влияния в переломные моменты истории. По мнению Гумилёва, эти процессы имеют диалектический характер, опираются на философско-методологические принципы развития и всеобщей взаимосвязи: «Этнические процессы дискретны (прерывисты). А основной тезис этнологии диалектичен: новый этнос, молодой и творческий, возникает внезапно, ломая обветшалую культуру... старых этносов, будь то реликты или просто обскуранты, а потом, старея, он собирает остатки древностей, им же некогда разрушенных... И если новый толчок не встряхнет дряхлые этносы, то им грозит превращение в реликты. Но толчки повторяются, и человечество существует в своем разнообразии» [3, с. 5]. Анализируя указанные процессы в исторической перспективе, можно более ясно представить условия коэволюционного взаимодействия человека с другим человеком и с окружающей природой в настоящее время.

Гумилёв признаёт, что процессы этногенеза носят объективный характер, их нельзя замедлить или ускорить по собственному желанию. Более того, как всякое явление природы, они не являются «хорошими» или «плохими»; они просто существуют, оказывая косвенное влияние на жизнь конкретных людей. «И тут постоянно возникает... вопрос: а зачем изучать процессы, которыми мы не можем управлять? ... Ответим примерами! Управлять землетрясениями... люди не умеют, но сейсмография и метеорология помогают спастись от стихийных бедствий... Ради собственного спасения необходимо изучать вулканическую деятельность, такую же стихийную, как этногенез» [3, с. 4]. Человеческая свобода есть «познанная необходимость», изучение

объективного содержания *этногенеза* как действующего с необходимостью фактора человеческого бытия позволяет осуществлять свободный выбор, подстраиваясь под указанные закономерности в контексте коэволюционной динамики.

Теория этногенеза Л.Гумилёва находит непосредственные точки соприкосновения с коэволюционной онтологией через учение В.И.Вернадского о взаимодействии биосферы и «ноосферы» Земли, переходе первой из них во вторую. «Понятие «биосфера» было введено в науку акад. В.И.Вернадским для того, чтобы разграничить «косную» и «живую» формы вещества. Биосфера... состоит из совокупности живых организмов и продуктов их деятельности, например свободного кислорода в атмосфере... Продолжая мысль В.И.Вернадского... , мы выделяем в биосфере антропосферу, т.е. биомассу всех людей вместе с продуктами их деятельности: техникой, жилищами, домашними животными и культурными растениями. Однако антропосфера не монолитна, а мозаична. Слишком широкое распространение человечества... связано с повышенной... способностью к адаптации, а это... модифицировало вид. Создались коллективы особей, которые при возникновении были связаны с теми или иными природными условиями... Эти коллективы мы называем этносами... как специфическую форму существования вида *Homo sapiens*... Этногенез – это рассмотрение причин возникновения и исчезновения этносов, а этническая классификация – это фиксация большей или меньшей близости этносов между собою» [2, с. 295]. Таким образом, ключевые понятия науки этнологии в интерпретации Гумилёва органично вытекают из биосферных и ноосферных представлений Вернадского, дополняют их с точки зрения констатации дискретности и многообразия ноосферного поля.

Ключевая категория гумилёвской теории этногенеза есть «пассионарность», именно её количественный показатель определяет ту или иную стадию становления этнической общности. «На людей, как... на все организмы биосферы, влияют физические силы... Неравномерность распределения биохимической энергии живого вещества биосферы за длительное историческое время должна была отразиться на поведении этнических коллективов... Эффект, производимый вариациями этой энергии... мы называем

«пассионарность» (от лат. слова *passio* - страсть). Пассионарность – это характерологическая доминанта, непреодолимое внутреннее стремление (осознанное или, чаще, неосознанное) к деятельности... При всем различии эпох и стран модель пассионарности в этногенезе одна и та же» [4, с. 33 - 34]. Изменение пассионарного напряжения этнической системы включает в себя фазы подъема (скрытого и явного), акматическую, надлома, инерционную, обскурации, регенерации, реликтовую [4, с. 46]. Общая длительность занимает примерно полторы тысячи лет, каждая фаза примерно по триста лет. Живые организмы, по мысли Гумилёва, поглощают биохимическую энергию из окружающей среды. Человек ещё в древности многократно усилил этот процесс посредством разумной орудийной деятельности, что позволило ему заселить самые труднодоступные районы планеты. Однако природные условия в этих районах существенно различаются, поэтому люди вынуждены разными способами добывать средства к существованию. С этим связано многообразие этнических групп, которое опирается не на расовые либо другие биологические отличия, а находится исключительно в сфере духовной и материальной культуры. Как всякий живой организм, этнос в своём развитии проходит стадии рождения, молодости, зрелости, старения и умирания, каждая из них различается уровнем пассионарности (в терминологии Л.Гумилёва). «Пассионарность как энергия – избыток биохимической энергии живого вещества, обратный вектору инстинкта и определяющий способность к сверхнапряжению... Пассионарный импульс поведения... - поведенческий импульс, направленный против инстинкта личного и видового самосохранения» [1, с. 497]. Избыток пассионарной энергии предопределяет готовность индивида на любые жертвы, даже собственной жизнью, в стремлении к каким-либо возвышенным целям (иногда даже совершенно иллюзорным). Проходя различные стадии этногенеза, уровень пассионарности количественно изменяется в направлении полной энтропии. Фаза подъема характеризуется его стабильным повышением вследствие пассионарного толчка или генетического дрейфа; подобного рода микромутации приводят к появлению новых этнических систем в тех или иных регионах. Акматическая фаза есть сохранение пассионарного напряжения на предельном для данной этнической

системы уровне. Надлом связан с резким снижением энергетики, сопровождающимся расколом этнического поля. Инерционная фаза предполагает дальнейшее более плавное снижение пассинарности. Обскурация наступает, когда биохимическая энергия опускается ниже уровня гомеостаза, при этом этнос исчезает как целостная система, либо превращается в реликт, когда только отдельные индивиды сохраняют его самоидентичность в окружении новых исторических общностей [1, с. 498]. Правда, возможна и некоторая регенерация под воздействием более молодых этнических групп, привносящих «свежую кровь», микротолчок пассинарности (к примеру, в результате завоевания с последующей культурной ассимиляцией), и замедляющих, тем самым, старение доминантного этноса.

В истории человечества этносы способны взаимодействовать и объединяться между собой, образуя «суперэтносы», иногда на чисто «механических» основаниях. «Суперэтнос - ... система, состоящая из нескольких этносов, возникших одновременно в одном ландшафтном регионе, проявляющаяся в истории как мозаичная целостность» [1, с. 498]. Продолжая мысль Л.Гумилёва, можно признать, что в условиях научно-технического переворота современности, когда вся Земля в планетарном масштабе предстаёт как целостная экосистема, человечество постепенно приобретает черты «мегаэтноса», целью которого является достижение коэволюционного равновесия природных и социокультурных систем.

Литература

1. Гумилёв, Л.Н. Этногенез и биосфера Земли.- М., 1993.
2. Гумилёв, Л.Н. В поисках вымышленного царства.- М. 1992.
3. Гумилёв, Л.Н. Древняя Русь и Великая степь.- М., 1992.
4. Гумилёв, Л.Н. География этноса в исторический период.- Л., 1990.

Дубовик А.К. Вклад мыслителей – уроженцев Беларуси в развитии политической науки (конец XIX – начало XX вв.)

Политическая мысль – ценное достояние мировой науки и культуры. Изучая ее историю, мы не только удовлетворяем естественный интерес к прошлому: идеи, выработанные предшественниками, оказывают влияние и на современные

социально-политические процессы. Поэтому представляет интерес рассмотрение общественно-политических идей уроженцев белорусских губерний Российской империи М.Я. Острогорского, А.А. Богданова, Л.И. Петражицкого, Н.К. Судзиловского, внесших значительный вклад в развитие гуманитарных наук на рубеже XIX – XX вв. Это время было периодом институционализации политической науки в США и Европе и немалая роль в данном процессе принадлежит нашим землякам.

Так, уроженец Гродненской губернии М.Я. Острогорский (1854 – 1919) по праву считается одним из основоположников политической социологии. Он закончил юридический факультет Санкт-Петербургского университета и Парижскую школу политических наук, где в 1885 г. защитил диссертацию на тему «Происхождение всеобщего избирательного права». Магистральной темой творчества Острогорского явились проблемы западной демократии, к изучению которой он подошел с точки зрения механизма функционирования, прежде всего, политических партий. Ученый провел много лет во Франции, США и Великобритании, где изучал деятельность политических партий, их место и роль в функционировании западной демократии. Итогом его исследований явился трехтомный труд «Демократия и политические партии», который в 1898 г. был издан на французском языке в Париже, в 1903 г. на английском в Лондоне и в 1910 г. в Нью-Йорке. Данный труд раскрыл механизм власти и управления в буржуазном обществе, показал противоречие принципов демократии и реального функционирования политических партий. На Западе новизна теории Острогорского была отмечена сразу после выхода книги. Он признан одним из основателей социологии политических партий как отрасли политической социологии [1; 2, с.8-10].

В отечественной науке творчество ученого долгое время было мало известно. Основное его произведение было переведено и издано на русском языке достаточно поздно (два тома в 1927 и 1930 гг.), причем воспринималось главным образом как сочинение, критикующее буржуазную демократию. В 1997 г. в Москве осуществлено новое издание труда мыслителя с большой вступительной статьей А.Н. Медушевского. В аннотации к книге отмечается: «...Острогорский первым установил связь таких параметров современного развития как переход к массовому

обществу и возможность манипуляции волей избирателей, взаимоотношение масс и политических партий, бюрократизация и формализация самих этих партий в условиях жесткой конкуренции в ходе борьбы за власть...» [2, с.2]. Тот факт, что идеи Острогорского сформировались и нашли преимущественное развитие на Западе, не должен ставить под сомнение влияние на него российской либеральной традиции. Российский ученый получил предложение о занятии кафедры в Кливлендском университете в США, однако не принял его, поскольку в 1906 г. он был избран от Гродненской губернии депутатом I Государственной думы, где примыкал к партии кадетов. Таким образом, теоретический интерес к демократии сочетался у Острогорского с практической деятельностью по ее достижению в России. Основная идея его творчества состояла в отыскании путей преодоления разрыва между гражданским обществом и государством. В 1906 г., после разгона I Госдумы, ученый некоторое время жил за границей. Возвратившись, преподавал в Психоневрологическом институте в Петербурге. Его труды внесли важный вклад в политическую науку, во многом определили ее развитие в XX в. Теория Острогорского была положена немецким ученым Р. Михельсом в основу концепции политических партий, но претерпела в ней существенную трансформацию, будучи синтезирована с социологическими взглядами М. Вебера и учением об элите Г. Моски и В. Парето.

Другой уроженец Гродненской губернии А.А. Богданов (настоящая фамилия Малиновский, 1873–1928) внес заметный вклад в развитие различных областей научного знания. Его научная деятельность началась с написания в 1897 г. учебника политэкономии, выдержавшего множество переизданий, переведенного на иностранные языки. В трехтомном труде «Всеобщая организационная наука. Тектология» (1913-1922) ученый выдвинул идею создания науки об общих законах организации – тектологии, выступил одним из пионеров системного подхода в науке. Первым в России Богданов использовал термин «организационный комплекс» (аналог понятия «социальная система») для описания общественного порядка. Он понимал общество как сочетание внешних (природная среда) и внутренних (группы, осуществляющие функцию управления, и их идеология)

элементов. Некоторые положения тектологии Богданова внесли весомый вклад в формирование социологии управления и организаций. Ученый дал анализ истоков и эволюции авторитарной организации человеческой жизни, по меньшей мере на полвека опередив таких мыслителей, как Т. Адорно и Х. Арендт. Для авторитарных систем характерно разделение общества на две полярные группы – властвующие и подвластные, между которыми устанавливаются отношения господства и подчинения. Авторитарная идеология политизирована в своей основе, поскольку ориентирует всех на поклонение власти. Любая власть, по Богданову, есть «коллективная воля» [3].

В ряде работ («Мировая война и революция» и др.) А.А. Богданов сформулировал положения, позволяющие рассматривать его как одного из пионеров теории «нового класса – «технической и организационной интеллигенции» [4, с.107]. Он стремился дополнить марксистскую теорию классов и классовой борьбы идеей организационно-идеологического творчества масс. Поскольку в индустриальном обществе господствующим классом является класс организаторов производства, то путь к уничтожению классов лежит не в революции и завоевании власти, а в переходе средств производства в руки трудящихся при помощи организационного опыта, путем идеологического воспитания рабочего класса, в ходе создания особой «пролетарской культуры». Ошибка мыслителя была в отождествлении духовной культуры и идеологии. Переоценка Богдановым роли идеологии, идейно-политических факторов в общественном развитии вытекала из анализа конкретно-исторической ситуации в России, когда страна была готова к социалистической революции больше всего политически и значительно меньше экономически и культурно. Однако, несправедливо считать А.А. Богданова как руководителя в 1918–1921 гг. Пролеткульта ниспровергателем старой культуры. Мыслитель подчеркивал, что основная задача пролетарской культуры – не борьба против старого, а созидательная роль. Выступая против тезиса «искусство для искусства», он в то же время осуждал утилитарный подход к художественной культуре, грубо-агитационный уклон пролетарской поэзии. Его концепция пролетарской культуры отразила противоречия эпохи, философские взгляды автора [5].

На рубеже XIX – XX вв. получил широкое распространение социологический подход к изучению права. К числу теоретиков социологического направления в праве относится Л.И. Петражицкий (1867 – 1931), труды которого существенно расширили горизонты юридической науки и обогатили ее идеями интенсивно развивавшейся социологической науки. Петражицкий родился в дворянской семье в имении Коллонтаево Сенненского уезда тогдашней Могилевской губернии. После окончания Витебской классической гимназии и юридического факультета Киевского университета продолжил образование в Германии и Франции. В Берлине в 1892 – 1895 гг. вышли на немецком языке его первые научные работы. По возвращении в Россию в опубликованной в 1896 г. работе «Предисловие и введение в науку политики права» он обосновал и развил идею создания основ новой науки – политики права. По его мнению, систему юридических наук необходимо дополнить построением науки политики права (законодательной политики) как особой дисциплины, служащей прогрессу и совершенствованию существующего правопорядка. Защитив в 1897 г. докторскую диссертацию, Л.И. Петражицкий с 1898 г. в течение 20 лет возглавлял кафедру энциклопедии и философии права Петербургского университета, также избирался деканом юридического факультета. Ученый принимал активное участие в общественно-политической жизни страны, входил в ЦК партии кадетов и был избран в 1906 г. депутатом I Государственной думы. После ее разгона мыслитель в числе группы депутатов подписал «Выборгское воззвание», призывавшее народ к сопротивлению самодержавной власти, за что был осужден на три месяца заключения и лишен политических прав. Когда профессор вышел на свободу и вернулся в университет, студенты устроили ему овацию.

Л.И. Петражицкий разрабатывал проблемы, смежные для права, психологии, социологии и политологии. Он существенно раздвинул традиционные рамки позитивистской методологии, привнес в нее идеи и методы анализа права как социального явления. Ему принадлежит особое место в русском неокантианстве. Петражицкий считается основателем психологической школы права. Основные ее положения нашли отражение в трудах «Очерки философии права» (1900), «О мотивах человеческих поступков» (1904),

«Введение в изучение права и нравственности. Эмоциональная психология» (1905) и особенно в капитальном двухтомном труде «Теория права и государства в связи с теорией нравственности» (первое издание вышло в 1907г., второе переработанное – в 1910 г.). В достижении порядка в общественной жизни, на взгляд ученого, роль права значительнее нравственности, для которой важен момент добровольности, тогда как для права характерно неперемненное исполнение обязанностей. Право, обеспечивая порядок, гарантируя каждому свободу деятельности в экономической области, способствует увеличению народного богатства. Но развивать предприимчивость, создавать и усиливать конкуренцию – не единственная задача права. Другая – развивать в человеке стремление работать на общее благо, считаться с общественными интересами. Поэтому наряду с частным правом существует право публичное, характерной особенностью которого является подчинение всех идее общественного служения. Задача законодателя – определить меру для каждого вида права, их соотношение в общественной жизни. В этой связи Л.И. Петражицкий уделял большое внимание воспитательной и социализирующей роли права. Особое значение он придавал политике права, которая очищает психику людей от антисоциальных склонностей, сознательно ведет человечество вперед. Ученый выступал против узкого юридического догматизма, конструктивно критиковал юридическую ментальность, в которой «власть» и «господство» имеют характер не научно-содержательных терминов, а скорее характер слов для всевозможного употребления в различных областях правосознания без ясно определенного смысла. В социальном плане концепция Петражицкого подчеркивала с либеральных позиций устарелость несовершенного официального права царской России, его несоответствие развивающимся капиталистическими отношениям. Научные труды Л.И. Петражицкого, а также активная общественная деятельность внесли заметный вклад в либерализацию социально-политической мысли в дореволюционной России. Целый ряд его учеников стали впоследствии видными учеными в области общественных наук (П.А. Сорокин, Г.Д. Гурвич, Н.Д. Кондратьев, Н.С. Тимашев и др.). С 1918 г. Петражицкий заведовал кафедрой

социологии права Варшавского университета, продолжал работу по созданию науки политики права [6].

Особо следует сказать об уроженце Могилева Н.К. Судзиловском (1850 –1930) – ученом-энциклопедисте, деятеле международного революционного движения, избранном в 1901 г. президентом Гавайской республики. Его можно также назвать одним из первых политологов из наших земляков. В 1907 г. в Нагасаки (Япония) были изданы его книги «Последовательная демократия» и «На политические темы» [7, с.352].

Многие социально-политические идеи, высказанные М.Я. Острогорским, А.А. Богдановым, Л.И. Петражицким, Н.К. Судзиловском на рубеже XIX – XX веков, сохраняют актуальность и в настоящее время. Имена мыслителей дороги мировой науке. Ссылки на их труды постоянно встречаются в работах многих зарубежных ученых – юристов, политологов, социологов, психологов, экономистов. Необходимо воздать должное памяти видных мыслителей на их Родине – в Беларуси. В этой связи заслуживает одобрения выход в свет книг белорусских политологов Э.А. Забродского и Э.А. Корниловича «Свет мудрецов» и «Наследие профессорской мысли», в которых приведены биографические сведения и отдельные произведения белорусских политических мыслителей XIX – начала XX вв. [8].

Литература:

1. Медушевский, А.Н. Острогорский и политическая социология в XX веке // СоцИс. – 1992.– № 8. – С.113-124; 1993. – № 1. – С.98-107.
2. Острогорский, М.Я. Демократия и политические партии. – М., 1997. – 639 с.
3. Водолагин, А.В. Политическая социология А.А. Богданова // СоцИс. – 1990.– № 6. – С. 132-140.
4. Клебанер, В.С. Александр Богданов и его наследие // Вопросы философии. –2003. – № 1. – С.105-110.
5. Кульсеева, Т.Г. Социально-политические идеи А.А. Богданова // Социально-политический журнал. – 1995. – № 5. – 175-186.
6. Дубовик, А.К. Вклад Л.И. Петражицкого в развитие юридической и социологической науки // Юридическое,

экономическое образование и наука на пороге нового тысячелетия. – Минск, 2001. – С. 29-30.

7. Корнилович, Э.А. Беларусь: созвездие политических имен: историко-биограф. справ. – Минск, 2009. – 408 с.

8. Забродский, Э.А. Свет мудрецов / Э.А. Забродский, Э.А. Корнилович. – Минск, 2010. – 380 с.; Забродский, Э.А. Наследие профессорской мысли / Э.А. Забродский, Э.А. Корнилович. – Минск, 2012. – 391 с.

Жоголь Н.Н. Духовное наследие Кирилла Туровского и современность

Кирилла Туровский (1130?-1182?) – известный древнеславянский мыслитель, деятельность которого лежит у истоков не только белорусской национальной культуры. Его творчество как писателя, проповедника, авторитетного общественного деятеля было животрепещущим ответом на острую историческую необходимость – утверждение христианства среди восточных славян. Вдохновляя, в первую очередь, своим личным опытом стяжания Духа Святого, блаженный Кирилл заслужил себе славу « другого Златоуста » по утверждению неизвестного автора XII века [1, 8]. Будучи сыном богатых родителей, оставил богатство, ушел в монастырь, стал подвижником столпничества, сурового варианта аскетизма. Это позволило ему очень ярко проявить свой талант богослова, проповедника, духовного учителя, о чем, в частности, свидетельствует избрание его в 1169г. на должность епископа Туровского.

Справедливо считая святого Кирилла одной из самых интересных личностей своего времени, которая своими знаниями превосходила современников не только в Беларуси, но и во всем восточнославянском мире, А.Надсон оценивает нашего земляка как наилучшего из ранних белорусских писателей и первого известного белорусского поэта. Он отмечает, что « слава Кірылы як духоўнага настаўніка разышлася сярод ягоных суродзічаў яшчэ ў часе ягонага жыцця... Вялікая колькасць рукапісаў з творамі Кірылы, якія дайшлі да нас, сведчаць аб ягонай папулярнасці ня толькі сярод беларусаў, але і сярод усіх усходніх і паўднёвых славянаў... [2,3]

Что касается самих произведений Кириллы Туровского, то исследователи еще не пришли к однозначному мнению по поводу

их количества. Например, И.В.Саверченко считает, что его творческое наследие включает около 70 текстов разнообразных жанров[3, 21]. По А.Надсону несомненное авторство может быть установлено по поводу 43, много других неизвестный автор, используя славу Кирилла, подписывал его именем, хотя в художественном плане они были значительно слабее[2, 46]. В этом плане он считает, что А.А.Мельников не очень строго подошел к отбору оригинальных авторских материалов великого святителя, которые представлены в его исследовании [4].

Жанровое разнообразие богатого творческого наследия Кирилла Туровского определяется его христианской мировоззренческой позицией: «слова», притчи, молитвы, каноны. Они написаны на первом литературном языке, который пришел к нам вместе с христианством, - церковнославянском, были переведены в XVII в. на польский, в XIX в. – на русский и « хочацца спадзявацца, што ў незалежнай Беларусі спадчына Кірылы загучыць па-беларуску і станецца духоўным здабыткам усіх беларусаў»[2, 53].

Духовный учитель восточных славян не писал богословских, философских трактатов, сознательно отказываясь от рациональных доказательств в пользу истинной простоты Святого Писания. В « Кирилла-монаха притче о человеческой душе и о теле...» он наставляет: « Хорошо же, братья, и очень полезно понимать нам Святого Писания смысл: это и душу делает целомудренной, и на смирение направляет ум, и сердце на стремлении к добродетели изостряет, и самого человека делает благодарным, и на небеса к божьим заветам мысль устремляет, и к духовным трудам тело укрепляет, и пренебрежение к этой земной жизни, и богатству, и славе дает, и все житейского мира печали отводит. Потому и прошу вас, постарайтесь прилежно читать святые книги, чтобы, божьим насытись словом, вечной жизни несказанного блаженства достичь»[1,13].

Истинный и размышляющий ум, который открыл для себя сокровища священных книг и сохранных речей Иисуса Христа, утверждает Кирилл, служит спасению не только себя, но и многих других, внимающих ему. Он понимал огромную силу Слова, считая, что, как птица, повязанная по ногам, не может взмыть в высоту, так и слова грешника, погрязшего в телесных желаньях, не достигнут цели, потому что лишены благодати Духа Святого. Особое

внимание к духовной силе слова обусловлено в этот период и исторически: княжеские междоусобицы, моральная деградация знати, скрытое противодействие веками укоренявшегося в народном сознании язычества. Поэтому духовный подвиг Кирилла был достойным ответом на исторический вызов времени.

Особое место в его наследии принадлежит молитвам, написание которых в тот период доверялось избранным, наиболее авторитетным и уважаемым христианским подвижникам, жизнь которых была образцом для подражания. Молитва воспринималась как канал общения человека с Богом, способ открытия и познания трансцендентного измерения бытия, Божьего откровения. Молиться Богу – значит, прославлять, благодарить Его, каяться в своих грехах, просить о милости и спасении, о конкретных своих нуждах. Образцом в этом плане является молитва Господня, данная Иисусом Христом своим ученикам по их просьбе [Мф 6.9-13; Лк 11.2-4].

Чтение молитв святого Кирилла одарит каждого великой наукой духовного постижения человека, преодоления бездны падения на мучительном пути восхождения в Вечность. Его молитвы « пераканаўча-кранальныя як экзистэнцыяльная біяграфія адной душы, як шлях да ачышчэння, гэтае скідванне пакроваў страсных прыхільнасцяў да зямной прыроды і ўзыходжанне на духоўныя паверхі, каб жыхарстваваць у свеце сонцазорным. На гэтым крамяністым шляху суцэльны пакаянны плач аб сваей недасканаласці, як адзіна магчымы на зямлі жывых для дасягнення святасці»[5, с.117]. Однако акцент на грешной природе человека не означает путь в безверие, наоборот, он поворачивает лицо ищущего в надежде на спасение к Божьему милосердию. Молитвы святого – это образец внутренней преданности Богу.

Кирилл Туровский – великий мастер символического толкования Святого Писания, что особенно ярко проявилось в написанных им притчах. Написание притч – искусство наивысшее, боговдохновенное и ответственное, задача которого дать аллегорическое видение мироздания как целостного творческого становления. Наибольшее внимание исследователей привлекает «Притча про человеческую душу и тело или про слепца и хромца». Ее философский замысел основывается на евангельском сюжете про хозяина сада и виноградарей, которые не только коварно

завладели плодами, принадлежавшими хозяину, но и убили его сына. Придавая ему условно-символическое звучание, автор создает оригинальное литературно-философское произведение, специфическая поэтика которого позволяет осмыслить человека и мир с позиций вечности.

Хотя притча и была написана, в первую очередь, в целях противостояния раскольнической деятельности Владимиро-Суздальского епископа Федора, она и сегодня сохраняет свою философски-художественную глубину. В ней образно формулируются извечные Божественные законы, которым подчиняется человек и мир. С другой стороны, она помогает человеку прочувствовать свою глубинную внутреннюю сопричастность миру и его истории. Человек как микрокосмос идентичен макрокосмосу, так как создан Богом по своему образу и подобию, ибо « сошел Он, и вошел в плоть человеческую, и вознес ее от земли до небес, и престолом Божиим стала плоть человеческая»[1,с.15].

Драматичная диалектика земного существования человека разыгрывается между телом-хромцом и душою-слепцом, которые обворовывают храм Божий в нем. Радость познания себя сыном Божиим доступна при условии органичного единства тела, души и духа, без чего душа «слепая», а тело «хромое». Человек как микрокосмос непосредственно встретится с Богом во время второго пришествия, когда мир приобретет свойства трансцендентности, « ибо пишется: « И вдунул в него животворный дух». Так же и Христос, дунув на лица апостолам: « Примите,- сказал,- Духа Святого», несовершенную Благодать, всего лишь залог посвящения; ибо ждатель повелел им самого Святого Духа: «Который, придя, - сказал, - до конца освятит вас» [1,с.21].

«Слепой» и « хромой» не выдержали испытания свободой, захотели быстро овладеть плодами хозяина. Отсюда вытекает причина всеобщего отчуждения, которое проявляется в том, что триада « Бог – человек – мир» теряет свою целостность, тело противостоит душе, разум – вере. Проблеме тела Кирилл придает в своей притче исключительно важную роль. Бог попустил телесные страдания, чтобы испытать человека на пути духовно-нравственного самосовершенствования. Тело может, при отсутствии стремления к христианским идеалам, превратиться в

диктатора низменных желаний, но и другая крайность – укрощение плоти, самоуничтожение, - тоже не оправдана.

Проблема борьбы с телесным обретает в притче более широкие контуры противостояния материальным стремлениям, ценностям, « ибо никто, страх Божий имея, плотским не прельстится» [1,с.21]. Осваивая ценность христианской кротости, можно противопоставить бренности этого мира волю и разум. Свобода воли – важное условие индивидуализации, возвышения над необходимостью и судьбой. Но из нее вытекает и вопрос об ответственности, воздаянии, в чем один из мотивов второго пришествия.

Проблема греховности тесно увязывается автором с добродетелью: « Древо же познания добра и зла – это познанный грех и добровольное действие в угождение Богу, ибо пишется: « Горе сознательно согрешающим!» [1,с.21]. Согласно Кириллу Туровскому, достижение состояния духовности, когда сам Бог открывается человеку, возможно не на путях укрощения плоти, рационального постижения трансцендентного, а через покаяние, сочетание веры и разума, любви и творческих устремлений.

Притча написана в сложных исторических условиях, когда христианство сравнительно недавно расколосось на западную и восточную ветвь, арианство подтачивало устойчивость христианских позиций, поэтому мыслитель обращает пристальное внимание на особую роль нравственного облика сановников и священников: « Ничто так не любо Богу, как не возноситься в чинах, и ничто столь не омерзительно ему, как высокомерная заносчивая хвастливость в захвате сана не по Божьи... Господь ведь постигнет обманные помыслы, как лживые, и извергнет неправедных от власти, отгонит нечестивых от жертвенника. Ибо никакой сан в этом мире не избавит от мучений нарушающих Божии заповеди» [1,с.23].

Продолжая традиции христианской философии восточных греко-византийских мыслителей – Иоанна Златоуста, Василия Великого, Ефрема Сирина, Максима Исповедника, Кирилл Туровский своими блестящими работами, комментариями к «Библии» стремился ответить на фундаментальные вопросы бытия о соотношении духовного и материального, о путях развития общества и самосовершенствования личности.

Літэратура:

1. Кирилл Туровский. Избранные произведения. Выпуск 1. Гомель, 1997. Отв. за выпуск Г.И. Хорошко.
2. Аляксандр Надсан. Сьвяты Кірыла Тураўскі. Лендан, 2001.
3. Саверчанка І.В. Чалавек і грамадства ў спадчыне Кірылы Тураўскага // Чалавек, грамадства, свет. 2010, № 1.
4. Мельнікаў А.А. Кірыл епіскап Тураўскі. Жыцце, спадчына, светапогляд. Мінск, 1997.
5. Яскевіч Е.А. Духоўная, філалагічная культура старабеларускай кніжнасці. Дыс. на суіск. вуч. ступ. докт. філалаг. навук. Мінск, 2002.

Каскабасов С.А. Пушкин и Абай – поэты ренессансного типа

Общеизвестно, что французское слово «renaissance» означает возрождение. Принято также считать, что Возрождение имело место в Западной Европе, начиная с XIV века и продолжаясь до XVII века. Оно как политическое и культурное движение началось в Италии в XIV веке, когда в этой стране сложились предпосылки для возникновения капиталистических отношений, расцвета городов и новой, в отличие от прежней – феодальной, городской культуры. Зарождавшаяся буржуазия вела острую борьбу с феодализмом, с его католической идеологией и узкой схоластической наукой. Возрождение распространилось на всю Западную Европу и выработало общеевропейские, типологические признаки.

Так что же характерно для Возрождения в типологическом плане и в частном, специфическом отношении? Как показывает история, общей закономерностью оказывается тот факт, что ренессанс возникает в переломные моменты развития общества и государства. Таким моментом может быть переход от феодализма к капитализму, или возникновение нового государства, или наступление нового витка в истории развития государства и т.п. В подобной ситуации в обществе и государстве появляются люди величайших способностей, талантов и возможностей, которые своей деятельностью не только создают гениальные вещи, но и способствуют изменению ценностей в обществе, формированию нового мировоззрения, вырабатывают и утверждают новые принципы отношения к миру, к личности, к культуре, образованию и науке...

Если смотреть с позиции общих закономерностей, то обнаруживается, что и Пушкин, и Абай – фигуры ренессансные. Конечно, есть и специфические для стран обоих поэтов условия, которые в известной мере составляют как бы основу признаков, отличающих их от деятелей европейского Возрождения. Тем не менее, нужно признать, что общетипологическое довлеет.

Вспомним эпоху Пушкина и время, предшествовавшее появлению Пушкина на исторической арене. Допушкинская Россия после Петровских реформ переживала большой подъем, она вошла в европейский мир и культуру, начала вбирать в себя все европейское, и это было началом переломного момента в истории русского государства. В этот период появляются такие гиганты, как Ломоносов, Тредиаковский, Сумароков, Кантемир, Карамзин, Державин и др. Они одновременно занимаются и наукой, и образованием, и литературой, и государственными делами. Своей деятельностью они повысили престиж России, сформировали новое отношение к науке и культуре, хотя оставались в рамках крепостного феодализма. И здесь проявляется их специфическое: они были радетелями монархии и поставили литературу на служение государю-императору. Они были еще далеки от подлинно гуманистического мировоззрения, проникнутого любовью к простому человеку, уважением к человеческому достоинству, заботой о рядовом члене общества. Поэтому их поэзия носила больше официальный, государственный характер, нежели гражданственный. «Развитие культуры и просвещения было подчинено главной задаче: разъяснять политику Петра, обличать защитников старых, реакционных порядков, развивать инициативу, сознательность и патриотизм, желание отличиться на поприще службы отечеству» [1, с.104].

Именно такая задача обусловила в послепетровской России литературу государственного служения, которая формировала новую идеологию, проводившую идею элитизма и ратовавшую за сильное государство и за сильного правителя. Поэты первой величины были нередко царедворцами, и они создавали оды, в которых воспевали императоров и все достижения, являвшиеся по сути результатами великих преобразований Петра, приписывали правителям своей эпохи. Вспомним оды Ломоносова «Ода блаженная памяти государыне императрице Анне Иоанновне на

победу над турками и татарами и на взятие Хотина 1739 года», «Ода на день восшествия на Всероссийский престол ее величества государыни императрицы Елисаветы Петровны, 1747 года» или оду А.Сумарокова «Ода всемилостивейшей государыне Елисавете Петровне, самодержице Всероссийской, в 25 день ноября 1743» и т.п. Даже в сатирах, в новом для русской литературы XVIII века жанре, речь шла о государственной политике и отношении к ней высших слоев общества. В них обличались противники петровских реформ и петровской политики европеизации России.

Традиция оды и воспевания современника-монарха, литературного служения государю-батюшке была нарушена Пушкиным, и он своим творчеством освободил литературу от роли служанки. Сделав главным героем своих произведений не исключительного, а рядового, простого человека, Пушкин, во-первых, вернул литературе ее изначальную, естественную, т.е. эстетическо-эмоциональную функцию, во-вторых, литературу поставил на служение человеку, а через него обществу. В творчестве Пушкина мы видим любовь и уважение к человеку, тревогу о нем, о его достоинстве и социальном положении. Большинство его произведений проникнуто заботой о человеке, о его благе. В качестве примера достаточно назвать «Повести Белкина», «Капитанскую дочку», «Историю Пугачева», «Дубровского» и т.п. И даже «Евгений Онегин» повествует о жизни обыкновенных людей: европеизированного Онегина, который не может найти свое место в обществе, и сохранившей «русскую душу» Татьяны, которая в нравственном отношении стоит выше Онегина. Все это говорит о том, что у Пушкина сформировалось подлинное гуманистическое мировоззрение, которое под стать гуманизму эпохи Возрождения в лучших его проявлениях. Ведь одной из характерных черт ренессансного гуманизма было открытие мира человека, прославление человеческой личности, возвеличение человека [2]. И в литературе периода Возрождения происходят изменения. Вот что пишут исследователи литературы эпохи Возрождения: «Литература Ренессанса отмечена появлением не только новой тематики, но и обновлением всех средств поэтической выразительности, созданием новой поэтики. Эта поэтика характеризуется отчетливым поворотом писателей к

реализму, который связан с постепенным отходом от присущего средневековой литературе аллегоризма...

Основным предметом изображения в литературе становится человек во всей его подвижности и изменчивости. Все писатели Ренессанса рисуют в своих произведениях борьбу человеческих страстей и тяготеют к созданию образов героев-индивидуалистов, наделенных сильными характерами, широко и полно воплощающими человеческие качества...

Новым элементом в литературе Ренессанса является также изображение природы, которая уже не символизирует (как это было у Данте) душевные переживания поэта, не свидетельствует о благодати Божьей, а мила поэту своей реальной прелестью. Писатели Ренессанса, подобно современным им художникам-живописцам, стремятся изобразить пейзаж во всей его чувственной наглядности и пластической выразительности...

Великие писатели Возрождения создали целую галерею образов положительных героев, часто являющихся представителями народа (например, в драмах Лопе де Веги и Роберта Грина) или отражающих в своей судьбе участь народных масс, страстно ищущих выход из противоречий эпохи (например, в трагедиях Шекспира)...» [2, с.154].

Все эти признаки в основных своих чертах присущи творчеству Пушкина. Не вдаваясь в подробный анализ, лишь укажем, что героями его прозы да и отдельных поэтических произведений являются «рядовые люди, живущие по нормам морали своей среды. Обстоятельства подавляли их своей тайной властью. Сюжетом повестей (в прозе и стихах) избиралась ситуация, подводившая человека к конфликту со средой, с обстоятельствами его жизни, с обидчиком, а идейным центром – бунт человека. В фокусе оказывался один, но главный момент жизни человека – момент прозрения, осознания своей силы, момент рождения личности, и раскрывалась высокая поэзия жизни» [1, с. 225].

Как и в ренессансные времена Пушкин возвеличивает человека также путем обращения к античной культуре. Вообще, следует отметить, что в эллинистической литературе человек был возвышен до такой степени, что общался с богами, как с себе подобными, вступал с богами в семейно-брачные отношения, спорил и враждовал с ними. В противоположность этому в

средневековье человек был низведен до изначального носителя грешности, он был признан как греховный раб. Борясь с католической идеологией, писатели Ренессанса восстановили человека в его правах, и в этом они проявили себя как подлинные гуманисты...

У Пушкина мы видим человека, осознающего свое величие, способного бросить вызов судьбе, и человека, который стремится играть активную роль в жизни и готов, если надобно, вести борьбу за свои идеалы. У него люди разные по судьбе, по характеру, социальному положению и нравственности, но все они полны личного достоинства и не терпят никакого унижения. Вот этот гуманизм пронизывает все творчество Пушкина, который именно этим повернул литературу в гуманистическое русло и стал по своей роли и миссии настоящим поэтом, равным великим деятелям-гуманистам эпохи Ренессанса. Впрочем, русская литература XVIII века уже находилась в объятиях классицизма, и как будто бы негоже говорить о поэте XIX века как о ренессансном, уже пройденном европейской культурой этапе развития. Но в данном случае речь идет о значимости фигуры Пушкина для «России молодой» в целом.

То же самое можно сказать и об Абае. Он жил и творил в тот период, когда вследствие колонизации Казахстана Россией казахское государство было уничтожено, и в казахских степях происходили большие социально-политические, культурно-экономические изменения. Иначе говоря, в истории казахского народа наступил переломный момент, и появление такого титана как Абай явилось как бы исторической необходимостью. И Абай стал зачинателем и средоточием всего того нового, что порождалось временем, духовно-культурными запросами общества. Конечно, Абай начинал не с пустого места, он был порожден всем ходом исторического и культурного развития казахского народа.

Казахская литература издревле творилась, жила и развивалась в двух формах: устной авторской и письменной. Письменная литература создавалась преимущественно в придворной среде профессиональными поэтами или писцами-хронистами, находившимися на государственной службе у правителей, как это было широко распространено на средневековом Востоке.

Основными же творцами авторской устной литературы были жырау и акыны. Жырау представляли собой тип поэта-импровизатора, который постоянно находился при правителе, был его советником и идеологом. Он выступал с импровизацией по важнейшим вопросам жизни общества и государства и адресовал свои слова непосредственно хану или султану. Благодаря этому литература выполняла роль идеологии, проповедовала идею этатизма, т.е. сильной государственности и сильного правителя. Так было при возникновении Тюркского Каганата, Золотой Орды и особенно при образовании Казахского ханства. Все выдающиеся жырау периода Казахского ханства Асан-Кайгы, Шалкииз, Казтуган, Доспамбет, Бухар свое назначение видели в служении хану и государству, воспевали сильную монархическую личность и государственность. Разумеется, это было оправданным. Почему? Да потому, что Казахское государство, возникшее на развалинах Золотой Орды, нуждалось в укреплении и развитии. Поэтому литература той эпохи видела свою задачу в воспевании правителя, связывая с его именем и деятельностью все события, имевшие государственное значение, особенно победы в сражениях с иноземными захватчиками.

Только Абаю удалось освободить литературу от государственного служения, повернуть ее к человеку, в гуманистическое русло и вернуть ей эстетическую функцию. Как было сказано выше, живя в переломный момент истории казахского общества, Абай проявил себя как великие писатели-гуманисты эпохи Возрождения. По существу, в творчестве Абая обнаруживаются почти все основные черты ренессансной литературы и культуры. Не ставя себе задачу широкого рассмотрения, ограничимся кратким изложением (или перечислением) того, что составляет общее у Абая с Возрождением и Пушкиным.

Это – прежде всего стремление понять сущность человека, его внутренний мир, забота о рядовом члене общества, о его социальном положении. Одну из главных черт представляет резкое неприятие сложившейся атмосферы в феодально-патриархальном обществе, в котором имели место противоречия как социального, так и нравственного характера. Отсюда «глубокий художественно-критический пересмотр всех духовных ценностей народа и

провозглашение своей программы преобразователя общества» [3, с. 15]. Абаю присуще желание критически разобраться в жизни и в человеке, видоизменить жизнь и «исправить» человека. Верно пишет М.О.Ауэзов: «Впервые в казахской литературе так отчетливо и на такой моральной высоте высказано новое отношение к семье, к родительскому долгу, к воспитанию молодого поколения и, главное, к женщине...

В своей поэзии Абай раскрывает самую душу женщины, ... показывает, как трогательна и глубока любовь женщины, борется за равноправие женщины в обществе» [4]. Он ратует за свободную любовь, воспевает радость земной жизни, показывает открытую чувственность.

Одним из ренессансных признаков Абая является тяга к знаниям, призыв к светскому просвещению, к науке, стремление открыть мир и усвоить другие культуры. Как и гуманист Возрождения, и как Пушкин Абай обращается к античной культуре, к восточной поэзии, к русской и западноевропейской литературе, переводит и создает произведения на их сюжеты и мотивы. В то же время он не забывает фольклор своего народа, на который опирается и из которого также черпает сюжеты и образы.

Абай ввел в казахскую литературу образ природы, и пейзаж у него предстает как прекрасная среда обитания человека, в которой человек может найти счастье любви, успокоение души, упоение жизнью и трудом, может любоваться первозданной красотой и чувствовать свою органичность с природой. У Абая природа живая, чувственная и восхитительная.

Талант Абая, как и у гуманистов Ренессанса, многогранен, он поэт и мыслитель, музыкант, и это соединение создает целостность могучей фигуры Абая, сила мысли которого имеет вселенский, всечеловеческий характер.

Таково вкратце тезисное изложение заявленной нами идеи о ренессансном характере творчества Пушкин и Абая. Сходство двух великих поэтов в этом отношении, думается, надо понимать как типологическую закономерность развития человеческого общества. И надо помнить о том, что любовь к человеку исходит в своей превооснове из религии в правильном понимании: ведь Всевышний создал человека, поставил его выше всех ангелов, и неслучайно, что в Священных книгах принесение в жертву человека, имевшее место

в античном мире, заменено скотом, и это было началом всей нравственности и гуманности, отсюда и запрет брака между родными братьями и сестрами, допускавшийся в античном политеистическом обществе. Надо полагать, что и это обстоятельство сыграло, видимо, немаловажную роль в обращении Пушкина к Корану [5] и Абая – к основам ислама. И здесь обнаруживается их близость.

Литература:

1 Купреянова Е.Н., Макогоненко Г.П. Национальное своеобразие русской литературы. – Ленинград, 1976.

2 Алексеев М.П., Жирмунский В.М., Смирнов А.А. История западно-европейской литературы. Средние века и Возрождение. – Москва., 2000.

3 Ауэзов М. Великий поэт казахского народа. – Алматы., 1958.

4 Ауэзов М. Мысли разных лет. – Алматы, 1959.

5 Исхаков Х. Пушкин и религия. – Москва, 2005.

Леонович И.И., Яромко В.Н. Дороги не имеют границ

Проанализировав ситуацию, сложившуюся в дорожной отрасли на постсоветской территории, специалисты пришли к выводу, что необходимо консолидировать усилия всех дорожников Содружества Независимых Государств.

11 декабря 1992 года в Раубичах под Минском для обеспечения широкого сотрудничества и организации совместных действий дорожных организаций стран Содружества Независимых Государств был создан Межгосударственный Совет Дорожников, впоследствии он был преобразован в Межправительственный совет дорожников (МСД) [2,с.9-30]. Соглашение о сотрудничестве подписали руководители восьми дорожных администраций (Армения, Беларусь, Казахстан, Молдова, Россия, Таджикистан, Туркменистан, Украина). На пятом заседании к ним присоединились еще 4 республики (Азербайджан, Грузия, Кыргызстан, Узбекистан).

Основная цель данного отраслевого межправительственного органа – развитие и совершенствование сети автомобильных дорог общего пользования, создание условий для более полного использования производственного и научно-технического

потенциала дорожных организаций, оказание поддержки усилиям правительств в проведении согласованной дорожной политики и углублении интеграционных процессов в области законотворчества, технической политики и нормативного обеспечения производства, а также повышение уровня подготовки инженерных и научных кадров

16 октября 2012 года в Москве в Международном выставочном комплексе Крокус-Сити состоялся III Съезд дорожников СНГ и XXXIII заседание Межправительственного совета дорожников.

С основным докладом об итогах работы МСД за минувшие годы и задачах на перспективу на Съезде выступили Председатель Межправительственного совета дорожников, Руководитель Федерального дорожного агентства Министерства транспорта России Анатолий Михайлович Чабунин, с содокладом - заместитель председателя МСД, Руководитель Секретариата МСД (исполнительного органа) - д.т.н. Бури Бачабекович Каримов. Доклад на тему «Проблемы и пути создания нормативной базы дорожного хозяйства, гармонизированной с мировыми стандартами» сделал заместитель Руководителя Федерального дорожного агентства Николай Викторович Быстров. Также были заслушаны доклады руководителей всех делегаций дорожных администраций стран Содружества по актуальным вопросам функционирования дорожных комплексов стран СНГ. От Беларуси с докладом выступил Юрий Станиславович Масюк.

В повестке дня Съезда обсуждались проблемы дальнейшего развития дорожной отрасли СНГ на современном этапе. Глобализация диктует необходимость более тесного сотрудничества дорожников в рамках Содружества, которое оказалось на перепутье между старым мировым экономическим центром - Европой и новым – Азией. Поэтому, в настоящее время, усилия дорожных администраций стран СНГ направлены на развитие и обеспечение надежной работы международных транспортных коридоров, проходящих по территориям стран Содружества, гармонизации с ними национальных автодорожных сетей.

Участники Съезда рассмотрели также вопросы реализации Протокола о международных автомобильных дорогах СНГ, разработки Межгосударственных стандартов в сфере строительства

автомобильных дорог в странах Содружества, внедрения новых технологий, разработки НИР МСД, финансирования дорожной отрасли, применения базовых нормативных актов, основываясь на принципах согласованной дорожной политики.

Оценена роль и значение Межправительственного совета дорожников, созданного 20 лет назад в качестве межотраслевого органа управления дорожным хозяйством стран СНГ с целью укрепления многостороннего сотрудничества дорожных администраций, координации развития международных автомобильных дорог стран СНГ.

В целях сохранения сети автомобильных дорог и обеспечения гарантийного срока их службы Съезд выработал общие подходы по контролю предельных нагрузок и габаритов автотранспортных средств и разработке единой системы возмещения ущерба, наносимого им негабаритными и тяжеловесными транспортными средствами. На Съезде также были рассмотрены вопросы разработки национальных стандартов, системы межгосударственных стандартов по автомобильным дорогам СНГ и других нормативные документы, гармонизированные с международными стандартами, путем совместного выполнения НИР, обмена научно-технической и правовой информацией. В рамках работы Съезда изучен положительный опыт российских дорожников по финансированию дорожной отрасли через воссоздание системы Дорожных фондов, который может быть признан эталоном для других стран СНГ.

Республика Беларусь, Республика Казахстан и Российская Федерация в соответствии с Договором от 6 октября 2007 года в 2010 году сформировали Таможенный союз. Формирование Таможенного союза предусматривает создание единой таможенной территории, в пределах которой не применяются таможенные пошлины и ограничения экономического характера, за исключением специальных защитных, антидемпинговых и компенсационных мер. В рамках Таможенного союза применяется единый таможенный тариф и другие единые меры регулирования торговли товарами с третьими странами.

В 2011 году Российской Федерацией с участием Республики Беларусь и Республики Казахстан разработан, согласован и утвержден [Решением Комиссии Таможенного союза от 18 октября](#)

[2011 года N 827](#) технический регламент Таможенного союза ТР ТС 014/2011 «Безопасность автомобильных дорог». В 2012 году Республикой Беларусь совместно с Российской стороной и Казахстаном подготовлена и утверждена Решением Коллегии ЕЭК от 13.06.2012 №81 общая Программа по разработке межгосударственных стандартов, в результате применения которых на добровольной основе обеспечивается соблюдение требований технического регламента Таможенного союза ТР ТС 014/2011, а также межгосударственных стандартов, содержащих правила и методы исследований (испытаний) и измерений, в т.ч. правила отбора образцов, необходимые для применения и исполнения требований технического регламента Таможенного союза «Безопасность автомобильных дорог» (ТР ТС 014/2011) и осуществления оценки (подтверждения) соответствия продукции.

В соответствии с Программой в 2012-2013 гг. необходимо разработать и провести межгосударственное согласование 111 межгосударственных стандартов (ГОСТ).

Таким образом, трем странам с разными системами технического нормирования и стандартизации за 2 года необходимо создать единую базу межгосударственных технических нормативных правовых актов из 111 межгосударственных стандартов.

Кроме того, следует привести в соответствие с ТР ТС 014/2011 национальную базу ТНПА для дорожного хозяйства Республики Беларусь.

К 2020 году Таможенный союз станет самым крупным логистическим центром континента. Железные и автомобильные дороги нового "Шелкового пути" свяжут Европу с Китаем, Юго-Восточной Азией и странами Персидского залива. Такую инициативу выдвинул президент Казахстана Нурсултан Назарбаев.

Со стороны России к Казахстану подходят транспортные пути из Европы, с юга и востока – из Китая и Центральной Азии. Возродить "Шелковый путь" сейчас уже не проблема. Идея транзитного хаба - это прежде всего строительство автомобильного пути "Китай-Западная Европа", которое будет завершено в 2015 году,

Этот автобан пройдет через территорию Казахстана и России и, по сути, станет конвейером, по которому будут двигаться грузы, создаваться новые предприятия. Но Казахстан смотрит еще дальше.

Президент Нурсултан Назарбаев предложил сделать республику деловым и транзитным хабом всей Центральной Азии, чтобы мировому бизнесу было удобно иметь дело именно с Казахстаном, как с главной своей базой.

Там будут наиболее высокие стандарты безопасности, электронного доступа, механизмов оформления бизнеса. Фактически Казахстан собирается стать вторым Сингапуром, расположенным в Центральной Азии. Это позволит развить очень важный, перспективный регион с 60-миллионным населением.

Россия, Беларусь и Казахстан уже ведут работу по созданию единого транспортного коридора. Это позволит значительно увеличить товарооборот внутри интеграционного проекта. Ожидается, что к 2020 году объем торговых операций между сопредельными с Таможенным союзом странами достигнет одного триллиона долларов. Эти показатели вполне достижимы.

Со стороны Европы и Азии уже строятся транспортные магистрали навстречу друг другу. Теперь же проектируется "Новый шелковый путь", который практически снимет таможенные барьеры в центральной части континента. Ведь досмотр грузов будет производиться лишь на внешних рубежах Таможенного союза.

Амбициозный транспортный проект, который соединит Восток и Запад, станет весомым шагом по созданию Евразийского союза. Например, путь "Север-Юг" из России и Казахстана в страны Центральной Азии и Персидского залива пройдет через Киргизию и Таджикистан. А это значит, что у Бишкека и Душанбе появится общая транспортная система, снимающая барьеры на пути к интеграции.

Автомобильные дороги, имеющее значительное пространственное развитие, образуют сеть, которая способствует многосторонним транспортным коммуникациям между регионами и государствами, интеграции производственно-хозяйственной деятельности, торговле, обмену информацией и культурными ценностями. Республика Беларусь находится в центре Европы, ее географическое положение обеспечивает связь между Западом и Востоком. По территории страны проходят международные транспортные коридоры E30 и E95, ряд других важных автодорожных магистралей. Развитию автомобильных дорог уделяют повышенное внимание Президент Республики Беларусь и

Правительство. Дорожные организации ведут активную работу по развитию республиканских и местных дорог, поддержанию их в требуемом эксплуатационном состоянии.

Философия автомобильных дорог ориентирована на их обустройство необходимой для водителей и пешеходов навигационной информацией, своевременное и качественное выполнение работ по содержанию и ремонту, созданию условий для движения транспортных потоков с оптимальными скоростями, исключение заторов и несанкционированных задержек, исключение предпосылок возникновения дорожно-транспортных коллизий и конфликтных ситуаций.

Можно с уверенностью сказать, что автомобильные дороги Беларуси и дорожно-транспортный комплекс в целом, являются надежным гарантом международных связей как с государствами Таможенного союза и СНГ, так и с государствами Прибалтики и Западной Европы.

Литература

1. Кудрявцев А.С. Очерки истории дорожного строительства в СССР, часть 1. - М.- 1951.С.7-15.
2. Дороги: связь времен. /Под общей редакцией Б.Б. Каримова.- М.-1997.С.5-30.
3. Автомобильные дороги. /Я.Н. Ковалев, И.И. Леонович, В.Н.Яромко и др. – Минск, 2006.–С.92.

Лойко А.И., Якимович Е.Б. Белорусы в евразийском интеллектуальном пространстве

Евразийский вектор развития философской мысли Беларуси связан с истоками национальной, интеллектуальной и духовной культуры. Эти истоки формировали К. Туровский, К. Смолятич, Е. Полоцкая.

В эпоху формирования европейских традиций философской культуры важную роль сыграла деятельность на территории Беларуси А. Курбского и старца Артемия. Созданная ими атмосфера дискуссий помогла сохранить евразийское содержание философии Беларуси. Это содержание проявилось в творчестве, духовной деятельности С. Полоцкого. Евразийские ценности

белорусы демонстрировали находясь в Европе. Пример такого мировоззрения показал И. Копиевич.

До середины XIX столетия евразийский вектор фокусировался на едином культурном пространстве русской философии, связанной с идентичными течениями западников и славянофилов, актуализированными реформами Петра I. Белорусы активно участвовали в революционно-демократическом движении в России. В конце XIX столетия это движение перешло на марксистскую основу. Его содержание формировали такие уроженцы Беларуси, как А. Богданов, Л. Чижевский, В. Степин, П. Сухой, Я. Зельдович, Л. Выготский, Б. Быховский, М. Иовчук, С. Яновская, А. Маковельский.

В рамках марксистской методологии уроженцами Беларуси разрабатывались философские аспекты управления (тектологии), космизма, философии науки, философии техники, астрофизики и космологии, математики, психологии, арабской философской традиции Закавказья.

Выдающуюся роль в развитии славянофильской традиции сыграл Н. Лосский, по работам которого на Западе почти сто лет изучали русскую философию. Уникальность философской рефлексии демонстрировали представители западно – русизма, которые исходили из приоритета евразийского культурного пространства и в рамках его изучали национальные особенности западного края (Беларуси). Речь в первую очередь шла о единой русской традиции, едином народе, оказавшемся под влиянием западной культуры.

Во второй половине XIX столетия евразийский вектор участия белорусов в мировой динамике дополнился факторами активного их диалога с тюркскими степными народами. Этому, косвенным путем, способствовала политика российских властей, связанная с интеграцией Средней Азии в интеллектуальном пространстве России. Интерес к подобной интеграции существовал среди интеллигенции Туркестана. Наиболее полно его сформулировал Абай. Одним из крупнейших центров формирования евразийского диалога на расширенной основе стал Семипалатинск. Важную роль играли Оренбург, Томск.

Наряду с тюркскими народами важную роль в Средней Азии традиционно играют ирано-таджикские народы. Все эти народы

объединила общая арабоязычная исламская культуры и философия. В ее пространстве находятся Азербайджан. В изучении арабских традиций азербайджанской философии важную роль сыграл уроженец Беларуси Маковельский А.О.

Мажитов А.А. Национальная идентичность в условиях евразийской регионализации

Глобализация и регионализация являются движущими силами современности. С ними связаны экономические, социальные, политические, гуманитарные проблемы. У глобализации есть экономическая динамика. Ее сопровождают идеологические интерпретации.

Регионализация трактуется нами как промежуточный этап глобализации. На этом промежуточном этапе существуют противоречия между глобальными и региональными тенденциями в межкультурных отношениях. Фактически речь идет об объединительных процессах.

Евразийское объединение рассматривается нами как разновидность регионализации. У этого объединения есть исторические особенности, движущие силы, барьеры.

Противоположные тенденции на евразийском пространстве связаны с необходимостью самосохранения народов Евразии, стремлением к самоутверждению новых государств. Важную роль играет исторический опыт существования евразийских народов в рамках российской империи и СССР.

Экономический аспект евразийского объединения связан с существующей промышленной и аграрной специализацией бывших республик СССР. При формировании евразийского экономического пространства должны учитываться плюсы и минусы сложившегося разделения труда.

Проблемы создания евразийского экономического пространства сопряжены со строительством новых независимых государств на евразийском пространстве. Новые нации позиционируют себя в мировом пространстве. Они рассматривают государство как форму самоорганизации и существования нации. На их идентичности сказываются последствия имперской политики в экономике, науке, культуре. Речь идет о длительном периоде существования федерального центра и национальной периферии. В новых условиях

государство берет на себя весь комплекс экономических проблем в условиях мирового кризиса.

Одним из аспектов идентичности является проблема национального языка. Его функции стали государственными. В результате возникла проблема сохранения полиэтнической языковой среды евразийских наций. Этот комплекс проблем фокусируется на национальной идентичности.

Региональные проблемы сконцентрированы на экономических задачах и геополитической безопасности национальных государств.

Мащитько С.М. Методологические и идеологические аспекты этнологии Л. Н. Гумилева

Теоретические взгляды Л. Гумилева представляют огромный вклад в историческую науку, изучение природы и динамики этносов. При этом приходится сталкиваться с диаметрально противоположными оценками его творчества. В этой работе мы попытаемся проанализировать причины этого конфликта интерпретаций. Таких причин, на мой взгляд, две: методологическое новаторство, а также имплицитная идеологическая составляющая учения Л. Гумилева.

Взгляды Л. Гумилева начали складываться в период становления постнеклассической парадигмы гуманитарного знания с ее междисциплинарностью и плюрализмом. Эта общая тенденция задает специфическую гумилевскую методологию. Она опирается на неравновесную термодинамику, учение о ноосфере. Гумилев работал в русле реализации общенаучного потенциала этих теорий. В этом сила и слабость взглядов оригинального и крупного ученого. Его вдохновляет идея упразднения жесткой демаркации естественных и гуманитарных наук путем установления взаимодействия «истории природы и истории людей». «...Дифференциация дисциплин была этапом, необходимым и неизбежным, который станет губительным, если затянется надолго», – пишет Гумилев, осмысляя этногенез. [1, с. 35] Последний рассматривается как частная составляющая общей динамики биосферы. Концепция пассионарности в этом смысле высвечивает прежде неизвестные связи истории, географии и биологии. Однако во многих случаях они отмечены эклектизмом, наукообразием и декларативностью, за что работы российского

ученого подвергались и подвергаются критике. В частности, Ю. Бромлей, один из самых активных и последовательных оппонентов Гумилева, выступал против биологизации понятия этноса. Некоторые непримиримо настроенные критики отказываются признавать научную ценность исторических и этнологических изысканий Гумилева, относя их к разряду folk-history. И действительно, как писатель Гумилев для многих является властителем дум, а термин «пассионарность» вышел за рамки только научного употребления.

Приходится отметить, что яркая новаторская концепция этногенеза содержит смешения физического и аксиологического планов рассуждений. Характерно, например, отождествление падения нравов в обществе и энтропии. С другой стороны, гумилевские противоречия в истолковании природы этноса также способны поставить в тупик. В «Этногенезе и биосфере земли» Гумилев пишет, что «этногенез – глубинный процесс в биосфере» [1, с. 153], а немного далее декларирует, что «феномен этноса – это и есть поведение особей, его составляющих». [1, с. 166] Чтобы не считать это противоречием, можно проинтерпретировать этот дуализм в том смысле, что стереотип поведения этноса является эпифеноменом глубинных процессов в биосфере. Однако тогда необходимо раскрывать связь биосферных и социокультурных процессов. Для этого Л. Гумилев вводит в свою модель этногенеза понятие *поля*, подразумевая некую квазиприродную колебательную основу уникальности этноса. Конечно, в рамках этнологии оно не выдерживает ни естественнонаучной, ни социокультурной экспертизы. Пользуясь терминологией самого Льва Гумилева, вполне можно назвать это понятие химерным (объединение без слияния). И это, на мой взгляд, плод слишком прямого применения терминологии и методов физики в гуманитарном знании. Упраздняя границы, видимо, следует все же оставлять буферные зоны. Та же прямая рецепция физикализма проявляется и в том, что в своей модели этногенеза Гумилев считает возможным разделить культуру и этнос, поскольку якобы последний может использовать плоды культуры чисто инструментально и по своему выбору. Однако культура есть преимущественно необъективируемый жизненный мир, и разделить этнос и культуру можно только в режиме сомнительной абстракции.

Полемизируя против доминирующей роли сознания в этногенезе, Гумилев пишет, что этногенез связан с совершением физической работы, «а для совершения работы нужна энергия, самая обычная, измеряемая килограммометрами или калориями. Считать же, что сознание, пусть даже этническое, может быть генератором энергии – это значит допускать реальность телекинеза, что уместно только в фантастике». [1, с. 195] Это уже является прямым смещением мотивации сознания и физической энергии. Таким образом, говоря о методологическом новаторстве Гумилева, приходится констатировать, что практикуемая им аппликация физикализма на область социо-культурного знания ведет к химеризмам, соединению несоединимого (отождествление энтропии и духовно-ценностной деградации, мотивации и физической энергии), с другой стороны возникает разделение неразделимого (этнос и культура). Инкорпорация этнологии в область естествознания обязательно предполагает использование математических и эмпирических методов, и ученый стремится к этому, но по общему признанию, его диаграммы и графики – это скорее имитация измерения пассионарности.

Гумилев на огромном историческом материале действительно выявляет устойчивую схему трансформации этносов от объединения людей на основе веры и идеалов до ассоциации эгоистов, однако вряд ли можно утверждать, что ему удалось дать удовлетворительное теоретическое объяснение этой трансформации. Из творчества ученого можно скорее сделать вывод, что объективирующее теоретизирование или только оно, здесь является заведомо бесплодным.

Второй важнейший аспект творчества Льва Гумилева заключается в его роли для формирования направления неоевразийства. Он сам не формулировал геополитических или идеологических выводов на основании своей концепции. Это сделали его последователи, основавшие “неоевразийство”.

В этом контексте важно, прежде всего, что Гумилев развивает географический детерминизм, т.к. исходит из идеи определяющего влияния ландшафта на культуру и политическую систему этноса.

По мнению Гумилева, великороссы представляют особый этнос, сложившийся на основе тюркско-славянского слияния. Этот сплав этносов мог образоваться как симбиоз, порожденный

специфическим сочетанием Леса и Степи. Гумилев очень позитивно оценивает вклад туранских народов в русскую государственность, разделяя характерную для евразийцев идею об охранительной для русской культуры роли монгольских завоеваний. Завоевания же эти в гумилевской трактовке предстают не как иго, а как симбиоз.

А. Дугин, лидер неоевразийства, оценивает наследие Гумилева как «передаточное звено от первой волны евразийства к неоевразийству».[2, с. 492] Сам себя Гумилев называл «последним евразийцем». Его обширное творчество является завершением определенного цикла в становлении евразийской мысли.

Исторические обобщения евразийских этнокультурных трансформаций, по Л. Гумилеву, позволяют заключить, что Евразия является альтернативным Западу источником важнейших цивилизационных процессов. Эта идея, подтвержденная на конкретно-историческом материале, дала новый импульс евразийскому вектору мышления, воплотившись в неоевразийстве. Значимость этого органичного комплекса философских, геополитических и геокультурных идей для современной России сложно переоценить. Это понятно также и для западных теоретиков, рассматривающих феномен неоевразийства как существенный элемент современной общественно-политической жизни России.

По мнению французской исследовательницы М. Ларюэль, современное евразийство составляет одну из основных постсоветских идеологий, которое «по настоящему разработано, теоретически обосновано и нацелено на реидентификацию России». Она выделяет три интеллектуальных течения неоевразийства (крайне правое - А. Дугина, историко-культурное - Э. Баграмова и этатистское - А. Панарина и Б. Ерасова). Ларюэль отмечает что «при всей своей внешней многоликости, евразийство обладает реальным единством мысли, концептуальным единством». [3] Главное в нем — неприятие европейского пути развития, акцент на тюркско-исламском элементе в истории и будущей судьбе России, а также представления об империи как единственно возможной для России форме государственности.

Помимо геополитических и геокультурных импликаций, этнология фундируется на принципиальном различии между этносами. По характеру своему причины этого различия и

несводимости, согласно Гумилеву, носят естественно-природный характер. Это, во-первых, различие «кормящего ландшафта», во-вторых, уже упоминавшееся понятие «поля» этноса, колебательной основы, обладающей частотной уникальностью. При условии резонанса частот возможно слияние этносов в суперэтнос, что однако не снимает тезиса о различии этносов. Оставив в стороне возможность верификации или хотя бы фальсификации этой гипотезы, отметим, что в геокультурном контексте важна именно интенция на неустранимую полиэтничность.

Данный аспект рассматриваемой этнологической концепции особенно важен для возрожденного евразийства и в то же самое время он является камнем преткновения для теоретиков глобализма, номадизма и мультикультурализма. Этнология Гумилева рассматривается ими в качестве враждебного проекта. И здесь она становится мишенью по двум причинам:

1. она якобы подпитывает ксенофобию, формирует «новый расизм» и даже посягает на «святое», позволяя себе критику еврейского этноса в частности связанную с хазарским каганатом (Русь и Хазария), что расценивается как антисемитизм;

2. возрождая евразийство, концепция Л. Гумилева возрождает надежду на восстановление Россией ведущей роли в мировой политике.

Что касается первого пункта, показательна позиция А. –П. Тагиефа, французского философа и политолога. Тагиефф прибегает к термину дифференциалистский расизм (*racisme différentialiste*). Ключевыми понятиями такого расизма являются несовместимость культур, порог толерантности, сохранение этнокультурного портрета, культурная экология, столкновение цивилизаций, архетипы, менталитет [4, с. 460] Если классический расизм отдавал приоритет расовой наследственности и иерархии рас, то дифференциализм полагает, что важно не неравенство, а несоизмеримость. «Отсюда следует, что род людской расколот на замкнутые в себе целостности: дифференциализм требует сохранять в неприкосновенности и чистоте общину как единицу. Если навязчивым страхом классического расизма является потеря ранга, ниспровержение вышестоящих, то дифференциализм одержим боязнью потери чистоты, стирания групповой идентичности». [5, с. 37]

Французский социолог и политолог Марлен Ларюэль считает возможным трактовать этнологию Л. Гумилева как источник и теоретическую базу расового дифференциализма на русской почве, Сближение с западными праворадикалами (А. Бенуа) она проводит, замечая общий для них «отказ от западной политической системы, основанной на представительной демократии и либерализме; примордиалистское понимание народов; отказ от смешения во имя сохранения уникальной специфики каждой национальной группы. [5, с. 42] Итогом исследования Ларюэль становится вывод о том, что Л. Гумилев «принадлежит к тому направлению, которое под прикрытием рассуждений, восхваляющих право на национальную отличительность, предлагает анализировать отношения между народами в русле ксенофобии и особенно миксофобии». [5, с. 42]

Очевидно, что гумилевские изыскания не оставляют равнодушными многих рьяных борцов с антисемитизмом, для которых борьба с расизмом вообще является лишь ступенью для выхода на орбиту главного противостояния. Заслуживает упоминания, что перу того же Тагиеффа принадлежит «разоблачение» под названием «Протоколы сионских мудрецов: фальшивка и ее использование». В этом контексте также следует отметить его усилия по выявлению антисемитизма под маской антисионизма. М. Ларюэль, в свою очередь, считает, что гумилевское «исследование Хазарского каганата VIII-IX вв. выявляет скрытый антисемитизм автора». [5, с. 41]

В связи с этим животрепещущим вопросом не остаются в стороне также и «газетные философы»: Виктор Ясманин, сотрудник Radio Free Europe/Radio Liberty в статье Red Religion: An Ideology of Neo-Messianic Russian Fundamentalism призывает «увидеть за культовой фигурой Льва Гумилева манифест мистической антисемитской паранойи... и тонкой ксенофобии». [6, с. 29] Остается только воздать должное лапидарности публициста, позволившей так ясно выразить главный критический посыл либеральной идеологии в сторону Л. Гумилева.

Таким образом, рассмотрев некоторые методологические, а также идеологические аспекты этнологии Л. Гумилева, как вызывающие наиболее неоднозначные оценки, мы можем заключить, что:

1) методология Л. Гумилева основывается на прямой рецепции естественнонаучной терминологии, однако, без должного подкрепления количественно-эмпирическими методами (статика без динамики). Результатом такого подхода зачастую становятся эклектизм (химеризм) и декларативность;

2) в плоскости идеологии этнология Л. Гумилева имеет огромное значение как один из теоретических источников неоевразийства. Пересмотр на базе географического детерминизма роли и места великорусского этноса во многих исторических процессах, новый взгляд на его взаимоотношения с туранцами, акцент на несмешиваемости этносов, сколь важны для неоевразийства, столь же раздражают идеологов глобализма, мультикультурализма и номадизма. Последние традиционно проводят параллели между концепцией Л. Гумилева и послевоенными праворадикальными направлениями на Западе, усматривают в этнологии ксенофобию и скрытый антисемитизм. При этом не стоит сбрасывать со счетов боязнь западных политических элит возрождения геополитического влияния России на базе идеологии неоевразийства.

Литература

1. Гумилев, Л.Н. Этногенез и биосфера земли – Санкт-Петербург, 2001 – 639 с.

2. Дугин, А. Д. Философия политики – М., 2004. — 614 с.

3. Ищенко, Е. Н. Развитие Евразийской традиции в трудах Л.Н. Гумилева и современном евразийстве[Электронный ресурс]/Е. Н. Ищенко.–2004.–Режим доступа: <http://www.dissercat.com/content/razvitie-evraziiskoi-traditsii-v-trudakh-ln-gumileva-i-sovremennom-evraziistve>.– Дата доступа: 02.02.2013.

4. Шнирельман, В. А. Порог толерантности. Идеология и практика нового расизма – М., 2011. Т. 1. 552 с., Т. 2. 848 с.

5. Ларюэль М. Теория этноса Льва Гумилева и доктрины западных "новых правых" / М. Ларюэль // Этнографическое обозрение .–2004 г.– № 3.– С. 36-43.

6. Victor Yasmann Red Religion: An Ideology of Neo-Messianic Russian Fundamentalism [Электронный ресурс]/Victor Yasmann.– 1993.–Режим

доступа: https://www.gwu.edu/~ieresgwu/assets/docs/demokratizatsiya%20archive/01-02_yasmann.pdf.– Дата доступа: 02.02.2013.

Мисун Е.Н. Инновационная политика в сфере образования: опыт зарубежных университетов

Перспективным условием прогрессивного развития социальных систем сегодня признается ориентация на инновационную активность и осуществление инновационной деятельности во всех сферах социальной жизни. В то же время эффективность реализации программ ускорения социально-экономического развития, достижения нового качественного состояния общественной жизни, успешность различных преобразований, происходящих в настоящее время, теснейшим образом связаны со способностью общества целенаправленно производить и использовать инновации, а также успешно в них социализироваться [1, с. 283]. В этой связи актуальными становятся вопросы, касающиеся преобразований и обновлений в области производства, науки, техники, технологии, образования. Под инновационной политикой будем понимать целостную систему мероприятий по развитию инновационного потенциала за счет развития человеческого фактора, инновационного социального капитала и культуры [1, с. 294].

Не смотря на то, что система образования является достаточно консервативной, имеет большую инерцию и стремится к самосохранению, она вместе с тем является источником новых знаний и современных технологий, генерирующих инновации в различных социальных системах. Современный вуз как один из основных элементов системы образования, все чаще оказывается на переднем крае инновационного развития, где от него требуется не только выполнение образовательных функций, но и создание научных основ для развития общества в разработке наукоемких технологий и передовых теорий. При этом вектор преобразований университетского образования сопровождается многообразными организационными переменами и пересмотром миссии вузовского образования, в которых приоритетными становятся задачи гибкого управления интеллектуальными и материальными ресурсами, стимулирования инноваций, позиционирования на рынке образовательных услуг и т.д. В то же время университеты,

желающие сохранить собственную социокультурную идентичность, подчеркивают свое стремление остаться пространством, где создаются и поддерживаются традиции научного познания.

В этой связи весьма интересным представляется опыт развития системы высшего образования развитых стран и ведущих университетов мира, который крайне разнообразен и поучителен. В то же время следует отметить, что не все прогрессивные идеи, реализуемы в нашем социальном пространстве, а многие и преждевременны.

Так, в ведущих университетах мира научно-исследовательская работа является главной сферой интересов профессорско-преподавательского состава. В американских университетах в отличие от западноевропейских, объединены: 1) исследование, 2) разработка, 3) внедрение результатов в производство. Университеты имеют научно-исследовательскую, опытно-конструкторскую и промышленную базу. Поэтому 55% фундаментальных исследований США дают университеты, причем значительная часть открытий осуществляется аспирантами. Например, в Гарвардском университете на научно-исследовательскую деятельность отводится времени больше, чем на преподавание. На службе университета около 2100 профессоров, преподавателей и инструкторов, обучающихся 6,5 тысяч студентов и более 12 тысяч аспирантов. Отсюда – нацеленность на научные кадры [2]. В Массачусетском технологическом институте студентов более 4 тыс., а аспирантов - более 6 тыс. В Стенфордском университете учится более 6,5 тысяч студентов, число аспирантов – 8 тысяч, 51% всех студентов – женщины. Сегодня Стенфорд является один из крупнейших международных образовательных центров в энергично развивающемся Азиатско-Тихоокеанском регионе. Поэтому неудивительно, что большинство иностранных студентов (55%) – представители стран Азии (21% – Латинской Америки, 12% – Европы, 7% – Африки, 3% – Ближнего Востока, 2% – Австралии и Океании) [3].

В конце 70-х годов инновационная политика в сфере научно-исследовательской деятельности способствовало прогрессу финской экономики. Финляндия является страной, принявшей концепцию национальной инновационной системы как основного

элемента политики в сфере науки и технологии. Одной из основных целей социальной политики Финляндии является гарантия качественного и доступного для всех образования. По результатам Программы международной оценки образовательных достижений учащихся (Programme for International Student Assessment – PISA) финские школьники демонстрируют лучшие в странах ОЭСР (Организация экономического сотрудничества и развития) результаты по математике и естествознанию, имеют самые высокие показатели грамотности. Интерес к учёбе не ослабевает и у старшего поколения. Более половины работоспособного населения страны ежегодно участвует в программах обучения «для взрослых». Сегодня в систему высшего образования Финляндии входят 20 университетов и 28 политеков (высших профессиональных школ). Университеты ведут научные исследования, дают базовое и последипломное образование. Политеки представляют собой многоотраслевые региональные вузы и ориентируются в основном на прикладные исследования. Финские вузы предлагают до 400 международных учебных программ на английском языке. За последние десять лет количество обучающихся в них иностранных студентов возросло почти вдвое: полный курс обучения ежегодно проходят свыше семи тысяч человек, примерно столько же учатся по программам обмена. В отличие от многих зарубежных университетов, которые рассматривают иностранных студентов, прежде всего, как источник дополнительного дохода, финские вузы финансируются государством и стремятся заработать не на обучении, а на эффективном применении выпускниками полученных знаний и на развитии международных исследовательских проектов [4].

Наиболее перспективными в научном плане являются и китайские университеты: Цинхуа и Пекинский госуниверситет, расположенные в столице КНР. За последние пять лет, согласно базы данных Scopus, самой крупной реферативной и аналитической базой данных в мире, статей ученых из Цинхуа – 26.300, а из Пекинского университета – 18.016 статей. Госпрограмма подготовки элитных кадров для страны в КНР носит название «Проект 211» – сотня университетов для 21 века. В отличие от нашей «Инновационной образовательной программы» китайская

существует не как мероприятие, а как задача, для выполнения которой можно использовать множество механизмов. Амбициозные планы включают создание информационной сети, центров коллективного пользования и много чего еще, а главное – вхождение 25 китайских университетов в число лучших в мире. Упор делается на создание идеальных условий для молодых лидеров, научные подразделения которых способны эффективно сочетать исследовательскую и образовательную деятельность. Соответственно, активное внимание уделяется работе с иностранцами и с китайцами, трудящимися за рубежом.

И все же, что же из инновационного мирового опыта университетского образования применимо в системе национального образования?

Например, понимание важности предметов гуманитарного цикла! В Великобритании 47% студентов изучают предметы гуманитарного цикла, в Германии – более половины, в США – 60%. В Джорджтаунском университете гуманитарный цикл для всех студентов занимает 66,6% всего учебного времени, а для биологов, химиков, физиков, математиков – 50%. В гуманитарный цикл входят: история, история искусств, литература, лингвистика, музыка, философия, религия, искусство, театр; общественные науки: политика, психология, социология, экономика, антропология, изучение особенностей внешней среды, право. С нашей точки зрения неправомерно игнорировать гуманитарную составляющую в подготовке специалиста. Вызвано это прежде всего тем, что к личностным качествам специалиста с высшим образованием в любой сфере деятельности предъявляются очень высокие требования. Более того, во многом именно активная гуманизация и гуманитаризация национального образования способствуют его успешному вхождению в мировое образовательное пространство.

Привлекательна и реализуема система элективных курсов. Элективные курсы связаны, прежде всего, с удовлетворением индивидуальных образовательных интересов, потребностей и склонностей каждого обучающегося. Именно они по существу и являются важнейшим средством построения индивидуальных образовательных программ, так как в наибольшей степени связаны

с выбором каждым студентом содержания образования в зависимости от его интересов, способностей, последующих жизненных планов. Элективные курсы как бы «компенсируют» во многом достаточно ограниченные возможности базовых и профильных курсов в удовлетворении разнообразных образовательных потребностей слушателей. В США на долю таких курсов приходится 61% общего объема аудиторных занятий (на обязательные курсы – только 39%). У преподавателей есть стимул разрабатывать курсы. В Калифорнийском университете читается 10 тыс. курсов. При этом, что очень важно: соотношение объема обязательных, выборных, факультативных курсов, последовательность их изучения строго регламентированы. Это исключает возможность изучения только облегченных курсов или имеющих далекое отношение к будущей специальности [5, с. 87].

Полезна и балльная система в определении успеваемости за семестр – оценки А, В, С, D. Буквенная градация оценки по учебному курсу совмещена с градацией среднего по сумме прослушанных курсов цифрового накопленного балла на один кредитный час, а не на один курс, поскольку учебные курсы различаются по продолжительности. А – 4,0 превосходно, В+ – 3,5 очень хорошо, В – 3,0 хорошо, С+ – 2,5 выше среднего, С – 2,0 средне, D+ – 1,5 ниже среднего, D – 1,0 минимально, F – 0,0 недостаточно. Набираешь в течение семестра 1,1 балл – отчисление. Таким образом, контроль регулярный, а не раз в полгода на сессии. Этому же способствует и система экзаменов. Кроме так называемого субъективного экзамена (как у нас, по билету) в течение всего семестра проводятся объективные экзамены – тестирование по пяти вариантам. В связи с этим посещение во многих университетах обязательное. Пропускающий занятия может быть отчислен в любое время по распоряжению деканата [5, с. 87].

Будущее – и за укрупнением вузов. В Калифорнийском университете обучается 100 тыс. студентов и работает 45 тыс. человек. Так что действительно есть чему поучиться и научиться. Мы не склонны идеализировать форму образовательной политики за рубежом, однако считаем, что некоторые ее наработки вполне могли бы быть использованы при разработке новой стратегии

инновационного развития системы подготовки специалистов в Республике Беларусь.

Литература

1. Кучко, Е.Е. Социология инноваций / Е.Е. Кучко – Минск, 2009. – 340 с.
2. Harvard University [Electronic resource]: network publ. portal. – Mode of access: <http://www.harvard.edu>. – Date of access: 15.02.2013.
3. Стенфордский университет // Университеты мира [Электронный ресурс]. – 2007. – Режим доступа : <http://www.university.info/Stanford>. Дата доступа : 15.02.2013.
4. Муравьёва, М. Финляндия: ставка на инновации / М. Муравьева // СибАкадемИнновация [Электронный ресурс]. – 2007. – Режим доступа : <http://www.sibai.ru/finlyandiya-stavka-na-innovaczii.html>. Дата доступа : 10.02. 2013.
5. Дементьев, Д.П. Опыт ведущих университетов мира: применимость к российской специфике : тез. докл. Междунар. науч.-метод. конф., Пермь, Пермский ун-т., 16–19 окт. 2001 г. – Пермь, 2001. – С. 86–87.

Михеева И.Б. Партнерство академических и университетских структур

Проблема партнёрства академических и университетских структур в Беларуси обретает особую актуальность в современных условиях как внешних ускоряющихся глобализационных процессов, так и внутренних всё более назревающих системных трансформаций в национальном социально-экономическом пространстве. В этом контексте среди важнейших задач, стоящих перед Республикой Беларусь и требующих обязательного решения, выступают такие, как эффективное управление интеллектуальным капиталом как основным ресурсом; стимулирование развития науки и образования как важнейших предпосылок инновационной активности в стране; концентрация человеческого капитала на важнейших направлениях исследований исходя из принципов государственной целесообразности и экономической эффективности и т.п.

Попытки решения связанных с данным вопросом проблемных ситуаций в национальных академических и университетских структурах иницируются на самом высоком уровне, предпринимаются рядом ведомств и практически всеми научно-образовательными организациями, активно дискутируются в профессиональной среде и в обществе в целом. Общий контекст обсуждения разворачивается в проблемно-содержательном поле предпринимаемых попыток построения национальной инновационной системы (НИС) как современной институциональной модели генерации, распространения и использования знаний, их воплощения в новых продуктах, технологиях, услугах во всех сферах жизни общества [1]. В конечном итоге НИС должна представлять собой совокупность взаимосвязанных организаций (структур), занятых производством и коммерциализацией научных знаний и технологий в пределах национальных границ, а именно, малых и крупных компаний, университетов, лабораторий, технопарков и инкубаторов и комплекса институтов правового, финансового и социального характера, обеспечивающих инновационные процессы и имеющих мощные национальные корни, культурные традиции, политические и культурные особенности.

Именно так понимаемая национальная инновационная система своим необходимым условием имеет, среди прочего, продуктивное и пролонгированное партнерство академических и университетских структур. Такое взаимодействие уже в первом приближении распадается на ряд аспектов (организационный, кадровый, финансовый и др.)

Организация научно-инновационной деятельности предполагает, что последнюю необходимо развивать на основе существующей системы организации научно-технической деятельности в университетах и научных организациях, основываясь на принципах преемственности. Имеется в виду не ломка существующей системы управления этим сектором, а дополнение ее новыми элементами, призванными заполнить имеющийся вакуум между создателями и потребителями научно-технической продукции.

Кадровое обеспечение научно-инновационной деятельности планируется осуществлять по двум направлениям: подготовка специалистов, способных генерировать новые знания, и

специалистов в области инновационного менеджмента, способных организовать и управлять инновационными процессами на различных уровнях. Первое направление предполагает дальнейшее развитие интеграции науки и образования, объединение научных исследований и образовательных программ в целостную систему, развитие студенческой научно-исследовательской работы в период учебы и послевузовского образования, привлечение молодых исследователей – выпускников ВУЗов в науку и инновации. Второе направление предполагает подготовку специалистов, способных к предпринимательству в научно-инновационной сфере: инновационных менеджеров, управленцев нового поколения, способных работать с современными системами бухучета, маркетологов и аналитиков в сфере интеллектуальной собственности [2, с .5].

Тем не менее, говорить о реальных продуктивных шагах по данной проблеме пока можно с трудом. Более очевидной, на наш взгляд, является тенденция консервации или вовсе сворачивания программ традиционного для Беларуси образовательного и научного процессов и самого партнерства академических и университетских структур на фоне всё расширяющейся «утечки мозгов», урезания финансирования в сферах науки и образования, общего падения престижности социального статуса научного работника и университетского преподавателя. Так, например, в Концепции развития науки в Республике Беларусь на период до 2015 года заложено, что сектор фундаментальных исследований должен сохранить только те научные направления, которые имеют мировой уровень и обеспечивают национальную безопасность. Основная же часть научного сообщества должна сконцентрировать усилия на прикладных научных исследованиях, включая адаптацию зарубежных разработок к белорусским условиям и их последующее развитие [3].

Между тем, идея и практика партнерства академических и университетских структур не новы и имеют достаточно долгую историю и впечатляющие результаты. Наиболее интересным и полезным для Беларуси в данном контексте является осмысление этой проблемы в современном европейском культурном пространстве, где сформулированы и активно работают известные принципы ЕС в научно-инновационной политике. Представляется,

что именно эти принципы (как на уровне своих формулировок, так и на уровне активного претворения в жизнь) обеспечивают достаточно оптимальный по течению и результатам процесс партнерства академических и университетских структур. Обозначим вкратце суть этих принципов.

Прежде всего, это принцип соблюдения «пятой свободы» как «свободы перемещения знаний». Здесь имеется в виду совершенствование практики по обеспечению и расширению свободы знаний, при которой студенты, академические ученые и университетские преподаватели могут воспользоваться разнообразными возможностями в разных институтах, отраслях и странах, причём на всех этапах своей карьеры.

Далее, это принцип «треугольника знаний», включающего в единое интеллектуально-инновационное пространство современной Европы такие неперенные составляющие оптимального формирования и развития человеческого капитала, как образование, исследовательская деятельность и инновационное производство.

Наконец, это принцип сотрудничества в формате региональных групп и долгосрочных партнерских консорциумов между университетами, исследовательскими (в том числе, академическими) организациями и бизнес-компаниями. Реализация данного принципа обеспечивается сегодня через создание Европейского института инноваций и технологий (ЕИТ) как координирующего центра такой многовекторной деятельности. При этом в консорциумах также могут принимать участие университеты, исследовательские центры и компании из стран, не входящих в ЕС. Задуманный в качестве европейского ответа американскому Массачусетскому институту технологий, ЕИТ станет проектом, обеспечивающим реальное и регулярное взаимодействие между сферами образования, науки и технологических инноваций. До 2013 года институт получит из бюджета ЕС более 300 миллионов евро. Работа ЕИТ будет опираться на деятельность Сообществ знаний и инноваций – долгосрочных партнерских консорциумов между университетами, исследовательскими организациями и бизнес-компаниями. Сообщества будут работать на базе ЕИТ, однако будут пользоваться высокой степенью автономии.

Более того, Европейская Комиссия предлагает создать общий европейский рынок труда для ученых, который позволит исследователям легче находить работу, получать карьерные перспективы, больше зарабатывать и иметь лучший уровень социальной защиты. Для усиления научно-исследовательского измерения экономики ЕС в последнее время ускорена реализация весьма амбициозных научно-индустриальных проектов союза – Европейского института инноваций и технологий, Европейского исследовательского совета, совместных технологических инициатив, проекта «Галилео» и т. д.

В Беларуси представляется возможным и целесообразным апплицировать рассмотренную выше европейскую схему функционирования академической среды на национальные реалии. В ходе проводимого в настоящее время в Институте философии НАН Беларуси соответствующего комплексного исследования как раз и анализируется, что из себя представляют и как работают в белорусском интеллектуальном пространстве различные европейские механизмы и стандарты, необходимые для формирования и развития национального человеческого капитала, в том числе внутренние и внешние индикаторы качества интеллектуального труда в академических и университетских структурах, долгосрочные партнерские консорциумы между университетами, исследовательскими организациями и бизнес-компаниями.

Литература

1. Концепция национальной инновационной системы (belisa.org.by/doc/CIS.doc).
2. Концепции развития научно-инновационной деятельности в системе Министерства образования Республики Беларусь на 2007 – 2010 годы (<http://edu.gov.by/main.aspx?guid=1071>).
3. Концепция развития науки в Республике Беларусь на период до 2015 года (<http://center.basnet.by/books/03-Kontseptsiya-razvitiya-nauki.pdf>).

Старжинский В.П., Табачков А.С. Абай и гармонизация исторических дискурсов трансграничных народов: создание стратегий и инструментов для улучшения взаимопонимания

Необходимость взаимодействия в гуманитарной сфере. В современных условиях усиления экономического сотрудничества между государствами возрастает роль трансграничных и приграничных контактов стран и народов. Особую роль в процессе социально-экономического сотрудничества играет уровень взаимопонимания, основанный на гармонизации исторических дискурсов и культурных взаимодействий трансграничных народов. Другими словами, добрососедские отношения между странами не возникают сами по себе, ибо они последовательно выстраиваются посредством политики конструктивного диалога и преодоления препятствий и противоречий, которые возникли в результате проживания совместной исторической судьбы. Такие противоречия в гуманитарно-культурной сфере порождаются различными взглядами и интерпретацией отдельных исторических событий, национальной принадлежности выдающихся деятелей в сфере науки культуры и искусства, атрибутики и символов государств и многим другим. Преодоление споров и разногласий в гуманитарной сфере несомненно будет способствовать повышению взаимопонимания между странами и народами а также будет служить нравственному и правовому обеспечению политики современных государств в их движении по пути процветания и прогресса. В эпоху глобализации настройка межкультурного взаимодействия становится особенно актуальной.

Методологическое наследие Абая. Выдающийся общественный деятель казахского народа Абай Кунанбаев (1845-1904) - поэт, философ, композитор, просветитель, мыслитель, основоположник казахской письменной литературы заложил основы межкультурного взаимодействия. Его реформаторская деятельность в сфере образования была направлена на просвещение казахского народа и ассимиляцию лучших достижений в различных сферах культурного творчества в русской и европейской культуре.

Однако подвижничество Абая не исчерпывается его культурно-просветительской деятельностью. Известна его деятельность в качестве посредника в спорах и судебных тяжбах, в которой он демонстрировал принципы гуманизма и социальной

справедливости, попытку найти, говоря современным языком, консенсус и примирение враждующих сторон. Этому способствовал сложный, подчас чрезмерно эмоционально окрашенный переговорный процесс. Несомненно, что последующая деятельность на культурной ниве, поэтическая лирика Абая выражала его миротворческую непримиримость бездумному злу и насилию[1].

Общекультурные ценности разрешения межкультурных противоречий, а также методология поиска консенсусных решений, применяемая этим мыслителем, положена в основу настоящего проекта по разработке философско-методологического базиса и инструментов повышения уровня взаимопонимания трансграничных народов. Поиск принципов взаимопонимания посредством совместного прочтения общей истории будет способствовать преодолению негативных последствий глобализации, сохранению культурного многообразия и продуктивному диалогу близких по духу и совместной истории традиций и культур.

Решение данной проблемы является одним из элементов создания информационно-аналитической системы, которая будет выступать в качестве интеллектуального ресурса поддержки развития стратегического партнерства Республики Беларусь с русской, казахской и европейской культурами в гуманитарной и научно-технической сферах.

Объект, предмет, цель и задачи проекта. *Объектом исследования в этом случае будет интерпретация общего исторического прошлого как источник конфронтации трансграничных народов. Предмет исследования:* поиск методологии объективистской интерпретации исторических событий на основе конструктивной рационализации социальных смыслов. Как уже говорилось, *цель проекта состоит* в изучении способов, создании стратегий, а также конкретных инструментов для улучшения взаимопонимания соседних народов на основе совместного переосмысления исторического прошлого. *Основная идея заключается в том, что* метатеоретическая репрезентация исторического прошлого может служить методологией взаимной гармонизации и консолидации национальных исторических дискурсов[2, с. 33-42].

Задачи исследований и разработок: 1) выяснение причин расхождения в интерпретации исторического прошлого 2) оценка рисков политической конфронтации 3) снижение рисков философско-методологическими средствами рационализации истории 4) выявление антиконфронтационного и консолидирующего потенциала конструктивистской философии истории 5) создание консолидирующих исторических дискурсов отдельных трансграничных проблем 6) разработка, внедрение и апробация новых форм коммуникации и трансграничного сотрудничества в сфере герменевтики и интерпретации исторического прошлого.

Проблемное поле:

1. Замкнутое в национальных границах прошлое как потенциальный источник непонимания и конфронтации двух видов: трансграничной и темпоральной (настоящего и будущего).

2. История общества и история государства: возможность политических рисков. Необходимость и возможности преодоления национальной изолированности истории.

3. Конфликтность и комплиментарность господствующих метанарративов национального прошлого: реконструкция как путь к конгруэнтности и взаимопониманию.

4. Онтологические и гносеологические основания проектов совместного осмысления исторического прошлого.

5. Совместная реконструкция прошлого нациями-соседями: выбор философско-методологических оснований; релевантность различных стратегий философии истории в качестве концептуальной основы такой реконструкции.

6. Трансграничная консолидация средствами консенсусных интегрированных региональных исторических дискурсов.

7. Метатеоретическая репрезентация исторического прошлого как условие достижения конструктивистской объективности истории.

8. Средства решения доминирующих трансграничных проблем и противоречий на основе концепции рационализации смыслов исторических действий

9. Разработка, внедрение и апробация новых форм коммуникации и трансграничного сотрудничества в сфере герменевтики и интерпретации исторического прошлого.

10. Методология, стратегия и формы взаимодействия и сотрудничества национальных институтов и поколений в сфере осмысления и познания прошлого.

11. Экстраполяция методологии рационализации истории на процессы глобализации и возможности построения интегративной интерпретации истории Европы и Евразийского пространства.

Виды деятельности:

1. Теоретические разработки в релевантных задачах проекта областях философии истории.

2. Методологическая адаптация полученных теоретических результатов к потребностям научных и образовательных сообществ стран - участниц проекта.

3. Проведение конференций, семинаров и круглых столов с использованием информационных технологий по проблематике проекта.

4. Издание научных и научно-методических работ по тематике проекта.

5. Создание специализированных постоянно действующих интернет-ресурсов по тематике проекта.

Ожидаемые результаты:

Краткосрочные

1. Создание философско-методологических разработок, выполняющих роль теоретического базиса гармонизации исторических дискурсов трансграничных народов.

2. Обретение консолидированных интерпретаций конкретных трансграничных проблем и противоречий на основе интеллектуально-рационалистического и конструктивно-объективистского ресурса.

3. Внедрение консолидированных разработок отдельных трансграничных проблем, имплементированных системами высшего и среднего образования в общественное сознание трансграничных народов.

4. Разработка новых консенсусных форм коммуникации, а также наработка учеными-участниками проекта опыта совместного сотрудничества.

5. Установление устойчивых научных связей между научными институтами и учеными участвующих в проекте государств.

Долгосрочные результаты:

1. Достижение более высокого уровня взаимопонимания, трансграничных сообществ

2. Снижение рисков политической конфронтации в гуманитарной сфере – интерпретации истории

3. Создание методологии и некоторых технологических решений в обретении консолидированной системы ценностей во взглядах на историческое прошлое и конкретные трансграничные противоречия

4. Создание новых консенсусных интегрированных форм коммуникации и сотрудничества

5. Создание и апробация безконфликтной, комплиментарной интегральной модели исторического прошлого Европы и Евразийского пространства на основе интеллектуально-философского и организационно-информационного ресурса.

Ожидаемый трансграничный эффект:

Воздействие данного проекта, вследствие его специфики, будет проявляться постепенно, но зато будет иметь долговременный и, возможно, даже перманентный характер. Понимание другого народа в значительной степени основано на понимании его прошлого, поэтому удачное осуществление проекта позволит значительно сблизить страны-участницы в, прежде всего, интеллектуальном и культурном смысле. Воздействие проекта, в случае его успеха, распространиться вначале на научное гуманитарное сообщество стран участниц, затем, через посредство, прежде всего, систем высшего, а также среднего образования, окажет влияние и на широкие слои населения участвующих в проекте стран, а также политическую элиту.

От идеи к внедрению. Чтобы вышеперечисленные идеи воплотились в жизнь, необходимо эти предпроектные предложения преобразовать в проект, дополнив ресурсной базой в виде персонала - авторитетнейших ученых в исторической науке в трансграничных областях, финансовых, инфраструктурных ресурсов, деятелей гуманитарных служб соответствующих министерств иностранных дел, общественных и религиозных деятелей, специалистов системы образования, а также политической воли и консолидированных решений заинтересованных стран.

Литература:

1. Абай Кунанбаев. Избранное (серия «Мудрость веков»), Москва, Русский раритет, 2006.

2. Старжинский В.П. История и теория: на пути преодоления непредсказуемости прошлого // Старжинский В.П. Табачков А.С. Вопросы философии, - М - 2010., №1, С. 33-42

Сун Сяоян. Об опыте преподавания китайского языка на начальном уровне в БНТУ

В настоящее время изучение иностранных языков занимает особое место в системе современного образования в силу своих социальных, познавательных и развивающих функций. Оно является средством познания окружающего мира, расширяет возможности познания. Знание иностранного языка стало востребованным, необходимым условием для успешной деятельности в различных сферах жизни.

Среди всех иностранных языков, изучаемых в мире, спрос на китайский язык в последние годы показывает наибольший рост. Китай, бесспорно, оказывает огромное влияние на мировую экономику и политику, это влияние растет, а вместе с ним усиливается популярность китайского языка. Почему китайский язык получает все большее распространение в мире?

Во-первых, знание, изучение любого иностранного языка дает собственное независимое восприятие культуры страны изучаемого языка, событий, которые в ней происходят. Появляется возможность составить собственное мнение, преодолеть барьеры между странами. Китайский язык, в данном отношении, являет собой уникальную возможность, так как далеко не все языковые и культурные особенности известны представителям западной цивилизации.

Во-вторых, изучение китайского языка – это невероятный жизненный опыт, с помощью которого можно познать великую культуру, историю, оказавшую невероятно сильное влияние на западную культуру. В отличие от других языков, китайский язык обладает уникальной системой письменности, а грамматика китайского языка удивительно логична и проста. Человек, овладев китайской письменностью, имеет возможность прикоснуться к

истокам одной из древнейших цивилизаций, принесшей миру множество невероятных открытий.

В-третьих, Китайская Народная Республика в настоящее время представляет собой страну, демонстрирующую самые быстрые темпы развития экономики в мире, и является крупнейшим поставщиком различной продукции на мировом рынке. Владение китайским языком обеспечивает расширение деятельности во многих сферах, таких как: бизнес, информационные технологии, туризм, международные отношения, политика, наука и т.д.

В последние годы большой интерес вызывает изучение китайского языка и в Беларуси. Это объясняется расширяющимися контактами Беларуси с Китайской Народной Республикой в различных областях, развитием взаимовыгодных двусторонних торгово-экономических, культурных и научных связей. Во всех областных центрах Беларуси государственным департаментом КНР по популяризации китайского языка организовано изучение китайского языка.

Обучение китайскому языку на начальном этапе наталкивалось на ряд трудностей объективного характера, например, недостаточную обеспеченность учебно-методическим материалом. В настоящее время благодаря государственному департаменту КНР по популяризации китайского языка учебный процесс обеспечен достаточным количеством разнообразных учебно-методических пособий, словарей, наглядных материалов, аудио- и видеоматериалов.

Обучение начинается по учебнику «Новый практический курс китайского языка»[1]. Данный учебник ставит своей целью постепенное развитие коммуникативных навыков, что достигается путём изучения структуры языка, культурных сведений, чтения, письма, диалогов и аудирования. Уделяется одинаково пристальное внимание, как развитию навыков общения, так и овладению основами структуры китайского языка. В этом учебнике вводится модульный метод обучения, используется метод постоянного повторения ранее изученного материала. В учебнике изложены базовые правила и темы для ведения беседы, развиваются способности изучающих язык использовать типовые модели речи для общения.

В отличие от большинства учебников китайского языка «Новый практический курс китайского языка» [1] делает упор на систематическое изучение иероглифов. Принимая во внимание трудности в усвоении иероглифов, в первых двух частях уделяется особое внимание основным правилам китайской письменности: изучение базовых черт, основных компонентов иероглифов с постепенным продвижением от простого к сложному. В первых шести уроках материалы по иероглифике отличаются от иероглифов, содержащихся в учебных текстах. Материалы каждого урока учебника имеют следующую структуру: текстовый материал, новые слова, комментарии к тексту, ключевые предложения, упражнения по фонетике, чтению, грамматике, разговорной практике, иероглифике, в каждом уроке приводятся культурные сведения о стране изучаемого языка. В учебник включены разнообразные наглядные материалы, способствующие усвоению материала: иллюстрации, вырезки из газет, записки, меню ресторанов, цитаты из литературы и т.д.

К учебнику прилагаются: сборник упражнений, предназначенный для самостоятельных внеаудиторных занятий, пособие для преподавателей, содержащее рекомендации по методике преподавания каждого урока, аудио- и видеоматериалы для повторения и закрепления изучаемого материала.

Для занятий по иероглифике параллельно с учебником «Новый практический курс китайского языка» целесообразно использовать учебник «Современный китайский язык. Китайская иероглифика»[2]. Во введении этого учебника представлены различные шрифты написания иероглифов (Сунти, Кайшу, Синшу), основные черты иероглифов, компоненты иероглифов, структурная композиция иероглифов, происхождение некоторых китайских иероглифов. В каждом уроке изучается правописание новых иероглифов с указанием порядка написания черт, приводятся типичные словосочетания и предложения для каждого иероглифа. Упражнения направлены на отработку навыков правописания, распознавание ключей в иероглифах.

Для отработки фонетических навыков произношения инициалей и финалей, слогов, модуляции тонов можно использовать звуковые постеры, актуальность которых возрастает в случае, когда преподаватель не является носителем языка.

На втором году изучения китайского языка можно привлекать дополнительно учебники «Постижение китайского языка. 100 фраз. Повседневная жизнь» [3] и «Постижение китайского языка. Жизнь в Китае» [4]. В учебнике «Постижение китайского языка. 100 фраз. Повседневная жизнь» [3] отобрано 100 употребительных и типичных фраз из повседневной жизни, разделенных на 14 разделов. Изучение каждой фразы состоит из обиходных выражений, диалога, упражнений «Сделай сам» и замечаний. Учебник «Постижение китайского языка. Жизнь в Китае» [4] опирается на потребности повседневной жизни, направлен на развитие навыков общения. Особое внимание в учебнике уделяется выработке навыков восприятия речи на слух, разговорной практике. Каждый урок содержит следующие части: цель урока, «обратите внимание», слова и словосочетания, предложения, диалог и упражнение. Каждое учебное пособие снабжено аудиодиском. Студенты, изучающие китайский язык второй год, уже обладают некоторыми лексическими знаниями, поэтому при проведении занятий с использованием этих двух учебников, на основе приведенных в них предложений, диалогов, можно развивать их навыки общения, расширять лексический запас, учить типичные речевые модели.

Таким образом, использование разнообразных учебных пособий делает изучение языка продуктивным, интересным, обеспечивает более эффективные пути формирования языковой и коммуникативной базы обучающихся, обеспечивает охват всех элементов языка, дает хорошие результаты.

Литература:

[1] Новый практический курс китайского языка / Лиу Сюн и др. – Пекин: Пекинский лингвистический университет. – 2006.

[2] Современный китайский язык. Китайская иероглифика / У Чжунвэй и др. – Пекин: Sinolingua. – 2009.

[3] Постижение китайского языка. 100 фраз. Повседневная жизнь / Юе Цзяньлин, Люй Юйхун, Чжу Сяосин, Чжу Пэйжу. – Пекин: высшее образование. – 2007.

[4] Постижение китайского языка. Жизнь в Китае / Юе Цзяньлин, Люй Юйхун, Чжу Сяосин, Чжу Пэйжу. – Пекин: высшее образование. – 2006.

[5] Интенсивные курсы HSK / Ван Хайфэн, Лю Чаоин, Чэнь Ли, Чжао Яньфэн. –Пекин: Пекинский лингвистический университет.– 2001.

[6] Программа теста уровня китайского языка HSK / Hanban / институт Конфуции. –Пекин: The Commercial Press. – 2009.

Уваров Л.В. Творчество Абая как синтез мудрости Востока и Запада

Духовное начало мира очень не просто соотносится с элементарной и доступной для понимания материальностью (жилье, питание, одежда, зарплата, экономика, торговля, бизнес). Например, платоновский Демидург (он же - устроитель мироздания, Благо, Добро) через свои идеи создает многообразие устойчивого Космоса, а также материальный мир изменяющихся вещей. Если плотник, столяр, ювелир создают конкретные и несовершенные вещи, то Демидург формирует наиболее совершенные идеи, планы, образцы этих вещей, а также нашего поведения, образа мыслей, отношения к другим людям.

В ряду самых сложных, загадочных, трудно выразимых и понимаемых образов, постоянно волнующих человечество, остается понятие судьбы. В повседневных мыслях о нашем будущем, в планировании решения ближайших или отдаленных задач, в оценках наших целей, свершений, жизненных успехов или неудач, в анализе нашего отношения к добру и злу, в размышлениях о жизни и смерти - везде незримо присутствует смутная, неуловимая и неодолимая сила. Её имя – Судьба. Абай является ярким примером Судьбы, под которой понимается поиск собственной сущности. Эта сущность имеет внутреннее содержание, которое можно обнаружить, по его мнению, только по средством постижения мудрости Востока и Запада.

В античной мифологии и философии обобщенное понимание судьбы таково: это сила, или некое динамическое единство духовно-материального начала вселенной, его "пульсация", направляющая, организующая, синхронизирующая всю мировую жизнь. Вы, наверное, догадываетесь, что есть трудно делимое (связное) пространство с его "динамизмом" (силой и мощью) и другими диковинными свойствами. Чтобы разобраться в этих

свойствах, обратимся к сравнению двух ленточных колец: обычного кольца и ленты Мебиуса.

Можно привести метафору: музыка - это душа без тела, архитектура - тело без души, или окаменевшая музыка. Так что, названные уплотнения и утончения, застывания и расплавления; звучание музыки для уха и ее мгновенная и вечная "остановка" для глаза (ритм, симметрия, красота в архитектуре) - все это иллюстрации непрерывных переходов в поле целостных состояний. Такова сила ассоциаций, порождаемых лентой Мебиуса !

Далее. Подобно тому, как переходят друг в друга две поверхности ленты Мебиуса, так меняются "местами", так связаны бессознательное и сознание в нашей психике. То, что было смутным, неоформленным, импульсивным, схематично-сырым (бессознательным), становится четким, ясным, понятным, оформленным (сознательным) и наоборот.

Сам термин "граница"- это не линия, не плоскость, не объем в обычном понимании, как следует из размышлений над лентой Мебиуса, а скорее "мощность", "связность", "динамизм", "синхронность" и "соприкосновение" означает напряжения, усилия, концентрацию духа, взятого в его культурно-исторической форме, по истолкованию опыта и движения по названным узловым пунктам границ. От эпохи к эпохе, из поколения в поколение духовно-практическая деятельность человечества имела и имеет весьма важный, но пока мало осмысленный (понятый) результат.

Беспокойство духа, как и его дерзание, направлены не только и не столько на «добычу» истинного знания, Кодекса рационализма, сколько на постижение истинных ценностей, несущих душевное умиротворение, духовное очищение, радость гармонии, полноту Бытия, действия в русле судьбы или наперекор ей, что и составляет созвучия Симфонии Высшей Реальности.

Истина возможна в отрыве от человеческого сознания, но не в отрыве от человеческих желаний, устремлений, надежд, действий. Поэтому и говорят об истинах: справедливости, красоте, судьбе, добре, переживании. Иначе говоря, Истина – это важнейший момент нашей погруженности в различные виды реальности, действия, и чувствования их, это – наша «укорененность» в мире. Она характеризует сущность Востока, но есть и другой подход.

Античный подход к пониманию судьбы, ее обличий и разновидностей, отношения к ней человека остаётся непревзойденным образом вопрошания природы. Вот лишь несколько примеров. По мнению стоиков (IV-III вв. до н.э.), развивших учение об «атараксии» (безмятежности души), с помощью которой можно пережить любые несчастья и катастрофы, - человек подчинен «року». Последний – неумолимый, необходимый, даже злой ход событий. И если все зависит от судьбы, то есть человек не знает, что она предпримет, он вправе поступать, как ему заблагорассудится. Жребий человека ясен – стать героем, а погибать ему или остаться в живых – это дело судьбы. Удивительная самоотверженность и соединение героизма с фатализмом (подчинением року; от лат. «роковым»). Удивительно у стоиков и другое соединение: в атараксии они погружены в законы Логоса, то есть творческого первоогня, наслаждаются им; но им не страшен и периодически возникающий мировой пожар, мрачно пылающий огонь. Такой огонь даже желателен как очистительная сила. Как видим, стоики тяготеют к року, влюблены в него. Образы стоических размышлений о судьбе опираются на красочные картины действия механизмов судьбы у Платона. В "Государстве" он живописно изображает воздействие Демиурга на материальный мир через Ананку, или необходимость, которая символизируется в виде "космической пряжи". Ананка, то есть пряжа, мерно вращает веретено жизни. В этом стройном движении космоса участвуют и три дочери пряжи, или Мойры, то есть богини человеческой судьбы: Клото, Атропос и Лахезис. Клото прядет нить; Атропос как "неотвратимая", перерезая нить, обрывает жизнь; Лахезис проводит нить через все превратности судьбы. В частности, эта богиня бросает жребий душам умерших, чтобы они вновь родились в телесном обличии, испытав предназначенный им круговорот. Весь процесс сопровождается волшебным пением Сирен (полуженщин-полуптиц).

Аристотель тоже использует образ разновидности судьбы как слу-чайности, которая своими действиями придает особый рисунок материи: прекрасный или уродливый; добрый или злой; трагический или комический. Античность в целом дает множество вариантов рассмотрения судьбы "Бог, ум, Зевс и судьба - одно и то же"; "Судьба - причинная цепь всего сущего"; "Рок - причина

расположения целого по порядку его частей ", "Жизнь - это игра и игрища"; "Иное совершается по неизбежности, иное по случаю, а иное зависит от нас"; "Необходимость неумолима"; "Если есть провидение (божественная сила, направляющая судьбы людей к благу - Л.У.), почему часто злые счастливы, а добрые несчастны"? "Судьба - это удача и возмездие"; "Человек свободно выбирает свою участь, хотя она предрешена неведомым ему Роком"; "Судьба в подлунном, несовершенном мире и есть предопределение. Но и здесь всегда бывает свобода выбора поступка"; "Если что-либо делаем по необходимости, это - судьба". Перечень близких высказываний только в рамках античности практически неограничен.

В чем смысл "личной истории" человека? В чем вообще смысл личностной эволюции, если рассматривать человека как феномен космический и духовный?

"Личная история", если Бог отведет для нее положенный срок, может приобретать различные смыслы от бессмыслицы (абсурда) или беспутной рутины до максимального раскрытия своей божественной искры, своих дарований.

Возможно, личностная эволюция - это обогащение опытом Добра (или Зла) той окончательной ступени космически-духовного бытия, которая называется "абсолютная полнота бытия". Происходит нечто подобное вечному горению жизни рода благодаря сгоранию жизни индивида...

Если "жизненная путина" - это метафора вылавливания смысла жизни, а потому и создания судьбы (мы определяем символ, сравнивая его с процессом забрасывания рыболовной сети для вылавливания отвлеченно-смыслового содержания), то трудно говорить о логически выверенном, едином основании этой путины. Здесь больше действуют навыки, умения, удача, некая вероятность достижения цели, а не жесткая предопределенность.

Эсхатология (от греч. - "последний", "конечный" и "учение") личной судьбы: планирует ли человек собственный конец и каким он пытается его видеть в контексте целостного сценария жизненной драмы? Или все это игра - и на самом деле никто до конца не верит в возможность собственной окончательной смерти?

Размышления в таком ключе до того неожиданны, непривычны, не вписываются в привитый нам способ мышления, до

того "запретны", запре-дельны, даже жутковато-греховны, что временами, словно электрическим током, парализует мысль и слово... Но, как говорят, попробуем принять "вызов".

Думающий, чувствующий знает, понимает (разумеется, в зрелом возрасте) неизбежный свой конец (кстати, это одна из важнейших истин-фактов в буддизме). Но чтоб планировать? Наша жизнь настолько цинична и жестока, что "конец" видится многими только как предел отчаяния, заброшенности, страданий, одиночества... Это не драма, это - трагедия. Притом, до такой степени изощренно-жестокая, что только "избранный сможет сказать": "Я умираю счастливым"... Вот вам и судьба !!

Есть мистический элемент "до конца неверия" в возможность собственной смерти. Но куда страшнее факт очевидности, невозможности полной, доброй, ясной и гармоничной окончательной жизни на Планете...

Что есть духовный рост - иллюзия или действительное возмужание некоего духа, сокрытого даже от взора того, Кто живет им и носит его в себе?

Что духовность есть суть личности, сомневаться не надо. Да и все иллюзии наши - это неопровержимая реальность, трудно отличимая от действительности!

Разве дух сокрыт от его носителя? А божество? А вдохновение? А творческий экстаз? Они сокрыты как незримая (невещественная) невидимость. Но они открываются, показывают себя, даже ищут себя через символические воплощения и перевоплощения. Причем, такие, в которых символ - поэма, строфа, ритм, наглядный образ, художественная идея, действия и др. - кажутся опосредованным, отдаленным, даже каким-то неадекватным образом сокрытого архетипа, т.е. смутных предчувствий, волнений, настроений, интеллектуальных импульсов. А в действительности опосредованное, отдаленное, неадекватное необъяснимое и вдруг становятся непосредственным, близким, слитым с рождающейся идеей, теоремой, догадкой, мысленной моделью, адекватной им!

Мечтатели и Делатели: правы ли эти крайние типы, почему они равно необходимы на Земле, в чем сокровенный смысл выделения определенной категорий землян в группу "безруких", но сильных сердцем и духом фантазеров?

Правы оба. Более того, Мечтатель, создатель образов, идей, проектов и т.п. в чем-то впереди Делателя. Последний сильнее, напористее фантазера, даже горделивее его: "Суха, мой друг, теория везде, а древо жизни пышно зеленеет" (Мефистофель). И все же, в начале было слово, Логос, отчеканившие Зачатие-Эрос, включая начала и самого Делания. Чтобы Дело пошло, надо его обмозговать, обмечтать. Каково ?

Мечтатель пребывает в Высших Сферах, Делатель - в низших. Земляне, увы, слишком рьяные делатели, перестройщики, покорители и утилитаристы... Ум Делателя - безумие перед Богом...

"Безрукие" фантазеры - это дерзновенные пророки духовного освобождения, зачастую гонимые, презираемые, но их сердце, энергия создают человека, расширяют горизонты его судьбы.

Можно ли себя "дрессировать"? Каковы границы самодисциплины и самообуздания ? Имеет ли человек право умерщвлять собственную плоть, и если нет - какого беса он это делает чуть ли не на каждом шагу ?

Самообладание, самодисциплина, обуздание своих страстей - это не дрессировка. А вот кастрация лучших человеческих качеств – это дрессировка! Не задушить себя, не стать рабом "аутоном" - вот граница.

Не право на ущемление, умерщвление, а вынужденные обстоятельства, необходимость - вот трагедия плоти... Но посрамлен ли аскетизм?

Может ли судьба оказаться комедийной ? Или так или иначе судьбы неизменно трагичны, по крайней мере, трагедийны ? Что значит "сереезное отношение к собственной жизни" и "быть ответственным за свою судьбу" ?

Если человек ставит себе невыполнимые цели, трезвонит о них, действует невпопад, он превращается в посмешище (для других). Смешной и жалкий одновременно - таков человек, этапы жизни которого комедийны, а финал (концовка) сближаются с трагикомедией ("мрачной комедией") или с драмой, выражающей внутрличностные и другие конфликты.

Разумеется, сказанное как элементарный уровень размышлений о комедийной судьбе человека невольно наводит на мысль о более глубоком прочтении комедии как виде драмы (не обязательно в форме смешного!), которое мы находим в

величайшем творении XIII века, в "Божественной комедии" Данте Алигьери, последнего поэта средневековья и первого поэта новой эпохи. С удивительным, бесконечным размахом Данте показывает связь образов загробного и земного мира, духовного и материального бытия, общего и индивидуального начала жизни. Инструментом такого соотнесения, как мы уже отмечали, служит символика.

Уже в начале произведения поэт изображает себя заблудившимся в темном лесу, который символизирует хаос, сумбурную игру и комизм человеческих взаимоотношений (не в этом ли смысл названия: "Божественная комедия" ?). Так, встреча Данте с тремя зверями - пантерой, львом и волчицей - символизирует соответственно ложь, предательство и сладострастие (пантера); гордость, силу и насилие (лев), себялюбие и алчность (волчица). В "чистилище" изображена мистическая процессия, которая символизирует церковь и вероучение. Двадцать четыре маститых старца во главе процессии - это символ 24-х книг Ветхого Завета; четыре крылатых зверя, имеющие множество глаз, изображают четыре Евангелия. Колесницу везет Грифон, то есть лев с головой и крыльями орла, который символизирует Христа...

Искусство, по мнению Данте, призвано в символической форме, "между строк" выразить божественный свет, высшие духовные ценности:

О вы, разумные, взгляните сами,
И всякий наставленья да поймет,
Сокрытое под странными стихами

(см. более подробно: А.Ф.Лосев. Проблема символа и реалистическое искусство. М. "Искусство", 1976, с.207-209; А.Ф.Лосев. Эстетика Возрождения. М. "Мысль", 1978, с.197-204).

Своеобразную, раскованную и ироничную трактовку мыслей Данте дает Борхес Хорхе Луис, аргентинский поэт, писатель и эссеист. Так, по его мнению, Ад означает исправительное заведение, Чистилище-пенитенциарное (тюремное), Рай - премиальное (см. Борхес Х.Л. письма Бога. М., "Республика", 1992, с.50-56).

Краткий экскурс в лабораторию творчества Данте и его выдающихся знатоков А.Лосева, Х.Л. Борхеса и других - заставляют еще и еще раз задуматься над человеческой судьбой.

Серьезное отношение к собственной жизни - самоанализ, высокие цели, творчество, благоговение перед жизнью, дарованной нам Богом, достойный путь ее реализации, страдания - не исключает радости, веселья, иронии, комического. И это лишнее подтверждение космической мудрости: испить чашу жизни до дна !

Понятие греха: смысл, функции в общественной жизни, священное значение? Может ли человек безболезненно (без потери человеческого облика) отказаться от этого понятия вообще? Или так или иначе оно архетипически присутствует в любом миропонимании и самовосприятии, но просто нечетко осознается ? Насколько оправдан этот мыслеобраз в современной культуре ?

Грех - это универсальное состояние и самоощущение человечества, символ отступления от Добра и подчинение Злу. В осознании несовершенства (неполноты) человека и ущербности его нравственности залог совершенствования человека и человечества целительная сила состояния греховности. Эта сила пронизывает собой не только религиозное, но и светское миропонимание.

Преодоление греховности, голос (угрызения) совести, искупление вины - все это Архетип развития культуры, очищения души ...

Две силы есть - две роковые силы,
Всю жизнь свою у них мы под рукой,
От колыбельных дней и до могилы, -
Одна есть Смерть, другая - Суд людской.
И та и тот равно неотразимы,
И безответственны и тот и та,
Пощады нет, протесты нетерпимы,
Их приговор смыкает всем уста!...

В этих великолепных тютчевских строках, как видим, подчеркивается безответственность, то есть неподотчетность никакой инстанции двух роковых сил - неизбежно-неотвратимой смерти и людских пересудов, за последствия которых не с кого "спросить". И смерть даже в чем-то лучше, она сродни стоическому року:

Но Смерть честней - чужда лицепрятно,
Не тронута, ничем не смущена,
Смиренную или ропщущую братью –
Своей косою равняет всех она.

Молодые, неокрепшие ещё души особенно страдают от пересудов, охаиваний, сплетен, клеветы, проявлений лицемерия со стороны сверстников или взрослых:

И горе ей - увы двойное горе, -
Той гордой силе, гордо-молодой,
Вступающей с решимостью во взоре,
С улыбкой на устах - в неравный бой ...

Простосердечные, открытые, искренние натуры зачастую не выдерживают обид и унижений, переживают сложную психоэмоциональную травму, или стресс. Если такие травмы часто повторяются, они вызывают различные болезни: гипертонии, нервно-психические расстройства, сердечно-сосудистые заболевания. Например, причиной инфаркта миокарда, на долю которого приходится более 50% всех случаев смерти, служат различные психические травмы, формы эмоционального напряжения. Здесь как-раз тот случай, где соединяются две роковые силы - людской суд и безвременная смерть (отличная от "естественной", например, смерти престарелых людей).

Прав поэт, что за действия названных роковых сил никто не несёт ответственности, особенно, за взаимное нанесение друг другу эмоциональных травм (которые могут быть еще хуже, чем "телесные повреждения"). В итоге "разборки" в семье, в школе, на работе, в повседневном общении коверкаются человеческие судьбы, торжествует, увы, злое начало в жизни. Абай искренне переживает за общество, в котором имеют место зло и угроза жизни человека. Он выступает за просвещённую теологию, в которой знание и вера формируют Судьбу.

Янович П.А. Факультет технологий управления и гуманитаризации в евразийском образовательном пространстве

В последние годы отмечается значительный рост популярности белорусских вузов среди иностранных граждан. Основная доля экспорта образовательных услуг приходится на страны СНГ.

Первоначально наибольший интерес для молодых людей из Туркменистана, Таджикистана, России и пр. представляли возможность обучения на русском языке, относительно невысокая стоимость его получения и престижность белорусского диплома на

национальных рынках труда из-за преемственности советских традиций. Однако в последнее время иностранные студенты начинают отмечать и иные несомненные преимущества получения образования в Беларуси. В первую очередь, это безопасность, высокая лояльность к национальным традициям и подчеркнутый интерес к культурному многообразию.

Так, например, в Белорусском национальном техническом университете в целях преодоления возможных проблем межкультурных отношений постоянно проводятся совместные мероприятия, призванные привить уважение и повысить интерес к чужим традициям, обеспечить продуктивный диалог культур: мастер-классы по национальной кухне, народным танцам, национальному искусству, вечера дружбы, дни культуры, фотовыставки и мн.др. Разумеется, подобные мероприятия проводятся вне учебных занятий и при всей их популярности не в силах привлечь абсолютное большинство студентов. Поэтому огромное внимание работе с иностранными студентами уделяется на уровне факультетов.

Мониторинг взаимоотношений между студентами факультета технологий управления и гуманитаризации показал полное отсутствие агрессии или неприятия национальных традиций и культур со стороны белорусской молодежи и неравенства возможностей для творчества и реализации потенциала обучающихся из разных стран. Отмечается лишь невысокая инициатива и некоторая отстраненность студентов из Туркменистана и Таджикистана на первых курсах. Поэтому в ходе образовательного и воспитательного процесса на факультете осуществляется разнообразная работа по ускорению адаптации, а также нравственному и правовому воспитанию иностранных студентов. В частности на факультете в рамках спортивно-оздоровительной работы проводятся соревнования по мини-футболу, где активное участие принимает команда по футболу, в составе которой играют граждане Туркменистана. В 2012 году эта команда заняла первое место среди студенческих команд факультета.

Активное участие иностранные студенты приняли в таком значимом спортивном мероприятии для нашего государства как «Минска лыжня 2013» с участием Президента Республики Беларусь

А.Г.Лукашенко. Многие студенты проходят оздоровление в студенческом санатории-профилактории «Политехник». Активное вовлекаются туркменские и таджикские студенты в спортивные секции, которые есть в нашем университете.

СЕКЦИЯ «БЕЛАРУСЬ В ДИАЛОГЕ ЕВРАЗИЙСКИХ ЦИВИЛИЗАЦИЙ: РОССИЯ, АРАБСКИЙ ВОСТОК, КИТАЙ»

Абдулаев Р.А.О., Терлюкевич И.И. Выдающиеся мыслители средневековой философии Азербайджана

Абулхасан Бахманьяр (993-1066гг.) - представитель восточного перипатетизма, ученик и последователь Ибн Сины. Бахманьяр выделял два вида бытия: необходимо – сущее (духовное) и возможно-сущее (материальное). Необходимо – сущее – первопричина мира, возможно-сущее – множественно, включает в себя небесные сферы, человеческие души, материальный мир. В объективно-идеалистическом учении Бахманьяра присутствуют материалистические тенденции, так, в частности, идеи о взаимопредполагаемости причины и следствия, о неотделимости друг от друга времени, движения и материи. Важное значение имеет диалектическое учение Бахманьяра. Он выделял единое, многое, бытие, сущность, явление, качество, количество, причину, следствие, противоречие и другие категории диалектики, рассматривая их во взаимосвязи. Особое внимание он уделял категории бытия, которая обладает сущностью и раскрывается с помощью других диалектических понятий.

Шахабaddin Яхья Сухраварди (1154-1191 гг.) – поэт, основоположник философии ишракизма, с позиции которого рассматривается перипатетическая и суфийская проблематика. Абсолютный свет, в учении Сухраварди – это свет светов, вершина всего сущего. Из абсолютного света, по иерархии, возникают другие света и их тени. Основу всего сущего образует материя, принимающая форму либо огня, либо воздуха, либо воды, либо земли.

Низами Гянджви (ок. 1141- ок. 1209 гг.) – поэт, мыслитель. Он разрабатывал социально - политические, правовые, нравственные идеи, основываясь на принципах гуманизма, социальной свободы, справедливости.

Сыраджаддин Урмави (1193-1283 гг.) - представитель перипатетизма. Он рассматривал категории бытия, движения, пространства, времени. Особое внимание уделял исследованию процесса познания, в котором разграничивал чувственное восприятие и логическое мышление. Философ утверждал, что в познании необходимо строго следовать формально - логическим правилам вывода высказываний, и одновременно учитывать истинность их содержания. В учении Сыраджаддина Урмави важное место занимают социально-политические и этические проблемы. Он полагал, что отношения между людьми базируются на собственности. Она существует в двух видах: государственной (земля, вода, растения, животные) и личной (имущество индивидов). Собственность должна охраняться законом. Социальная справедливость и равенство – основные принципы государства.

Насираддин Туси (1201-1274гг.) - философ, математик, физик, астроном, логик. Бытие делил на необходимо - сущее (божественное) и возможно - сущее (природное, человеческое). Особое внимание уделял вопросам возможного бытия, указывая на неуничтожимость и вечность материального мира, который состоит из огня, воздуха, воды, земли. Н. Туси разрабатывал вопросы гносеологии, указывал, на то, что чувственное познание дает информацию о внешних свойствах предметов, а логическое – позволяет выявить их сущность. Мыслитель обращался к этическим и социально-политическим вопросам. Он утверждал, что выбор жизненного пути человека находится в распоряжении его сознания и воли. Н. Туси создал учение о справедливом общественном устройстве, которое обеспечивает безопасность людей и создает необходимые условия для их жизни и труда.

Махмуд Шабустари (1287-1320гг.) - философ-пантеист. Утверждал единство Бога и бытия отдельных предметов, при этом подчеркивал, что мир имеет внутреннее единство и внешнее разнообразие.

Таким образом, философские учения средневековых мыслителей Азербайджана являлись связывающим звеном греческой и арабоязычной культур. В их трудах органично сочетались общечеловеческие ценности и идеи гуманизма.

Акоева Н.Б. Изменения в бытовой сфере повседневной жизни казачества во второй половине XIX – начале XX вв.

Значительную роль в формировании уклада жизни и морально-нравственных ориентиров имели традиционные факторы, которые воздействовали на казачий социум на протяжении длительного времени. Важной особенностью, сохранявшейся в повседневной жизни казачества было то, что его военная служба сочеталась с мирным производительным трудом.

Во второй половине XIX в. постепенно налаживалась хозяйственная жизнь, в казачьих областях увеличилось число станиц, многие из которых стали крупными центрами. Они перестали огораживаться укреплениями, планировались прямые улицы, появились различные торговые лавки [1]. Улицы имели названия по географическому, этническому и другим признакам. Так, некоторые терские станицы назывались по именам, прозвищам первых гребенских атаманов (Червленая, Шадринская, Гладковская), исторических деятелей (Алекسانдро-Невская, Ермоловская), роду хозяйственной деятельности (Шелковская), по прежним названиям мест (Наурская, Карабулакская) [2].

Обычно в центре станицы располагалась площадь с церковью, зданием станичного правления, школой, лавками [3]. Путешествуя по Дону, Федор Крюков писал о Старочеркасской: «Я пошел походить по станице. Постоялый двор находился около обширной базарной площади. Небольшие невзрачные деревянные лавочки с вывесками тянулись по одной ее стороне. На нее же выходили станичное управление, аптека и небольшой женский монастырь...» [4].

В повседневной культуре социальное взаимодействие между людьми невозможно без устойчивых символических форм. Существование в символической среде вообще является отличительной особенностью человека. Эта среда характеризуется не столько физическими, сколько социальными параметрами и масштабами. Наличие символической метрики обнаруживается во всех феноменах человеческого мира (жилище, одежда, пища).

Символическое значение имеет, прежде всего, человеческое жилище, устройство которого обуславливается не только потребностью в физическом выживании, но общественными представлениями о богатстве, славе, влиянии его владельца.

Жизнь семейных коллективов всегда была связана с жилым домом, воплощавшим в себе как достигнутый общецивилизационный уровень, так и местные, локальные особенности. В то же время жилище глубоко традиционно и консервативно. Ф. Бродель справедливо писал, что дом, где бы он ни был, обладает устойчивостью во времени и неизменно свидетельствует о медлительности движения цивилизаций и культур, упорно стремящихся сохранить, удержать, повторить [5].

Однако в конце XIX в. у зажиточной части терцев и населения станиц, расположенных близ городов и транспортной инфраструктуры, наблюдались определенные изменения конструкции и материалов жилищ. Стали приглашаться профессиональные строители. Дома возводились на каменном или бетонном фундаменте, росло количество комнат, крыши покрывались черепицей и железом, на террасах ставились стекла [6]. К. Т. Живило отмечал, что к 1885 г. в станице Расшеватской «...добрая половина жителей выстроила новые хорошие амбары и не один десяток домов под железом» [7]. В станице существовали 3 мануфактурных, 7 бакалейных, 4 мелочные лавки, открылась ссудо-сберегательная касса [8].

В тех районах Терека, где не было леса, дома по-прежнему строили турлучные и глинобитные. А вот в предгорных и горных районах чаще встречались срубные. Например, в станице Ардонской 343 дома из 401 были срубными, в станице Змейской из 177 только один был деревянный [9]. Со второй половины XIX в. в жилищах появляются городские вещи: стулья, шкафы, зеркала, и казачья специфика внутреннего убранства теряется.

На среднем и нижнем Дону основным жилищем были курени с четырехскатной крышей. С середины XIX в. жилое помещение стали разгораживать, выделяя отдельные комнаты. К концу века зажиточные казаки могли себе позволить строить курень значительно больших размеров в несколько комнат, из привозной сосны [10].

Подобные процессы происходили и в Кубанском войске. Особенности уклада жизни кубанского казачества как военного сословия сказались на характере жилых построек. Постепенно обживаясь на новом месте, кубанцы, как и другие казаки, строили хаты. Они представляли из себя турлучные или глинобитные,

побеленные снаружи дома с соломенными или камышовыми четырехскатными крышами. Стоимость усадебных построек подтверждает недостаточную для обеспечения службы и жизни доходность обычного казачьего хозяйства. В кубанской станице Спицевской было оценено более 50 усадеб. Из них стоимость в 170 – 220 руб. имели 9. Основная масса усадеб была оценена в среднем по 35 – 40 руб. Усадьба такого казака состояла из саманного дома с сенцами и чуланом, какого-нибудь сарайчика, ограды из дикого камня и сада в 30 – 50 деревьев [11].

В структуру повседневного быта казачества неотъемлемой частью входили вещи, которые наряду с нравами, обычаями, традициями составляли историко-культурный фон образа жизни и позволяли понять отношения, сложившиеся между людьми в их общественной и семейной жизни.

В начале XIX в. внутреннее убранство казачьего дома было небогатым. Н. Л. Свидин писал, что у них в хате висела большая люлька из грубо сколоченных досок, обитая мешковиной. На печи ночевали двое старших детей. Кровать у родителей была деревянная. В переднем углу висела икона Божией Матери, перед ней лампадка, а к лампадке прикреплено яичко из синего стекла с бархатным бантиком, подаренное отцу за скачки и джигитовку перед царем в Крыму императрицей, когда он служил в Конвое и сопровождал царскую семью в Ливадию [12].

Но во второй половине XIX в. наблюдалось быстрое экономическое развитие региона, что приводило к росту благосостояния казаков. Развернувшееся в городах и станицах Кубанской области гражданское строительство предьявляло большой спрос на строительные материалы: кирпич, черепицу, кровельное железо. Кирпичная промышленность, перешедшая «из казенных рук Кубанского войска» в частные, быстро развивалась, расширился и ассортимент выпускаемой продукции [13].

В крае возникали небольшие заводы по производству черепицы, которой стали покрываться крыши вместо камыша. Тысяча черепиц стоила 40 – 50 тыс., на одну хату требовалось 1,5 тыс. [14]. Перекрыть крышу черепицей в начале XX в. могли позволить себе многие казаки. Однако большинство построек оставались саманными [15].

Состоятельные казаки стали возводить дома по новому плану: с залами, спальнями, отдельными кухнями, с длинными коридорами и парадными крыльцами, что неизбежно повлекло за собой разрушение канона в организации жилища и усиление индивидуального начала. Н. Рой вспоминал, что их дом находился в восточной части, конюшни и сараи – с северной, с западной стояли стога сена, соломы и других кормов для животных. Двор получался квадратным, посередине стоял амбар для зерна. С южной стороны двор огораживали частоколом, а в другой части плана рос фруктовый сад. Во дворе было полно домашней птицы: утки, гуси, индюки наполняли своим криком весь двор. На крыше ворковали голуби: вертуны, хлопаны, трубачи, которых дед завел для внука [16].

Менялось внутреннее убранство домов: появлялись гардеробы, комоды, буфеты, кровати, шкафы, шифоньеры, диваны, стулья. Особое внимание уделялось отделке интерьера зала. Стены оклеивались обоями и украшались картинами, портретами, литографиями, фотографиями, в красном углу – иконостасы с богатой отделкой. Покупались деревянные диваны, стулья венской работы. Подобные процессы были характерны для донцов и терцев.

Таким образом, во второй половине XIX – начале XX вв. значительно изменилась бытовая сфера существования казачества Юга России, важными аспектами которой являлись жилище, одежда, пища. В связи с ростом материального благополучия части казаков в период модернизации, они стали строить кирпичные и рубленые дома, внутреннее убранство дома приближалось к городскому, покупалась фабричная одежда. Все это подчеркивало выросший статус данной группы казачества.

Литература

1. СМОМПК. Вып. 8. Тифлис, 1881. С. 56-97.
2. Очерки традиционной культуры казачеств России. Т. 1. М., Краснодар, 2002. С. 452.
3. Востриков П.А. Станица Наурская // СМОМПК. Вып. 33. Тифлис, 1904. С. 139.
4. См. Водолацкий В.П., Скорик А.П., Тикиджжян Р.Г. Казачий Дон: Очерки истории и культуры. Ростов – на – Дону. 2005. С. 257.
5. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV-XVIII вв. Т. 1. М., 2011. С. 243.

6. Заседателева Л.Б. Специфика культурно-бытового уклада северокавказского казачества конца XIX – начала XX века // Археолого-этнографические исследования Северного Кавказа. Краснодар, 1984.

7. Живило К.Т. Хозяйственный быт станицы Расшеватской // КОВ. – 1885. – № 19.

8. Федосов П.С. Линейное казачество в освоении степного Предкавказья в к. XIX – нач. XX вв.: дис. ... канд. ист. наук. Ставрополь, 2003. С. 187.

9. ЦГА РСФСР-А. Ф. 30. Оп. 1. Д. 1. Л. 14.

10. Очерки традиционной культуры... С. 431.

11. ГАКК. Ф. 252. Оп. 2. Д. 412. Л. 27 об – 28 об, 59 об – 60.

12. Свидин Н.Л. Кубань родимая // Родная Кубань. – 2005. – № 3. С. 60.

13. Гангур Н.А. Материальная культура кубанского казачества: опыт исторической реконструкции (конец XVIII – начало XX века). Автореферат дис. ... док. ист. наук. М., 2010. С. 31.

14. Кубанские станицы. Этнические и культурно-бытовые процессы на Кубани. М., 1967. С. 119.

15. Очерки традиционной культуры... С. 442.

16. Рой Н. Мои подневольные скитания // Родная Кубань. – 2008. – № 2. С. 70.

Булыго Е.К. Художественно-эстетическая ментальность Востока и Запада: диалог разнообразия и сходства

Дихотомия Восток-Запад является одной из наиболее устойчивых для мировой культуры. Это объясняется тем, что такая топология даже у архаичных культур во многом связана с круговоротом всех природных и космических процессов, с основными естественными циклами (восход – закат). Сегодня данная дихотомия переосмыслена и обрела иную размерность, ибо является свидетельством признания противоположных моделей культурной самоидентификации, форм и способов символизации мира. На фоне пресыщенности техногенной цивилизации, некоторого разочарования западной культуры в своих основополагающих достижениях (на первом месте среди которых – культ разума) формируется устремленность к иным культурным традициям и социокультурным приоритетам. Интерес к Востоку в

определенном смысле уже некоторое время является ярко выраженным. Восточная философия, мистика и искусство для многих воспринимаются как неисчерпаемый кладезь смыслов и символов, в которых так нуждается западный рационализм. Но заявленное некоторыми исследователями стремление выявить возможность будущего развития мировой философии как синтез духовного богатства Востока и Запада пока остается на уровне желаемого, нежели действительного. И проблема эта обусловлена разнообразными обстоятельствами: от принципиальных языковых различий и до особенностей менталитета этих великих культур. Тем не менее, первым шагом на пути достижения синтеза восточной и западной культурной традиций выступает понимание и реальное признание их равнозначности, что стало развиваться в рамках компаративистского подхода.

Компаративистика возникла в середине XX века в разных науках как особый метод сравнения [1, 8-31]. Именно тогда, наконец, сформировалась новая культурная парадигма, позволившая чужое переосмыслить и оценить не как чуждое, т.е. враждебное, но как иное.

Следствием такого мировосприятия можно считать рассмотрение человека как единство природного и культурного, интерпретацию природы через неразделенность естественно-природного и духовного. Такое восприятие мира приводит к космической размерности самой эстетики и искусства и предельной значимости эстетического начала в культуре в целом. Бытие в Индии изначально рассматривается как прекрасно устроенное целое. Эстетическому устройству мира соответствуют моральные законы, ведь и то, и другое суть проявление высшей реальности, единой мировой души, воплощенной и в красоте розы, и красоте нравственного деяния. Кроме того, красота мира означает и его таинственность, преисполненность скрытым смыслом.

Следовательно, переживание красоты с необходимостью воплощается в символической форме. Отсюда знаменитый восточный символизм, который выражается не только в поисках скрытой причины существования мира, но и причины сокровенного единства человека и мира. Единственным языком выражения этой целостности становится язык художественных символов, в котором связь бытия и не-бытия, пустоты и наполненности, отсутствия и

присутствия обретает визуальную образность и очевидность. При этом сама художественная интуиция как продолжение космической гармонии, действующей и на уровне макрокосмоса и микрокосма, несомненна в качестве авторитета и выражает эстетическую сопричастность человека миру.

Антропоприродная соразмерность восточной культуры означает не просто единство человека и природного мира, а их гармонию, слитность, равнозначность, принадлежность к одному истоку, подчиненность единому космическому ритму и закону (что и для индуистов, и для буддистов, и для даосов – суть одно и то же). В Индии такая интуиция мирового целого проходит целый ряд этапов: от озвучения в ярких религиозных ритуалах, ведийских гимнах ариев до текстов Упанишад и шаштр – первых трактатов по искусству. В них отношение к природе реализуется через ее мифопоэтическое возвеличивание и описывается как со-бытие. Основанием этого отношения выступает эстетическое чувство, а не интеллектуально-рассудочное схватывание единой основы всего, Великой Пустоты, небытия, которое есть бытие, лишенное имени, включающее в себя не только всю явленность и определенность мира, но и саму возможность этой определенности. Все это во многом объясняет содержание многих шаштр – трактатов по искусству. Так, в одной из них можно обнаружить описание основных стадий творческого процесса, включающих самоочищение художника, затем создание мысленного образа изображаемого объекта, полное слияние с ним и только после всего этого воплощение его в материале.

Поэтическое почитание природы на Востоке естественно и органично, оно есть воплощение эстетического переживания целостности бытия, единства и взаимоперехода бытия и не-бытия. В таком отношении природа никогда не становится объектом, а может быть только эстетическим субъектом. Именно поэтому восточная эстетика существует как медитативная эстетика «расширенного сознания». Она реализуется через особые медитативные практики и, прежде всего, йогу, которая позволяет сжимать, свертывать феноменальный мир до точки непроявленного единства, в которой обнаруживается совпадение человеческой природы с мировой сущностью, а сам мир выступает как душа человека. Именно поэтому буддист может почувствовать и выразить «Я есть Будда»,

тогда как христианин лишь позволит себе произнести: «В моем сердце пребывает Христос» [5].

Такой образ мироздания диктует уникальность восприятия красоты и особое отношение к искусству. Максимальная выразительность и декоративность произведения искусства призваны были вызвать особую эмоцию – раса, экстатическое состояние, позволяющее постичь Брахму, слиться с ним. «Раса – та сияющая сила блаженства сознания, когда преграды его самовыражения удалены...» [4, 293]. Эмоция важна как для творящего человека, ведь произведение призвано ее выражать, так и для зрителя. Благодаря этому любое творение не есть исключительно объект творчества или созерцания. Оно представляет собой если и не совпадение человека и мира, то важную связь субъекта и объекта. Произведение способно вызывать раса, быть расавант; зритель же отличается способностью ее переживать, быть расаванда.

Следовательно, искусство (как процесс творчества, так и процесс его восприятия) так же, как и медитативные практики, как аскеза и праведность, ведет человека на пути к достижению высшей цели – освобождению (мокша). Все это позволяет понять довольно длительно существовавшую анонимность индийского искусства, которое, впрочем, было тождественно ремеслу (аналогичное тождество искусства и ремесла демонстрирует эллинский мир, называя и то и другое – тэхне). Искусство являлось кастовым занятием (кастовая система как таковая нивелирует личность), а не творческой самореализацией индивида.

Художественные каноны зафиксированы в различных шастрах – трактатах по ремеслу и искусству. Их целью выступает не правдоподобие, реалистичность, а выразительность, соответствующая основным религиозно-философским идеям. Так, соблюдение канонов пропорций (прамани) и сходства (садришьям) позволяет выразительно передать не только настроение и ритм, но основополагающие принципы мировоззрения. Так, знаменитый образ танцующего Шивы – Натараджи воплощает идею вечного движения мира. Танец Шивы творит мир, сам Шива – Бог-разрушитель материальных форм [3, 84.]. Для индуса Бог как высший образ мыслится одновременно и единым и бесконечно

множественным. Он, играя, творит мир (мир как связь «лила» - священная игра и «майя» - волшебство, иллюзия).

Традиционализм и интровертность восточной культуры, реализующаяся через диалог со своими собственными основаниями, что связано с механизмом автокоммуникации, во многом порождает парадоксальную в глазах западного человека символичность и метафоричность художественного образа: это и художественная выразительность невыразимого, и воплощение невоплощенного, и проявление непроявленного, и соединение несоединимого, и порождение знания из незнания. Парадоксален образ света в ведийском каноне – образ черного солнца. Солнце не только порождает миры, но и испепеляет их, но они затем возрождаются в новых циклах. Солнце не только преодолевает мрак, но содержит и поддерживает темные стороны бытия. Парадоксально и само видение Солнца человеком: в конечном итоге его цвет зависит от нравственности и чистоты созерцающего; нравственно совершенный, наблюдая сияние светила, сам становится источающим свет. Индийское искусство с его ритмом и предельной декоративностью рождает ощущение красоты, но это не самоцель. В своих образах, включая образы божества, оно выражает не идеалы красоты (как античное искусство), а идею Вселенной и ее высших сил.

Также как индийское древнекитайское искусство и культура в целом является предельно самобытным. Общие для восточного региона принципы и характерные черты наполняются здесь уникальным содержанием. Принцип антропоприродной соразмерности, идея Единого, буддийское мировоззрение воплощаются в Китае в самобытной форме, что во многом задается иероглификой, которая выступает посредником между людьми и высшими силами. Иероглифика задает главный декоративный мотив и художественного творчества, и образного мышления в целом. Благодаря этому мотиву линия не только дает форму предмету, не только показывает плоскость и объем, но и выявляет заключающееся в них умозрительные понятия.

Специфика китайского письма формирует важнейшие черты культуры, в том числе и эстетического сознания, а именно – созерцательность, символизм и декоративность. Она способствовала своего рода «ритуализации» культуры. Ритуал

выступает как необходимый механизм вписанности человека в ритм Вселенной. Следовательно, в культуре Древнего Китая изначально является значимым художественно-образное измерение, которое не только наполняет повседневность символическим содержанием, особой колористикой, но и позволяет ощущать причастность всеобщему движению, пульсации Вселенной. Очевидно, что данная размерность всей китайской культуры связана с определенными эстетическими принципами как продолжением своеобразной метафизики, и которые выполняют смыслопорождающую роль практически во всех сферах культуры. Такая наполненность и значение древнекитайского эстетического мировосприятия выражаются в превращении любого ритуала в художественно-эстетическое действие, а любой формы активности человека (от боевых единоборств, чайной церемонии, устройства захоронений и вплоть до обычного ремесла) – в путь и способ эстетического и этического самосовершенствования человека.

В дальнейшем развитие древнекитайской культуры задается особой триадой – чань-буддизмом, конфуцианством и даосизмом. Их взаимодействие влияет на развитие китайской культуры, которое в целом можно представить как движение на пути совершенствования человека в процессе совершенствования мира через естественность, ритуал, мудрость и чувство долга. Осмысление этого пути воплощались и в комментариях к знаменитым гексаграммам «И Цзин», и в почитании природы, и в символизме художественного творчества (малое как символ великого, доказательство единства мира), и в стремлении к совпадению с пульсацией Вселенной.

Влияние даосизма в китайской эстетике выражается в стремлении к Дао, которое и сущность мира, и путь, закон его развития, и пустотное начало вещей, и не-бытие, тайное, сокровенное, безымянное, рождающее из себя бытие. Отсюда особая музыка, без температуры, построенная по принципу резонанса, прежде всего с Космосом и его пульсацией, воспринимаемая не ухом, а всей телесностью; в знаменитых рисунках тушью – значимость отсутствующего, одухотворенность пустоты как самого важного элемента пейзажа, утонченная ускользаемость. Сам холст или бумага воспринимаются не как чистая плоскость, а как воздух, даль, пространство. Скрытый

подтекст только усиливается во многих китайских пейзажах отсутствием линейной перспективы, которая заменена так называемой рассеянной, без единой точки схода. Благодаря рассеянной перспективе пространство, наполненное горами, деревьями, пагодами ощущается как безграничное, указывающее на бесконечность и множественность Вселенной.

Даосизм, буддизм и конфуцианство в искусстве сосуществуют по принципу взаимодополнительности: конфуцианский идеал утонченности и изящества не противоречит даосской безыскусности, искренности и естественности (знаменитый у-вэй – ненарушение естественности) как и буддийскому стремлению соединить вечное и мгновенное, неизменное и подвижное в системе декоративной условности и символизма. Знаменитый закон «перевернутого усилия», требующий от художника выражать естественность без видимых усилий, живое движение и одухотворенный ритм подвластен только Мастеру. Главное – «добиться максимума выразительности, следуя как можно строже мудрой экономии средств, обнажить исток жизни в момент гибели – такова была задача художника в традиционной культуре Китая» [2, 25]. Одно движение кисти должно схватить истину, а один штрих должен ее выразить.

Мировоззренческое несовпадение и даже противоположность восточной и западной культур в целом максимально убедительно и наглядно выражается именно в отношении к прекрасному, процессу его сотворения, созерцания и переживания. Это происходит потому, что красота не является неким объективным качеством предметов и явлений. Красота представляет собой особую связь, отношение между человеком и миром. Отношение предельно духовное не в смысле надындивидуального рационализма, а в смысле выражения самого человеческого в человеке. Она не связана с утилитарностью или функциональностью любых видов сущего (рукотворного, естественно-природного, идеального). Она лежит вне принципов и требований целесообразности. Встречу с ней нельзя запрограммировать, так же, как невозможно заставить кого-либо ее почувствовать. Любые проявления прекрасного даются нам через особое ощущение, максимально значимое для человека, вызывающее бесконечное и постоянное стремление к нему,

заинтересованность. Формы и способы переживания красоты выражают индивидуальность, уникальность любого человека и любой историко-культурной целостности. Более того, способность творить прекрасное, стремление к созерцанию и переживанию красоты мира в ее многообразии является свидетельством жизненности культуры, ее устремленности в будущее.

Рассмотрение культур Востока и Запада по принципу взаимодополнительности имеет смысл уже потому, что для них красота выступает в качестве важнейшей и основополагающей культурной ценности, некоего идеала, задающего смысл всему Универсуму. До тех пор пока существует стремление человека к красоте, ее сотворению либо переживанию встречи с ней, у человека и человечества остается шанс на будущее. Постмодернистский мир, превративший все, в том числе и искусство в игру, «заигрался» до того, что критерием творчества уже не являются критерии красоты, как это было в различных «высоких» стилях, а нечто интересное, забавное, насмешка над принятым и т.п. Осознание духовного тупика – первый шаг на пути выхода из него, вторым может стать обращение к иному духовному опыту, в том числе к древневосточному наследию. Этот опыт демонстрирует нам в философской, религиозной и художественной формах возможность в фактичности бытия обрести собственную «безмерность», в следовании традиции и ритуальности – свободу.

Литература:

1. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – Спб., 1997. – 480 с.
2. Малявин, В.В. Сумерки Дао. Культура Китая на пороге Нового времени/ М., - 2000 - 436 с.
3. Семенов, Н.С. Философские традиции Востока / Н.С.Семенов. – Мн., 2004. – 304 с.
4. Тюляев, С.И. Искусство Древней Индии / С.И.Тюляев. – М., 1988. – 344 с.
5. Юнг, К.-Г. О психологии восточных религий и философий / К.-Г.Юнг. - М., 1994. – 165 с.

Ван Юйхун. Частотность китайских и русских фамилий

Настоящая статья является промежуточным результатом Грантов от фонда гуманитарных наук КНР Сопоставительный анализ

параметров в русскокитайских словарях, составленных в Китае и России (номер гранта:12ВУУ142) и фонда философскообщественных наук Минобразования КНР Сопоставительный анализ китайскорусских словарей, составленных русскими и китайскими лексикографами, (номер гранта:12УА740105).

¹本文被加入中国国家社科《汉俄词典编纂诸参数的比照研究》与教育部人文社科《中俄两国的汉俄词典：编纂实践与理论经纬》项目研究。

Активный фонд китайских фамилий включает около 3600 единиц, из которых высокочастотными являются только 100. Носителями этой сотни фамилий являются преимущественно ханьцы, которые составляют 87% населения Китая (1,1 миллиарда человек из 1,4 миллиарда). Приведем некоторые из самых часто встречающихся китайских фамильных именовании (в литературе по китайской антропонимике называют 19 наиболее распространенных фамилий): 李(Ли), 王(Ван), 张(Чжан), 刘(Лю), 陈(Чэн), 杨(Ян), 赵(Чжао), 黄(Хуан), 周(Чжоу), 吴(У), 徐(Сюй), 孙(Сунь), 胡(Ху), 朱(Чжу), 高(Гао), 林(Линь), 何(Хэ), 郭(Гуо), 马(Ма) и др. Эти 19 фамилий носят 55,6% ханьцев Китая. При этом так называемые «суперпопулярные» фамилии 李(Ли), 王(Ван), 张(Чжан) носят 22,4% ханьцев [1].

Исследование «общерусских» фамилий, осуществленное научным коллективом под руководством Е. В. Балановской, позволило выявить 250 самых частотных русских фамилий путем наложения списка из почти 15 тыс. единиц на реальный именной в пяти регионах России [2]. Первые 20 фамилий из этого списка приведены в таблице. Как видим, данные А.Ф. Журавлева и Е.В. Балановской во многом сходны, что закономерно: полвека – недостаточно большой срок для того, чтобы частотность фамилий существенно изменилась. Так, фамилии Иванов, Смирнов, Петров, Соколов, Новиков, Морозов, Волков, Павлов, Семенов отмечены в обоих списках, причем индексы частотности совпадают у 2 из них (Кузнецов, Попов), у 6 различаются на единицу (Иванов, Смирнов, Волков, Новиков, Павлов, Семенов) и у 2 различаются на две единицы (Соколов, Морозов). Заметные различия в частотности

обнаруживают такие фамилии, как Козлов (18 место в списке А.Ф. Журавлева и 7 – в списке Е.В. Балановской), Лебедев (соответственно 13 и 3 места), Васильев (2 и 13 места). Нельзя не заметить также, что ряд фамилий в первой «двадцатке» не совпадает: так, в рейтинге А.Ф. Журавлева отсутствуют фамилии Соловьев, Голубев, Воробьев, Зайцев, Виноградов и Богданов, которые есть во втором списке; в свою очередь, у Е.В. Балановской в список самых частотных 20 фамилий не вошли такие единицы, как Михайлов, Федоров, Алексеев, Егоров, Степанов, Николаев. [3]

Среди исследований по частотности русских фамилий отдельных городов и регионов наибольшую известность имеют списки 100 наиболее частотных фамилий г. Москвы. Первый из них принадлежит выдающемуся российскому специалисту по ономастике В.А. Никонову и был составлен на основе четырехтомного справочника «Квартирные телефоны Москвы» (1970-1972 гг.), а также дополнительных источников (данные переписей, списки избирателей и т.п.) [4]. Второй список составлен В.А. Митрофановым на основе картотеки из 25 тысяч фамилий, принадлежащих 600 тысячам носителей (по материалам того же справочника), и включает реально 106 единиц. Это связано с тем, что 6 пар фамилий в списке В.А. Митрофанова имеют одинаковую частотность и, соответственно, объединяются под одним рангом [5]. По данным А.И. Назарова, сопоставившего эти списки между собой и с предложенным им списком наиболее частотных фамилий Санкт-Петербурга, перечень фамилий у В.А. Никонова и В.А. Митрофанова совпадает на 82%. Мы сравнили десять самых частотных фамилий г. Москвы по данным названных исследователей и выявили, что на 70% они совпадают (Иванов, Смирнов, Кузнецов, Васильев, Соколов, Петров, Новиков); различаются эти списки за счет фамилий Егоров, Соловьев, Волков у В.А. Никонова и Попов, Морозов и Виноградов у В.А. Митрофанова.

По данным «Большого словаря китайских фамилий», включающего 4820 единиц, 1834 фамилий ханьцев Китая происходят из провинции Хэнань, что составляет 38 % от общего числа. Таковы же 171 из 300 наиболее частотных фамилий (57%). Из 100 самых распространенных среди населения фамилий 78 также исторически связаны с этой провинцией. Четыре самые

частотные фамилии в масштабах всего Китая 李(Ли), 王(Ван), 张(Чжан), 刘(Лю), а также четыре самые популярные в отдельных областях страны фамилии 林(Линь), 陈(Чэнь), 郑(Чжэн), 黄(Хуан) ведут свое происхождение из провинции Хэнань.

По исследованию 20 самых частых фамилий Китая, мы обнаружили, что 9 фамилий (刘(Лю), 陈(Чэнь), 杨(Ян), 黄(Хуан), 周(Чжоу), 吴(У), 徐(Сюй), 朱(Чжу), 罗(Луо)) восходят к названиям царств. Причем четыре из них – к названиям территорий, пожалованных императором. Одна фамилия 王(Ван) производна от титула, одна 李(Ли) – от названия должности. То есть $\frac{3}{4}$ самых частотных фамилий Китая связаны с властью императоров.

В русском языке по частотности на первые места выходят «приметные», «профессиональные» и «зооморфные» фамилии, а фамилии от календарных имен отодвигаются на последнее место. «Приметные фамилии» отмечают особенности внешнего или социального облика человека, его «приметы» (ср. пять (10%) «приметных» фамилий Смирнов, Никонов, Беляев, Белов и Кудрявцев). Зато «приметные» фамилии – самые высокочастотные из всех классов фамилий – их средняя позиция равна 17 (в списке из 50 фамилий). А профессиональных фамилий оказалось четыре в «топ-50» общерусских фамилий (8%): Кузнецов, Попов, Ковалев и Пономарев, причем две из них входят в первую десятку, и в целом они занимают «высокое» положение – их средняя позиция равна 21 (в списке из 50 фамилий). Как в первой десятке «топ-50» оказалось целых четыре «зооморфные» фамилии – Соколов, Лебедев, Козлов, Соловьёв. Хотя всего «зооморфные» фамилий несколько меньше, чем календарных (их 16 в «топ-50» общерусских фамилий (32%)), но ранг их выше: средняя позиция их равна 22, а не 31, как для «календарных». Но «календарные» фамилии довольно многочисленны – 22 фамилии (44 из «топ-50» общерусских фамилий).

Литература:

1. Ван Чуангэнь, // Современное положение китайских фамилий, Журнал «ЮЭХАЙФЭН», 2006. №4, С.54-56. 王泉根: 《中国姓氏的当代形态》, 《粤海风》2006 年第4期54-56页

2. Балановская Е. В., Балановский О. П. - Русский Генофонд На Русской Равнине 2007, С.180.

3. А.Ф.Журавлев. К статистике русских фамилий. I // Вопросы ономастики. №2, 2005. С. 126–146

4. Никонов В. А. Русские фамилии: Москва XVI–XX вв. // Этнические группы в городах Европейской части СССР (формирование, расселение, динамика культуры). (Москва, 1987, стр. 5 –15).

5. Митрофанов В. А. Современные русские фамилии как объект лингвистики, ономастики и лексикографии. – Кандидатская диссертация. – М., 1995.

Жоголь Н.Н., Санагульева Р.Н. Религия, теология и философия как разновидности знания в концепции Ибн-Рушда

Ибн-Рушд был крупнейшим восточным перипатетиком, который оказал огромное влияние и на западную средневековую философию. Европейцам известен как Аверроэс. Он выходец из знатной семьи, был приближенным халифа, занимал высокие государственные посты, однако за свои философские идеи был подвергнут преследованиям со стороны ортодоксальных богословов. Главным делом жизни для себя мыслитель считал глубокое усвоение философии Аристотеля, в чем он достиг замечательных успехов. Это подтверждает широко распространенная поговорка: « Аристотель объяснил природу, а Аверроэс объяснил Аристотеля». Поэтому его часто называли Комментатором. К афинскому мудрецу мыслитель относился восторженно. « Историки философии и до сих пор удивляются поразительной способности Ибн-Рушда к проникновению в строй мыслей Стагирита»[1,с.268].

Одной из центральных проблем Аверроэса был вопрос о соотношении знания и веры, философии и теологии. Это связано с тем, что против философии, в частности концепций аль-Фараби и Ибн-Сины, выступили мутакаллимы, антиперипатетическую позицию которых наиболее ярко выразил крупнейший средневековый богослов аль-Газали в своей книге « Опровержение философов». В защиту философии Ибн-Рушд пишет одну из своих главных работ «Опровержение опровержения», в которой он

указывает на софистические приемы противника и дает свое толкование проблемы соотношения философии и религии.

Не выступая против ортодоксальной догматики, мыслитель аргументирует возможность философии быть средством познания Бога. И для философии, и для теологии Бог является первой и высшей причиной всего существующего и познаваемого, но они различаются по способам и формам познания. По отношению к предмету своих размышлений эти два вида познавательной деятельности не расходятся, потому что «философия – это спутница и молочная сестра религии...они спутники по природе, друзья по сущности и врожденному предрасположению [2,с.198].

В текстах священных писаний существует как внешний, поверхностный, так и внутренний, сокровенный смысл, который недоступен непосредственно. Чтобы раскрыть его, необходимо востребовать науку, философию с их возможностями рационального познания, логической выучкой, способностью отделять истину от заблуждения. Поэтому, делает вывод Ибн-Рушд, философия и религия не противоречат друг другу, а ведут к истине каждая своим путем. Главным итогом его философских исканий в данном направлении стала его знаменитая концепция «двойственного пути к истине», обессмертившая его имя и сыгравшая огромную роль в средневековой философии Западной Европы.

Литература:

- 1.Соколов В.В. Средневековая философия. М., 1979.
2. Сагадеев А.В. Ибн-Рушд (Аверроэс; Приложение). М., 1973.

Канарская В.И. «От сердца к сердцу» – духовное наследие школ чань и хуань (Китай)

Наше время характеризуется особой социокультурной динамикой, связанной с глобализацией, столкновением цивилизаций, возможным нарушением социоприродного равновесия и т.д.

«Аварийность» общества, культуры становится одной из важнейших проблем современной философии. Научно-технический прогресс уже не воспринимается обществом как неоспоримое доказательство культурного развития. Возрастает интерес к

восточному философскому мировоззрению, отличающемуся своей органичностью, «экологичностью». Все более привлекательным становится для европейцев искусство слушать тишину, умение услышать невысказанное и т.д. Европейская культура стремится к самопознанию через Восток. Однако, сложно не согласиться с Р. Розальдо, который считает, что в рамках постмодернизма чужую культуру с иной системой ценностей можно понять лишь при условии, что она затрагивает самые глубокие струны человеческой души. Духовное наследие школ хуаянь и чань, безусловно, находит отклик в наших сердцах.

Школы китайского буддизма, как известно, начинают формироваться с 6 в. Хуаянь считается наиболее утонченно - философским направлением китайского буддизма. С. Гроф утверждает, что холистический взгляд на вселенную, воплощенный в философии буддизма хуаянь, представляет собой одно из наиболее глубоких воззрений, когда-либо достигнутым человеческим разумом.

Учение хуаянь основывается на сутрах, входящих в сборник под общим названием «Аватамсака сутра», что переводится на китайский язык как «Хуаянь цзин» («Сутра величия цветка»). Отсюда и название школы. Символическое изображение мира, точнее миров, учения хуаянь хорошо известно многим по картинам буддийских художников Китая. Это ветка цветущей сливы. Ветка – единственное создание Будды, а цветы – его бесчисленные развертывания в виде многообразных миров. Точная формула учения хуаянь: «все в одном, одно во всем, одно в одном, все во всем». Школа хуаянь утверждает, что все имманентно всему, в каждом атоме – все миры. То есть, как в одном сколке с голограммы содержится вся полнота записанной на ней информации, так и в каждом элементе содержится все целое. Достоянием только школы хуаянь является учение о том, что ни одна дхарма (вещь), ни один элемент опыта не представляют собой обособленную от других сущность. Они непрерывно взаимодействуют между собой по принципу все в одном, одно во всем, образуя вселенную в которой есть и единство, и множественность, и субъект и объект. Философию хуаянь можно рассматривать, как одно из наиболее совершенных воплощений холистического подхода, Для этого подхода характерна

трансценденция конвенционального различия частей и целого. В наше время ряд выдающихся ученых отмечает, что изменения представлений о физической реальности в 20 веке приближает нас к восприятию действительности, сходное с картиной мира мистиков Востока. Один из основателей квантовой физики, В. Гейзенберг писал о том, что за все время размышлений человека о мире, наиболее важные открытия часто происходили в моменты взаимодействия двух различных систем мышления. Они могли принадлежать к совершенно различным эпохам, религиозным и культурным традициям. Так что, возможно, учение хуаянь действительно окажется продуктивным для формирования новой научной парадигмы. Однако, она не появится без смелых, неординарно мыслящих ученых.

Нам известны трудности, с которыми сталкивается современная педагогика. Следует отметить, что в целом Европа унаследовала традицию обучения от греков. Роль учителя – подвести ученика к единственно правильному, с его точки зрения, ответу. Чаше всего для этого используются наводящие вопросы и т.п. На буддийско-даосско-конфуцианском Востоке учитель никогда не облегчал задачу ученику, не задавал наводящих вопросов. Оригинальный метод обучения разработала школа чань. Нам она известна, прежде всего, по связи с традицией боевых искусств (школа монастыря Шаолинь). Само слово чань – сокращение от чаньна (санскр. Дхьяна – «медитация», «созерцание»). Таким образом, уже название указывает на практическую, психотехническую ориентацию этой школы.

Главное положение учения чань – особая передача пробужденного сознания от сердца учителя к сердцу ученика без опоры на письменные знаки. Это означает, что просветленный учитель может определенными средствами как бы транслировать свое состояние сознания ученику, наложив на него «печать сердца» (синь инь). Переживший этот опыт ученик закрепляет полученное от учителя пробуждение посредством медитативной практики. Поэтому чань претендует на то, что в ее рамках осуществляется непрерывная линия непосредственной передачи просветления. Идеал чань – смотрение в свою собственную природу, чтобы стать буддой. Учение чань содержит идею о том, что всякая авторитарность, любые формы идолопоклонства мешают усмотреть

в нас самих того «внутреннего человека», который и есть будда. Безусловный интерес вызывает парадоксальная форма высказываний, свойственная этому учению. Однако она имеет свое логическое обоснование. В чань утверждается учение о мгновенном, внезапном пробуждении, вызываемом специфическими приемами. Самый знаменитый из них – гунъань. Классические гунъань: «Известно, как звучит хлопок двух ладоней. А каков хлопок одной ладони?» «Каково было твое лицо, прежде чем родились твои родители?».

Некоторые наставники стимулировали пробуждение внезапным криком на ученика или даже ударом палки по голове.

Таким образом, мы видим иную культурную парадигму, где больше значения придается недосказанному, вырабатывается убеждение, что истина вне слов, мысль передается от ума к уму, от сердца, сердцу, вырабатывается культура молчания. На этом основывается этика, эстетика. Чань оказал огромное влияние на культуру Китая, Японии.

Мы соприкасаемся с этим наследием душой и сердцем, когда любуемся монохромной пейзажной живописью, садами из камней и т.д. однако не всегда осознаем, что особую привлекательность этому придает специфический отблеск чаньского смотрения в природу.

Лойко А.И., Мусафоккулов А. Абу Али ибн Сино и традиции ирано-таджикской культуры

Абу Али ибн Сино (Авиценна) родился в 980-ом году в поселении Афшана около Бухары, в семье финансового должностного лица. Уже в детстве ибн Сино вместе с отцом прибыл в Бухару. Он ознакомился с Кораном в очень раннем возрасте, так же рано начал интересоваться греческой философией, геометрией и индийскими вычислениями. Научные интересы ибн Сино развились в двух направлениях: в медицине и философии. В возрасте семнадцати лет он стал полностью развитым ученым и имел большой престиж, как врач

Написанный на арабском энциклопедический труд «Книга исцеления» («Китоб аль-Шифо») посвящён логике, физике, биологии, психологии, геометрии, арифметике, музыке, астрономии, а также метафизике. «Книга знания» («Дониш-нома») также является энциклопедией.

В области химии ибн Сино открыл процесс перегонки эфирных масел. Он добывал соляную, серную и азотистую кислоты, гидроксиды калия и натрия.

Авиценна писал также произведения по теории музыки, которые являются частями его энциклопедических работ:

«Свод науки о музыке» в «Книге исцеления»;

«Краткое изложение о музыке» в «Книге спасения»;

раздел о музыке в «Книге знания».

В понимании предмета метафизики ибн Сино следовал Аристотелю. Вслед за Аль-Фараби, ибн Сино различает возможно сущее, существующее благодаря другому, и абсолютно необходимо сущее, существующее благодаря себе. Ибн Сино утверждает соичность мира Творцу. Творение в вечности ибн Сино объяснял с помощью неоплатонического понятия эманации, обосновывая таким образом логический переход от первоначального единого к множественности тварного мира. Однако в отличие от неоплатонизма он ограничивал процесс эманации миром небесных сфер, рассматривая материю не как конечный результат нисхождения единого, а как необходимый элемент любого возможного бытия. Космос делится на три мира: материальный мир, мир вечных несотворенных форм, и земной мир во всем его многообразии. Индивидуальная душа образует с телом единую субстанцию, обеспечивающую целостное воскрешение человека; носителем философского мышления выступает конкретное тело, предрасположенное к принятию разумной души. Абсолютная истина может быть постигнута посредством интуитивного видения, которое предстаёт кульминацией процесса мышления.

К кругу мистических произведений ибн Сино относятся «Книга о птицах», «Книга о любви», «Книга о сущности молитвы», «Книга о смысле паломничества», «Книга об избавлении от страха смерти», «Книга о предопределении».

Похоронили Авиценну в Хамадане у городской стены, а через восемь месяцев его прах перевезли в Исфахан и перезахоронили в мавзолее эмира.

Ибн Сино был учёный, одержимый исследовательским духом и стремлением к энциклопедическому охвату всех отраслей знаний. Философ отличался феноменальной памятью и остротой мысли.

Вокруг философских взглядов Авиценны велась острая борьба между сторонниками и противниками его идей.

Суфии резко выступали против рационализма ибн Сино, ставя его философию в вину то, что она не дает возможности человеку приблизиться к Богу. Тем не менее, многие из суфиев переняли философский метод Авиценны и его идею об эволюционном характере ступеней эманации по линии восхождения.

Мухаммад Аль-Газали в своей известной книге «Опровержение философов» пытался опровергнуть философию ибн Сино во всех аспектах. Выступал против учения об изначальности и вечности мира и его атрибутов, поскольку это, по мнению Аль-Газали, приводит к дуализму, который противоречит монотеизму ислама. Аль-Газали отвергает также принцип эманации, согласно которому Бог творит мир не по собственной воле, а в силу естественной необходимости. Не разделял он также выдвинутых ибн Синой идей о причинности и невозможность телесного воскресения.

Позже линию Аль-Газали продолжили мыслители XII века Мухаммад Шахристони в своём труде «Китоб аль-Мусараа» и Фахриддин Рази. С защитой идеи восточного перипатетизма в XII веке выступил Ибн Рушд в своей книге «Опровержение опровержения». Впоследствии взгляды ибн Сины защищал Насриддин Туси.

Ноа Гордон в романе «ThePhysician» (1988), рассказывает историю молодого англичанина, обучающегося медицине, который выдаёт себя за еврея, чтобы учиться врачебному искусству у самого Ибн Сино, великого мастера своего времени.

В 2011 году испанский писатель Эсекьель Теодоро опубликовал роман «Рукопись Авиценны» («El Manuscrito de Avicena»), которая воссоздает некоторые моменты из жизни персидского врача.

Лойко Л.Е. Специфика философской мысли Беларуси и России в контексте диалога культур

Становление философской мысли Беларуси протекало в условиях взаимодействия трех культурных парадигм, каждая из которых несла в себе специфические идеи и принципы. Греко-византийская парадигма связана с принятием христианства, ставшего интегративным фактором включения местной культуры в общеєвропейские цивилизационные процессы. Западноевропейская

парадигма характеризовалась приоритетом индивидуального начала над коллективным, рационализмом, ориентацией на идею гражданского общества. Восточноевропейская культурная традиция, связанная с Россией, содержала установки на централизацию власти, особую роль идеологии в общественной жизни, приоритет коллективного начала над индивидуальным, духовного над материальным.

Диалог этих парадигм определил *особенности философской мысли Беларуси*: открытость, плюрализм, рациональность, ориентация на практическую реализацию философских идей, преобладание экосоциальной проблематики и философии природы в структуре философского знания.

Основные этапы развития философии в Беларуси связаны с периодом зарождения философской мысли (X – XIV вв.). Содержание философии определялось задачами адаптации христианской идеи к местным традициям духовности. Интегрирующей основой философии стала проблема человека. Ее решением занимались Евфросинья Полоцкая, Кирилл Туровский, Климент Смолятич.

В период формирования и развития философской мысли XIV столетия– XX столетия духовная жизнь определялась высокой динамикой политических процессов, влиянием идей Ренессанса, Реформации, Просвещения. В философии Беларуси сложились два устойчивых направления, связанные с философией природы и науки, социальной философией, в рамках которых доминировали проблемы государства и гражданского общества, политики и права, национального самосознания и культурной самоидентификации. Представителями этого периода являются Франциск Скорина, Сымон Будный, Андрей Волан, Николай Гусовский, братья Лаврентий и Стефан Зизани, Михалон Литвин, Ян Намысловский, Петр из Ганендза, Мелетий Смотрицкий, Василий Тяпинский, Лев Сапега, Петр Мстиславец, Фауст Социн, Казимир Лыщинский, Афанасий Филиппович, Симеон Полоцкий, Казимир Семянович, Альберт Коялович, Г. Конисский, К. Нарбут, С. Майман, А. Скорульский, С. Шадурский, А. Довгирд, М. Почобут, Я. Снядецкий, И. Хрептович, И. Стройновский, Я. Чечот, А. Мицкевич, И. Домейко, Ф. Зан, К. Калиновский, Ф. Богушевич, И. Семашко, К. Говорский, Е. Сенчиковский, А.С. Будилович,

Е.Ф. Карский, А.П. Сапунов, Я. Колас, Я. Купала, Б. Тарашкевич, М. Абдиралович, В. Самойло, А. Цвикевич М. Богданович, А. Пашкевич, Я. Окунь, Д. Скрынченко.

В конце XX – XXI вв. содержательная направленность отечественной философии определяется идеями гуманизма, исторической памяти, национальной идентичности, толерантности, гражданского общества. Системно эти задачи представлены в идеологии белорусской государственности, основанной на общечеловеческих ценностях, сознательном патриотизме и бережном отношении к исконно белорусским традициям, сохранении культурно-исторической преемственности и национального достоинства. Представителями этого этапа являются В.С. Степин, А.Н. Елсуков, В.Е. Петушкова, Л.Ф. Кузнецова, Я.С. Яскевич, Т.И. Адуло, А.И. Лойко, В.К. Лукашевич, А.П. Трофименко, А.И. Осипов, Н.И. Жуков, А.С. Майхрович, С.А. Подокшин, А.А. Бирало, Э.К. Дорошевич, В.М. Конон, Д.И. Широканов, Ю.А. Харин, А.И. Зеленков.

Статус философии в российской культуре определялся геополитическим взаимодействием восточной и западной региональных культур, что предполагало особый тип организации социальной жизни, централизацию политической власти. На этом фоне сложились особенности философии, связанные с ценностями государства и православной церкви; литературной традицией. Определенное влияние на русскую философию оказали философские учения Запада и Востока.

Ранние философские мотивы содержались в государственных летописях, княжеских поучениях, сказаниях, религиозных и исторических сочинениях. В них формировался идеал святой Руси, который сыграет важную роль в русской религиозной философии более поздних периодов. В XVII – XVIII вв. первые образцы философской рефлексии связаны с творчеством выходца из Беларуси Симеона Полоцкого, братьев Лихудов, Ф. Прокоповича, М.В. Ломоносова, Г. Сковороды, Н.И. Новикова, А.Н. Радищева, А.И. Галича. В своих воззрениях они высоко оценивали роль философии и естественных наук в жизни человека и общества, рассуждали о смысле жизни, морали, гуманизме, развивали просветительские идеи.

В XIX столетии философия становится учебной дисциплиной, складывается специфический круг ее проблем. Основные темы русской философии связаны с проблемой самоидентификации русской культуры, определения путей исторического развития России (западники и славянофилы, П.Я. Чаадаев, Н.Я. Данилевский, Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин, Л.Н. Гумилев);

Религиозная философия (теософия). Объективно ставила задачу создания христианской православной философии как полной системы свободной и научной теософии (Ф.М. Достоевский, Л. Толстой, В.С. Соловьев, В.В. Розанов, Л. Шестов, Н.О. Лосский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, А. Белый, В.Ф. Эрн, П.А. Флоренский, А.Ф. Лосев). Основные понятия соборности, софийности, всеединства, богочеловечества обсуждались как синтез образов России. В пропаганде этого образа важную роль сыграли работы уроженца Витебской губернии Н. Лосского.

Философская антропология занимается разработкой вопросов экзистенциального, психологического, этического, художественного характера. Речь идет об идеях Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, Н.А. Бердяева, Д.М. Велланского, Ф. Авсенева, А.И. Введенского, С.Л. Франка, П. Лаврова, И.В. Киреевского, И.С. Аксакова, Н.И. Кареева, Н.Г. Чернышевского, Н.В. Гоголя, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева.

Материалистические и революционно-демократические идеи реализовались в философии революционного демократизма А.И. Герцена, Н.П. Огарева, Н.Г. Чернышевского. Русский космизм (Н.Ф. Федоров, В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский; В.И. Вернадский, Н.А. Умов, Н.Г. Холодный, К.Э. Циолковский, А.Л. Чижевский) стал ярким проявлением взаимовлияния белорусских и российских традиций.

Во второй половине XX века в отечественной философии заметные успехи были достигнуты в следующих областях:

- история философии (М.М. Розенталь, Э.В. Ильенков, Б.М. Кедров, В.В. Соколов, В.Н. Кузнецов, А.Н. Чанышев, В.Ф. Асмус, П.П. Гайденко);
- методология науки (В.С. Степин, В.С. Швырев, Е.А. Мамчур);
- диалектика и диалектическая логика (Г.С. Батищев, В.С. Библер, А.М. Минасян, В.Ф. Константинов);
- гносеология (П.В. Копнин, В.А. Лекторский, А.М. Коршунов);

– теория сознания (А.Г. Спиркин, В.П. Тугаринов, Д.И. Дубровский);

– аксиология (О.Г. Дробницкий, Б.Т. Григорян, Н.З. Чавчавадзе);

– социальная философия (А.Я. Гуревич, П.С. Гуревич, К.Н. Трубников, Ю.М. Лотман, Л.Н. Гумилев, М.А. Барг).

Философские традиции Беларуси, России сформировали единое интеллектуальное пространство науки и техники. Значительную роль сыграл феномен минской методологической школы, создателем которой является В. С. Степин. Была разработана оригинальная теория науки как исследовательской и институциональной структуры. Это позволило усилить междисциплинарную направленность инновационной деятельности в постсоветский период. Белорусские и российские ученые работают над совместными проектами в области технической кибернетики, нанотехнологий, космической индустрии, создания единых правовых гарантий для граждан Союзного государства, Таможенного союза.

Лэй Цзе. Сопоставление родства отец, мать, сын и дочь в русских и китайских пословицах

Пословица выступает как единица лексикона и средство отражения картины мира носителей русского и китайского языков. Ситуативно-обобщенное значение пословицы также реализуется рядом формальных грамматических средств. Было выявлено, что русские и китайские пословицы с терминами родства мать, отец, дочь и сын имеют большое количество схожестей, не смотря на различия в изложении.

Слово мать имеет в русском языке основное значение ‘жестина по отношению к своим детям’. Кроме того, это слово употребляется в переносных значениях: 1. Самка по отношению к своим детенышам. 2. Обращение к пожилой женщине или к жене, как к матери своих детей (прост.) (Ожегов, с. 344).

Перейдем теперь к анализу понятия “мать”. Мать — символ положительного, она защищает, оберегает. Поэтому в пословицах отражено особое отношение к ней:

При солнце тепло, а при матери добро.

Сердце матери лучше солнца греет.

Слепой щенок и тот к матери ползет.

Мать праведна – ограда камня.

Что материнской рукой дано, то впрок пойдёт.

Мать – это всё: и тепло, и доброта, и защита. Мать нужна с рождения и на протяжении всей жизни.

Мать выступает как источник комфорта, заботы. Она противопоставляется мачехе и иногда даже кормилице:

Мать кормилица, а кормилица не мать.

Мачеха добра, да не мать родна.

Посредством сравнения матери и мачехи сравниваются такие понятия, как достаток и бедность, служба в армии и т.д.

Сыр калача белее, а мать мачехи милее.

Достаток - мать, убожество - мачеха.

Образ матери связан с представлениями о эмоциональном тепле, внимании, заботе.

Нет лучшего дружка, чем родная матушка.

От солнышка тепло, от матушки добро.

Народом определенно высказываются мысли о начале воспитания: чем раньше, тем лучше. Воспитание начинается с момента рождения, причем оно главнее рождения:

Не тот отец, мать, кто родил, а тот, кто вспоил, вскормил да добру научил.

Мать и отец не просто родители, рождение – только начало, мать и отец - воспитатели, только тогда они оправдывают свое имя и назначение.

«Материнская школа» важнее и основательнее отцовской:

Какова матка, таковы и детки.

Что мать в голову вобьет, того и отец не выбьет.

Матери побои не болят. Мать и бия не бьет.

Русские пословицы с компонентом мать подразумевают не только родственное отношение, но и сравнение образа матери с чем-то очень дорогим, жизненно необходимым:

Мать кормит детей, а земля людей.

Плевать на воду - все равно что матери в глаза.

Русский человек не представлял свою жизнь без бани, которую ласково называл второй матерью:

Печь нам мать родная. На печи все красное лето.

Баня – мать вторая. Кости распаришь, все тело направишь.

Блюда, составляющие рацион питания русского человека также сравнивают с матерью:

Дичь во щах - а все тараканы. Щи да каша - мать наша.

Гречневая каша - мать наша, хлебец - кормилец.

С образом матери также связывали целые города:

Москва всем городам мать.

Москва - кому мать, кому мачеха.

Существует множество значений, в которых употребляется компонент мать, например, как сравнение с темной ночью, которая помогает совершать вору темные дела:

Темна ночь вору родная мать. Темна ноченька - родная матушка.

Очень часто сравнивают землю с матерью, в особенности когда речь идет о похоронах:

Мать сыра земля говорит нельзя.

Этого греха и земля не снесет. Как его, грешника, мать сыра земля

носит!

В китайских пословицах, так же как и в русских, компонент мать может отражать как родственные связи, так и сравнение с материальными благами. Пожалуй, одной из самых известных китайских пословиц является пословица про удачу:

失败是成功之母 [shībài shì chénggōng zhī mǔ] Неудача - мать удачи.

Слово отец имеет в русском языке основное значение 'мужчина по отношению к своим детям'. Кроме того, это слово употребляется в переносных значениях: 1. Самец по отношению к своим детенышам. 2. Тот, кто является родоначальником, основоположником чего-н.(высок.). 3. Обращение к пожилому мужчине или к мужу как к отцу своих детей (прост.). 4. Название служителей культа, монахов, а также обращение к ним. (Ожегов, с. 344).

Отец – это глава семьи, кормилец, воспитатель и образец для подражания.

В пословицах – как в русских, так и в китайских – отец всегда с сыном: будь то сложная физическая работа или просто семейные отношения.

打虎亲兄弟，上阵父子兵 [dǎ hǔ qīn xiōngdì,shàng zhèn fùzǐ bīng]
Чтобы убить тигра нужны братья, чтобы идти на войну нужны отец и сын.

父债子还 [fù zhài zǐ huán]Долг отца отдаёт сын.(За долги отца расплачивается сын)

父子不和家不旺，邻里不和是非多。 [fù zǐ bù hé jiā bù wàng,línlí bù hé shìfēi duō] Если отец с сыном не дружат, то семья не процветает, если соседи не дружат, то много сплетен.

Каково дерево, таков и клин; каков батька, таков и сын.

Дети крадут, отец прячет. Дети воруют, мать горюет.

师徒胜父子 [shī tú shèng fù zǐ]Отношения между учителем и учеником лучше, чем между отцом и сыном.

Авторитет отца считался беспрекословным, например, ни дети, ни жена не могли начать сесть за стол и начать есть, если отец отсутствовал:

Не суйся наперед отца в петлю!

Не лезь вперед батьки в пекло!

Отец традиционно занимается воспитанием и наставлением детей на путь истинный, учит их жизни и житейским премудростям. Но дети не всегда послушны, они часто не воспринимают отцовские наставления:

Не слушался отца, послушаешься кнутца.

(То есть, если не слушал советы отца, то в жизни придется плохо).

Что мать в голову вобьет, того и отец не выбьет.

Глупому сыну и родной отец ума не пришьет.

Иногда отец сыном очень не похожи друг на друга, так например, от хорошего отца может родиться плохой человек:

И от доброго отца родится бешена овца.

Бывает добрая овца и от беспутного отца.

Бывает и такое, что дети не оправдывают ожиданий отца, не помогают, не заботятся, а просто сидят на его шее:

Отцам копить, а деткам сорить.

А случается и так, что родного отца может заменить абсолютно чужой человек:

В дороге и врага назовешь родным отцом.

Поживешь - и Кузьму отцом назовешь.

Однако в русских пословицах, компонент отец в большинстве случаев обозначает не родственные связи, а используется как сравнительный элемент по отношению к важным вещам:

Солдату отец - командир; мать и мачеха - служба.

Гречневая каша - матушка наша, а хлебца ржаной - отец наш родной

В китайских пословицах отец - это всё: если кто-то убил твоего отца, ты должен отомстить, потому как этот человек не должен спокойно жить:

杀父之仇，不共戴天 [shā fù zhī chóu,bù gòng dài tiān]
Невозможно жить на свете вместе с человеком, который убил моего отца.

Слово родители имеет в русском языке основное значение 'отец и мать по отношению к своим детям' (Ожегов, с. 680).

Особенно ценны для изучения воззрений народа собственно педагогические наставления. Они вместе с образовательным материалом, со знаниями о детях и воспитании составляют основное ядро народной педагогической мудрости. Это - своего рода морально-педагогический кодекс народа.

В таких пословицах идет речь о том, что дети должны заботиться о своих родителях, почитать и уважать их, кормить и поить:

Гладенькая головка (щеголь) - отцу-матери не кормилец.

Масляна головка (щеголь) - отцу-матери не кормилец.

В китайских пословицах также присутствуют педагогические наставления, которые учат быть независимыми от родителей, зарабатывать свой кусок хлеба и помогать родителям:

女大不由母，儿大不由父/儿大不由娘 [nǚ dà bù yóu mǔ,ér dà bù yóu fù]

Вырастает дочь - не зависит от матери, вырастает сын - не зависит от отца.

爹有娘有，不如自个儿有 [diē yǒu niáng yǒu, bùrú zìgèr yǒu] Отец имеет, мать имеет,но лучше иметь самому.

Русские же говорят, что:

Кто отца жалеет, тот и детям хорошую долю готовит.

Однако не обязательно родители должны быть родными, приемные родители порой бывают лучше и роднее кровных:

Не тот отец, мать, кто родил, а тот, кто вспоил, вскормил да добру научил.

Пословица выступает как единица лексикона и средство отражения картины мира носителей русского и китайского языков. Ситуативно-обобщенное значение пословицы также реализуется рядом формальных грамматических средств. Было выявлено, что русские и китайские пословицы с терминами родства мать, отец, дочь и сын имеют большое количество схожестей, не смотря на различия в изложении.

В русских и китайских пословицах со словом мать прежде всего подчеркивается важнейшая роль матери в жизни каждого человека. Так, одна из пословиц русского языка указывает на то, что женатый мужчина из-за жены и тещи не должен забывать о матери: Жена для совета, теща для привета, а нет милей родной матери. Даже если мать наказывает своего ребенка, то она делает это любя: Материны побои не болят; Мать и бия не бьет.

В китайском языке сравнение идет со всеми благами мира: Попробуй всё: соль будет самой вкусной; но обойдя весь мир лучше матери не найдёшь.

Слово отец, в отличие от слова мать, в русских пословицах может употребляться в сочетании с оценочными прилагательными добрый и беспутный: И от доброго отца родится бешена овца; Бывает добрая овца и от беспутного отца. Кроме того, это слово реализует в пословицах переносные значения: ‘человек, потечески заботящийся о подчиненных, младших’ (Солдату отец – командир, мать и мачеха – служба; Солдаткиным ребятам вся деревня отец) и ‘самые важные, нужные предметы’ (Клеёк да рубанок столяру – отцы родные).

В китайских пословицах слово отец не употребляется с оценочными словами и имеет главенство: Уважаешь отца– не страшишь (не бойся) небес, платишь налоги – не бойся чиновника.

Слово сын в русских пословицах в большинстве случаев означает будущий защитник семьи и кормилец. И поэтому пословицы связанные с этим словом направлены на выявление этих качеств: Сначала ты заботишься о сыне, потом, в старости, сын заботится о тебе.

Китайские пословицы также выявляют эти качества сына и описывают их с использованием различного рода сравнений:

Воспитать сын - обеспечить себе старость, сделать запас зерна-защититься от голода.

Дочь в русских пословицах – это помощница матери, либо та, которая в будущем уйдет из семьи и сменит отцовскую фамилию: Сына корми – себе пригодится; дочь корми – людям снадобится. В китайском языке: Дочь – это тень матери.

Таким образом, проведенное исследование позволило выявить как сходство, так и отличие русских и китайских пословиц, в состав которых входят термины родства.

Литература

1. Даль В.И. Пословицы и поговорки русского народа. - М.: Эксмо, 2006
2. Ожегов С. И. Словарь русского языка. – М.: Русский язык, 1990.
3. Большой китайско-русский словарь по русской графической системе в 4 т. - М., 1983.
4. 温端正、沈慧云《通用谚语词典》语文出版社 2004
5. 张印栋《中国俗语谚语库》中州古籍出版社 1999

Орагелдиев А.Б., Фонотова Э.А. Просветители туркменской литературы XVIII века

Жизнь отдать я готов за родимый очаг,
Духом предков отважных славны сыны.
Земля моя свята. В мире реет мой флаг-
Символ великой нейтральной страны!

/ Гимн Туркменистана /

В Средней Азии в XVIII веке господствовали патриархально-феодальные отношения. Передовая общественная мысль прокладывала себе путь в, поэтических произведениях, песнях, нравственных назиданиях.

В Туркменистане это был век нового Возрождения – эпоха духовного просвещения. Богатое творчество туркменских поэтов XVIII века Махтумкали Фраги, Мамедвели Кемине, Курбандурды Зелили, Молланепес и других – значимая и неотъемлемая часть духовной сокровищницы туркменского народа, его самобытной национальной культуры, уходящей своими корнями вглубь

тысячелетий. В своих стихотворениях они осуждали социальную несправедливость и феодальный гнет, критиковали мусульманское духовенство, религиозный фанатизм и суеверие, выступали за развитие науки и просвещение.

Махтумкули Фраги родился в конце 1720-х - в начале 1730-х годов Он - гордость и слава национальной туркменской литературы. Его творчество привлекает особой душевностью, проникновенностью, горячей любовью к Родине, своему народу.

Из-за родины принял я жребий скитаний,
Тяжело мне, мой взор заблудился в тумане.
Зарыдают ладьи о своем океане,
Истлевая на суше, волны будут искать.

Творчество Махтумкули органически связано с народной мудростью, с фольклором. Многие слова поэта превратились в поговорки и пословицы:

Так говорил Махтумкули - нет на душе пятна,
Бог на него направил взор – цветет его страна.

Махтумкули в значительной мере изменил туркменский поэтический язык, сблизил его с народной речью. Стихи Махтумкули встречали рождение человека, оплакивали его кончину, с ними на устах шли в бой и на плаху. Своими стихами он вписал свой гнев в летопись борьбы за человека, за справедливость.

В последние годы стал отмечаться «День возрождения, единства и поэзии Махтумкули Фраги», а поэт стал символом патриотизма, святости, добра и справедливости. Он верил, что туркмены освоят науки, проникнут во многие тайны. Его гениальные пророчества сбылись:

Соловью – цветок любимый,
Мне, Фраги, - народ родимый.
Стих мой скромный, стих гонимый
Правнук мой произнесет.

Мамедвели Кемине (1770 - 840) – выдающийся туркменский поэт-сатирик и мыслитель. Он разоблачал социальное неравенство феодального общества и твердо верил в избавление народа от нужды и счастливое будущее.

У меня сто болезней и тысяча бед,
Тяжелей всех забот –
Нищета

Скорбь искала меня и напала на след.
Без конца караваном идет

Нищета.
Говорит Кемине: тех -казной золотой,
Этих –жизнь наделяет сумою пустой.
Ты не рвись мое бедное сердце, постой,
Будет время – от нас отойдет
Нищета.

Высшей красотой мира Кемине считал благородные поступки человека:

Доверься разуму, покуда он с тобой.

С драконом в бой пойдешь – горой за правду стой.
Злоречие в родстве с презренной клеветой.

Не будь же злоречив и бойся праздных слов!

Поэт-сатирик критиковал мусульманское
духовенство.

Дервиш и скуп и нагл, а мы святым отцом
И благодетелем обманщика зовем.....

Поститься нам велишь - и пальцы в жир суешь,
Возьмешь последний грош - и прямо в рай

пойдешь.

Близким по духу Кемине был туркменский поэт-мыслитель Курбандурды Зелили(1790 – 1844). Творчество Зелили проникнуто духом протеста против социальной несправедливости, угнетения и веры в свободную жизнь народа.

Как в стадо народ беззащитный погнали,
И горы от стонов людских зарыдали....

Садовников новых я вижу вдали,

Насильники ханы исчезнут с земли.

И вспомнит свободный народ земли,

И скажет он рабству, ликуя, прощай!

Против гнета феодально-клерикальной верхушки, против представителей мусульманского духовенства и этических норм ислама (адат), закреплявших рабское положение женщин в обществе, выступал Молланепес (1810 –1861).

В своем творчестве он всегда ощущал себя сыном простого народа.

Места, где мы живем, - край мук, страданий и слез

Проснись, ты, сын человека, не спи ты так спокойно,
Ведь на языке твоём яд разведён, у тебя нет нормальной
жизни

Когда же достигнет своей цели, всего лишённое сердце
мое?

Творчество Молланепеса наполнено переживаниями народа.
Он обращается к народу с назиданиями.

Запомни каждый: в любой работе умелым будь!
Не спутай друга с врагом, всегда занят делом будь!
Могучим, свежим всегда душою и телом будь!....
Враждующих не дразни и к драке не подстрекай,
Но, усмирив одного, схитрить другому не дай;
Не трусь, а струсил – беги, не падай, не уставай!
К ничтожному «джан ага» в безумии не зывай!

Молланепес мечтал о лучшей жизни для туркменского
народа.

Соловья взяв для роз,
Богатства казны для рабов,
А яхонт для народа,
Отдать все это им мечтаю я.

Бережное сохранение, глубокое изучение духовных ценностей
национальной культуры – важнейший приоритет государственного
развития Туркменистана.

Пулатов У., Анципович Н.В. Естественно-научные представления и Рубай в творчестве Омар Хайяма

Омар Хайям – полное имя Гийас ад-Дин Абу-л-Фатх Омар ибн
Ибрахим Хайям – родился в Нишапуре, одним из главных
культурных центров Ирана – знаменитого своими библиотеками,
школами среднего и высшего типа – медресе. Сначала он учился в
Нишапурском медресе, затем продолжал образование в Балхе и
Самарканде, овладел широким кругом точных и естественных наук:
математикой, геометрией, физикой, астрономией. Омар Хайям был
искусен в астрологии и врачевании, профессионально изучал
теорию музыки. Он ознакомился с достижениями античной науки –
трудами Архимеда, Евклида, Аристотеля, переведёнными на
арабский язык. Одним из наиболее важных идейных истоков
формирования мировоззрения Омара Хайяма была древнегреческая

философия, особенно наследие Аристотеля. Распространение греческой философии способствовала дальнейшему развитию общественно – политической, естественно – научной и философской мысли народов Ближнего и Среднего Востока.

Трактат «О доказательствах проблем алгебры и ал-мукабалы», написанный им в Самарканде в шестидесятые годы XI века, приносит Омару Хайяму славу выдающегося математика. Ему принадлежит «Трактат о доказательствах проблем ал-джебры и ал-мукабалы». В его первых главах Хайям излагает алгебраический метод решения квадратных уравнений, описанный ещё ал-Хорезми. В следующих главах он развивает геометрический метод решения кубических уравнений, восходящий к Архимеду: неизвестное в этом методе строилось как точка пересечения двух подходящих конических сечений. Хайям привёл обоснование этого метода, классификацию типов уравнений, алгоритм выбора типа конического сечения, оценку числа (положительных) корней и их величины. Правда, Хайям не заметил, что кубическое уравнение может иметь три положительных вещественных корня. До явных алгебраических формул Кардано Хайяму дойти не удалось, но он высказал надежду, что явное решение будет найдено в будущем.

В «Трактате об истолковании тёмных положений у Евклида», написанном около 1077 года, Хайям рассматривает иррациональные числа как вполне законные, определяя равенство двух отношений как последовательное равенство всех подходящих частных в алгоритме Евклида. В этой же книге Хайям пытается доказать пятый постулат Евклида, исходя из более очевидного его эквивалента: две сходящиеся прямые должны пересечься. Омар Хайям рассматривал проблемы пространства – времени, движения, гидростатики, гидродинамики[2, с.15]. Хайям предложил также новый календарь – более точный, чем юлианский и даже григорианский. Вместо цикла «1 високосный на 4 года» (юлианский) или «97 високосных на 400 лет» (григорианский) он выбрал соотношение «8 високосных на 33 года». Другими словами, за период из 33 лет будет 8 високосных лет и 25 обычных. Этот календарь точнее всех других известных соответствует году весенних равноденствий. Проект Омара Хайяма был утверждён и лёг в основу иранского календаря, который действует в Иране в качестве официального с 1079 года

Большой интерес для правильного понимания мировоззрения Омара Хайяма представляет его философская лирика – знаменитые рубаи (четверостишие), в которых он высказал свои сокровенные мысли об окружающей действительности, о сущности бытия, о познании, о неустроенности и невзгодах жизни на земле, о счастье человека. Долгое время поэзия рубаи, полная юмора, лукавства и дерзости была забыта, и творчество Омара Хайяма становится известным европейцам только в новое время благодаря первым переводам Эдварда Фицджеральда.

«Не спрашивают мяч согласия с броском. По полю носится, гонимый Игроком. Лишь Тот, Кто некогда тебя сюда забросил, — Тому все ведомо, Тот знает обо всем». Философская лирика и гедоника были основным содержанием его стихотворений. Ее отличительными чертами были: жизнерадостный тон, яркая праздничность образов, простота и ясность поэтической идеи, развитие любовно-эротической лирики и панегирической словесной живописи, популярность повествовательных и дидактических форм. Доминирующая идея Хайяма-поэта – возвеличение достоинства человеческой личности, утверждение за каждым живущим на земле права на радость бытия – позволяет причислить Омара Хайяма к величайшим гуманистам прошлого. Каждая человеческая жизнь – ценность, рожденный должен получить свою меру счастья, говорит поэт. И не в виде туманных перспектив вечного загробного блаженства, не в мистической нирване постижения божественной истины, а по земному, сего дня, в уладах здорового физического естества и увеселении духа. Центральный компонент этой гедонической поэзии – вино. Хайямовский образ вина – образ сложный и многомерный, Это и реальный хмельной средство отстранения от мирских забот и печалей. Легкое опьянение при этом прославляется как особое состояние просветленности разума. Но чаще образ вина в хайямовских четверостишиях следует понимать расширительно, как олицетворение всех простых и доступных земных утех. За этими "винными" стихами – не беспечное эпикурейство, воспевание чувственных наслаждений, а целая философская система поэта-ученого. В условиях господства мусульманской догматики, с её ограничением человеческих потребностей, воздержание от мирских благ, хайямовские призывы к винопитию, запретному для

мусульман, были прямым вызовом религиозной морали, протестом против физического и духовного закрепощения человека.

«В жизни трезвым я не был, и к богу на суд
В Судный день меня пьяного принесут!
До зари я лобзаю заздравную чашу,
Обнимаю за шею любезный сосуд».

Время, когда творил Омар Хайям, исследователи называют золотым веком классической персидско-таджикской литературы. Поэзия на языке фарси-дари (это более точный термин, чем "новоперсидский", специалисты обозначают им общую персидскотаджикскую письменную культуру классического периода) развивалась в XI веке на обширной территории – в Центральной Азии, Иране, Закавказье, в Северной Индии. Зародившись в начале IX века, когда арабский язык утратил свои позиции обязательного государственного языка для неарабского населения Центральной Азии и Ирана, поэзия на фарси-дари в короткий исторический срок достигла поразительного расцвета. В сложном синтезе арабоязычных литературных канонов и доисламских древнеиранских традиций складывается персидско-таджикское поэтическое искусство. Эпоха порождает литературных гениев – они и олицетворили два главных направления в развитии литературного процесса: лирическое, ведущее свое начало от Рудаки (ум. 940), и эпическое, вершиной которого было творчество Фирдоуси (934 -ум. между 1020–1030). Уже в X веке кристаллизуется эстетическая концепция персидско-таджикской поэтической культуры.

На территории Беларуси рубаи Омара Хайяма впервые перевел на белорусский язык Рыгор Барадулин, которые отличаются неповторимой образностью, душевной открытостью. Отдельные рубаи перевели на белорусский язык, но уже за рубежом, белорусские эмигранты: Максим Щур – в Праге, Сяргук Соколов–Воюш – в Нью Йорке, Владимир Клишевич – в Калифорнии. [1, с.78] Первые белорусские рубаи появились в творчестве Максима Богдановича (1910г.) Типичным примером классического рубаи является стихотворение М. Богдановича “Уся ў слязах дзяўчына”, которым открывается цикл “Згукі Бацькаўшчыны” из книги “Вянок” (Вільня, 1910г.)

ЛИТЕРАТУРА:

1. Байеш Жабар Зиара Восприятие творчества Омара Хайама в белорусской литературе. С. 77 –81. // Рэгіянальнае, нацыянальнае і агульначалавечае ў славянскіх літаратурах. Гомель, 2010.
2. Комилов А. Ш. Физика Средней Азии IX – XIIIст.:автореф. дис.... докт. физико – математ. наук. Москва – 31с.
3. Султанов К., Султанов Ш. Омар Хайям. Москва, 2002. – 317с.
4. Теймурян Х. Омар Хайям. Поэт. Бунтарь. Астроном. Москва, 2010 – 412с.

Савчук Е.В., Дождикова Н.В. Идея всеединства В.С. Соловьева как идея синтеза западной и восточной культур

В.С. Соловьев пытался найти гармонию между космической и социальной темами в концепции всеединства, учении о Софии и в гносеологии– в «цельном знании» (интуитивно образно-символическом постижении мира, основанном на нравственном усилии личности), проповедовал объединение «Востока» и «Запада» через воссоединение церквей. Его концепция всеединства представляет синтез идей западноевропейской и восточной философской мысли. Первая печатная работа В.С. Соловьева называется «Мифологический процесс в древнем язычестве» (1873). В ней он стремится объяснить историю мира и человечества из единого религиозного начала. Различение в мифологическом процессе взаимодействия двух начал (мужского и женственного) перекликаются с древнекитайской идеей о существовании двух противоположных начал: Инь и Ян. Согласно В.С. Соловьеву, София есть идеальное, совершенное человечество во Христе, а так как в Боге нет времени, то существование в нем человечества должно быть признано вечным. Это относится, конечно, не к природному человечеству, а к идеальному и умопостижаемому. Человечество в Боге универсально и вместе с тем индивидуально, это - вечное тело Божие и вечная душа мира. Только при признании, что каждый человек своею глубочайшею сущностью коренится в вечном божественном мире, можно допустить две великие истины: человеческую свободу и человеческое бессмертие. В 1874 году Соловьев защитил диссертацию «Кризис западной философии (против позитивистов)», в которой исходная точка зрения та же, что

и в предыдущей работе: первоначально человечество живет общей духовной жизнью и его мировоззрение имеет религиозный характер; язык, мифология, художественное творчество - дело всего рода, а не личная деятельность отдельных людей. «Новейшая философия, — утверждал Соловьев, — с логическим совершенством западной формы стремится соединить полноту содержания духовных созерцаний Востока. Опираясь, с одной стороны, на положительные науки, эта философия, с другой стороны, подает руку религии. Осуществление этого универсального синтеза науки, философии и религии — должно быть высшею целью и последним результатом умственного развития». Здесь впервые Соловьев сформулировал свою любимую идею всеединства, синтеза западной и восточной культур, которую пронесет через всю жизнь. Во вступительной речи, на защите этой диссертации, состоявшейся 24 ноября 1874 г., Соловьев говорил о том, что человек — существо из двух миров и что «чистый эфир мира духовного так же необходим для его жизни, как и воздух мира вещественного». Он ссылаясь на манию самоубийств, достигшую огромных размеров в нашу эпоху, и утверждал, что в наше время «с исчезновением глубоких убеждений опустел мир внутренний и потерял свою красоту мир внешний». В заключение он признавал синтез философии и религии «необходимой, настоящей задачей философской мысли». Осенью 1876 года он работает над произведением «Философские основы цельного знания», в которой речь идет о трех типах философии. Два из них относятся исключительно к познавательной способности человека - это эмпиризм и идеализм. Первый ограничивается познанием внешних явлений, второй возводит понятие, мысль в единственную подлинную реальность. Симпатии Соловьева принадлежат третьему виду философии, который охватывает не только знание, но и более высокие потенции души — нравственное и художественное чувство. Соловьев называет это «философией жизни» и «мистицизмом» (речь идет об интуитивных озарениях в поведении и творчестве, а не об оккультных делах). В 1883 году Соловьев публикует небольшую, но крайне важную для понимания концепции всеединства статью «На пути к истинной философии». Разбирая взгляды одного из учеников Шопенгауэра, он формулирует свою основную идею: «Вся наша действительность,

мы сами и тот мир, в котором мы живем, одинаково далеки и от чистой мысли, и от чистого механизма. Весь действительный мир состоит в постоянном взаимоотношении и непрерывном внутреннем взаимодействии идеальной и материальной природы». Нечто подобное в свое время утверждал Шеллинг, свое учение он также называл философией всеединства. В основе этики Соловьева лежит положение о существовании в мире Добра как некой идеальной сущности, как нормы и должного. Социальная нравственность в понимании философа означает и утверждает суверенность достоинства человека, которое множеством связей вплеталось бы в многообразие коллективной жизни людей. Социальная нравственность - это и участие в мировом всеедином процессе восхождения к Истине, Добру и Красоте, к Богочеловечеству. Бог – гарант всеединства мира и человека.

Семенюк В.А. Современная китайская философия. Новое конфуцианство

В 50-е годы прошлого столетия в гуманитарной литературе, посвящённой анализу различных аспектов жизни Китая, в том числе и его современной философии, появился термин «новое конфуцианство». Им стали обозначать интеллектуальное движение, объединяющее китайских мыслителей как континентального Китая, так Тайваня, Гонконга, Сингапура, США и других стран, где существуют влиятельные китайские диаспоры. В новом конфуцианстве тесно переплелись охранительные и коммуникативные задачи. Охранительные – как сбережение традиционных духовных ценностей, коммуникативные – как расширение контактов с западной философией для вовлечения китайской традиции в диалог культур.

В движении «нового конфуцианства» соединяются такие далёкие друг от друга учения, как конфуцианство, даосизм и буддизм. Показательно, что в названии этого движения используется известный популярный бренд, производный от имени наиболее значительного философа древности – Конфуция (551-479гг. до н. э.). Хотя, разумеется, при этом речь идёт не столько об этом мыслителе и его духовном наследии, сколько о чём-то более современном и значительном.

У истоков «нового конфуцианства» стояли видные китайские мыслители, которые в XX веке стали искать способы синтеза Востока и Запада» в основном через выявление тех общих позитивных моментов, которые присущи китайской и западной философии. «Слово «новое конфуцианства» весьма точно отражает суть явления. Важно то, что речь идёт о приверженности конфуцианству. «Новое» подразумевает, что эта приверженность выражается как-то по-новому, до того не существовавшим образом. Носители – это новые люди, каких не было до XX века. Каждый из них прошёл через увлечение западными идеями. Для одних это было эпизодом географии, для других – главным в жизни... Отношение их к конфуцианству с самого начала было другим, нежели у тех китайских мыслителей, которые развивали традиционную мысль до начала XX века. Это отношение уже было опосредованно их западными «университетами». В отличие от мыслителей прошлых веков, перед которыми не стояла проблема выбора между Китаем и Западом, перед ими эта проблема стала очень остро...»

Первым китайским философом попытавшимся оценить китайскую мысль, сопоставляя и сравнивая её с западной культурой, был Фэн Юлань (1895-1990). В целом ряде работ, опубликованных в 30-40 годы, Фэн Юлань представил читателям свой оригинальный вариант «неоконфуцианства XX века». По признанию самого философа, на него оказали сильное влияние как дух конфуцианского учения, так и западная философия. Основные положения своего философского учения Фэн Юлань нередко интерпретировал, используя терминологию позитивизма, переводя на язык последнего основные положения своего неоконфуцианства. По его собственному признанию «неоконфуцианство представляет собой синтез конфуцианства, буддизма, философского даосизма и религиозного даосизма. С точки зрения же истории китайской философии, такой синтез представляет несомненный прогресс и является скорее достижением, чем грехом».

Период после образования в 1949 год Китайской Народной Республики стал для Фэн Юланя, пожалуй, самым трагическим. И не только для него, но и для других представителей постконфуцианства в Китае – Сюн Шили (1885-1968) и Ляо Шумина (1893-1988). После того, как к власти пришёл Мао Цзэдун,

всех их принудили публично покаяться и отказаться от своих прежних взглядов. В результате огульная критика и политико-идеологический прессинг прервали на десятилетия развитие «нового неоконфуцианства» в Китае. Кстати, Фэн Юлань смог вернуться к нормальной работе лишь в 80-е годы, после смерти Мао. С этого времени и вплоть до кончины в 1990г. он продолжал трудиться над составлением семитомной «Истории китайской философии в новой редакции».

Принципиально в иной ситуации оказались представители «нового конфуцианства», перебравшиеся после 1949 года за пределы континентального Китая на Тайвань, в Гонконг и в Соединённые Штаты Америки. Они смогли сохранить свои убеждения, благодаря чему современное постконфуцианство здесь осталось полным жизни.

Историю современного Китая в литературе принято начинать с 1949 года, когда была провозглашена Китайская Народная республика (КНР). Её историю, а заодно и историю культуры и философии континентального Китая исследователи подразделяют на два периода: маоистский и постмаоистский. На первом из них, когда во главе страны находился Мао Цзэдун (1893-1976) и его последователи, Китай потрясли разрушительные политические кампании («большой скачок» 1958-1960гг., культурная революция 1966-1976гг. и др.). В этот период Конфуций был объявлен реакционером, а против конфуцианства, даосизма и буддизма развернулась ожесточённая война.

Второй, постмаоистский период, начавшийся в конце 70-х годов XX в. и продолжающийся до сих пор, ознаменовался отходом от политической стратегии, осуществляемой до этого под знаменем маоизма. Этот период открыл дорогу новому курсу, инициатором которого выступил видный политический и государственный деятель Китая Дэн Сяопин (1904-1997).

Важнейшей составной частью «нового курса» стала стратегия открытости Китая для окружающего мира. Она предполагала стимулирование международных связей, открытие границ для бизнесменов и журналистов из других стран, а заодно и свободный выезд китайцев за рубеж. Теоретическое обоснование «нового курса» было дано «архитектором китайских реформ» Дэн Сяопином, который первым в китайском руководстве осмелился

выступить против одной из самых стойких традиций в истории страны—традиции к изоляционизму. По его словам, «Китай в прошлом был отсталым именно из-за своей замкнутости. Нас блокировали, но мы и сами держались замкнуто». В нынешнем мире, мире открытых отношений, заявлял Дэн Сяопин, «вести строительство при замкнутых дверях нельзя – не добьёшься развития».

В феврале 1997 года Дэн Сяопин умер. Начатая им политика модернизации страны на основе признания многоукладности народного хозяйства продолжается нынешним реформаторским крылом КПК, взявшим верх в руководстве страны.

Новый политический курс подвёл известную разделительную черту в истории современного Китая. К маоизму в стране начали относиться как к «делам минувших дней», а фигура Мао Цзэдуна стала восприниматься по-новому. Его больше не считают безупречным и вспоминают лишь как великого стратега и революционера, как первого руководителя КПК и КНР, допустившего, однако, «определённые ошибки» в годы культурной революции.

На проходившем в сентябре 1987г. XII съезде компартия Китая была принята концепция «сяокан». Термин «сяокан» (его можно перевести как «уровень среднезажиточной жизни») восходит к традиционным конфуцианским категориям, связанным со ступенями достижения идеального общественного устройства. Обращение к нему Дэн Сяопина свидетельствовало о стремлении соединить конфуцианскую традицию с решением проблем модернизации китайского общества и наполнить движение к современности не только ориентацией на решение практических задач, но и придать ему некий идеальный характер. В определённом смысле за этим также стояло стремление поставить традицию на службу модернизации, осуществив «реформацию» конфуцианства, чему не противоречило преобладание марксистской риторики в построениях Дэн Сяопина.

За последние 35 лет, начиная с конца 70-х годов XX века и вплоть до наших дней, в Китае проводятся грандиозные преобразования в экономике, промышленности, сельском хозяйстве и других областях народно-хозяйственного комплекса. Главенствующими стратегиями в его развитии стали ориентация на

высокие технологии, на государственную поддержку частного сектора и экспорта, на открытость страны внешнему миру и всемерное расширение международных контактов, на использование иностранных инвестиций. Политическое руководство Китая не устаёт заявлять, что сегодня страна строит процветающее гармоническое общество индустриального социалистического типа с «китайской спецификой».

В решении задач, встающих перед стремительно преобразующейся страной, важное место отводится культурному фактору. Политики, интеллигенты, представители культуры и деловых кругов сегодняшнего Китая подчёркивают, что время конфуцианства снова пришло, что опора на конфуцианские ценности позволит китайскому народу сохранить связь древнего наследия с реалиями современной жизни.

Бережное отношение к традициям в современном Китае – не просто дань прошлому. Триада великих учений (конфуцианства, даосизм и буддизма) рассматривается как неотъемлемая часть образовательного и воспитательного процесса. Эти учения сегодня воздействуют на все стороны жизни страны и во многом формируют характер и менталитет китайского народа. И поэтому стремление к соединению философских традиций с решением проблем модернизации страны, с попыткой придать движению к современности устойчивый характер, приобретает в нынешнем Китае прагматичный характер.

Правда, превознося конфуцианство и даже создавая вокруг себя ореол последовательных борцов за сохранение национальных устоев, нынешние лидеры Китая проявляют определённую сдержанность. Конфуцианство рассматривается ими не как замена коммунистической идеологии, а всего лишь как дополнительное средство её упрочения. Немалое значение играет ещё и то обстоятельство, что конфуцианские идеи продолжают владеть умами многих жителей Китая, в первую очередь крестьян и значительной части интеллигенции. И восстанавливая влияние конфуцианства и даже устраивая официальные торжества в честь очередного юбилея со дня рождения Конфуция, нынешние власти Китая преследуют в основном прагматические, нежели чисто культурные цели.

На рубеже 70-80 годов прошлого века, когда Китай вступил в эпоху грандиозных перемен, в истории его философской мысли наступает период, который исследователи называют то новым, современным конфуцианством, то постконфуцианством. В этом направлении наряду с конфуцианскими идеями присутствуют идеи даосизма и буддизма. При всех сохраняющихся различиях между тремя указанными школами, с тех пор на передний план выступает проблема их культурного единства. Помимо этого, современному постконфуцианству свойственны ещё две особенности. Это, во-первых, попытка сблизить возникшие в китайских диаспорах конфуцианские теории с набирающей мощь философской мыслью Китая, и, во-вторых, стремление органично соединить постконфуцианство с новейшими концепциями Запада.

Сложившуюся в современном постконфуцианстве ситуацию чётко обозначил китайский философ Сор-Хунь Тань, чей доклад опубликован в материалах международной московской конференции по сравнительной философии, прошедшей 5-7 июня 2002г. в институте философии РАН: «С расширением китайской диаспоры, всё больше членов которой рождены за пределами Китая, вопрос, которым задаётся всё большее число китайцев, состоит не в том, как относиться к прибывающим и живущим среди нас чужестранцам, но как жить в качестве чужестранцев в чужих краях. Всё более важное значение приобретает концепция скрещивания, или гибридности культур... В настоящее время попытки реконструировать конфуцианство в «третью эпоху конфуцианского гуманизма» в значительной степени проявляется в желании учиться у других культур, а именно у культур демократического Запада, но одновременно внося свой вклад в стирание культурных границ. Без кросскультурных заимствований конфуцианство не получило бы такого развития в Китае и за его пределами. Конфуцианцы смогли трансформировать конфуцианство, учась у других культур, по крайней мере благодаря потенциалу конфуцианских добродетелей, которые облегчают кросскультурные коммуникации.»

В современном движении «нового конфуцианства» на передний план выходят люди, ищущие способы сближения китайской мысли с западными идеями. Причём, это сближение всё чаще рассматривается как равноправное сотрудничество двух сторон, как стремление добиться их органического синтеза.

Когда речь заходит о современном конфуцианстве (постконфуцианстве), необходимо прояснить, какое отношение к этому влиятельному интеллектуальному движению нынешнего времени имеет Конфуций - древний мыслитель, живший более двух с половиной тысяч лет тому назад. Иными словами, важнейший вопрос, на который следует получить ответ,-- эта проблема обнаружения в конфуцианском наследии тех идей и ценностей, которые остаются непреходящими, несмотря на все происходящие в мире перемены.

Из этих идей и ценностей следует назвать в первую очередь такие как: 1) подготовка нынешних и будущих поколений китайцев к восприятию глобализирующегося, стремительно изменяющегося мира с его технологическими достижениями; 2) ориентация на формирование комплекса нравственных и политических ценностей, на которых должна базироваться современная цивилизация; 3) построение новой системы социально-политических отношений народов, которая позволяла бы им избегать конфликтов и войн, направлять развитие наук и технологий на защиту от экономических кризисов, климатических угроз, на поддержание здоровой и обеспеченной жизни людей на планете.

Утверждению названных идей и ценностей в жизни миллионов китайцев способствуют открываемые в ряде стран Азии, Америки, Европы и Африки институты Конфуция, которых создано более 260. Как считает Игорь Малевич, проработавший много лет на дипломатической службе в Китае и Южной Корее, «институты Конфуция постоянно расширяют своё влияние и преобразуются в исследовательские, информационные и образовательные центры. Здесь в единстве происходит обучение китайскому языку и изучение экономического китайского опыта, а также достижений китайской цивилизации в сфере политики, науки, финансовой стратегии, технологии, культуры и образования. Сильные институты китаеведения созданы в Московском государственном и Белорусском государственном университетах»...

Первый институт вне Китая был создан в Сеульском университете в Южной Корее. Второй – в Японии. Именно под их влиянием в школах Юго-Восточной Азии сегодня все дети изучают китайский язык и конфуцианство в качестве одних из самых первых своих представлений о мире.

Подытоживая сказанное, следует подчеркнуть, что под новым конфуцианством сегодня понимается не просто возрождение древнего учения Конфуция, не просто модификация последнего в духе современных требований. Современная китайская философия становится непреходящим цивилизационным достоянием, утверждающим значимость идей и ценностей идей Конфуция и постконфуцианства не только для Китая и его культуры, но и для всего мира.

Фонотова Э.А. «Не навреди – гуманистический принцип «Канона врачебной науки» Ибн Сины

«Канон врачебной науки»- энциклопедический свод медицинских знаний, содержащий в себе идеи гуманизма, сформулированные воззрениями не только древнегреческих, римских, индийских и арабских врачей ,но и теоретическими знаниями и опытом врачевания Ибн Сины.

В основу своего фундаментального труда Ибн Сина положил гуманистический принцип «не навреди», которым и раньше руководствовались врачи древности. Принцип «не навреди» - синоним принципа «святости жизни», выражающий гуманистические идеалы врачевания, отношения к жизни больного как ценности, проявляющийся в переживаниях сострадания врача к больному и реализующийся в актах их содействия, соучастия и помощи.

«Канон врачебной науки» Ибн Сина начинает с определения медицины как науки: «Я утверждаю: медицина - наука, познающая состояние тела человека, поскольку оно здорово или утратит здоровье, для того, чтобы сохранить здоровье и вернуть его, если оно утрачено».[1, с.5]. И далее он обращает внимание на то, что в медицине существуют теоретическая часть и практическая. И должно знать: «Под теорией медицины мы понимаем ту часть, которая учит только основным правилам и не входит в изложение сущности каких-либо процедур... А под практикой в медицине мы понимаем не только физическое действие и производство каких-нибудь телодвижений, но и ту часть медицинской науки, обучение которой включает полезный совет, и совет этот связан с изложением сущности какой-либо процедуры».[1,с.5]. Такое наставление, предостерегающее от ошибок в профессиональной

деятельности, дает Ибн Сина врачам, акцентируя их внимание на органическую связь теоретической и практической деятельности, рационального и чувственного в диагностике и лечении.

Определив предмет медицины, Ибн Сина определяет и ее задачи. И первой из них называет познание причин здоровья и болезни, ибо знание причины дает возможность врачу в случае болезни выбрать правильную тактику лечения. Он выделял четыре разновидности причин: материальные – заложенные в теле основы, в которых существует здоровье и болезнь; действенные – это причины, которые изменяют состояние тела человека или сохраняют его неизменным (воздух, вода, еда, сон, бодрствование, различия по возрасту, полу, ремеслу, привычки); формальные – это природы- качества, возникающие от взаимодействия противоположных качеств, когда они останавливаются у некоего предела и возникают после них силы, а также их сочетания; конечные- это действия.

Демонические, колдовские силы им полностью отвергались. Так, причинами, вызывающими поражение печени, он считал отравление животными ядами, употребление воды из заболоченных мест, злоупотребление вином, пряностями, а также нарушения пищеварения.

Историческое значение в учении о болезни имеют его взгляды на жизнедеятельность организма. Фундаментом его взглядов являлось широко распространенное древнее учение у разных народов об основных элементах (вода, земля, воздух, огонь), первокачествах (горячность, холодность, влажность, сухость) и соках организма. В учении о соках Ибн Сина утверждал, что организм находится в тесной органической связи с внешней средой через пищу, дыхание, воду, климатические условия и другие природные факторы. Он утверждал, что единство, целостность организма существует именно благодаря постоянному движению соков, проникновению их во все части тела. В силу этого он признавал, что при заболевании возможны изменения в жидких частях организма (в составе и качестве соков) и в плотных его структурах.

Важным в творческой деятельности Ибн Сины, как врача, является его нацеленность на понимание процесса болезни вообще. Он рассматривает болезнь с точки зрения общего страдания, динамичного, циклично протекающего процесса, различного по

происхождению, тяжести и прогноза. Он утверждал, что возникающие изменения в организме связаны с взаимодействием противоположных качеств, когда они достигают определенного предела. Эти качества существуют в виде четырех элементов – теплоты, холодности, влажности и сухости для того, чтобы наибольшее количество каждого элемента вошло в соприкосновение с наибольшим количеством другого. Из совокупности их взаимодействия возникает качество, сходное с ними всеми, то есть натура.

Ибн Сина акцентирует внимание врачей на поиске источника развития болезни – на внутренних противоречиях, возникающих между единством и борьбой противоположных элементов. Если доли взаимно противоположных качеств в смеси равны и противостоят друг другу, так что натура оказывается качеством, действительно посредствующим между ними, то она является уравновешенной. В случае же, когда натура не является абсолютной серединой между взаимно противоположными качествами, но больше склоняется в ту или другую сторону, либо в отношении одной из противоположностей, существующих между теплотой и холодом и между влажностью и сухостью, либо в обеих, то она становится неуравновешенной

Особое внимание врачей Ибн Сина обращал на необходимость индивидуального подхода к каждому больному, так как «каждый отдельный человек предрасположен к определенной натуре, присущей ему лично.» и рекомендовал индивидуализировать лекарственные назначения больным. Важным в деятельности врача Ибн Сина считал и учет возрастных особенностей больных, времен года, оказывающих влияние на возникновение отдельных болезней и их протекание у больных ,а также на необходимость учета сопутствующих заболеваний у конкретного больного. Это принципиальное и основное требование, наложившее отпечаток на всю систему медицинских знаний Ибн Сины , и сейчас через много веков сохраняет свое значение в медицине.

Соблюдение принципа «не навреди» проявляется и в моральной ответственности врача, как в отношении отдельного больного, так и группы больных. Ибн Сина выдвигал как важное, обязательное условие помещение в больницу больных заразными заболеваниями. Он обосновывал это требование необходимостью

ограничить распространение заболевания, изучить течение болезни, отыскать наиболее верные средства для излечения

Существенным в учении Ибн Сины является и обязательность комплексного подхода при определении диагностического значения симптомов. В каждом конкретном случае он рекомендовал различать признаки по их значению, являются ли они признаками основного заболевания, или сопутствующего, или осложнения.

«Канон врачебной науки» - это не только итог тысячелетнего развития медицины, но и новый этап ее развития для последующих поколений, предвосхитивший действие нравственных принципов в медицине сегодня: принципа признания автономии врача и пациента, принципа их информированного согласия, системного подхода, социальной ответственности справедливости.

Литература

1. Абуали Ибн Сина (Авиценна) Канон врачебной науки / Ибн Сина Абуали, (Авиценна.) книга 1, - Ташкент, 1981- С.5.

СЕКЦИЯ «ТРАНЗИТИВНЫЕ И ТРАНСКОНТИНЕНТАЛЬНЫЕ РЕСУРСЫ МЕЖКУЛЬТУРНОЙ КОММУНИКАЦИИ: ЕВРАЗИЯ, ЕВРОПА, ЛАТИНСКАЯ АМЕРИКА»

Анциповіч М.В. Дыялог: Вера і Розум

Дыялог – гэта шматузроўневы і шматпланавы сацыякультурны феномен, цікаўнасць да якога зарадзілася яшчэ ў Антычнасці і ўласціва для ўсіх культур і рэлігій, як у ранней стадыі развіцця, так і на іх наступных этапах. Узнікненне дыялога звязана з рыторыкай, якая квітнела яшчэ ў грэчаскім рабаўладальніцкім полісе. Для вытокаў зараджэнне навукі ствараліся школы дыялога. Калі сістэма вядзення дыялога ў Платона – гэта жанр, форма дэманстрацыі поглядаў, якая ўзбудовалася на прынцыпу “тут і зараз”, то Арыстоцель пераводзіць схему дыялога ў каардынаты – “заўсёды і ўсюды”. Л. Феербах сцвярджаў, што сапраўдная дыялектыка – не маналог самотнага мысляра з самім сабой, а дыялог паміж “Я” і “Ты”. Актыўнае абмеркаванне пытанняў дыялога адносіцца да першай палавіны ХХст., калі ў сістэме філасофскіх ведаў складваецца новы напрамак – дыялагізм, які дэцэнтруе класічнага суб’екта Новага Часу на двух напрамках: па гарызанталі, ў

“антрапалагічнай рэальнасці” і па вертыкалі, ў напрамку да вечнасці Бога. Мэта дыялога – патрэбы і зацікаўленасці грамадства ў працэсе прыняцця эфектыўнага рашэння і паводзін пры зберажэнні ўласных ідэнтыфікацый і адрозненняў. Менавіта дыялог спрыяе аптымізацыі маральна–этычных фактараў развіцця грамадства, экспліцыруючы сацыякультурныя фактары на асобу і зводзячы да мінімуму магчымасную агрэсію ў грамадстве ў цэлым.

Суадносіны веры і ведаў – адна з тых праблем, якія хвалявалі філасофію яшчэ з часоў яе ўзнікнення, з Антычнасці. Справа ў тым, што нічога не ведаючы і ні ў што не веручы (а таксама і наадварот) чалавек не здольны адважыцца на здзяйснення ўчынкаў, з якіх і знітавана ўсё жыццё. Навука і рэлігія ў апошнія стагоддзі не былі абаронены ад аднабаковай, на шкоду розума, гіпертрафіі чалавечай веры з пазіцыяй асобных філасофскіх плыняў, а таксама ад тых людзей, ганарыстасць якіх узнесла розум да яго вычварэнстваў праз адмаўленне ўніверсальнасці і карыснасці веры для чалавека. Адносіны веры і ведання выяўляюцца як праблема толькі ў тым выпадку, калі паняцце “веры” адносіцца да прадметаў метафізічных. Вера разумеецца як здольнасць (ці нават неабходнасць) прыняць у якасці ісцінага толькі тое, што супярэчыць фактам і логіцы, ці тое, аб чым мы ведаць ніяк не здольны. Спроба спасцігнуць абсалютнае, г. зн. пашырыць сферу ведаў да метафізічных прадметаў (Бог, вечнасць часу, бязмежнасць прасторы), прыводзіць да душэўнай пустэчы, фаталізму і нігілізму. Канцэпцыя, згодна якой вера і розум здольны існаваць ў несупярэчлівай згодзе, прысутнічае ў спадчыне апалагета патрыстыкі II – III ст.ст. Клімента Александрыйскага. Вера ёсць умова любых ведаў, а веды дапамагаюць зрабіць пастулаты веры болей відавочнымі. Гармонія веры і ведаў суадносіцца з адаптацыяй да хрысціянства антычнай ідэі Логаса. Дуалізм ў суадносінах веры і розума прысутнічае ў працах Тэртуліана, які першым сфармуляваў так ніколі і не развязаную супярэчнасць: Афіны – Іерусалім, акадэмія – Царква, філасофія – багаслоў’е. У адрозненні ад Клімента Александрыйскага, які імкнуўся злучыць антычную філасофію і хрысціянскі светапогляд, Тэртуліан, як ваяўнічы фідэіст, ставіць веру вышэй розума.

Класічная араба – мусульманская цывілізацыя часта характарызуецца як “сярэдзінная”, так як яе “заняты перыяд”

присутнічае паміж цывілізацыямі антычнасці і Рэнесанса; у геаграфічным плане яна была пашырана ў абсягах еўразійскай прасторы; ў культуралагічным – злучала ў сабе духоўныя традыцыі Усхода – перад усім манатэістычную, аўрамеічную рэлігійнасць і Захада – грэка – рымскую навуку і філасофію. У інтэлектуальнай сферы сінтэз усходняй і еўрапейскай традыцыі найбольш увасобіўся ў творчасці прадстаўнікоў “фальсафы” – мусульманскіх мысляроў, якія развівалі антычныя мадэлі філасофствавання, ў асноўным арыстацэлізма, які спалучаўся з платонаўска – неаплатонаўскімі элементамі [3, с.172]. Аль-Фарабі (870 – 950) – адзін з вядомых ісламскіх філосафаў, згодна якога нельга займацца філасофіяй да таго часу, пакуль чалавек не ачысціў сябе ад любых праяў нянавісці, скарэднасці, зайздрасці – словам, ад усіх адмоўных рысаў характара. Аль – Фарабі разглядаў сувязь паміж рэлігіяй і філасофіяй з двух аспектаў: 1) адносінамі да Стваральніка. Галоўнай цяжкасцю тут выступала тое, што ў ісламе паняцце Бога з’яўляецца абсалютна ключавым: для Арыстоцеля паняцце Першапрычыны цэнтральным не з’яўляецца. 2) адносінамі паміж нездольным да філасофіі прастанароддзем (“аввам”) і філосафамі – абраннікамі (“хаввас”). Знешне гэтае пытанне аналізавалася аль – Фарабі з педагагічнага падыходу, але на самай справе яно было глыбінна злучана з праблемамі прымірэння філасофіі і рэлігіі [1, с.27]. Грэчаская філасофія не прызнавала існаванне Адзінага, Кіруючага ўсім і ва ўсім Бога. З ісламскіх падыходаў Бог - Алах – Стваральнік усё творыць з небыцця з дапамогай сваёй Сілы і Волі, і ад якога ўсё залежыць. Тварэнне прадметаў працягваецца кожнае імгненне. Аллах пастаянна ўмешваецца ў хаду існавання кожнай рэчы. Аллах – Стваральнік пастаянна працяўляе сябе ў сацыяльным, маральна–духоўным, палітычным і нават штодзённа–побытавым жыцці чалавека. У трактаце “Аб жыхарах дабрадзеянага горада” аль-Фарабі развівае канцэпцыю дзесяці розумаў, указваючы на існаванне паміж Богам і створанымі ім рэчамі пасярэднікавых сіл, з іх індывідуальнай свядомасцю, асобавасцю і функцыямі. Другой тэмай, якой захапляўся аль-Фарабі, было прароцтва. Правідцы – людзі з спецыфічным унутраным пачуццём і натхненнем, якое крынічыць ад самога Бога, што і спараджае “пераліванне праз берагі” іх уяўленняў, дзякуючы якім яны могуць часткова атрымліваць веды

аб падзеях сучаснага і будучага [1, с.29]. Аль – Фарабі праводзіць адрозненне паміж ведамі, якія атрымліваюцца ад прароцтваў і ад філасофіі. Калі правідца дасягае кантакта з арханёлам Джэбраілам праз сілу сваіх ўяўленняў, то філосаф прыходзіць да таго самага з дапамогай лагічна правільнага здумленага суглядання глыбінных развагаў над таямніцай быцця. Абое яны атрымліваюць карысць з адзінай крыніцы, але філосаф прыходзіць да мэты знізу – ўверх (ад суглядання матэрыяльнага свету да існавання Стваральніка свету), а правідца зверху – ўніз (ад душэўнай чысціні да зразумення боскай асновы матэрыяльнага).

Даследванні дыялагічнасці розума і веры, філасофіі і рэлігіі прысутнічалі таксама ў спадчыне сярэдневяковага філосафа Фамы Аквінскага (1225 – 1274), які сцвярджаў у сваёй працы “Сума тэалогіі”, што тэалогія можа абыйсціся без філасофскіх дысцыплін, так як не ад іх, а ад Бога чэрпае яна свае прынцыпы, але ёй зручна карыстацца прынцыпамі філасофіі. Як адзначаў Э. Жыльсан, сваёй геніяльнай канцэпцыяй філасофіі і тэалогіі “Ф. Аквінскі адаптаваў да свайго часу пытанні, якія закранулі заходні дух, нібыта чароўная палачка, і змусілі яго заглыбіць даследванні ў гэтай сферы” [4, с.470]. Паводле Аквіната вера дасканаліць розум, тэалогія ўдасканальвае філасофію, філасофія абслугоўвае тэалогію. Афарызм Ф.Аквінскага, – “ тыя, хто прыбягае да філасофскіх аргументаў на карысць Святога пісьма і ставяць іх на службу веры, не падмешваюць ваду да віна, яны ператвараюць ваду ў віно,” - сведчанне такога падыходу. Развіццё тамісцкай філасофіі прадвызначаецца двайной умовай: разыходжанні паміж розумам і верай і неабходнасцю іх узгаднення. Уся сфера філасофіі падпарадкоўецца выключна розуму: філасофія не павінна дапускаць нічога, што недаступна натуральнаму свету. Тэалогія, наадварот, заснавана на Адкрыцці, г. зн. на аўтарытэце Бога. Размежаваўшы гэтыя дзве сферы, Аквінат тым не меней прызнае, што ў іх ёсць нейкія агульныя прынцыпы. Перад усім, гэта правільнае супадзенне іх канцовых высноваў, нават калі такое супадзенне не выяўляецца фактычна. Значыць ні розум, калі ім правільна карыстацца, ні Адкрыццё, паколькі крыніца яго – Бог, не здольны нас ашукаць. Верагодна, што ісціна філасофіі заўсёды супадала б з ісцінай Адкрыцця, каб наш розум мог цалкам зразумець дадзены веры. Адсюль вынікае, што кожны раз, калі філасофская выснова

супярэчыць дагмату, – гэта нішто іншае, як прыкмета таго, што дадзеныя высновы лжывыя.

Складаную сістэму адносін паміж верай і ведамі на аснове нэатамісцкага вучэння спрабавалі развязаць ідэолагі партыі Беларускай хрысціянскай дэмакратыі, заснаванай у 1917г., ў Петраградзе, і якая дзейнічала на тэрыторыі Заходняй Беларусі да 1940 года. У часопісе “Хрысціянская думка” адзначалася, напрыклад, што толькі вера і розум, злучаныя ў чалавеку праз Бога, здольныя раскрываць сэнсавасць жыцця чалавека, так як “ні з сваёй волі мы прыйшлі на гэты свет, і ні з волі нашых бацькоў, і не з сваёй волі мы можам жыць і прадоўжыць нашае жыццё, але жыццё нашае патрэбна Богу, каб мы выконвалі Яго волю, ў гэтым сэнс нашага жыцця, ў гэтым нашае прызначэнне на зямлі” [2, с.3]. Як адзначаў беларускі філосаф, літаратуразнаўца, публіцыст У.М. Конан, беларускія хрысціянскія дэмакраты “былі першымі ў Беларусі, каму ўдалося злучыць навуку і тэалогію, душпастырства з народнай адукацыяй, касцельнае красамоўства з прыгожай пісьменнасцю, прапаведзь Слова Божага з грамадскай і палітычнай дзейнасцю” [5, с.126].

Ва ўсе часы перад чалавекам паўставала пытанне аб тым, што такое свабода: вера ці розум? Як мы павінны здумляць прыроду, калі прызнаем чалавека асобаю? Як мы можам здумляць Бога, калі прызнаём саміх сябе здольнымі паступаць свабодна? Навука і логіка не ведаюць свабоды. Навука гэта дэтэрмінізм, нават калі і прызнае выпадковасць і верагоднасць, яна не ведае і не можа ведаць першай прычыны ў прыродзе, ці ў чалавека, ці апошняй у іх – мэтавай. Разважаючы аб паходжанні свету, Кант сведчыць, што з дапамогай тэарэтычнага розума мы не здольны зрабіць тут які – небудзь станоўчы адказ. З пазіцыяй прызнання Бога тым болей немагчыма пратлумачыць увесь светапарадак. Таму, што ў дадатак да існуючага свету нам прыдзецца дапусціць такое, аб чым мы зусім не маем ніякага разумення. Нягледзячы на такую выразна сфармуляваную пазіцыю, Кант сцвярджае, што з яе немагчыма даказаць быццё бога, але нельга здумляць і магчымасць узнікнення свету і мэтазгоднасць усяго існуючага без прызнання Стваральніка. Паводле Канта, прызнанне быцця і безмяротнасць душы зусім не супярэчыць прынцыпам тэарэтычнага розума, і нават апыняецца цалкам дастатковым для нашага пазнання. Показка І. Канта:

“пагэтаму я павінен абмежаваць вобласць ведаў, каб даць месца веры..”, – з’яўляюцца адной з самых папулярных цытат з “Крытыкі чыстага розума”. З гэтых развагаў І. Канта вынікае, што паняцце “аб’ектыўных ведаў” не можа быць супроцьпастаўлена паняццю выключна “суб’ектыўнай веры”. Думка І. Канта ў тым, што суб’ектыўнасць нельга ўхіліць і немагчыма сягаць да самога прадмета, да”рэчы ў сабе”. Тым не меней вера – толькі суб’ектыўна, а не (ў супрацьлегласць ведам) аб’ектыўна абгрунтаваная ўпэўненасць [6, с.110]. Гэта значыць, што вера разумеецца шырэй, чым веды, але ні веды, ні вера не надзелены рэальнымі адносінамі да існага.

Гістарычна склалася так, што навука вольна, ці нявольна шмат у чым прысвоіла сабе функцыі, якія ў традыцыйным грамадстве выконвае рэлігія, і, як вынік, першаступенную каштоўнасць мае толькі тое, што можа быць абгрунтавана рацыянальна. Рэлігія, які б уплыў яна не мела б на розумы сваіх паслядоўнікаў, застаецца “за бартом” навуковага метада. У сучаснай сітуацыі навука і рэлігія ўступаюць у дыялог, так як абазначыліся межы навукі і рацыянальнасці з аднаго боку; жыццёвасць і актуальнасць рэлігійнай веры – з другога. Шмат хто з філосафаў, багасловаў, а таксама і навукоўцаў усвядомілі, што навука і рэлігія з’яўляюцца двума самымі магутнымі сіламі, з якімі неабходна лічыцца чалавецтву, прызнаваць неабходнасць пераадолення напружанасці ў адносінах паміж імі.

ЛІТАРАТУРА:

1. Алтаев, Ж., Фролов, А. Аль–Фараби и его попытка примирить религию с философией. //Аль – Фараби, 2012, №4, С.25 – 32.
2. Анісько, Д. Усё ў міласці // Хрысціянская думка – Вільня,1933, №5(86).
3. Ефремова, Н.В. О единстве философии и религии, согласно Ибн Рушду. //Сравнительная философия: знание и вера в контексте диалога культур. – Москва, 2008. –С. 172 – 180.
4. Жильсон, Э. Философия в средние века: от истоков патристики до конца XIV века. – Москва, 2010 - 678с.
5. Конан,У. Ксёндз Адам Станкевіч і каталіцкае адраджэнне ў Беларусі. - Мінск, 2003. - 127с.

6. Хофмайстер Х. Вера и знание. Попытка Канта говорить о Боге. //Вера и знание. Соотношение понятий в классической немецкой философии. С - Петербург, 2008. – С.108 – 118.

Бабко А.І. Філасофія ў сістэме духоўных формаў: спроба пастаноўкі праблемы ў сучасным культурным і міжкультурным кантэксце

Той момант, што ўсе формы, у якіх здзяйсняецца духоўнае жыццё людзей, глыбока ўзаемазвязаны, што яны ўзаемадзейнічаюць і ўплываюць адна на адну, падаецца бяспрэчным і нават трывіяльным. Несумненна і тое, што іх узаемадзеянне мае няпросты, супярэчлівы характар. У пэўных гістарычных умовах – калі дамінаванне адной духоўнай формы набывае татальны характар і ператвараецца ў перашкоду для развіцця іншых – напружанне ў іх стасунках рэзка ўзмацняецца, выклікаючы вострыя, драматычныя сутыкненні паміж імі. У выпадку іх інстытуцыяналізацыі гэтыя сутыкненні выяўляюцца ў калізіях паміж адпаведнымі сацыяльнымі інстытуцыямі і пры ўсіх абставінах – у міжасобасных ці ўнутраных, асобасных канфліктах.

Але якая б духоўная форма – мастацтва, рэлігія, навука ці нейкая іншая – ні дамінавала ў духоўным жыцці індывіда і грамадства, філасофія заўсёды займае ў ім адмысловае месца. Дзякуючы сваёй рэфлексійнай, крытычнай і сінтэтычнай натуре, яна звернута да кожнага з яго сегментаў, і кожны з іх мае ў ёй усвядомлены ці неўсвядомлены, яўны ці няяўны падмурак. Яснае і выразнае ўсведамленне гэтай грунтоўнай ролі філасофіі характэрна найперш для крызісных, рэвалюцыйных, складаных гістарычных эпох. Інтэнсіўны філасофскі пошук з’яўляецца істотнай іх адзнакай: вострыя супярэчнасці ў духоўным жыцці грамадства ўвогуле ці пэўнай яго сферы патрабуюць асэнсавання глыбокіх, падставовых яго структур, а гэта задача філасофскага ўзроўню.

Сучасная эпоха выступае ў гэтым плане як надзвычай спрыяльная для філасофскай рэфлексіі: адзначаная інтэнсіфікацыяй усіх сацыяльных працэсаў, абвастрэннем глабальных праблем, шматлікімі крызіснымі з’явамі, калізіямі і канфліктамі лакальнага і рэгіянальнага ўзроўню і маштабу, яна не можа не стымуляваць творчую і крытычную філасофскую думку. Будзіць яе і не дазваляе ёй заспакоіцца і сучасая культурная сітуацыя, адметнасць якой – у

наяўнасці супрацьлеглых кірункаў яе развіцця і ў вострых калізіях паміж імі: з аднаго боку, гэта звязаны з глабалізацыйнымі працэсамі момант стандартызацыі, уніфікацыі, паяднання, а з іншага, – памкненне да адметнасці, да захавання нацыянальна-культурнай ідэнтычнасці, да развіцця нацыянальнай культуры.

Адметнасць сучаснага культурнага кантэксту выяўляецца таксама і ва ўскладненні ўзаемадачынненняў паміж рознымі сегментамі культуры, што непасрэдна закранае філасофію і з'яўляецца выклікам для яе. Справа ў тым, што ў сучасных умовах філасофская рэфлексія знаходзіцца ў напружаных адносінах са сваім духоўным атачэннем. Так, навука заняла настолькі трывалыя культурныя пазіцыі, што можа абыякава ставіцца да спроб яе легітымацыі, якія рабіліся ў абсягу філасофіі (калі карыстацца слоўнікам, прапанаваным прадстаўнікамі постмадэрнага мыслення, дык можна сказаць, што навуковы пошук не мае патрэбы ў вялікіх расповедах, якія прапаноўвае ёй філасофія). Больш за тое, сітуацыя ва ўзаемадачынненнях гэтых дзвюх духоўных формаў складваецца так, што філасофіі неабходна паклапаціцца пра сваю ўласную легітымацыю. Гэта звязана і з культурным статусам навукі ва ўмовах тэхнагеннай цывілізацыі, і з вынікамі інтэнсіўнага навуковага пошуку. У такіх варунках можа падацца, што існуюць падствы разглядаць навуку ў пэўным сэнсе як канкурэнтку філасофіі, як той духоўны асяродак, дзе мы маем найбольш эфектыўныя сродкі для вырашэння праблем, якія традыцыйна лічыліся кампетэнцыйнай апошняй (тэарэтычнае апісанне свету ў цэлым, праблема свядомасці і г.д.).

Не менш напружаная сітуацыя назіраецца ў сучасных умовах і ва ўзаемадачынненнях філасофіі і рэлігіі. Прафесар Кельнскага ўніверсітэта К.Бікман лічыць, што ў XIX і XX стагоддзях у заходняй культуры яны ўсё больш разыходзяцца паміж сабой (хоць у шматлікіх еўрапейскіх і пазаеўрапейскіх духоўных традыцыях мелі месца дачынненні, у якіх выяўляліся іх глыбокія ўзаемасувязі і іх узаемадапаўняльны характар) [1, с. 11]. Як паказвае К.Бікман, у пазаеўрапейскай культурнай прасторы дадзеная тэндэнцыя захоўваецца і зараз; таму гэты разлад выступае ў сённяшнім свеце, у свеце, які выяўляе ўсё больш шчыльную ўнутраную еднасць, як грунтоўная праблема і як выклік для філасофіі [1, с. 12]. Неабходнасць уважлівага і сур'ёзнага аналізу згаданай праблемы

абумоўліваецца яе істотнай значнасцю ў кантэксце міжкультурнага, міжцывілізацыйнага дыялогу (хоць яна выступае як дастаткова рэлевантная і ў еўрапейскай культурнай прасторы, у цэнтрах якой мы сутыкаемся з рэабілітацыяй як хрысціянскай, так і юдэйскай духоўных традыцый) [1, с. 17].

Складаны, супярэчлівы характар працэсаў, што адбываюцца ў сучаснай культуры, выяўляецца не толькі ў стасунках паміж яе сегментамі, але і ў абсягу кожнага з іх. Так, сучасная філасофія, найвыразнейшым чынам артыкулюючы (вуснамі прадстаўнікоў постмадэрнізму) прынцып адметнасці і плённай рознасці, разам з тым здзяйсняе яго, ўражваючы шматлікаю і разнастайнасцю плыняў, падыходаў і кірункаў. Адчуваецца ў ёй, аднак, і пэўная стомленасць ад гэтай неагляднай разнастайнасці, а таксама патрэба ў сінтэтычным падыходзе да філасофскіх праблем.

Характэрныя для сучаснай культурнай сітуацыі супярэчлівыя тэндэнцыі назіраюцца і ў галіне навукі. Разгледзім у якасці прыкладу фізіку. Артыкулюючы праблему суадносінаў бесперапыннага і дыскрэтнага, яна ўжо ў сваім змесце выяўляе адзначаныя вышэй грунтоўныя, стратэгічныя кірункі разгортвання сучасных культурных працэсаў. З іншага боку, у сучасны культурны кантэкст надзвычай пасуе адкрыты, незавершаны характар квантава-рэлятывісцкай карціны свету. Узятая паасобку фізічныя тэорыі, на якіх яна грунтуецца, з'яўляюцца несупярэчлівымі. Але ўсе спробы іх спалучэння ў адзінае цэлае прыводзілі да супярэчлівых вынікаў [2, с. 357]. Згаданыя тэорыі не паддаюцца пакуль што сінтэзу, нібы жадаючы сцвердзіць такія любы тэарэтыкам постмадэрнізму прынцып рознасці – у дадзеным выпадку рознасці падыходаў да фізічнай рэальнасці, да прыродных з'яў. Патрэба ў сінтэзе грунтоўных тэорый адчуваецца ў сучаснай фізіцы, аднак, надзвычай востра: памкненне да сінтэзу, уніфікацыі, паяднання выступае як яе найяскравейшая характарыстыка [2, с. 363 – 364].

Падобная сітуацыя назіраецца і ў рамках іншых духоўных формаў. Сучасны французскі філосаф Д.Параш'я лічыць яе непрымальнай. Ён даводзіць (выкарыстоўваючы метафарычныя моўныя сродкі), што яна паўстала праз дысфункцыю тых культурных апэратараў, што адказваюць за сінтэз паасобных уяўленняў у адзінае цэлае [2, с. 1 – 2]. Неабходна адзначыць, што

патрэба ў задзейнічанні “сінтэтычных аператараў” у сучаснай культуры сапраўды існуе. Але яна дапаўняецца ўсведамленнем каштоўнасці і значнасці адметнага і адмысловага. Арганічнае спалучэнне “сінтэтычных” і “аналітычных” механізмаў культуратворчасці – гэта найбольш эфектыўная схема развіцця культуры ў цэлым, кожнай з яе сфер і ўзаемадачынненняў паміж імі.

Такім чынам, у сучаснай культурнай сітуацыі складаныя, супярэчлівыя і шматпланавыя дачыненні філасофіі і іншых духоўных формаў набываюць новыя адценні і аспекты, новыя імпульсы для свайго разгортвання і ўзбагачэння. Асаблівая адказнасць за плённае развіццё гэтых дачыненняў ляжыць на філасофіі, да грунтоўных задач якой належыць распрацоўка яго тэарэтычных мадэляў, падстаў і прынцыпаў. Дадзеная задача з’яўляецца ў сучасных умовах, як паказана вышэй, асабліва актуальнай. Гэта зусім не азначае, аднак, што філасофія мае права ігнараваць уздзеянне іншых сегментаў культуры на яе самую: важнай умовай выніковасці яе дыялога з усімі асяродкамі духоўнасці з’яўляецца разуменне іх узаемнай значнасці. Філасофія не мае права ні на пыхлівае, ні на рабалепае стаўленне да іншых духоўных формаў, бо без ўзаемадзеяння з імі філасофскі пошук страціў бы істотныя імпульсы для свайго самаразгортвання.

Літаратура:

1. Bickmann, C. Vorwort. Einführung in die Themenstellung / C. Bickmann. – Religion und Philosophie im Widerstreit? Internationaler Kongress an der Universität zu Köln, 13. – 16. Juli 2006. – C. Bickmann, M. Witz, H.-J. Scheidgen (Hrsg.). – Nordhausen: Traugott Bautz, 2008. – S. 11 – 19.

2. Parrochia, D. Les grandes révolutions scientifiques du XX siècle / D. Parrochia. – Paris: Presses Universitaires de France, 1997. – 434 p.

Берков В.Ф. Что значит понимать текст?

Вопрос, обозначенный заглавием данной работы, кажется, на первый взгляд, очень простым. Однако он дискутируется уже не одно десятилетие и сегодня не имеет однозначного решения. Проблематика, группирующаяся вокруг понятия понимания, является важнейшим источником появления и существования специальной философско-филологической дисциплины – герменевтики (греч. *hermenes* – разъясняю, истолковываю).

В соответствии с платоновской, научно-рационалистической традицией, пользующейся достаточно сильной поддержкой среди ученых, *понять текст* – означает в индивидуальной, лично окрашенной форме (т.е. в форме своих понятий и представлений) проникнуть в его сущность и соотносить с ним второстепенное, привнесенное, случайное, увидеть единичное как частный случай чего-то общего.

Поскольку сущность имеет многоуровневую структуру – различают сущность нулевого (явление), первого, второго и прочего, более глубокого порядка, – постольку правомерно говорить об уровнях понимания. В первом приближении, без претензии на строгую систематизацию, обнаруживается, по крайней мере, четыре таких уровня.

Первый, наиболее поверхностный уровень понимания текста связан с усвоением и уточнением смысла его компонентов. Назовем этот уровень *ассимиляцией смысла*. Это понимание на уровне явления. Здесь выделяются лексические единицы текста, выявляются синтаксические отношения между ними, устанавливаются их семантические характеристики. Словари – незаменимые помощники в решении задач такого рода.

Второй, более глубокий уровень – *интерпретация смысла*. Он связан с выделением тех характеристик текста, которые соответствуют смысловым структурам читателя, импонируют ему, отвечают его устремлениям и намерениям. Поэтому интерпретация всегда содержит в себе налёт субъективизма.

Нередко интерпретация принимает форму *актуализации*, а иногда ее крайнего выражения – *конъюнктиризации*, поскольку читатель обращает внимание на те моменты, которые важны для удовлетворения общественных потребностей или достижения личных сиюминутных целей. Формой интерпретации может быть мнение о чем-либо. Очевидно, каждый читатель может по-своему интерпретировать содержание текста 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" [1, с. 732]. Прошлое как бы поворачивается к настоящему и будущему различными аспектами

своего бытия и подвергается непрерывным переоценкам. Поэтому высказывания о "непредсказуемости" прошлого возникают не на пустом месте.

С легкой руки современных публицистов «непредсказуемость» приписывается обычно российской истории. Но «переписывание прошлого» хорошо известно в методологии социально-гуманитарных наук. "Историк проецирует в историю интересы и шкалу ценностей своего времени, и только в соответствии с идеями своего времени – и своими собственными идеями – он производит свою реконструкцию. Именно поэтому история каждый раз обновляется, и ничто не меняется более быстро, чем неподвижное прошлое", – пишет А.Койре [2, с. 274].

Такого рода процессы наблюдаются и в истории науки, при господстве в ней так называемых кумулятивистских методологических установок (У.Уэвелл, неокантианцы, неопозитивисты). Эта модель предполагает, что с каждым крупным, фундаментальным открытием в науке перестраивается и предыдущая история, история как бы пишется заново, подстраивается под вновь принятую теорию. В прошлом истинным, заслуживающим внимания считается только то знание, которое подготовило современное состояние науки, которое может быть в снятом виде включено в структуру знания сегодняшнего дня. Таким образом выстраивается логическая цепочка развития научных идей, вытекающих одна из другой. Все, что с точки зрения сегодняшнего дня устарело, что не может быть включено в ряд идей, дедуктивно следующих друг за другом, все, что с точки зрения сегодняшнего дня ложно, исключается из истории научных идей.

Особой разновидностью интерпретации является *модернизация*. Ее специфика состоит в том, что интерпретируемое содержание текста наделяется дополнительными признаками, взятыми в современных сходных состояниях. Прошлое, будучи пропущенным через призму настоящего, получает несвойственные ему оттенки. Естественно, в результате мы имеем искаженное представление о зафиксированных в тексте отношениях и событиях.

Следующий уровень понимания текста – *реконструкция смысла*. Она связана с выяснением задач, устремлений, мотивов, которыми руководствовался автор, создавая текст. Произведение в таком случае выступает как совокупность ответов на некоторые

вопросы. Нельзя понять, например, полемического пафоса «Преступления и наказания» Достоевского, образа Анны Карениной в известном романе Л. Толстого, многого в поведении героев эпохи «хождения в народ», картин Крамского и Репина вне вопросов, обсуждаемых в обществе в связи с романом Чернышевского «Что делать?». Дневники авторов – бесценные источники для восстановления подобного рода вопросов и, следовательно, углубленного понимания их текстов.

Однако не всегда применяемый при реконструкции вопросно-ответный метод оказывается эффективным. Особенно это характерно для случаев, когда произведение создается без предварительных установок – как у Пушкина:

И даль свободного романа
Я сквозь магический кристалл
Ещё неясно различал.

Существуют тексты, являющиеся побочным продуктом задач, стоящих перед их авторами, и замысел произведения может существенно не совпадать с реальным результатом. Следовательно, некритическое использование вопросно-ответного подхода при реконструкции смысла может вести к заметному искажению сути дела, к упрощенному пониманию текста. Нужно учитывать не только то, как проблема (задача) формулировалась первоначально, но и как она развивалась в дальнейшем.

Однако реконструкция смысла не есть самый глубокий уровень понимания. Почти достоверно известны вопросы, на которые пытался ответить Л. Толстой, но ни он сам, ни его многочисленные почитатели долгое время не знали о том, насколько полно и основательно он вскрыл противоречия русской жизни накануне русской революции. Будущие исследователи, как правило, понимают текст лучше, чем его создатели и современники ("парадокс Шлейермахера"). То же бывает (и часто!) в науке: истинное значение какого-либо открытия остается совершенно неизвестным для самого первооткрывателя. М.Фарадей, например, не видел перспектив практического использования открытого им явления электромагнитной индукции, а когда у Г.Герца, экспериментально доказавшего (1886-89 гг.) существование электромагнитных волн, спросили, каково практическое значение его открытия, он ответил: «Никакого», – хотя уже в 1895 году

заработал радиоприемник А.С.Попова. Э.Резерфорд, чьи заслуги в исследовании строения атомов общеизвестны, утверждал, что атом – не источник энергии, а ее могила.

С течением времени происходит, рискнем сказать, полное раскрытие содержания произведения, выявляются его наиболее существенные характеристики. Этот уровень понимания можно назвать *эссенциальным* (от лат. *essentia* – сущность). На эссенциальном уровне понимания текст соотносится с определенными социо-культурными условиями, его содержание связывается с тенденциями и коллизиями общественного развития.

Великие произведения литературы, искусства, науки отличает совпадение авторских задач и ценностных установок с тенденциями общественного развития. Поэтому такие произведения живут века, и каждая эпоха ищет и находит в них ответы на свои вопросы. Творчество Абая, Гётэ, Конфуция – убедительное подтверждение этого тезиса.

Литература:

1.Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – М., 1958. – Т. 12.

2.Койре А. Очерки истории философской мысли. – М., 1985.

Гараева Б.С. Управление инвестициями в условиях глобализации

Процессы глобализации финансовой сферы не только привели к свободному, неконтролируемому перемещению огромных денежных масс через национальные границы и формированию глобального финансового рынка, но и к изменению функции денег в мировой экономике. Еще в середине 80-х годов П. Дракер отмечал, что финансовый рынок стал играть независимую от рынка товаров и услуг роль. Деньги сами превратились в товар, а спекуляция на изменении курса валют – в наиболее выгодную рыночную операцию.

Быстрый рост иностранных инвестиций, выход технологического разделения труда за пределы фирм, отраслей и национальных границ сопровождается появлением гигантских международных научно-производственных комплексов с филиалами в разных странах и на разных континентах. Транснациональные корпорации превращают мировую экономику в международное производство, обеспечивая ускорение научно-

технического прогресса во всех его направлениях - технический уровень и качество продукции, эффективность производства, совершенствование форм менеджмента, управления предприятиями и т.д.

Анализ географической структуры прямых иностранных инвестиций, показывает, что основная их часть приходится на развитые страны - как страны экспортеры капитала, так и принимающие страны. В начале третьего тысячелетия на развитые страны приходилось более 93% экспорта капитала в форме прямых инвестиций и 73% их импорта. Вместе с тем, по мере распространения сферы влияния транснациональных корпораций развивается процесс конкуренции между странами по привлечению зарубежных инвестиций.

Белорусская экономика является привлекательной для иностранных инвесторов масштабами производственной базы, высоким научно-техническим потенциалом, относительно дешевой рабочей силой, природными запасами разнообразного сырья, высокой средней прибылью на вложенный капитал. Однако значительный риск является основной причиной, ограничивающей приток иностранных инвестиций экономику страны.

- разработка стратегии поэтапного внедрения инноваций на предприятии с учётом их жизненного цикла:
- оценка эффективности использования инновационных инвестиций.

Анализ иностранных капиталовложений в белорусскую экономику показывает, что инвесторов интересуют производства с высоким внутренним платежеспособным спросом. Основными инвесторами капитала в экономику Беларусь являются промышленно развитые страны, среди которых доминируют немецкие, американские и западноевропейские компании.

Определенный интерес для иностранных инвесторов представляют машиностроение, пищевая, деревообрабатывающая и химическая промышленность, наблюдается тенденция к инвестициям в развитие в белорусские средства связи и телекоммуникаций.

Примером можно взять взаимоотношения Республики Беларусь и Туркменистан.

Отношения Беларуси и Туркменистана в последнее время приобрели большую интенсивность. За пять лет товарооборот между странами вырос практически в два раза, что обусловлено высокими темпами роста белорусского экспорта, объемы которого значительно превосходят импорт. Двусторонняя торговля характеризуется для Беларуси устойчиво положительным сальдо. По итогам 2010 года объем двусторонней торговли составил \$90,7 млн. и увеличился по сравнению с 2009 годом на 21,1%. Экспорт вырос на 19,3% и равен \$87,2 млн. Положительное сальдо составило около \$83,6 млн.

Наиболее значимым совместным проектом является строительство белорусскими специалистами Гарлыкского горно-обогатительного комбината по выпуску калийных удобрений, стоимость проекта превышает \$1 млрд. Сегодня здесь уже ведутся работы в соответствии с графиком.

Туркменская сторона продолжает закупки белорусских транспортных средств, строительных материалов, продукции машиностроения и др. Причем объемы поставок белорусской машиностроительной продукции, как предполагается, могут быть значительно больше, нежели те, которые заложены в уже исполняемых контрактах.

Туркменская сторона также заинтересована в изучении белорусского опыта в перерабатывающей, пищевой отраслях и других сферах. Беларусь также готова делиться накопленным опытом в ведении сельского хозяйства.

Продуктивно работает межправительственная белорусско-туркменская комиссия по экономическому сотрудничеству. В то же время большему углублению взаимодействия в сфере торговли может способствовать создание делового совета по экономическому сотрудничеству, в состав которого войдут представители торговых палат двух стран, деловых структур, предприниматели и другие заинтересованные лица.

Между Беларусью и Туркменистаном существует продуктивное партнерство на принципах долгосрочной и взаимной выгоды. В Туркменистане действует 13 предприятий с участием белорусского капитала, реализуется 10 инвестиционных проектов на общую сумму более \$1 млрд. В Ашхабаде и Минске открыты белорусско-туркменские торговые дома.

Беларусь и Туркменистан строят отношения на принципах стратегического партнерства и союзничества.

Дембеле Л.Ю., Анцыпович Н.В. Модибо Кейта и концепция панафриканизма и нергитюда

Модибо Кейта (фр. Modibo Keita, 4 июня 1915 –16 мая 1977) — африканский и французский политический деятель, лидер малийского национально-освободительного движения. Первый президент и глава правительства Мали (1960-1968). Основатель партии Суданский союз - Африканское демократическое объединение и её первый генеральный секретарь (1947-1968). Один из крупнейших теоретиков т. н. африканского социализма. В период колониальной зависимости Мали от Франции занимал также должности во французском правительстве. Свергнут в результате государственного переворота, умер в заключении. Модибо Кейта родился в пригороде Бамако в религиозной мусульманской семье, ведшей род от правителей средневекового государства Мали. Получил хорошее, по меркам колониальной Африки, образование, окончив педагогическое училище. В 1936-37 годах работал учителем, в эти же годы Модибо Кейта начал участвовать в национально-освободительном движении, а также заинтересовался социалистической и коммунистической идеологией. После создания 22 сентября 1960 года Республики Мали стал ее президентом.

Республика Мали – слабо развитая африканская страна. В наследство от эпохи французской колонизации сохранилась двойственность управленческой системы. Одновременно функционируют официальные органы исполнительной и законодательной власти со своими структурными подразделениями и традицией власти старейшин и вождей племен, выражающие местные культурные традиции, ценности и обычаи. Эти две власти взаимосвязаны и влияют друг на друга. Совмещая традиционные и современные административные обязанности, старейшины и вожди реально контролируют жизнь людей, осуществляют судебные функции и следят за соблюдением культов и нравственности. [2, с.7].

Модибо Кейта, как лидер правящей партии Суданского союза, идеологией которого был синтез левых идей, в том

числе марксистских, установил контроль над большинством добровольных объединений, включая профсоюзы, женские и молодежные организации и клубы ветеранов. Таким образом, в стране оказалось установлено однопартийное правление. Во внешней политике упор делался на приоритетное развитие отношений с социалистическими странами. В 1962 году официальной идеологией Мали был провозглашён марксизм-ленинизм. Несмотря на это, в 1961 году Модибо Кейта совершил визит в США, установив хорошие личные отношения с президентом Джоном Кеннеди.

Руководство Мали во главе с Модибо Кейта заняло курс на постепенное огосударствление экономики. Преобразования в экономической сфере были весьма радикальными. Так, в 1962 году Мали отказалась от использования франка КФА и приняла национальную валюту, малийский франк. Этот шаг оказался крайне неудачным, он привёл к огромному ущербу для внешней торговли, из-за чего в 1967 году правительство вынуждено было восстановить торговые связи с Францией, вернуть страну в зону франка и принять у Парижа существенную экономическую помощь. Более того, Модибо Кейта был вынужден пойти на предоставление Франции прав широкого контроля над экономикой страны. Эта политика встретила противодействие в рядах Суданского союза, и президенту пришлось применить жёсткие меры против инакомыслящих. Появились и тяжёлые проблемы, связанные с нерентабельностью государственных предприятий, на которые делал ставку Модибо Кейта, расширяя государственный сектор производства. Ставка на расширение государственного сектора не привела к укреплению экономики, страна испытывала острый дефицит средств для международных платежей.

Модибо Кейта считается одним из наиболее активных идеологов панафриканизма, а также негритюда. Его идеологическими соратниками были, в разные годы, Леопольд Сенгор, Кваме Нкрума и Секу Туре. Совместно с двумя последними Модибо Кейта стоял у истоков создания Союза западноафриканских государств. В 1963 году Модибо Кейта сыграл важную роль в формировании Организации африканского единства (с 2001 года — Африканский союз). Модибо Кейта внёс важнейший вклад в урегулирование военного противостояния

Алжира и Марокко в 1963 году, оказав посреднические услуги и пригласив глав обоих этих государств в Бамако для переговоров. В ноябре 1968 года Модибо Кейта был смещён в результате государственного переворота, осуществленного военными во главе с Мусой Траоре. Свергнутый президент был отправлен в заключение в город Кидаль на севере страны, где и умер в 1977 году при невыясненных до конца обстоятельствах. После того, как Муса Траоре, в свою очередь, был свергнут в 1991 году, новое руководство Мали начало реабилитировать имидж Модибо Кейта, который при Траоре считался резко отрицательным. В 1999 году в Бамако был установлен памятник Модибо Кейта.

Панафриканское движение, имело задачи добиться независимости для африканских народов, содействуя единству негритянских народов во всем мире. Движение организационно оформлялось в Лондоне в 1919г. Во главе движения был У. Э. Б. Дюбуа (1968 – 1963), автор знаменитой книги “Душа черного народа”. Концепция негритюда возникла в начале 30-х годов, как отражение противоречий колониальной политики в экономической, культурной и социальной областях. Негритюд выступает, как реакция африканцев на свое отчужденное положение, порожденное рабовладением и колониализацией. Одним из главных теоретиков негритюда был Леопольд Сенгор (1906 Сенегал – 2001 Версон, Франция), в том числе в африканском искусстве и литературе. Л.Сенгор – французский академик (1984) ; Л.Сенгор – это поиск неугомного человека, в котором сочеталась цельность и разорванность его натуры, старое и новое, сомнение простолюдина, мирянина – католика президента [1, с.14]. Сенгор определял термин негритюд, как “совокупность, ценностей черного мира” утверждая, что идея негритюда родилась раньше самого слово “негритюд”. В США негритюд воплотился в движение за возрождение негров – “негроренессанс”, в англоязычной Африке в движение “африканская личность” [3, с.6]. В своей поэзии Сенгор в образной форме воспеваает негро – африканскую личность, ищет ее место в мире, а в своей философии стремится перевести ее в плоскость метафизических рассуждений о ее сущности, об особенностях негро – африканской души. Сенгор по его словам, в период с 1928 – 1940г. сам хотел ассимилироваться, чтобы не быть ассимилированным: ассимилировать ценности и технику Запада, но

не быть ассимилированным ими, и в то же время заявить о своей оригинальности, своей личности. Согласно Сенгора наиболее выдающейся и постоянной чертой выражения черного африканца является ритм. Обусловленность этого аспекта заключается в исключительно тесной связи африканца с природой, с космосом. Отсюда появляется онтологическая возможность схватывать интегрально и преобразовывать в свою ритмику все ритмические движения внешнего мира: сезонные циклы, смены дня и ночи и т. д. Черный африканец исключительно чувствителен к ритмам Космоса, а его собственная интеграция в этот ритм является природным аспектом его психофизиологии.[1, с.37] Первый тезис Л.Сенгора “негр – дитя природы” – это свидетельство его пребывания в “домашинной”, “дотехнической цивилизации”, в тесном симбиозе с природой. Второй тезис - противоположность типов (способов) отношения негра и белого, африканца и европейца к объекту: первый сливается с ним, второй противопоставляет себя ему. Здесь главным авторитетом для Сенгора выступает Тейяр де Шерден с идеей панпсихологизации материи, двух типов энергии: материальной и психической. Третий тезис: - противопоставленность негра – африканского способа познания европейскому, “декартовскому”. Декартовскому “Я мыслю, значит, я существую” Л. Сенгор противопоставляет “я чувствую, я танцую “другого”, я “существую” африканского негра [1, с.39]. Европейец непоследовательно использует аналитические рассуждения, а африканское рассуждение интуитивно, и даже считал познавательные категории физиологически укорененными. В ответ на протесты со стороны некоторых африканских интеллектуалов Сенгор призвал к интеграции познавательных методов. Его философско-идеологические рекомендации часто связаны с марксизмом. Он был увлечен интеллектуальной мощью Маркса и диалектическим методом, которые, как он полагал, были в гармонии с африканским мышлением. Хотя, с другой стороны, детерминизм он расценивал как нежелательный и несовместимый с традиционным африканским мировоззрением. Эти отклонения от марксистского материализма, атеизма и детерминизма были своеобразными знаками, отличающими философию африканского социализма от разнообразных марксистских теорий.

ЛИТЕРАТУРА

1. Корнеев М. Я. Африканские мыслители XX века. С. – Петербург, 1996. – 140с.

2. Мариго Сейду. Территориальные особенности этнодемографического развития Республики Мали: автореф. дис.... канд. географ. наук. – С. – Петербург, 2006. – 20с.

3. Усман Талибуна Гаку. Социально – исторические основы концепции негритуада. //Вест. Москов. универ. Сер. 7. Философия. 1985 – №1, С.45 -53.

***Дергаус И.Н.* Что больше влияет на наши социальные практики: ценностные идеалы культуры (М. Вебер) или этос культуры (А. Суидлер)?**

В своей работе я собираюсь сравнить точки зрения М. Вебера и А. Суидлера на роль культуры в определении социальных действий. Проблема заключается в том, что М. Вебер в описании культуры видит в основном ценностное измерение и в своих исследованиях в пику марксистскому материализму попытался показать, как ценностные представления (а не только материальные интересы и экономическое развитие) способны вызвать радикальные трансформации в социальной жизни. Эту позицию немецкий социолог представил в своей ключевой работе «Протестантская этика и дух капитализма», аргументация которой кажется очень убедительной.

Но в статье А. Суидлера «Culture in Action: Symbols and Strategies» предлагается альтернативное объяснение появления духа капитализма из религиозных представлений протестантизма. Здесь уже влияние культуры на социальное поведение понимается в ее способности предлагать определенные стратегии действия и стили поведения, без которых люди не смогли бы жить. Этот набор символических форм, не выводимых из высших ценностей, можно также обозначить термином «этос» (ethos), который употребляется как синоним для жизненного стиля или способа организации действия (см. Swidler, p. 276, 280-281). Соответственно, британский

социолог демонстрирует, как тот же дух капитализма произрастал из необходимости оправдания определенных моделей поведения, ради которого и изобретались новые ценности.

Отсюда и возникает интересный вопрос, как же на самом деле культура формирует и изменяет нас: через влияние высших идеалов или через усвоение готовых сценариев для действия?

Одно из ключевых положений теории Вебера – это то, что идеи, ценности, убеждения, мировоззрения играют важную самостоятельную роль для социального действия. Последнее не определяется лишь на основании материальных факторов (специфики способа экономического производства и классового господства), как полагал Маркс. Поэтому Вебер уделяет много внимания влиянию культурных символов, чтобы исправить односторонность марксистской теории. Что касается понятия культуры, то она определяется как сфера, дающая нам смыслы, способы интерпретации мира и ценности, на которые индивид ориентируется в своем действии.

В своей работе «Протестантская этика и дух капитализма» немецкий социолог пытается показать, что капитализм не следует понимать только на основании таких социальных факторов как новые способы экономического обмена, отделение предприятия от домашнего хозяйства, наличие рынка свободного труда, рационального права, использование новых технологий. Говоря религиозным языком, у капитализма есть не только тело, но и душа или дух. Т.е. у человека капиталистического общества есть ценностные идеалы и для него характерен определенный этический стиль жизни.

Что касается содержания высших ценностей капитализма, то они определяют этику добропорядочного кредитоспособного профессионала, главная заповедь для которого выполнение профессионального призвания: рационально и успешно трудиться в рамках выбранной профессии. Соответственно, для человека капиталистического общества характерен жизненный стиль, представляющий собой хозяйствование на основе рационального производства и мирного предпринимательства. Конкретные черты этой модели поведения Вебер фиксирует на основе проповеди Б. Франклина.

Главная цель – это постоянное увеличение своих капиталов и богатств на основе постоянного и рационального труда. Здесь главное не забывать, что «время – это деньги», а деньги способны порождать еще больше денег. В таком случае иррациональная трата капиталов и своего времени становится моральным злом. Как говорит Франклин, «тот, кто изводит одну монету в пять шиллингов, убивает (!) все, что она могла бы произвести: целые колонны фунтов» (Вебер, стр. 72).

При этом подобное отношение к труду и накоплению капиталов никак не связано с обманом, надувательством другого человека, но предполагает наличие таких черт характера как аккуратность, пунктуальность, честность и справедливость.

Наконец, накопительная практика является самоцелью: человек должен зарабатывать много денег не для того, чтобы их потратить на свои наслаждения, а для того, чтобы производить еще больше капиталов и так до бесконечности. Поэтому для жизненного стиля истинного капиталиста характерно отсутствие показного расточительства и покупка ненужной роскоши. Капиталиста отличает скромность и аскетичность. Одна из немногих радостей в его жизни возможна, например, «от сознания того, что при его участии многим людям «дана работа», что он содействовал экономическому «процветанию» родного города в том ориентированном на количественный рост населения и торговли смысле, который капитализм вкладывает в понятие процветания» (Вебер, стр. 94).

Далее, Вебер отмечает, что подобная этика не производится от материальных причин, но сама способна изменять материальный мир. До эпохи капитализма люди жили согласно духу традиционализма, который требовал производить лишь столько, сколько нужно для поддержания жизни. Появления новых способов производства, позволяющих накапливать капиталы, ничего бы не изменило в жизни людей, если бы у них остался этот традиционный взгляд на мир. Необходима была новая этика, которая бы запустила функционирование капиталистического хозяйства. При этом формирование новой этики происходила из протестантских религиозных представлений.

Особую роль здесь сыграли идеи кальвинизма, согласно которым 1) есть Бог, который непостижим для человеческого

разума. 2) Этот Бог создал бранный мир во имя своей славы. 3) Обязанность человека как конечного и греховного существа – постоянно трудиться и приумножать богатства мира во имя Бога. 4) При этом уже предопределено, кто будет духовно спасен и кто погибнет. И этот факт не исправить молитвами, добрыми поступками и другими мистическими и магическими ухищрениями. 5) Однако всё-таки можно до конца мира выяснить «избран ли я?». И знаком возможного спасения является профессиональный успех в деле накопления богатств и капиталов.

Таким образом, по Веберу получается, что сначала были сформулированы высшие символические представления о действительности, которые смогли оправдать определенный тип поведения и хозяйствования. Вот так из ценностных представлений и возникли жизненные стили человека капиталистического общества.

Однако как бы не убедительно звучали рассуждения Вебера, все-таки его схему объяснения следует поставить под вопрос. Если жизненный этос возникает из сферы идеалов, то как объяснить тот факт, что модели капиталистического поведения были приняты в таких странах как Япония, у которой совершенно иная религия и иные представления о высших ценностях. Также важно то обстоятельство, что уже в эпоху Вебера протестантские идеалы перестали быть убедительными для всех. Получается, что сфера высших ценностей утратила свое значение, а возникшие из них стратегии действия продолжают существовать. Как это возможно?

Чтобы решить эту проблему обратимся к концепции Суидлер. Она подвергает критике представления о культуре, которые сводят ее понимание лишь к сфере высших ценностей. Такой подход, который признает действующими социальными факторами лишь интересы и высшие идеалы, оказывается недостаточным. Во-первых, в ситуации перемен и нестабильности общие ценностные представления об успешной жизни оказываются мало пригодными для того, чтобы определить конкретные формы действия. Например, если в качестве одного из идеалов признается создание семьи, то из этого все равно непонятно, как создавать семью: через церковный брак, через регистрацию в госучреждениях или просто жить вместе неформальным образом.

Во-вторых, имеется большое количество эмпирических примеров, когда социальное действие происходит таким образом,

что ценности приспособливают к конкретным ритуальным действием, а не наоборот: на основании новых идеалов изобретают новую совокупность привычек и церемоний. Такое приспособление менее затратно, чем изобретение новых ритуалов. Например, многие семьи продолжают сегодня праздновать христианские праздники (Рождество, Пасха) и ходить в церковь, не испытывая при этом глубоких религиозных чувств. Такие действия важны для укрепления взаимосвязей в кругу семьи. Для этого привычные обряды наделяются новым смыслом и начинают обслуживать новые ценности.

Не отрицая значения ценностных идеалов, Суидлер предлагает понимать под культурой публично доступный репертуар символических форм, благодаря которым индивиды обретают смысл и способность к социальному действию. Таковыми символическими ресурсами являются язык, убеждения, рассказы и истории, ритуалы и церемонии, способы коммуникации (распространение слухов) и т.п. В таком случае культура имеет первостепенное значение в предоставлении ресурсов для создания определенных форм поведения (стратегий действия).

Это позволяет по-другому взглянуть на формирования духа капитализма. В противовес веберовской интерпретации (идеи о предопределении и необходимости проверки своего избрничества привели к созданию рациональной и методической форме поведения, противопоставленного фаталистическому смирению и иррациональному гедонизму) Суидлер с опорой на работу «*Revolution of the Saints*» (автор – Michael Walzer) предлагает иную версию понимания. Кальвин не открыл для себя сначала идею о предопределении человека, но приспособил ее для оправдания такого жизненного стиля как «этос методического самоконтроля» (Swidler, p. 280). То есть сначала была потребность в том, чтобы люди реализовывали определенную стратегию действия, для оправдания которой и были задействованы указанные идеалы.

Такая логика рассуждения кажется оправданной. Ведь с раннего детства мы не усваиваем, кем мы должны быть согласно высшим ценностям, а усваиваем в зависимости от возраста, пола и других факторов конкретные способы действия, которые потом оправдываем ссылкой на какую-нибудь ценность (автономия, самореализация, справедливость). Но тем не менее это вторичная

ценностная легитимация не просто оправдывает устоявшиеся манеры поведения, но способна частично изменить прежний жизненный стиль.

Например, насколько я понимаю, такие модели действия как аскетизм и методический самоконтроль уже существовали в эпоху Кальвина, но их новое оправдания со стороны Кальвина привело к тому, что хозяйственная деятельность трансформировалась от духа традиционализма к духу капитализма. То есть, культура как сфера высших ценностей и как репертуар стратегий одинаково важна для наших практик и эти сферы взаимно влияют друг на друга, а не так, что одна сфера в одностороннем порядке порождает другую.

Литература

1. Вебер, Макс. 1990. «Протестантская этика и дух капитализма» в Избранные произведения. Москва: Прогресс.

2. Swidler, Ann. “Culture in Action: Symbols and Strategies” in American Sociological Review. 51: 2, pp. 273-286

***Дождикова Р.Н.* Категорический императив И. Канта и его истоки на Западе и Востоке**

Некоторые проблемы являются вечными проблемами человеческого бытия – это проблемы моральных ценностей, императивов человеческой деятельности, поведения и общения, которые представляют собой социокод (В.С. Степин), передаваемый от поколения к поколению. В таком социокоде можно отнести и сформулированный И. Кантом категорический императив: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства», который говорит о том, что «максима», то есть «субъективный принцип воления» может стать законом, то есть «объективным принципом воления» для всех, примером для подражания. Есть и более простые формулировки этого закона: «поступай так, как ты хочешь, чтобы поступали в отношении тебя самого» и «человек – это всегда цель, а не средство».

Существуют определенные «переключки» между этическими идеями Канта и идеями древнегреческого философа Фалеса, с которого, по словам Э. Гуссерля, «возникает новое человечество – люди, которые профессионально созидают философскую жизнь,

философию как новую форму культуры», а также идеями Конфуция, Эпиктета и христианскими идеями. Так, по свидетельству Диогена Лаэртского, Фалес утверждал, что самая лучшая жизнь – это «когда мы сами не делаем того, что осуждаем в других» и «чем поддержал ты своих родителей, такой поддержки жди и от детей», то есть «относись к родителям так, как ты хочешь, чтобы дети относились к тебе самому».

Конфуций и Кант связывали воедино две бесконечности: небо и мораль. Конфуций говорил об этом так: «Небо породило во мне моральные качества». У Канта «звездное небо надо мной» и «моральный закон во мне» связаны удивительной и удивляющей гармонией, зажигающей пафосом познания и отражающей этапы его философского становления. Отсюда и «Всеобщая естественная история и теория неба» в докритический период и «категорический императив» - в критический период его творчества. У Конфуция была своя «версия» категорического императива: «чего не желаешь себе, того не делай другим», «помогай другим достичь того, чего бы ты сам хотел достичь». Можно найти общие идеи человеколюбия и жизнелюбия в концепции благородного мужа (цзюнь-цзы) Конфуция и в учении Канта о двух основных обязанностях человека: 1) по отношению к себе – сохранение своей жизни и здоровья; 2) по отношению к другим – любовь и уважение.

Идеи Фалеса, Конфуция и Эпиктета перекликаются с христианскими идеями, изложенными в Библии. Так, согласно Эпиктету, «чего не желаешь себе, не желай и другим», «чего не следует делать, того не делай даже в мыслях», то есть человек должен быть нравственен изнутри, на уровне мыслей, мотиваций и намерений. Христианские заповеди исходят из любви к Богу и стремления подражать, быть подобным ему: «будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный», а также из любви к человеку: «возлюби ближнего как самого себя» и «во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними».

В наши дни нравственный императив распространяется на все живое (идея «благоговения перед жизнью» А. Швейцера), что связано с существующей экологической, социокультурной и антропологической ситуацией в нашем глобализованном, техногенном мире. Так, согласно Э. Ласло, новый императив нашего времени состоит в овладении планетарной этикой - «жить

так, чтобы давать другим жить так же хорошо», причем «другие» - это не только люди, но и растения, животные и все существа, которые образуют тонкую пленку жизни на планете». Соблюдению данного императива способствуют идеи Махатмы Ганди: «живи проще, чтобы другие могли жить лучше», «станьте сами тем изменением, которое хотели бы увидеть в мире», то есть необходимо соблюдать принцип разумного самоограничения, вести более простой образ жизни и, самое главное – не сетовать, что мир плохой, а самому становиться лучше. Моральный императив М. Ганди: «никогда не требуй от человека того, что не делаешь сам». Как говорили древние греки – «начни с себя» изменение мира. «Благоговение перед жизнью», по А. Швейцеру, содержит в себе три основных элемента мировоззрения как три взаимосвязанных результата мышления: смирение, этику, миро- и жизнеутверждение. Этический принцип «благоговения перед жизнью» может стать одновременно принципом этики межкультурной коммуникации – «благоговения перед культурой и традицией» (В.А. Лекторский) как Запада, так и Востока, а «смирение в сердце человека – основой мира на Земле» (Э. Ласло). Русский философ И.А. Ильин подчеркивает, что выход из глубокого духовного, религиозного и национального кризиса надо найти каждому из нас «прежде всего в самом себе, творчески создать его, убедиться и удостовериться в его верности. И только потом можно указать его другим. Надо самому начать жить по-новому» [1, с.6].

Литература

1. Ильин, И.А. Путь духовного обновления /И.А. Ильин. – М.: Альта-Принт, 2006.

Дубовик Е.А. Идеи социального партнерства в истории социально-философской мысли

Феномен социального партнерства является результатом длительной эволюции общественного развития. Идеи социального диалога появились значительно раньше, чем стало возможным их практическое воплощение в жизни. Предпосылки формирования идеи партнерства встречаются уже в трудах античных философов. Аристотель (384-322 до н.э.) считал, что государство возникло на основе общения между людьми, т.е. своеобразных партнерских

отношений. Издавна привлекала внимание мыслителей и социальная конфликтность. Одну из первых попыток анализа конфликтов и способов воздействия на них предпринял в эпоху Возрождения Н. Макиавелли. Английский философ Ф.Бэкон (1561-1626) в своих работах показал, что к возникновению конфликтов в обществе ведет пренебрежение интересами и мнениями разных социальных сословий, ошибки в управлении [1, с.11].

В XVII–XVIII вв. сформировалась теория «общественного договора». Идея оформления общественного договора между людьми сформулирована в трудах английского философа Т. Гоббса (1588-1679) «Левиафан» и «Философские элементы учения о гражданине», где обоснована необходимость достижения общего согласия в пользу обеспечения безопасности. В эпоху Просвещения французский мыслитель Ж.Ж. Руссо (1712-1778) в труде «Об общественном договоре» выдвинул идею перезаключения договора на справедливых основаниях, что позволит вернуть утраченную гармонию общественных отношений [2]. Выдающийся немецкий философ И. Кант (1724-1804) был активным сторонником компромисса в социальных отношениях, которые он рассматривал как взаимодействия, полезные для обеих сторон и поэтому требующие взаимных уступок.

На различные аспекты развития взаимоотношений государства и общества обращали внимание в своих трудах А. Смит (1723-1790), социалисты-утописты. Они впервые затронули проблему социально-экономического взаимодействия работников и работодателей, что явилось основой для последующего развития концепции социального партнерства в социально-трудовой сфере. Проблемы согласования интересов различных социальных слоев явились предметом теоретических воззрений и практических усилий представителей критического утопического социализма. К.А. Сен-Симон не противопоставлял интересы пролетариата и буржуазии, объединяя их в единый класс «индустриалов». Разработанная философом концепция «нового христианства» призвана была дополнить материальные стимулы «промышленной системы» моральными требованиями новой религии с ее лозунгом «Все люди – братья». Другой французский социалист Ш. Фурье (1772-1837) подверг критике тогдашний социальный строй и разработал проект будущего общества – строя «гармонии», в

котором должны развиваться все человеческие способности. Он предлагал перейти к новому обществу путем устройства «фаланг», распределение доходов в них должно осуществляться в зависимости от вложенного капитала, труда и таланта. В своих работах о будущем обществе Фурье указывал на необходимость объединить индивидуальные и коллективистские экономические интересы; труд должен быть освобожден от принуждения, тогда он будет наслаждением. Английский социалист Р.Оуэн (1771-1858) разработал филантропический план улучшения условий жизни рабочих и пытался осуществить его на прядильной фабрике в Нью-Ленарке (Шотландия), управляющим которой он был; выдвинул программу радикальной перестройки общества путем создания самоуправляющихся «поселков общности и сотрудничества», лишенных частной собственности, классов, эксплуатации. Однако основанные им экспериментальные трудовые поселения в Великобритании и США потерпели неудачу в условиях экономической блокады. В дальнейшем Р. Оуэн связал свою жизнь с английскими профсоюзами – тред-юнионами.

Английский философ, экономист и юрист И. Бентам (1748-1832), побывавший в 80-х гг. XVIII века в Беларуси (проживая более года в Кричевском имении Г.А. Потемкина, написал здесь ряд своих произведений), явился родоначальником утилитаризма, утверждавшего в качестве основания этики и оценки всех явлений «принцип полезности». Он проповедовал тождественность интересов индивидов и общества в целом, сводимого им к сумме интересов индивидов. Нравственный идеал Бентама – «наибольшее счастье наибольшего числа людей» [3, с. 76-78]. Одним из первых использовал термин «социальное партнерство» английский философ и экономист Дж.С. Милль (1806-1873), отмечавший в труде «Основы политической экономии» (1848), что «отношения... между хозяевами и работниками будут постепенно вытеснены отношениями партнерства в одной из двух форм: в некоторых случаях произойдет объединение рабочих с капиталистами, в других... объединение рабочих между собой» [4, с.100].

В трудах К.Маркса (1818-1883) и Ф.Энгельса (1820-1895) были разработаны фундаментальные положения анализа трудовых отношений, социального взаимодействия. Вместе с тем

марксистское направление абсолютизировало классовую борьбу. В работе «Наемный труд и капитал» Маркс писал: «Утверждение, что интересы капитала и интересы труда одни и те же, на деле означает лишь следующее: капитал и наемный труд – это две стороны одного и того же отношения. Одна сторона обуславливает другую, как взаимно обуславливают друг друга ростовщик и мот. Пока наемный рабочий остается наемным рабочим, судьба его зависит от капитала. Это и есть пресловутая общность интересов рабочего и капиталиста» [5, с.445]. В предисловии к третьему изданию первого тома «Капитала» Ф. Энгельс выступил против того, чтобы капиталиста называли работодателем; тем самым, по его мнению, маскируются отношения эксплуатации [6, с.28].

В конце XIX века теоретик немецкой социал-демократии Э. Бернштейн противопоставил марксистской теории революционного переустройства общества концепцию эволюционной трансформации капитализма в социализм, пропагандировал идею «демократизации капитала» на основе превращения наемных работников в совладельцев производства [1, с.21].

Теоретико-методологической основой для разработки концепции социального партнерства послужили труды основоположника социологии О. Конта (изучение роли общественного согласия), П.Ж. Прудона (концепция гармонизации отношений), М. Вебера (теория социального взаимодействия). Концептуальные основы социального партнерства тесно связаны с проблемами социальной солидарности, анализу которых отведено центральное место в трудах французского философа и социолога Э. Дюркгейма (1858-1917). Органическая солидарность в цивилизованном обществе основана на разделении труда. Антагонизм труда и капитала в буржуазном обществе мыслитель рассматривал как отклонение от нормы, результат недостаточной отрегулированности отношений между главными классами общества. Он активно развивал идею создания профессиональных корпораций как новых органов социальной солидарности [7].

Большие традиции имеет идея социального партнерства и в отечественной – российской и белорусской – социальной философии. Исследователи А.С. Хомяков, П.И. Новгородцев, М.М. Ковалевский, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Сорокин и

др. занимались изучением проблемы соотношения общества и государства, исследовали понятия «соборность», «солидарность», «социальная справедливость», природу общественно-исторического прогресса, предлагали свой идеал общественного устройства. Термин «партнерство» использовал в своих трудах русский философ С.Л. Франк (1877-1950). Представитель либерализма и «легального марксизма» П.Б. Струве (1870-1944) обосновал положения о равном участии рабочих и предпринимателей в обеспечении роста производительности труда, повышении эффективности производства. Известный русский философ, уроженец Витебской губернии Н.О. Лосский (1870-1965) расценивал эксплуатацию труда капиталом как зло; считал, что следует искать выход из такой несправедливости, но он должен быть не насильственным и не должен носить разрушительный характер: «задача защиты труда от эксплуатации может быть решена различными способами и надо найти тот путь, который ведет к цели с наименьшей ломкою прошлого, следовательно, с наименьшими страданиями». Он предлагал как прогрессивный строй «хозяйственной демократии», рассматривая его как синтез положительных сторон социализма и капитализма [8, с.102-103].

Дальнейшее развитие концепции социального партнерства связано с исследованиями крупных философов XX века Т. Парсонса (теория социального действия), Д. Хоманса и П. Блау (теория социального обмена), Р. Дарендорфа (концепция регулируемого конфликта) и др. мыслителей. Формирование и эволюция взаимодействия в сфере труда ими рассматриваются как длительный исторический процесс становления и развития отношений между трудом и капиталом, между наемными работниками, работодателями и государством. Т. Парсонс исследовал механизмы согласованности и взаимодействия субъектов социальных систем на основе общепринятых норм поведения, превращения их во внутренние мотивы деятельности; рассматривал равновесие, консенсус как важнейшие признаки нормального состояния социальной системы. Существенное влияние на формирование теории и практики социального партнерства оказала концепция социального рыночного хозяйства немецких ученых А. Мюллера-Армака, В. Ойкена, система человеческих отношений американского социолога Э. Мэйо. В

современной западной философии теорию общественного договора развивают американские философы – контракционисты Дж. Роулз, Р. Дворкин, политолог Дж. Бьюкенен и др. В их трудах процесс заключения общественного договора тесно связан с реализацией социальной справедливости. Книга Дж. Роулза (1921-2002) «Теория справедливости» – одна из самых значительных в политической философии XX века.

Идеи, выработанные мыслителями прошлого, легли в основу современной идеологии социального партнерства. Принципиальные основы социального партнерства закреплены в статье 14 Конституции Республики Беларусь. Принят Указ Главы государства «О развитии социального партнерства в Республике Беларусь» (15 июля 1995г.). Утверждена Концепция развития системы социального партнерства и программа мер по её реализации (март 1997 г.). Сформированы Национальный, отраслевые и региональные советы по трудовым и социальным вопросам, создан Республиканский трудовой арбитраж. С 1 января 2000 г. вступил в действие Трудовой кодекс Республики Беларусь, раздел IV которого содержит положения о социальном партнерстве, разрешении коллективных трудовых споров. Очевидно, что необходимым условием социального партнерства является и в обозримом будущем останется возможность государственного вмешательства в отношения между трудом и капиталом, важная роль государства в регулировании социальных отношений. Поэтому идеи партнерства государства и общества, нашедшие отражение в теории общественного договора, сохраняют актуальность в современных условиях.

В качестве важнейших принципов социального партнерства выступают: добровольность принятия сторонами обязательств; взаимное признание интересов партнеров как важных и правомерных; паритетность (равенство, равноправие) на всех стадиях партнерских отношений, в том числе при принятии решений; социальная справедливость при регулировании интересов и действий, особенно в сфере труда и распределения доходов; нахождение компромисса при решении спорных и конфликтных вопросов; взаимная ответственность сторон за исполнение (и неисполнение) согласованных решений. В основе этих принципов трипартизма лежат лучшие традиции зарубежной и отечественной

социально-философской мысли. Таким образом, формирующаяся в течение нескольких столетий теория социального диалога является идеологической основой гармонизации социально-трудовых отношений.

Литература

1. Михеев, В.А. Основы социального партнерства: теория и политика. – М., 2001. – 448 с.
2. Руссо, Ж.Ж. Об общественном договоре. Трактаты. – М., 1998. – 414 с.
3. Дубовик, Е.А. Из истории российско – английских связей в 80-е годы XVIII в. (на примере Кричевского имения Г.А. Потемкина) // Европа: актуальные проблемы этнокультуры. Материалы Междунар. научно-теорет. конф. – Минск, 2008. – С.76-78.
4. Милль, Дж. С. Основы политической экономии. – М., 1981. – Т.3. – 447 с.
5. Маркс, К. Наемный труд и капитал // Маркс, К. и Энгельс, Ф. Соч. – Т.6. – С.428-459.
6. Маркс, К. Капитал. Критика политической экономии. Том первый // Маркс, К. и Энгельс, Ф. Соч. – Т. 23. – 907 с.
7. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. Пер. с франц. и послесловие А.Б. Гофмана. – М., 1991. – 572 с.
8. Борзова, Е.П. Николай Онуфриевич Лосский: философские искания. – СПб., 2008. – 132 с.

Каракo П.С. Эстетика природы в творчестве И. Гете

Родоначальником эстетики природы в Германии во второй половине XVIII в. является И. Кант (1724 – 1804). Она стала одним из важнейших элементов его эстетики и философии в целом. Убедительно все это получило обоснование в его труде «Критика способности суждения» (1790). В нем четко сформулированы его представления о носителе красоты предметов и явлений природы, роли прекрасного в жизни человека, определении его познавательных способностей и т. д.

Одним из тех, кто высоко ценил эстетические представления Канта на природу был его современник, поэт, естествоиспытатель и философ И. Гете (1749 – 1832). В своих философских трудах он

называл Канта «выдающимся мыслителем», оказавшим влияние и на его творчество. При этом он отмечал, что особый восторг у него вызывала кантовская работа «Критика способности суждения». В статье «Влияние новой философии» (1817) Гете писал, что данной работе Канта он «обязан в высшей степени радостной эпохой своей жизни. Здесь он увидел самые разные занятия свои поставленными рядом, произведения искусства и природы трактованным сходным образом, эстетическая и телеологическая способность суждения взаимно освещали друг друга» [1, с. 213 – 214]. Далее он отмечал, что положения названного произведения Канта представляли «полную аналогию» с его собственным творчеством, деятельностью и мышлением. Свой труд «Метаморфоза растений» Гете считал написанным «совершенно в духе его (Канта – П. К.) учения» [1, с. 462].

Но между Гете и Кантом имелись существенные различия в характере трактовки оснований красоты. Во всех своих научных, художественных и философских произведениях Гете проводил мысль об объективности красоты природного мира. Причем он ее выражает через категорию «прекрасное». Она выступает у него выражением красоты, ее сущностного начала. Он не сомневается в объективности прекрасного, способности человека воспринимать и выражать данное свойство природы не только в форме понятий эстетики, но и как проявление объективных законов природы. Так, в работе «Максимы и рефлексии» (1822 – 1832) Гете пишет о «существовании прекрасной природы». Для него прекрасное есть ее объективное свойство. Концептуально отношение прекрасного и природы Гете выразил в следующей форме: «Прекрасное – манифестация сокровенных законов природы; без его возникновения они навсегда остались бы сокрытыми» [2, с. 427]. В силу этого постижение прекрасного в природе есть важнейшее условие познания самой природы.

Следует отметить, что вопросам познания природы, формирования у человека научных представлений о ней Гете уделял особое внимание. Он считал, что «верное воззрение на природу полезно всякой практике» [1, с. 371], особенно практике отношений человека к ней. В одной из работ автора обращалось внимание на критику Гете потребительского отношения человека к природе во время зарождающейся при его жизни техногенной

цивилизации и обоснованную им качественно иную форму природопользования [3, с. 52 – 66]. В настоящем исследовании мы ограничимся только анализом мыслей Гете относительно красоты природы. Он был не только твердо уверен в ее объективности, но и в том, что природа является творцом красоты своих предметов и явлений. В статье «Природа» (1783) он писал, что природа – «единственный художник: из простейшего вещества творит она противоположнейшие произведения, без малейшего усилия, с величайшим совершенством и на все кладет какое-то нежное покрывало. У каждого ее создания особенная сущность, у каждого явления отдельное понятие, а все едино» [1, с. 37].

Единство «созданий» природы Гете видел не только в их происхождении и взаимосвязи, но и в наличии у них такого свойства, как красота. В его гениальных произведениях «Метаморфоза растений» (1798) и «Метаморфоза животных» (1820) раскрывается эволюционный процесс становления красоты растений и животных. Но красотой обладают предметы и явления неживой природы. Во множестве художественных произведений Гете отмечает свое очарование от созерцания природы в разное время суток и периоды года, вод, низин и гор, сияния солнца и «месяца ласковый блеск». При этом им отмечается благотворное влияние природы на человека и его духовное состояние. Так, в стихотворении «Утешение в слезах» (1803) Гете советует своему литературному герою, которого одолела тоска и грусть, взглянуть другим взглядом на окружающий мир. При его созерцании он увидит, как «все весело вокруг». А в ночное время направить свой взор на небо и там он увидит «красоту далеких звезд»:

*Любуясь ими в ясную ночь,
Не мысля в небеса.*

А вот сам поэт любит природу «в ясный день». Именно в это время от ее объектов и явлений «нет сил и глаз отвести».

О своем восхищении красотой природы Гете начал писать еще в своих ранних художественных произведениях. Так, в романе «Страдания юного Вертера» (1774), написанном в форме писем и принесшим его автору всемирную известность и славу, четко выражается его эстетическое отношение к природе. Главный герой романа в письмах к другу писал ему о красоте природы той

местности, в которую он приехал из города. Только в новой среде его «могучая и горячая любовь к живой природе» наполнила его душу «таким блаженством», что ему казалось будто вся окружающая его природа есть настоящий «рай». Героя романа поражала своей красотой «цветущая долина» и то, как «жизнь там бьет ключом». Он был очарован и горами, которые «от подножия до вершины» были «одеты высокими, густыми деревьями». Восторг вызывала и «тихая река», которая струилась меж шуршащих камышей и «отражала легкие облака, гонимые по небу слабым вечерним ветерком». Он слышал «птичий гомон, оживляющий лес» и даже «голоса лесов и гор». Здесь и «миллионные рои мошек весело плясали в алом луче заходящего солнца», «гудели жуки», а «стрекотание и возня» других представителей насекомых заставляли его вновь и вновь направлять «взоры к земле». Все видимое и слышимое им «открывало» ему «кипучую, сокровенную священную жизнь природы».

На следующих страницах данного романа приводятся впечатления его ведущего персонажа от общения с другими компонентами природы, восприятия им того или другого времени суток. Оказывается, что его душа «озаряется неземной радостью» от созерцания «чудесного весеннего утра», которым он «наслаждается от всего сердца». Он становился «большим художником», когда наблюдал как от его «милрой долины поднимается пар» и когда «полдненное солнце стоит над непроницаемой чащей темного леса» и т. д. Им высказывается и сожаление, что человек еще не научился видеть многообразие объектов природы, их красоту и «радоваться каждой песчинке, которая внемлет ему и живет».

И. Гете, как никто другой, видел и чувствовал красоту природы, ощущал ее влияние на свой духовный мир. В труде «Письма из Швейцарии» (1808) отмечал, что в самые неблагоприятные моменты своей жизни он старается «убежать от общества», чтобы оказаться «лицом к лицу перед великолепной природой». Уже только ее созерцание приносило ему «такое наслаждение глаза и внутреннего чувства», которое возвышало его над своим социальным окружением. Для Гете природа – «достойнее человека», так как в ней нет той алчности и жадности, которые присущи еще многим людям.

Неизгладимые впечатления произвели на Гете горы Швейцарии. С вершины некоторых из них он любовался представшими перед его взором великолепными картинами природы. «Эти возвышенные, несравненные картины природы, – писал он, – будут всегда стоять перед моим духовным взором». Для Гете природа являлась фактором формирования этических и эстетических чувств человека, источником и эталоном искусства.

В силу этого в его работах особое внимание уделялось освещению вопроса об особенностях отражения красоты природы в искусстве. Он ценил мысль Канта, который «допускал» возможность трактовать «произведения искусства как произведения природы, а произведения природы – как произведения искусства» [1, с. 271].

Но если Кант только «допускал мысль» о возможности данной трактовки, то Гете был уверен в ее справедливости. Весьма четко он выразил ее в своем труде «Письма из Швейцарии». В нем он писал: «Моя радость, мой восторг перед произведениями искусства, когда они правдивы, когда они – непосредственные одухотворенные глаголы самой природы, доставляют огромное удовольствие каждому собирателю, каждому любителю». Здесь же он пытается переубедить тех людей, которые не разделяют его мнение. Для них он ставит вопрос: «Разве живая природа со всей своей живностью не отпечатлевается в нашем глазу, разве картины ее не закреплены в прочных образах перед моим взором, разве образы эти не становятся краше, разве они не ликуют, когда встречаются с образами искусства, украшенными человеческим духом?». На поставленный вопрос он сам дает убедительный ответ. В нем Гете вновь подчеркивает единство природы и искусства, основы своей любви к природе.

На совпадении сформировавшихся у человека образов природы и созданных им произведений искусства Гете пытается объяснить и свой интерес к природе и искусству. Именно на этой основе, писал он, «зиждется» до сей поры его любовь к природе, его склонность к искусству. И далее он отмечал: «... почему я и видел в природе столько красоты, столько блеска и столько очарованья, почему и попытки художника с ней сравняться, самые несовершенные попытки, увлекали меня почти с такой силой, как и совершенство самого прообраза. Одухотворенные, прочувственные

произведения искусства – вот что меня восхищает». Но «одухотворенными и прочувственными» произведения искусства станут только тогда, когда они будут отражать явления природы, их красоту. Данная мысль была центральной в творчестве Гете. Она определяла и особенности его понимания характера отношения человека к природе. В стихотворении «Природа и искусство» (1800) он резко выступал против тех, кто пытался отделить природу и искусство друг от друга:

*Природа и искусство расхожденье –
Обман для глаз: их встреча
выполнима.*

*И для меня вражда их стала мнима,
Я равное питаю к ним влечение.*

И. Гете советует представителям искусства, особенно художникам, чаще обращаться к созерцанию природы, ибо только «природа дает душе воспламенение».

О «воспламенении» души поэта Гете от общения с природой свидетельствует его поэзия. В многочисленных стихотворениях им выражается состояние своей души от общения с природой. Так, в стихотворении «На озере» (1775) он пишет:

*И жизнь, и бодрость, и покой
Дыханьем вольным пью.
Природа, сладко быть с тобой,
Упасть на грудь твою!*

Далее Гете отмечает, что только от одного восприятия «огнецветной зыби» и «засверкавших от налетевшего ветра» волн озера его душа освободилась от всего негативного прошлого, пробудилась «жизнь и даже страсть».

Поэта восхищают практически все объекты живой и неживой природы, поры года, время суток. Свидетельством сказанному могут быть названия стихотворений: «Прекрасная ночь»; «К Луне»; «Дикая роза»; «Ночные мысли»; «Март»; «Май»; «В полночный час» и т. д. В стихотворении «Всеприсутствие» (1812) Гете подчеркивает неразрывную связь человека и природы, ее влияние на человека. Так при созерцании человеком восхода солнца ему будет казаться, что он и сам «следом» за солнцем появляется в этом мире. А когда утром человек «сойдет» в сад, то там он ощутит себя «лилией, лилий белее» и «розой меж роз

предстанет». Человеку во время танца будет казаться, что вместе с ним «кружатся планеты» и «звезды летят вокруг его». Но это все зависит от солнца:

*Ночью – настала бы ночь!—
Сиянием ты побеждаешь
Месяца ласковый блеск.*

*Ласково блещешь и ты,
И служат тебе, мое солнце,
Месяц, планеты, цветы.*

*Солнце! Прекрасные дни
И мне подари, как даришь ты
Миру и вечность и жизнь!*

И. Гете, как никто из его современников, осознавал включенность человека в бытие природы, зависимость даже его эстетических чувств от природы. В силу этого им обосновывалась и обязанность человека оберегать природу, в том числе и ее красоту. В стихотворении «Нашел» (1813) он выразил свое отношение к цветку, которого он нашел в «глуши лесной». Как же поступил поэт с этим цветком? Его ответ на поставленный вопрос был следующим:

*Я взял с корнями
Питомца рос
И в сад прохладный
К себе отнес.*

*В тиши местечко
Ему отвел.
Цветет он снова
Как прежде цвел.*

Как поэт и художник, Гете постоянно подчеркивал ценностный аспект природы. Он видел в ней основу искусства и красоты, источник многих видов материальных благ, их носитель. Так, в романе «Годы странствий Вильгельма Мейстера» (1821) он писал: «Земля и ее недра – это мир, где имеется все необходимое для самых высоких земных потребностей, тот сырой материал,

обработка которого есть дело высших человеческих способностей». Он полагал, что человеческий разум, опирающийся на научное знание, приведет человечество не только к «свободному и целесообразному труду», но и обеспечит переход современной природы в качественно новое состояние. В XX в. это состояние было названо ноосферой. Необходимость ее становления выражает Фауст в своих последних словах в одноименной трагедии:

*Я целый край создам обширный, новый,
И пусть миллионы здесь людей живут,
Всю жизнь в виду опасности суровой,
Надеясь лишь на свой свободный труд.
Среди холмов, на плодоносном поле,
Стадам и людям будет здесь приволье;
Рай зацветет среди моих полян,
А там, вдали, пусть яростно клокочет
Морская хлябь, пуская плотину точит:
Исправят мигом каждый в ней изъян.
Я предан этой мысли! Жизни годы
Прошли не даром, ясен предо мной
Конечный вывод мудрости земной:
Лишь тот достоин жизни и свободы,
Кто каждый день за них идет на бой!*

Возможно, что ноосферные представления Гете породились наблюдаемыми примерами разумного отношения человека к природе и рациональными формами потребления ее ресурсов. Неизгладимые впечатления производили на него картины возделываемых полей в Италии, в которой он проживал в 1786 – 1788 гг. Позже они были опубликованы им в труде «Итальянские путешествия» (1822). В дневниковой записи от 16 марта 1787 г. он писал: «Неаполь – рай, каждый здесь живет в своего рода хмельном самозабвении. Со мной происходит то же самое, я, кажется, стал совсем другим человеком». Далее им описывается то, что сделало его «другим человеком». Таковым стали поля окрестностей Неаполя: «В этих краях только и начинаешь понимать, что такое вегетация и для чего возделываются поля. Лен уже скоро зацветет, а пшеница вымахала в полторы пяди вышиной. Вокруг Казерты – сплошная равнина, поля обработаны чисто и аккуратно, как цветочные грядки. Все засажено тополями, их обвивают

виноградные лозы, но, даже, несмотря на затенение, земля здесь родит превосходно...». В поэтической, образной форме такое отношение человека к земле и ее разумному использованию как раз и выразил Фауст.

Мысли Гете о будущем природы были высоко оценены В. И. Вернадским: «В образной, художественной форме, как основную жизненную цель научного знания, Гете всего ярче выразил плод своего жизненного опыта во второй части «Фауста»... Высший смысл жизни Фауста он видел в овладении природой силами науки для блага народных масс, в создании наукой, я бы сказал языком XX в., – ноосферы. Это казалось ему основной государственной задачей, которая для государственных деятелей его времени реально в таком виде почти не существовала» [4, с. 242].

К сожалению, для многих «государственных деятелей» и нашего времени проблема созидания ноосферы оказывается «несуществующей». Однако утверждаемая Гете, а затем и Вернадским мысль, что обеспечение становления ноосферы есть важнейшая «государственная задача», заслуживает внимания. К ее постановке и обоснованию важности решения оказалась причастной и художественная литература, и прежде всего творчество Гете.

Все отмеченное позволяет сделать вывод, что Гете развивал оригинальную эстетическую концепцию природы, содержание которой строилось на признании объективных основ красоты природы. Последняя выступала у него фактором формирования эстетических чувств человека и необходимости бережного отношения человека к ресурсам природы. Гете верил и в созидательные силы человека, его способность умножить эти ресурсы, а тем самым и их красоту.

Представления Гете о красоте природы оказали большое влияние на объективное освещение этого феномена Ф. Шиллером и Г. Гейне. Их высоко ценил даже Гегель. Столь же высокую оценку они получили в русской культуре. Ее видные представители (Е. А. Баратынский, В. С. Соловьев, И. С. Тургенев, Ф. И. Тютчев, А. А. Фет и др.) посвящали Гете отдельные произведения, отмечали его влияние на становление их собственных эстетических воззрений.

Оригинальные мысли относительно эстетических воззрений Гете, да и всего его научного и художественного творчества, высказали и выдающиеся ученые XX в. – В. И. Вернадский, В. Гейзенберг и др. Можно только сожалеть, что в наши дни внимание к творчеству Гете не демонстрируют представители науки и культуры. Оно не включается и в учебный процесс. А ведь суждения Гете о красоте природы, разумном отношении человека к ней, заслуживают быть использованными в процессе формирования экологического сознания и экологической культуры учащихся и студентов.

Литература

1. *Гете, И.* Избранные философские произведения / И. Гете. – М., 1964.
2. *Гете, И.* Собр. соч.: В 10 т / И. Гете. – М., 1980. Т. 10.
3. *Карако, П.С.* Природа в художественной литературе / П. С. Карако. – Минск, 2009.
4. *Вернадский, В. И.* О науке / В. И. Вернадский. – Дубна, 1997. Т. 1..

Легчилин А.А. Рецепция немецкой философии в Беларуси и Литве в 19 веке

Проблема рецепции немецкого идеализма в Беларуси и Литве в 19 веке изучена все еще далеко недостаточно, хотя во всех отношениях представляет собой интересное и оригинальное явление в духовной жизни современных белорусского и литовского обществ. Уместно указать и на трудность, с которой неизбежно сталкивается всякий, кто берется за изучение данной проблемы. Периодические издания и философские труды, вышедшие в то время в Литве и Беларуси, сохранились в небольшом количестве экземпляров (некоторые в единичных экземплярах) и относятся к числу исключительно редких и малодоступных изданий. Они отсутствуют даже в крупнейших научных библиотеках Беларуси, Литвы, России, Польши. Именно это обстоятельство значительно усложняет исследование данной проблемы. Мы попытаемся проследить лишь основные тенденции процесса восприятия немецкой философии на протяжении столетия, что нашло

отражение в обширной философской литературе этого длительного периода. Поэтому детально эта проблема может быть представлена, разумеется, в более объемном исследовании.

Начало этому процессу положило влияние, прежде всего, идей И. Канта в конце XVIII–начале XIX века. В то время действовали два неординарных высших учебных заведения – Виленский университет и Полоцкая иезуитская академия. В составе последней функционировали философский и теологический факультеты [1]. В Вильно и Полоцке трудился ряд известных ученых из различных государств Европы, представителей различных национальностей (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 [2], И. Анджиолини [3], В. Бучинского [4], А. Довгирда [5], братьев Яна и Енджея Снядецких и др., которые являются ценнейшими источниками для изучения философской мысли начала XIX века двух народов-соседей, в том числе и для изучения рецепции философии И. Канта. В Вильно и Полоцке, являвшимися уже в то время значительными научными центрами, выходили два различных по своей идейной направленности периодических научных журналов «Виленский дневник» и «Полоцкий ежемесячник», на страницах которых затрагивались и оценивались различные аспекты философии И. Канта. Эти публикации также относятся к числу ценнейших источников для изучения начального этапа рецепции философии немецкого мыслителя в Беларуси и Литве.

Одним из тех, кто первым по достоинству оценил философские, и, прежде всего, социально-политические идеи кенигсбергского мыслителя был уроженец Беларуси, непосредственный слушатель и ученик И. Канта Иосиф Быховец (1778-1845). И. Быховец обучался в Кенигсбергском университете в 1794 году уже на закате научной карьеры И. Канта. Но он не только слушал последние лекции великого мыслителя. 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», в котором доказывалась закономерность социального прогресса благодаря распространению знаний и преодолению предрассудков, осуждались феодальные порядки, как противоречащие разуму человека. Своими переводами работ И. Канта на польский язык И. Быховец способствовал пропаганде идей политического либерализма. Его переводческая, издательская и комментаторская деятельность шли в одном направлении с устремлениями сторонников либеральных идей в Беларуси и Литве, желанным идеалом для которых была правовая форма организации государства с разделением властей.

Наряду с И. Быховцом высоко оценил философию И. Канта Енджей Снядецкий (1768-1838), профессор химии Виленского университета, брат Яна Снядецкого. 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» [6].

Оценку Е. Снядецкого разделил куратор Виленского учебного округа А. Чарторийский, а также тогдашний ректор университета И. Стройновский. Было решено пригласить на кафедру философии в Вильно кого-либо из уже известных кантианцев. Выбор пал на профессора философии Эрлангенского университета И.Г. Абихта (1762-1816), которого А. Чарторийскому рекомендовал академик Петербургской Академии наук математик Н.И. Фусс (1755-1826). К этому времени И.Г. Абихт был уже известен своей работой, получившей премию Берлинской Академии наук «Прогресс метафизики от Лейбница до Вольфа» (1796), написанной в духе трансцендентального идеализма. В 1804 году И.Г. Абихт прибыл в Вильно. На протяжении двенадцати лет он преподавал здесь логику, метафизику, этику, психологию, введение в философию. Свои лекции он читал 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 университета Я. Бобровский (1777-1823). В 1819 году он перевел и издал в Вильно работу И. Канта «О педагогике», в которой немецкий мыслитель проводил идею смягчения влияния церкви на воспитательный процесс, находясь под значительным влиянием идей Ж.-Ж. Руссо.

Непосредственным учеником И.Г. Абихта был также магистр философии Л. Розвадовский. После окончания Виленского университета (1817) он трудился в гимназии города Слуцка (ныне Минская область), 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.

Деятельность И.Г. Абихта в Вильно совпала со временем ректорства и активной научной и педагогической деятельностью выдающегося ученого-энциклопедиста того времени, член-корреспондента Петербургской Академии наук Яна Снядецкого (1756-1830). Он был ректором Виленского университета с 1807 по 1815 год, (а профессором университета до 1826 года). Кроме специально математических и астрономических сочинений Я. Снядецким написан 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 [7].

Исходная философская точка зрения Я. Снядецкого представлена, прежде всего, в его статье «О метафизике» (1814) [8]. В ней Я. Снядецкий указывает на необходимость строго отличать настоящую, научную метафизику от «метафизических романов». По его мнению, каждая отрасль знания имеет свою метафизику. Метафизика каждой отрасли науки – это логическая разработка общих принципов, лежащих в ее основании, но отнюдь не ее

критика. Критику основ познавательных способностей Я. Снядецкий считает невозможной и выступает против попыток подобной критики. Другими словами, по его мнению, метафизика возможна, но не как прелиминарная дисциплина и введение в специальные науки, а только как их результат. Она должна основываться на точном знании фактического и теоретического содержания специальных наук. Обращаясь к анализу философии И. Канта. Я. Снядецкий писал: «Из греческих мечтаний выработались европейские (средневековые) странности и умственные aberrации, которые, будучи осмеяны и подавлены науками о реальных предметах, возобновились в конце прошлого и в начале текущего столетия в северной Германии. Они начали распространять в области человеческого знания опустошительную заразу, отвлекая человеческий ум от реальных предметов и направлять его к призракам, задерживая прогресс наук, и погружая их в непроницаемую тьму» [9]. Анализируя философию И.Канта, Я. Снядецкий в этой статье обращает главным образом внимание на неясность изложения, отмечая, что все, что ясно задумано, может быть ясно высказано, а «кто говорит неясно, тот не понимает самого себя» [10]. Наука это область ясных и точных понятий, в ней нет места чему-нибудь темному. «Всякая неясная наука или подозрительна, или ложна» [11].

Критика философии И. Канта составляет главное содержание второй работы Я. Снядецкого «О философии» (1818). Свои возражения против учения немецкого мыслителя Я. Снядецкий сводит к следующим четырем: 1) излишнее недоверие к показаниям органов чувств; 2) операции над невозможным понятием мыслящего существа, которое лишено чувств; 3) недоказанность главных принципов, на которых построено учение И. Канта; 4) неясное изложение и сложная и запутанная терминология.

Первое возражение вытекает у Я. Снядецкого из его «первого правила здоровой философии». Если она не в праве стремиться к познанию трансцендентного, то она должна до известной степени доверять чувствам. Это не исключает, впрочем, необходимости проверки содержащегося в них материала. Показания одного чувства мы проверяем посредством других чувств, все показания посредством логического анализа и сопоставления добытого таким образом материала с известными заранее законами логики и

положительной науки. Таким образом, мы можем придти к убеждению, что цвет, запах, теплота и т. д. не свойственны телам самим по себе. Но, например, мы не в праве предполагать в науке, что тела вовсе не существуют, как нечто имеющее само по себе известное протяжение, так как проверка такого предположения лежит вне всякой возможности; это – трансцендентальный и, следовательно, чуждый науке вопрос. Таково в общих чертах содержание возражения Я. Снядецкого против излишнего недоверия И. Канта к показаниям органов чувств [12].

Что касается второго возражения, то Я. Снядецкий принимает за доказанную и неоспоримую истину основное положение Д. Локка и его последователей: *нет ничего в разуме, чего не было бы раньше в чувствах*. Этого положения он сам в работе не доказывает, так как считает доказательства, приведенные английскими и французскими сенсуалистами, вполне достаточными и неопровержимыми. Лишенное чувств, но мыслящее существо, он считает призраком.

По третьему пункту Я. Снядецкий ограничивается замечанием, что И. Кант не доказал основных положений своего учения, не опровергая однако и того, что И. Кант считал их доказательством. Основой кантовской философии Я. Снядецкий считает не трансцендентальную эстетику, а учение о категориях. Впрочем, по его мнению, И. Кант безосновательно выдает таблицу категорий за свою собственную; она – не что иное, как измененная таблица категорий Аристотеля. Я. Снядецкий отрицает трансцендентальную идеальность пространства и времени, высказываясь против априорности их созерцания. Он не доказывает своего возражения, а ограничивается лишь замечанием, что факт присутствия в нашем сознании этих созерцаний может быть объяснен, как результат опыта. Об аргументе И. Канта, что, если бы созерцания пространства и времени не были априорными, то теоремы чистой геометрии и чистой механики не могли бы быть аподиктическими суждениями, Я. Снядецкий замечает, что И. Кант, по-видимому, недостаточно глубоко знал математику [13].

Четвертое возражение, относительно неясности изложения и путаности терминологии, является развитием того, что было сказано им по этому поводу в статье «О метафизике» [14].

Свою философскую позицию Я. Снядецкий характеризовал следующими словами: «Я реалист, т. е. в словах я ищу не звука и

ветра, а реального предмета». Эти замечания были связаны с тем, что И. Кант действительно обращался с некоторыми понятиями так, как будто им не соответствовало никакого реального содержания (например, с понятием прямой линии в учении об аналитических и синтетических суждениях).

Уместно отметить, что изложенные идеи Я. Снядецкого, несмотря на их очевидную односторонность, получили в свое время широкую известность в России. В частности, статья Я. Снядецкого «О философии» была переведена на русский язык и опубликована в журнале «Вестник Европы» (1819. № 11), вызвав среди читателей журнала содержательную научную полемику. Статья Я. Снядецкого «О философии» в сокращенном виде в 1956 году была повторно переведена на русский язык и опубликована в сборнике «Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей» [15]. Трудно сказать, знали ли составители сборника о переводе этой статьи на русский язык в 1819 году.

Детальный анализ критики Я. Снядецким философии И. Канта дан в работах выпускника Минской губернской гимназии, а впоследствии видного польского философа конца XIX–начала XX века М. Массониуса (1862-1945) [16], а также современного белорусского историка философии Э.К.Дорошевича [17], подметивших односторонний и ограниченный характер этой критики. Нельзя не согласиться с вышеупомянутыми исследователями в том, что она, будучи односторонней и ограниченной и, сочетаясь с высоким научным авторитетом Яна Снядецкого, препятствовала порой правильной, всесторонней оценке философии кенигсбергского мыслителя.

Сказалась она и на деятельности полемизировавшего с Яном Снядецким И.Г.Абихта, которому удалось сохранить место профессора философии в Виленском университете только благодаря поддержке А. Чарторыйского. Под влиянием Я. Снядецкого, И.Г.Абихт попытался смягчить крайности кантовского трансцендентализма, о чем свидетельствовало содержание его работы «Введение в философию», изданной в 1814 году в Вильно на латинском языке. Однако постоянная конфронтация Я. Снядецкого и И.Г.Абихта не могла плодотворно сказаться на научной и педагогической деятельности последнего.

К числу критиков И. Канта относился и уроженец Могилевщины Ангел 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. Именно в гносеологии И. Канта А. Довгирд выявил наиболее слабые субъективно-идеалистические моменты философии кенигсбергского мыслителя. Он подошел к пониманию одного из основных противоречий системы И.Канта – допущению ноуменов и по существу отрицания их существования вне сознания [18]. Критический анализ А. Довгирдом гносеологии И. Канта пробуждал в белорусском и литовском обществе интерес к проблемам теории познания, к философии немецкого мыслителя в целом.

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 [19].

Необоснованные выпады против 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 [20]. В его основу были положены лекции, читанные их автором для студентов иезуитской академии в Полоцке.

Отдавая должное диалектическому мастерству и обширной научной эрудиции вышеназванных ученых, надо сказать, что их полемика с И. Кантом, даже в глазах их современников, выглядела демонстрацией крайнего консерватизма, выражавшего интересы не успевающих идти в ногу со временем представителей

определенных общественных сил. На этот откровенный и плохо гармонизировавший с эпохой консерватизм указывал, в частности, известный русский историк А.Л. Погодин (1872-1947), кстати, уроженец Витебска. Анализируя публикации профессоров Полоцкой иезуитской академии, он писал: «Главным врагом иезуитов являлась ненавистная им философия Просвещения в лице Вольтера и Руссо; они решились поднимать свою руку даже на Канта» [21].

Интерес к философии И. Канта наблюдался и во второй половине XIX – начале XX века. 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). Однако его труд, подводивший итог его исследовательской деятельности в области изучения философии И. Канта, бесследно исчез в издательстве Ягеллонского университета в 20-е годы XX века, «куда был отдан для печати» [22].

К числу менее известных исследователей и популяризаторов философии И. Канта в Беларуси того времени относится А. Аргаматов, 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. К сожалению, ни о самом авторе, ни о других трудах этого ученого пока ничего не известно. Это актуальная тема исследования для современных историков белорусской философии.

Закрытие самодержавием главных научных центров Литвы и Беларуси – Виленского университета (1832) и Полоцкой иезуитской академии (1820) – содействовало уменьшению интереса к философии И. Канта, пробуждению повышенного внимания сначала к философским идеям Шеллинга, а потом (в 30-40 гг. XIX века) – Гегеля.

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. (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, где его преподавательская деятельность продолжалась весьма недолго (с осени 1823 – по февраль 1824 года). Суть лекций Ю. Голуховского, пользовавшихся необычной популярностью у слушателей, в том, что философия призвана помочь людям в осознании мира как гармонической божественной целостности, в поисках связей с творческими силами природы и преодоления социального атомизма. Каждый народ должен иметь свою национальную философию, а подлинный философ является органом народного самосознания, имеющим право в своем стремлении к истине не считаться с застывшими традициями и мнениями большинства. Индивиду философия должна дать «целостный взгляд на мир», чувство единства с народом и мирозданием, без чего невозможно становление личности. Несмотря на свою популярность, а может и вопреки ей, Ю. Голуховский после завершения процесса филوماتов, вместе с другими популярными профессорами (М. Бобровским, И. Даниловичем, И. Лелевелем) был лишен кафедры на основании «дурного влияния на молодежь».

Если Ю. Голуховский высоко ценил гегелевские идеи, то, ректор Петербургской римско-католической духовной академии и одновременно Могилевский митрополит Игнатий Головиньский (1807-1855) выступил против философии Гегеля. Он считал последнюю особенно опасной потому, что она рядилась в христианские одежды, использовала христианскую терминологию, выступала в форме пантеизма. 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 Максимилян Якубович (1785—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), личность и духовное наследие которого до сих пор остались вне поля зрения историков белорусской философии. Уже в первых номерах "Атенеума" выходят его статьи, популяризирующие гегелевские диалектические идеи — "О философии" (1841, т.4), "О необходимости" (1842., т.6), а также «Парафразы Гегеля из его введения в историю философии» (1842, т.1, 2, 5), излагавшие гегелевскую концепцию историко-философского процесса, по которой "вся история философии есть, по своему существу внутренне необходимое, последовательное поступательное движение". Т.Щеневский подчеркивал, что Гегель первым представил историю философии не как цепь случайных и отрывочных истин, а как логическое развитие человеческого духа. Эту работу Щеневского высоко оценил известный польский революционер-демократ Эдвард Дембовский (1822—1846) заявив, что она "выше всяких похвал". "Пусть этот муж столь высокого полета мысли трудится неустанно на ниве знания... ибо как никто другой он может передать великие идеи одного из самых гениальных философов", — писал он. 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.Крагаевский (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 раздел был сначала опубликован на страницах журнала «Атенеум», а затем вышел отдельным оттиском (Вильно, 1845). С точки зрения содержания, выбор раздела для перевода был сделан удачно, ибо давал довольно полное представление как о гегелевском методе, так и о философии немецкого мыслителя в целом, о которой, как писал переводчик в послесловии, "у нас много говорят, а мало знают".

Своеобразную позицию в философской мысли Беларуси и Литвы 30-50 гг. XIX века занимал несвижский адвокат Флориан 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. Это вызывало обоснованную негативную реакцию его оппонентов, принимавшую порой иронические формы - Г.Ржевусского, И.Головиньского и др. "Признаю, что в трудах Бохвица можно заметить способность к глубокой рефлексии, - писал И.Головиньский, - однако мысль его лишена всякой опоры». Г.Ржевуский язвительно осмеял работу Ф.Бохвица "Очерк моих мыслей" в произведении "Литературные вечера".

Таким образом, основные философские идеи представителей немецкого идеализма второй половины XVIII – первой трети XIX века нашли творческое отражение в среде интеллектуалов Литвы и Беларуси. Все это способствовало развитию философской мысли в данном регионе, обсуждению здесь актуальных гносеологических, этических, эстетических, общественно-политических и педагогических проблем.

Таков краткий итог восприятия и влияния немецкого идеализма, который стал важным моментом в развитии философской мысли духовной культуры Восточной Европы.

ЛИТЕРАТУРА:

1. См.: Notatka o Akademii i szkołach jezuitów w Połocku. Poznań, 1884. S. 18-19.

2. Abicht, I. *Initia philosophiae proprie sic dictae*. Vilnae, 1814.
3. Angiolini, J. *Institutiones Philosophicae. Ad usum Studiosorum Academiae Polocensis. Polociae*, 1819.
4. Buczyński, W. *Rozbiór wiadomości pomieszczonych w recenzji poemstu «Póltawa»*. Połock, 1818.
5. Dowgird, A. *Wykład przyrodzonych myślenia prawideł, czyli logika teoretyczna i praktyczna*. Połock, 1828.
6. См.: Шалькевіч, В.Ф. *Філасофія Канта ў Беларусі ў першай трэці XX ст.* // *Веснік БДУ. Серыя 3*. 1993. № 3. с. 24.
7. См: Tatarkiewicz, W. *Historia filozofii*. Warszawa, 1993. Т. 2. S. 186; *Filozofia polska*. Warszawa, 1967. S. 179-194; Szacki J. *Śniadecki Jan // Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*. Wrocław etc., 1971. S. 393.
8. Стаття Я. Снядецкого «О метафизике» в сокращенном виде переведена на русский язык и опубликована в сборнике «Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей» (М., 1956. Т. 1. с. 641-652).
9. Sniadecki, J. *Pisma Filozoficzne*. Warszawa, 1958. Т. 2. S. 153.
10. Ibidem, s. 155.
11. Ibidem.
12. Sniadecki, J. *Pisma Filozoficzne*. Т. 2. S. 168.
13. Ibidem, s. 169
14. Ibidem, s. 169-170.
15. См.: *Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей*. М., 1956. Т. 1. с. 629-640.
16. О М. Массониусе см.: Szotek, B. *Marian Massonius a polska filozofia nowokrytyczna*. Katowice, 2001.
17. См.: Дорошевич, Э.К. *Философия эпохи Просвещения в Беларуси и Литве*. Минск, 1971. с. 87.
18. Дорошевич, Э.К. *Ангел Довгирд – мыслитель эпохи Просвещения*. Минск, 1967. с. 160-192.
19. Angiolini, J. *Institutiones Philosophicae. Ad usum Studiosorum Academiae Polocensis. Polociae*, 1819. P. 101, 104. В середине XIX века этот труд И. Анджиолини был переиздан в Италии.
20. Buczyński, V. *Institutiones Philosophicae. Pars Prima*. Viennae, 1843. P. 20-21.
21. Погодин, А.Л. *Виленский учебный округ. 1803-1834 // Сборник материалов по истории просвещения в России. Т.4. Вып. 1. СПб., 1902. с. XXVI, XVII. См.: также Дорошевич, Э.К. Философия*

эпохи Просвещения в Беларуси и Литве. Минск, 1971. С. 128; Chmielowski, P. Liberalizm i obskurantyzm na Litwie i Rusi (1815-1823). Warszawa, 1898.

Логовая Е.С., Булыго Е.К. Ментально-психическая мотивация поведения в системе государственного управления

В современной философско-культурологической литературе нынешнее состояние общества осмысливается через предикаты «культура молодых», «цивилизация, утратившая стыд», «культура с повышенной энтропией», «культура с противоречивой семантикой» и т.д. Привычными, ставшими почти аксиоматичными, являются в то же время ее определения в качестве полицентричной и диалогичной. В таком культурном пространстве информационно-техническая модернизация и ориентация на инновационную деятельность существенно опережают адаптационно-психологические возможности человека. Возникший дисбаланс проявляется, с одной стороны, в стремительном взлете психологии selfmadeness, дающей старт головокружительным карьерам и максимальной социальной реализованности, с другой, в таких явлениях, как децентрализация личности, рост деструктивного и девиантного поведения, маргинализация сознания, свидетельствующих об экзистенциальном кризисе. Какова же социальная и психологическая мотивация, предопределяющая позицию личности в современных стремительно меняющихся правилах социальной игры (и какая личность сегодня востребована)?

Психическая адаптация личности к ускоряющейся социальной динамике предполагает, в первую очередь, эффективный поведенческий алгоритм, позволяющий, с одной стороны, сохранить целостную структуру личности, с другой, - создать продуктивные механизмы адаптации и актуализации психофизиологического потенциала личности в ментальном поле современной культуры. Рассмотрение психической культуры в качестве интегративного фактора, позволяющего выстроить разладившийся механизм коммуникации между индивидом и обществом, обусловлено тем, что психическая культура индивида не есть сугубо индивидуальное явление, это интегральное образование, включающее в себя как индивидуально-личностные

компоненты, так и социально-культурные факторы. Следовательно, необходимо иметь в виду, что сущностью психической культуры является приведение в соответствие приобретенного социокультурного опыта человека его индивидуальной природе, а также встраивание самого индивида в социальное целое. Игнорирование этого важнейшего атрибута психической культуры как феномена, отсутствие столь необходимого соответствия с неизбежностью приводят к разнообразным конфликтам и противоречиям, как на уровне отдельной личности, так и общества в целом.

Пожалуй, исторически первый продуктивный вариант подобного механизма психической адаптации был выработан культурой древнего Китая. Временная удаленность философии Конфуция от проблем современного общества не может служить убедительной причиной для отказа от попытки если не применить, то хотя бы понять сущность конфуцианской модели параллелизма личностного и политико-государственного регулирования. Постулируемое конфуцианством в качестве сверхзадачи достижение гармонии и, как следствие, понижение энтропии, как на микрокосмическом, так и на макрокосмическом уровне все еще осознается интеллектуальной элитой человечества как основная задача XXI века. Этот духовный опыт тем более интересен, что изначально исходит из особого принципа, который в китайской традиции именуется принципом «Великого Предела». Данный принцип предполагает признание одновременной взаимоположенности и взаимопроникновения противоположностей, что позволяет в кажущейся хаотичности узреть порядок, а видимом порядке постичь сокрытый хаос (что во многом созвучно современной синергетической парадигме, утверждающейся в различных видах и направлениях научных исследований). Вышеизложенное позволяет по-новому постичь и оценить с точки зрения современных проблем организации управления в обществе свойственное именно китайскому мировоззрению стремление, и даже искусство выбирать всеобъемлющие точки зрения, особый целостный взгляд на мир, в котором охвачены взаимопротивоположные феномены и взаимоисключающие положения. В этом и содержится дух знаменитой восточной корпоративной культуры, объясняющей достижения как Древнего,

так и современного Востока – дух сознательно выбранного и этически обоснованного компромисса.

Отличительная черта конфуцианства – социальный практицизм. Он проявляется в поразительной монолитности его учения, в отсутствии даже малейшего дуализма теории и практики, знания и поведения, слова и дела. Именно антропология, более того, не рассуждения о «родовой сущности человека», а искусство управления людьми, т.е. своего рода менеджмент - наиболее важная часть философии Конфуция [2]. Древнекитайский мыслитель не стремится к созданию новой онтологии или новаторской модели рефлексивного знания с ярко выраженной эвристикой, в фокусе его внимания - выработка социально ангажированной поведенческой модели как «управление жизнью» в смысле «разумного распоряжения жизнью». Позиция Конфуция поразительно созвучна декларируемым сегодня программам эффективного социального менеджмента в качестве главной задачи государственного регулирования.

Основная причина поразительного долголетия конфуцианства в качестве не только философского учения, но и официальной государственной идеологии коренится в том, что Конфуций создал модель уникальной репрезентативной личности, которая реализуется не только в форме «должного», т.е. общественной морали и социально санкционированного поведения, но прежде всего, на уровне личностного бытия человека. Сила конфуцианства – в возможности и желании каждого человека соотносить себя с постулируемым идеалом, благодаря чему сам социальный идеал становится притягательной, личностно переживаемой и эмоционально значимой формой поведения индивида. Ведь сущность конфуцианской модели заключается в стремлении к «совершенствованию себя и дарованию покоя другим» по принципу взаимности и общительности [3]. Самосовершенствование невозможно без самопознания и полного владения собой, что позволяет постичь подлинный смысл знаменитого выражения самого Конфуция: «сначала был истинный человек, а лишь потом – истинное знание».

В основе конфуцианства лежит простейшая с точки зрения психологической адаптации аналогия «государство – семья», исходящая из важнейшей китайской идеи – идеи Единого и

единства мироздания на всех его уровнях. Данная конструкция обладает наибольшей силой психологической убедительности, т.к. воспринимается не на уровне рационального или социально-административного, т.е. внешнего безличностного мотивирования, а на уровне личностно-осмысленного императива. В качестве основных этических и психофизиологических атрибутов идеальной личности, формирующих образ «благородного мужа», выступают понятия искренности, гуманности, простоты и социальной ответственности. Следовательно, сущность конфуцианской модели составляет особое понимание государства и государственности, основанное на так называемых пяти принципах отношений - у лунь (любовь между отцом и сыновьями, долг справедливости в отношениях между государем и подданными, долг во взаимоотношениях мужа и жены, порядок в отношениях между старшими и младшими и верность и искренность в дружбе), восходящих к временам чжоуских правителей. Таким образом, воспитание человека в социально одобряемом ракурсе есть одновременно обучение его социально и личностно полезным психическим состояниям, значимым и для самого индивида, и для общества в целом. Именно поэтому благородный муж руководствуется основными нравственными принципами: стремлением и умением делать вещи «прямыми и правильными», в этом заключается мудрость; умением быть твердым – мужество; умением быть мягким (гуманность, человечность).

Адаптационная модель поведения получила новый вектор, ориентированный на перспективу, личностную мобильность, осуществляемую зачастую не столь «благодаря», сколько «вопреки» общему направлению социального развития. Волевой компонент становится определяющим в структуре ментально-психической адаптации личности.

Намеченные типажии ментально-психической мотивации поведения оппозиционны по своей сути и рассмотрены именно в качестве «типажей», т.е. определенных «мыслительных форм». Но ведь «типаж» это всегда конкретность, доведенная до своей абстрактной завершенности и логической чистоты. Вся история многовекового диалога Запада и Востока, индивидуализма и корпоративизма, личностной предприимчивости и социального патернализма, Я и Мы может быть осмыслена как выбор формы той

психической мотивации поведения, которая ангажирована обществом. Хотя, пожалуй, термин «ангажированное поведение» достаточно условен и даже не совсем корректен, ибо модели психического поведения не внедряются административным декларированием. Будучи вписаны в ментальный тип культуры, и обладая поразительной устойчивостью, мотивационно-психологические модели поведения в то же время являются сознательно формируемыми и свободно избираемыми формами самореализации.

Литература:

1. Зенгер, Харро фон. Стратегемы. О китайском искусстве жить и выживать/ Харро фон Зенгер. – М., 2004. – Т.Т. 1-2. – 512 с. – 1024 с.
2. Малявин, В.В. Китай управляемый: Старый добрый менеджмент/ В.В.Малявин. – М., 2005. – 303 с.
3. Малявин, В.В. Конфуций/ В.В.Малявин. – М., 1992. – 335 с. – ЖЗЛ.
4. Переломов, Л.С. Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н.э. – XXI в.)/ Л.С.Переломов. – М., 2009. – 704 с.
5. Семенов, Н.С. Философские традиции Востока / Н.С.Семенов. – Мн., 2004. – 304

Лойко А.И., Канарская В.И. Межкультурная коммуникация в пространстве социальных сетей: правовые гарантии идентичности и безопасности

Просмотр текста и мультимедиа в браузере перестали удовлетворять людей. Их интересует возможность взаимодействовать друг с другом средствами этого сайта. Чем разностороннее взаимодействие, тем лучше: обмениваться сообщениями, комментировать статьи, размещать фотографии и видео, делать сайты.

Термин «социальная сеть» ввел Джеймс Барнс «Классы и собрания в норвежском островном приходе» в 1954 году. Эта социальная структура, математический – граф, состоящая из группы узлов, которыми являются социальные объекты – люди и

организации, связей между ними – социальные взаимоотношения. Термин получил распространение во второй половине XX века в английском языке.

Термин «социальная сеть» необходимо отличать от термина – «сетевое общество. В первом термине связь есть цель, во втором термине – связь есть средство. Социальная сеть может стать сетевым сообществом, а может и не стать.

Социальная сеть – это множество людей, ранее не связанных общением. Социальная сеть – создает равноправное общение. Если общения нет, то это не сеть. Социальная сеть – это персонально коммуницирующее общество. В ней важен принцип «из уст в уста», важна личная связь, то кто сказал, а не только что. Процедура объединения предполагает знакомство. Социальная сеть похожа на аудиторию.

Существует множество социальных сетей. К популярным относятся «Facebook», «Одноклассники», «ВКонтакте».

«Facebook» - веб-сайт основан 4 февраля 2004 года. Зародился как сайт для общения студентов Гарвардского университета. Основателем сервиса является Марк Цукерберг, который смонтировал портал в общежитии университета. Цукерберг предложил людям простой и удобный способ обмениваться информацией друг о друге.

До сентября 2005 года сайт использовали только студенты. В июне 2006 года Facebook был открыт для профессиональных сообществ. В сентябре на сайте была открыта свободная регистрация.

В мае 2007 года сайт открылся для сторонних разработчиков. Он привлек четыреста тысяч программистов. Facebook позволил веб - дизайнерам создавать программное обеспечение для аффилированных сайтов, мобильных телефонов, в форме веб – сервисов, сопряженных с настольными приложениями типа MicrosoftOutlook.

Популярности Facebook способствовали 24 тысячи программ независимых программистов, работающих внутри сайта. Стремительный рост популярности привел к нарушениям разработчиками частной жизни членов сети. Один из скандалов был связан с опцией под названием NewsFeed. Она создала возможность просматривать в одной ленте все обновления своих соседей и

друзей по социальной сети. Подобная опция нарушает право пользователей на частую жизнь, несмотря на то, что они вполне добровольно согласились выставить ее на всеобщее обозрение. Было создано глобальное сообщество «Студенты против Facebook». К нему присоединились более 700 тысяч человек. В результате программисты компании провели тое суток на рабочих местах, чтобы обеспечить максимальную безопасность скандальной опции.

Сайт зарабатывает и на спонсорских программах. Компания Apple одной из первых добавила к сайту опции для обладателей iPod. Затем аналогичные договоры стали заключать JPMorganChaseandSouthwest. Основной доход сайту обеспечил Microsoft.

ВКонтакте. ru – самый популярный интернет ресурс России и Украины. Обогнал таких грандов как Google, Яндекс, Mail.ru и Ukr.net. Социальная сеть насчитывает около 10 млн. зарегистрированных пользователей, которые ежедневно загружают 500-600 млн. страниц. Ресурс сайта является самым крупным в СНГ хостером аудио-, видео- и графического контента. Ежедневно на сайт загружается более 2,3 млн. фотографий, 400 тыс. видеофайлов и 300 тыс. аудиозаписей. Оформление и функциональные возможности сети максимально приближены к Facebook. Основатель и руководитель сети Павел Дуров.

Социальная сеть «Одноклассники» довольно многочисленна. В ней зарегистрировано около 14 млн. пользователей. «Одноклассники» имеют более худшую программную реализацию. Ограниченные возможности персонализации, непродуманный интерфейс, низкая скорость работы не смогли сдержать экспоненциального роста популярности сайта.

Секрет успеха социальной сети состоит в психологической составляющей ее концепции. «Одноклассники» предлагают пользователю две привлекательные функции, этичность которых находится на грани допустимого. Речь идет о сервисах «Мои гости» и «Друзья друзей». Первый направлен на усиление лояльности пользователя к социальной сети, второй предназначен для существенного увеличения времени, проводимого в сети. Услуга «Мои гости» демонстрирует список пользователей, посетивших вашу страницу, и является одной из самых востребованных среди членов социальной сети.

Информационные процессы сопровождаются развитием функциональной среды коммуникативного обмена, появления новых механизмов формирования идентичности и социализации.

Функционирование «социальной сети» является частью такого процесса как глобализация. Этот процесс сопровождается распространением вирусов, культурным взаимообменом, появлением новых социальных групп.

Мир глобализируется, а социальные сети агрегируются.

Важным является правовое обеспечение развития, выработки социальных сетей, концептуальных законодательных подходов к их функционированию.

Исследователь этой области Д. Бойд., определяет социальные интернет – сети как «сетевые услуги, которые позволяют частым лица: 1) строить общественные или полуобщественные профили в пределах ограничений, наложенных системой; 2) определять список других пользователей, с которыми они могут общаться и делиться информацией; 3) просматривать и связывать их список контактов с другими, созданными пользователями внутри системы».[1]

Активное использование сетевых ресурсов усложняют определение правового статуса участников интернет – общения. Функционирование сетевых интернет – ресурсов основано на реализации конституционных прав на объединение.

При этом создание объединений не должно противоречить основам, установленным Конституцией Республики Беларусь. Право на свободу слова состоит на возможности выразить свое мнение, суждение, оценку по какому-либо вопросу. Информационные права связаны с распространением, передачей, получением и использованием информации.

Индивидуальный пользователь может стать объектом незаконного доступа к персональным данным, разглашения конфиденциальной информации; диффамации; нарушения авторских прав; мошенничества; неправомерного использования банковских данных.

Существующие правовые регуляторы не всегда учитывают преобразования в особенностях статуса личности, ставшей участником виртуального интернет – общения, организуемого в

социальных интернет – сетях. Угрозу безопасности личности представляет социальное манипулирование.

Установление субъекта правонарушения связано со значительными трудностями, обусловленными экстерриториальностью Интернета и анонимностью большого числа его пользователей. В связи с этим в марте 200 г. во Франции был принят закон, предусматривающий обязательную регистрацию всех владельцев интернет – ресурсов. Авторы сайтов, размещаемых на французских серверах, должны предоставлять свои личные данные интернет – провайдерам до того, как начнет функционировать интернет – ресурс. За предоставление неполных или неверных сведений о себе пользователям грозит тюремное заключение сроком на полгода. При этом установлена уголовная ответственность интернет – провайдерам за предоставление хостинга пользователям, не прошедшим идентификацию.

Социальные интернет – сети сыграли значительную роль в организации арабской весны Африки и Ближнего Востока.

Угрозу представляет деятельность террористических организаций. Разрушительна экстремистская деятельность националистических, религиозных, этнических организаций. Их идеи пропагандируются в Интернете посредством функционирования сайтов и иных ресурсов экстремистского характера. Террористические и экстремистские организации находят сторонников в социальных сетях. Получил распространение электронный джихад в форме кибертерроризма. [2]

Вопросы ответственности интернет – провайдеров за размещение противоправного контента пользователями социальных сетей, являются одними из ключевых. Существует дифференциация провайдеров по типу предоставляемых ими интернет – услуг. В число таких услуг входит доступ в Интернет по коммутируемым или выделенным каналам, в том числе беспроводной доступ в Интернет, выделение дискового пространства для хранения и обеспечения работы сайтов (хостинг); поддержка работы почтовых ящиков или виртуального почтового сервера; размещение оборудования клиента на площадке провайдера (колокация); аренда выделенных или виртуальных серверов; резервирование данных и т.д.

Массовые пользователи социальных сетей за размещение противоправной информации, несут ответственность. Согласно Статье 17.11 Кодекса об Административных правонарушениях за изготовление и (или) распространение, а равно хранение с целью распространения экстремистских материалов, если в этих деяниях нет состава преступления.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Boyd D.M., Ellison N.B. Social Network Sites: Definition, History, and Scholarship // Journal of Computer – Mediated Communication. 2008. N 13. P. 210-230.

2. Полякова Т.А., Вопросы ответственности за использование информационно – телекоммуникационных систем в террористических и экстремистских целях // Российский следователь. 2008. N1. С. 24-27.

Малыбаева Н.М. Толерантность – основа межкультурного взаимодействия в процессе глобализации

Политика и программы в области образования должны способствовать улучшению взаимопонимания, укреплению солидарности и терпимости в отношениях, как между отдельными людьми, так и между этническими, социальными, культурными, религиозными и языковыми группами, а также нациями.

*Декларация принципов толерантности от 16 ноября 1995 г.
Статья 4*

Волей судьбы геополитическое расположение Казахстана определило его будущее: он стал площадкой взаимоотношения между Западом и Востоком, между различными цивилизациями, между различными конфессиями и т.д. Сейчас, когда глобализация активно набирает обороты ивступает в свои права, стало очевидно, что мы не можем игнорировать или обходить вызовы времени. Каждое государство начало искать свой путь реализации своих идей, поскольку нужно было сформулировать иную формулу сотрудничества.

Глобализацияимеет свои особенности, так как, где-то нарушая границы государств, приводит к активному диалогу различных

культур, но, где-то показывает свои противоречия, что впоследствии это обращается в конфликт. Дефицит диалога, взаимопонимания и толерантности способствует нарастанию конфликтной ситуации в мире. В 2011 году премьер-министр Великобритании Д.Кэмерон в своем выступлении на Международной конференции по проблемам безопасности заявил о провале британской политики мультикультурализма. Также А.Меркель упомянула этнические и религиозные различия в виде причин провала данной политики. Как показал европейский опыт, теория мультикультурализма пребывает в кризисном состоянии. Недопонимание и низкий уровень диалога между культурами является основной причиной кризиса политики мультикультурализма. Прибывшие сюда эмигранты живут в своей общине, где пользуются своим языком, культурой, традицией, тем самым создавая «государство в государстве». И необходимость адаптации к местной культуре, традиции, языку отводиться на второй план. Они живут в замкнутом пространстве, что впоследствии приводит к выростанию различных брейвиков. Изолированность не дает им развивать свою культуру во взаимодействии с другими культурами.

К примеру, в Малайзии бумипутра пользовались определенными преимуществами перед другими этническими группами страны, что привело к серьезной проблеме в 1969 г. Межнациональные противоречия привели к кровавым событиям с небывалыми по масштабам столкновениями малайского и китайского населения (сначала в столице - Куала-Лумпуре, а затем и в других городах, причем, довольно многочисленное индийское население страны было на стороне китайцев)[1;с. 45].

Что касается Казахстана, то здесь нужно учесть, что наша страна неоднократно выдерживала экзамен на прочность толерантности: сталинские репрессии, депортация различных народов, лагеря во время ВОВ (многие военнопленные остались здесь), период освоения целины и т.д. Кочевой образ жизни наших предков научил казахов жить в гармонии и в согласии с соседями. Не зря в советское время Казахстан прозвали «лабораторией нации». Мы стали полиэтническим государством и стали интегрироваться в одно целое, поскольку одним из факторов стабильности является межкультурные взаимоотношения, и наш народ осознает, что

взаимодействие культур – это реальная необходимость. Мы бок обок жили с этими народами, знаем менталитет друг друга, и самое главное, наше общество открыто для диалога. Это наводит на мысль о том, что не бывает интеграции без ассимиляции, без взаимного проникновения: народы, которые были переселены по каким-либо причинам в Казахстан, ассимилировались с местным населением. «Единство в многообразии стало нашим общим достоянием, а согласие между этносами – нашим главным достижением, символом Казахстана, гарантией и основой успешного социально-экономического и общественно-политического развития страны» [3].

Рассуждая о конструктивном диалоге культур надо подчеркнуть необходимость достижения взаимного понимания, согласия и единства, при этом надо учитывать интересы всех сторон, т.е. стороны должны не только слышать, но и услышать друг друга. Учитывая то, что в Казахстане проживают более 130 нации, по инициативе руководства страны были приняты соответствующие меры: в 1995 году была создана Ассамблея народа Казахстана иначая с 2003 г. проводятся Съезды мировых и традиционных религии.

Ассамблея является регулятором национальной политики. Одна из целей Ассамблеи гласит: **укрепление общественной стабильности как основы справедливого решения национального вопроса.** По всему Казахстану функционирует 321 этнокультурных объединения. Ассамблея народа Казахстана – конституционный орган. «Одной из главных особенностей Ассамблеи является представительство интересов этнических групп в высшем законодательном органе – Парламенте страны как гарантированное представительство. Ассамблея избирает 9 депутатов Мажилиса Парламента. Избираемые Ассамблеей депутаты представляют ее интересы, как совокупность интересов всех этносов страны. Во всех регионах функционируют Дома дружбы, которые расположены в регионах с полиэтничным составом населения. В городе Алматы действует «Дом Дружбы», в Астане – Дворец мира и согласия, построенный по поручению Главы государства. Здесь проходят ежегодные сессии Ассамблеи народа Казахстана, съезды мировых и традиционных религий и другие знаковые мероприятия. Кроме казахских и русских театров,

в стране работают еще четыре национальных театра – узбекский, уйгурский, корейский и немецкий. Особое место в сфере этнокультурных взаимоотношений в Республике Казахстан отведено поддержке развития информационно-коммуникационных ресурсов этнокультурных объединений. На информационном поле активно работают более 35 этнических газет и журналов. Наиболее крупных 6 этнических республиканских газет работают при государственной поддержке. Газеты и журналы выпускаются на 11-ти языках, радиопередачи - на 8-ми, а телепередачи на 7-ми языках» [5]. Казахи выполняют консолидирующую роль в формировании толерантного общества со своим менталитетом, традицией, культурой. Тем самым создает условия для мирного сосуществования. Как гласит казахская мудрость: «преддверие счастья – в единении сил».

Согласие приходит тогда, когда решаются противоречия. В этом плане функционирование Ассамблеи оправдано.

Начиная с 2003 года, проводятся съезды мировых и традиционных религии. Астана позиционирует себя в виде площадки, где пересекаются интересы различных культур, религии, традиции и т.д. В этом контексте, толерантность – это терпимое отношение приверженцев одной религиозно-конфессиональной общности к последователям других религиозно-конфессиональных общностей. Каждый придерживается своих религиозных убеждений, но также признает за другими такое же право.

Ассамблея народа Казахстана и Съезды мировых и традиционных религии в ходе своей работы руководствуются принципами толерантности. В Декларации принципов толерантности от 16 ноября 1995 года говорится: «Толерантность означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности. Ей способствуют знания, открытость, общение и свобода мысли, совести и убеждений. Толерантность - это гармония в многообразии. Это не только моральный долг, но и политическая, и правовая потребность. Толерантность - это добродетель, которая делает возможным достижение мира и способствует замене культуры войны культурой мира».

Международные политики и аналитики подчеркивают казахстанский вклад в развитие межконфессионального диалога между Западом и Востоком. Наша страна стала центром интеграции мировых цивилизаций. На страницах СМИ часто появляются статьи под заголовком «Толерантность – успех Казахстана...» или «Казахстанский опыт...» и т.д. Говоря о казахстанской толерантности нужно отметить, что этот термин широко употребляется не только в научных докладах, но и применяется на практике.

Председательство нашей страны в ОБСЕ акцентировало свое внимание на четырех Т., где толерантность заняла свое достойное место. Данная схема, сформулированная на четырех Т., показала всему миру: Казахстан всегда в своей политике ориентируется на толерантность в виде моста между цивилизациями, культурами, религиями и на эволюционный путь развития. Она базируется на идее многовекторности, интеграции, консолидации во имя глобальной и региональной безопасности, справедливости и прогресса.

С приобретением независимости Республика Казахстан провозгласила политику возвращения этнических казахов на историческую родину. В Казахстане была принята государственная программа «Нұрлы көш» (букв. «светлая кочёвка», «светлый переезд»). В основном, репатрианты стараются поселиться вместе, поближе друг к другу. Для их адаптации созданы специальные программы, разработанные Агентством РК по миграции и демографии. Но, тем не менее, встречаются недопонимания с местным населением. Хотя, на официальном уровне эти недопонимания не воспринимаются как конфликты на почве межкультурного различия. В разговорной речи местный народ их называет «оралман», что в переводе в буквальном смысле означает «возвращенец». Термин «оралман» репатрианты воспринимают как оскорбление. Следовательно, чтобы местное население не воспринимало их как возвращенцев, а они, в свою очередь, не превратились в возвращенцев и не изолировались от общества, необходимо проводить соответствующие мероприятия. К тому же было бы целесообразно проводить разъяснительные работы с местным населением, поскольку некоторые негативно воспринимают политику поддержки репатриантов

государства (*Некоторые против того, чтобы репатриантам выплачивались льготы; также существуют пренебрежительные отношения к репатриантам*).

В частности, в СМИ столкновения имевшее место в 2006 – 2007 годах в Казахстане освещались как межэтнические столкновения. В интернете, на страницах газет-журналов опережая, друг друга печатались разного рода материалы, где зачастую использовались словосочетания как «*Государство ваше, а земля наша*» или «*Станут ли русские казахстанцами?...*» и т.д. К тому же, в этих материалах часто подчеркивалось наименование нации, своего рода, как «*группа казахов*», «*турецкие рабочие*» или «*казахизация*» и т.д. СМИ как четвертая власть государства имеет влияние на сознание народа. Это не говорит о том, чтобы конфликты замалчивались, и перерастали в эскалацию, поскольку они от этого не исчезают. Информационное воздействие должно быть более политкорректным.

Казахстан, воплощая в жизнь свою политику, ориентируется на единство народа. Учитывая исторически сложившееся этническое, культурное и языковое разнообразие казахстанского народа мы должны воспитать свою молодежь в духе толерантности, поскольку именно сейчас наша молодежь начала придерживаться религиозных течений разного рода, что порой будоражит наше общество. Появление не свойственных ценностей нашему обществу приведет к дестабилизации в стране.

Таким образом, в силу всего вышесказанного мы предполагаем, что было бы целесообразно проведение следующих работ:

- создание **курсов** в стенах школ и ВУЗ по проблематике толерантности;
- формирование **института медиации** для решения проблем межкультурного взаимодействия;
- выделение грантов для образовательных проектов в целях изучения проблем нетерпимости, и вопросов **толерантности**;
- проведение конференции по проблеме толерантности **среди молодежи**.

Казахстанский опыт демонстрирует, что можно достичь единства при этом сохраняя культурные различия. Однозначно, мы не можем сказать, что наш путь формирования толерантности в обществе уникален: поскольку есть свои минусы и плюсы. Но, наше

государство учитывает интересы диаспор, проживающих в нашей стране, и созидает единство народа Казахстана.

Литература

1. Гусев М. Политические зигзаги исламистов // Азия и Африка сегодня: Научный и общественно-политический журнал / РАН, Институт востоковедения РАН, Институт Африки РАН; Гл. редактор А.М. Васильев, 2007. № 5. – С. 45 – 50.

2. ДЕКЛАРАЦИЯ ПРИНЦИПОВ ТОЛЕРАНТНОСТИ. Утверждена резолюцией 5.61 генеральной конференции Юнеско от 16 ноября 1995 года

3. Доктрина национального единства Республики Казахстан.

4. Назарбаев Н. Судьба и перспективы ОБСЕ // Известие. 2010. 28 январь.

5. <http://www.assembly.kz> – Ассамблея народа Казахстана.

Масленченко С.В., Рязанцева Т.В. Необоливарианские идеи всеобщего блага и справедливости в политике Венесуэлы

Вестернизация мировой и национальной культур, глобализация, информатизация, компьютеризация и интернетизация размывают ранее бывшие стабильными ценностные ориентации и ролевые наборы индустриального общества и порождают угрозу духовной безопасности отдельно взятого государства. Адекватным ответом в сложившихся условиях становится реализация взвешенной, последовательной и системной национальной идеологической политики. Особый интерес представляет собой уже накопленный, но научно не систематизированный мировой и региональный опыт.

Большинство стран в той или иной мере официально реализуют свою государственную идеологию. Наибольший интерес с теоретической и практической точки зрения представляет идеологическая политика Боливарианской Республики Венесуэла, реализующая схожие с политикой белорусского государства идеи социально ориентированной экономики.

Ее основные положения актуализируются в следующих инициативах:

1. «Построение многополярного мира» подразумевает диверсификацию международных отношений, создание зон геостратегического интереса, стратегических фондов и двухсторонних проектов.

Подобно С. Боливару, который почти два столетия назад пытался объединить разрозненные бывшие испанские колонии, современное венесуэльское правительство реализует этот замысел через функционирование Боливарианского альянса для народов «нашей Америки» (АЛБА) в составе: Венесуэлы, Кубы, Боливии, Никарагуа, Доминики, Гондураса, Эквадора, Сент-Винсента, Гренадин, Антигуа и Барбуда, Международной организации Южная Америка и Африка, организации «Петролера дель Сур (Петросур)», телевизионного канала «Телесур» и Союза южноамериканских наций (УНАСУР). С 2012 года прорабатывается вопрос о разработке единой латиноамериканской валюты, которую предварительно назвали «Sucre» (испанская аббревиатура выражения «Единая система региональных расчетов»).

Современная Венесуэла, по праву, может считаться не только продолжательницей идей С. Боливара о независимости от центров политической и экономической силы, но и крупным геополитическим игроком Южной Америки, реанимировавшим антивоенную политику Движения неприсоединения. Она выступает за установление равновесия в мире, которое положит конец войнам, голоду и господству одних стран над другими, а именно, покончит с «империализмом, порабащившим народы», желает остановить опасный процесс климатических изменений, которые становятся причиной крупных стихийных бедствий по всему миру.

2. Социальная программа «Активного вовлечения индейских народов Венесуэлы в жизнь страны», предусматривает реинтеграцию местных народов в процессы построения единого будущего процветания.

3. Социальная программа «Вглубь района», в рамках которой населению Венесуэлы, проживающему в бедных, труднодоступных и удаленных от больниц районах страны, предоставляются услуги здравоохранения.

4. «Национальная космическая программа»: первый венесуэльский спутник «Симон Боливар» был запущен 30 октября 2008 г. с китайского космодрома Сичан в провинции Сычуань. По всей стране были развернуты 2319 спутниковых установок с целью предоставления бесплатных телекоммуникационных услуг, особенно в труднодоступных регионах страны.

5. Реализация принципа гендерного равенства. Венесуэльские женщины занимают ведущие государственные должности: председатель Верховного суда, глава национальной избирательной комиссии, генеральный прокурор, омбудсмен, вице-спикер Национальной ассамблеи, мэр столицы, ряд депутатов и министров.

6. Социальная программа «Робинзон»: всенародное обучение и ликвидация безграмотности, отмена единого государственного экзамена и вступительных экзаменов в ВУЗы страны.

7. Социальная программа «Канайма», направленная на компьютеризацию школ с использованием программного обеспечения, произведенного в Венесуэле, охватывает около 304 905 учащихся.

8. Сокращение бедности и нищеты. В республике – самая высокая минимальная заработная плата и самый низкий индекс неравенства в распределении доходов среди стран Латинской Америки. В целях перераспределения национального богатства и социальной защиты населения действуют:

программа поддержки наименее обеспеченных слоев населения: более 900 тысяч человек бесплатно получают питание и продукты, имеют доступ к медицинскому обслуживанию и бесплатным медикаментам, к среднему образованию;

программа «Школьное питание»: программа перераспределения доходов от продажи нефти и нефти продуктов на обеспечение бесплатным питанием более четырех миллионов учеников по всей стране.

9. Реализуя принцип всеобщей справедливости, венесуэльское государство возвращает в собственность нации нефтяную промышленность, сверхдоходы которой должны обеспечить устойчивый рост всей экономики и расходов на социальную сферу, энергетическую и финансовую поддержку стран АЛБА.

10. Национализация земель сельскохозяйственного назначения и их передача крестьянам.

11. «Национальная продовольственная независимость и безопасность»: создание государственной сети центров по заготовке и розничной реализации продуктов питания базовой продуктовой

корзины потребителя по низким ценам и без посредников. При реализации данной стратегии активно используется белорусский опыт строительства агрогородков.

12. Анализируя печальный опыт социалистических революций, деструктивные последствия «цветных» революций и управляемых извне социальных протестов, политическая элита Венесуэлы предпринимает шаги по защите национальных интересов от внутренних и внешних угроз. Для этого реализуется программа национальной безопасности, направленная, во-первых, на пресечение каналов финансирования неправительственных гражданских организаций как катализаторов оппозиционных настроений, во-вторых, на укрепление собственной обороноспособности и, в-третьих, на усиление военного сотрудничества с альтернативными региональными геополитическими центрами (Китай, Россия, Иран, Бразилия, Аргентина). В то время как армия и ВМС других латиноамериканских стран традиционно являются оплотом реакционной политики, вооруженные силы Венесуэлы выступают гарантом завоеваний боливарианской революции, а также реализуют политику сотрудничества с гражданским обществом. Военные объекты по всей стране стали филиалами Университета Вооруженных Сил, в котором обучается 200 тысяч гражданского населения. В свою очередь рабочие, крестьяне, учителя, студенты, государственные служащие сформировали боливарианское народное ополчение, призванное оказать посильную помощь армии.

Необоливарианская трактовка идей социализма вызывает интерес не только у ближайших союзников правительства У. Чавеса, но и идеологов социализма в капиталистических странах первого эшелона. Так, на родине революций – во Франции (второе место по объему инвестиций в Венесуэлу после Китая) – данные идеи встречают серьезную поддержку среди партий и СМИ левого толка.

По сути, современный «венесульский социализм» обострил неразрешенные политические и социально-экономические противоречия между левым социализмом в различных трансформациях и проамериканской моделью либерализма как стратегиями построения внутригосударственных и международных отношений.

Анализируя развитие социально ориентированной политики, построенной на перераспределении богатства и многополярности, стоит отметить ее, возможно временный, недостаток – слабая экономическая самоорганизация и выживаемость. При сопоставлении этих характеристик капитализм как социально-политическая и экономическая модель более гибок, трансформируясь за счет столь хорошо воплотившихся в идеологии либеральной демократии стратегий лавирования, двойственности стандартов и технологий скрытого манипулирования массовым сознанием.

Решение проблемы самодостаточности социально ориентированной экономики, обеспечивающий рост благосостояния и постоянную модернизацию сфер производства и услуг, позволит объективировать идеи всеобщего равенства и справедливости уже в планетарном масштабе. В этом устремлении необоливарианская идеология частично сближается с теорией марксизма о мировой социалистической революции и мировом социалистическом государстве.

Кроме того, необоливарианские идеи инкорпорируют христианскую теологию, подвергая ее социалистической трансформации. Для венесуэльской политической элиты характерно формальное сближение с доктриной «теологии освобождения», ориентированной на низшие социальные слои и всеобщее благоденствие, что, по сути дела, выступает сигналом Католической церкви о недостаточной внутренней модернизации и отставании от протестантизма в привлечении новых адептов.

Очевидно, что у Венесуэлы и Беларуси как стратегических партнеров имеются общие содержательные векторы как внутригосударственного, так и международного развития. Единым мировоззренческим фундаментом для двух государств выступают неприятие внешнего диктата, отказ от проамериканской либеральной модели экономики и демократии. Наши страны стремятся к обретению полной независимости, к социальной справедливости, искоренению дискриминации, устойчивому экономическому росту.

Развитие двухстороннего экономического и культурного сотрудничества, взаимный обмен опытом по вопросам внутренней и внешней политики способствуют выстраиванию более

справедливых отношений на международной арене, повышению роли наших стран в мировых политических, экономических и культурных о связях. Сотрудничество между нашими странами ощущается и рядовыми гражданами, что ведет к повышению уровня политического и правовой грамотности населения Беларуси и Венесуэлы, развитию их общественно-политической и социальной активности, формированию позитивного отношения к участию в решении экономических, социальных идейно-воспитательных проблем, повышению профессионального уровня, уровня политической, правовой грамотности и культуры наших народов, их нравственности и политической активности. Исследования трансформационных процессов в общественном развитии Венесуэлы, стран АЛБА и межгосударственных отношений с нашими партнерами в южноамериканском регионе должно поспособствовать не только приращению теоретических знаний в области гуманитарных наук, но и выработке практических рекомендаций по эффективной реализации внутренней и внешней политики Республики Беларусь.

***Мушинский Н.И.* Рериховская трактовка справедливости как диалог цивилизаций в современном мире**

Ряд отечественных и зарубежным мыслителей на всём протяжении исторического процесса стремились к установлению межцивилизационного поликультурного диалога, призывали к доброте, гуманности и справедливости. Об этом говорили Конфуций, Аристотель, Кирилл Туровский, Боливар, Гёте, Абай, Гумилёв и др., в современных условиях подобные призывы приобрели особую актуальность. С ними в наибольшей степени созвучны идеи «всеединства» и «соборности», присущие этико-философской мысли русского православия конца 19 – начала 20 вв. (и, в широком смысле,- всей русской религиозной философии, возникшей на этой духовной основе). Как объединить человечество в соответствии с общезначимыми критериями справедливости, найти точки соприкосновения между Западом с его позитивным наукоучением и прикладными технологиями, демократией и стремлением к инновационному развитию, и Востоком с его духовностью, преобладанием традиционного жизненного уклада,

централизованной формой правления? – подобный вопрос пытается решить, в частности, рериховская «Живая Этика» (Агни Йога).

Н.К.Рерих (1874 - 1947) всей своей жизнью стремился «охватить необъятное», «соединить несоединимое»: изобразительное искусство и философскую публицистику, науку и религию, Индию и Древнюю Русь, современную Западную Европу. При этом указанные попытки носили активный деятельностный характер: не ограничиваясь созерцательным умозрением, Рерих выступал в печати, занимался общественной деятельностью, много путешествовал, проводил археологические раскопки, общался с политическими деятелями разных стран и народов. Ещё в детстве в доме своих родителей он встречался с Н.Костомаровым, К.Кавелиным, Д.Менделеевым и другими известными людьми. М.Микешин занимался с ним рисованием, уже в юношеские годы он осуществил первые литературные опыты в журналах «Природа и охота», «Русский охотник». После окончания в 1893 г. гимназического курса, он одновременно обучался в Петербургском университете и Академии художеств, впоследствии, - в мастерской А.И.Куинджи, познакомился с В.В.Стасовым. В 1898 г. Рерих сотрудничал с Обществом поощрения художеств - ОПХ (выставлял свои картины, пополнившие собрание П.М.Третьякова) и преподавал в Археологическом институте (проводил раскопки в Псковской, Новгородской и Тверской губерниях). В 1901 г. он женился на Е.И.Шапошниковой (Рерих), ставшей его ближайшим соратником в создании «Живой Этики» (Агни Йоги), так же как и два его сына – Юрий и Святослав. В 1909 г. он стал академиком Академии художеств, в 1906 – 1917 возглавлял Рисовальную школу ОПХ. После революции оказавшись на территории Финляндии (отделившейся от царской России), он последовательно переезжал в Лондон (где помог С.Дягилеву оформить оперу «Князь Игорь»), США, Индию. В 1925 – 1928 гг. совершил Центрально-Азиатскую экспедицию (25 тыс.км., 35 высокогорных перевалов, 2 пустыни), где углублённо ознакомился с тибетским буддизмом, традиционной культурой восточных народов. По возвращении в Индию, основал Гималайский институт «Урусвати» («Свет утренней звезды», - санскрит), в 1935 г. в Вашингтоне стал инициатором подписания Пакта Рериха об охране общечеловеческого культурного наследия (особенно в ходе военных действий; «Знамя Мира» с тремя

красными кругами в красном овале на белом фоне, по мысли Н.К.Рериха, должно было защищать памятники культуры подобно тому, как знак красного креста оберегает жизнь раненых и мирного населения). В 1942 г. произошла встреча с Джавахарлалом Неру; в настоящее время в России действует Международный Центр Рерихов, Рериховское общество активно распространяет идеи мыслителя в нашей стране.

Обратившись к философскому наследию Рериха, приходится признать, что принцип всеобщего синтеза составляет суть «Живой Этики». Мыслитель чётко констатирует: «Границы духовной жизни расширяются. И физические границы становятся гибкими. Идея Востока и Запада – идея близнецов... Запад может легко понять основные... идеи Востока и хранить вечную мудрость... А великий Восток следует открытиям Запада... На Востоке жаждут плодов цивилизации... Но жизнь из-за невежества полна непонимания. Они не враги» [1, с. 67]. Исторически так сложилось, что с началом промышленного переворота технически развитые западные страны экономически подчинили восточные регионы, превратили их в свои колонии. Восток же с высоты своей многотысячелетней духовной истории, идущей от древних цивилизаций на основе оросительного земледелия в бассейнах «великих рек», с презрением взирает на «западных варваров», не способных постичь глубины традиционной культуры. Однако это противоречие носит временный характер: восточные страны завоевывают независимость, всё в большей степени приобщаются к передовым промышленным технологиям; западное общество, столкнувшись с техногенными проблемами современности, обращается к восточной мудрости и экологической самодостаточности. «Во времена, когда Восток и Запад условно противопоставляются, сама жизнь формирует основание для единой мудрости», - подчёркивает Н.И.Рерих [1, с. 28]. Он показывает, что различия ограничиваются областью языка, понятийный же ряд как восточной, так и западной культуры изначально строится на единых основаниях: «Образ Матери Мира, Мадонны, Матери Кали, Препологой Дуккар, Иштар, Куанин, Мириам, Белой Тары, Радж-Раджесвари, Ниуки – все эти благие образы, все эти жертвовательницы собрались... как добрые знаки единения. И каждая из них сказала на своем языке, но понятном для всех, что не делить, но строить нужно» [1, с. 58]. Именно поэтому «Живая

Этика» с такой лёгкостью соединяет христианскую максиму «возлюби ближнего как самого себя» с индуистской ведической терминологией (Агни Йога), не отрицая при этом достижений западноевропейского естествознания. «Мы легко Тору заменяем гимнами Вед и заветы Будды соединяем со словами Христа, ибо не видим отличия в Учениях одного Источника» [2, с. 52]. Попытки разграничить страны и народы, кого-то завоевать и использовать (подобно хищническому разбазариванию природных ресурсов), привести в мир вражду и конфронтацию, являются пережитком прошлого, эпохи Кали-Юга; за это природа, окружающий мир мстят человеку, обрушивают на него ответную тёмную энергетику. Чтобы выжить в мировых войнах и техногенных катастрофах, люди должны целенаправленно аккумулировать светлое начало, преодолевать взаимную разобщённость. «Можно видеть, что и Запад и Восток мыслят одинаково по многим направлениям» [1, с. 49], в этом состоит духовная основа грядущего единения.

Следует научиться слышать «Другого», ощутить на себе его тревоги и переживания, принять его как равноценную творческую личность. В этом смысле справедливость приобретает онтологический статус, становится связующим первоначалом мироздания: «Не забудем, что в мире все процессы ускорились в силу космических условий; таким образом, и Космическая Справедливость не замедлит. Шаги этого переустройства уже видимы. Великое Благо в том, что вы храните единение» [3, с. 449]. К сожалению, в реальной жизни справедливость часто остаётся пустым звуком, привлекательным лозунгом, который политические деятели используют, чтобы привлечь избирателей: «Политик закован в кандалы всяких партий. Закован и отягощен, хотя и любит потолковать о свободе... Свобода и справедливость! Послушать только, как политики пытаются всячески стеснить свободу культуры» [3, с. 386]. Философ с горечью констатирует, что в 20-м веке политика строится на взаимном обмане, погружена в сферу меркантильных сиюминутных интересов. В обстановке взаимного недоверия на первый план выходит развитие военных технологий, интерес к проблеме человека утрачен: «Сейчас забыты гуманитарные науки... В какой неумолимой прогрессии нарастают следствия! ... Именно наука, самая точная, самая справедливая поможет разобраться... Механизация возможна там, где внутренне силен и

сознательен человек» [3, с. 352]. В условиях вооружённого противостояния люди не хотят слышать друг друга, каждый безоговорочно уверен в собственной правоте: «Откуда эти глубины несправедливости? ... Ярость несправедливых суждений возрастает особенно в дни больших потрясений... Семья несправедливости очень живуче» [3, с. 261]. Даже демократические страны не избежали подобного соблазна, в 1941 году Н.К.Рерих обращался к общественному мнению США: «Демократия, свобода, справедливость! – не лозунги, но пустые слова. Если Америка действительно борется за эти три основы, она должна освободиться прежде всего от удушающих ее мошенников» [3, с. 345]. Свои надежды он возлагал на молодое поколение, поскольку остальные слишком связаны косностью мышления, гнётом устоявшихся предрассудков: «... обращайтесь самое сердечное внимание на молодежь. Они могут особенно реагировать на несправедливости, в них лежит будущее» [3, с. 348]. При всех современных недостатках, футурологический рериховский прогноз благоприятен для человечества, он связан с торжеством светлой энергетики, наступлением эпохи Сатья-Юга, царства Майтреи: «Заповедь справедливости не горит и не тлеет, она вспыхивает неожиданно и сожигает твердыни препятствий» [2, с. 60]. Для этого необходимо активизировать «огненное» творческое начало, устремиться к духовному единению и самосовершенствованию: «Только светочи Агни Йоги могут осветить справедливо работу нашего хаоса мысли, но для этого нужно самоотверженно посвятить себя Агни Йоге» [2, с. 97], на основе справедливости установить диалог культур и цивилизаций как основу безопасности и модернизации партикулярных структур в современном мире.

Литература

1. Рерих, Н.К. Восток – Запад.- М., 1994.
2. Рерих, Н.К. Агни Йога.- Харьков, 2008.
3. Рерих, Н. Моя жизнь.- Минск, 2010.

Павлович Е.О., Лойко А.И. Межкультурный диалог в социальной сети или через живое общение: актуальный вопрос нашего времени

В настоящее время все наше общество настолько увлечено Интернетом, что практически перестало чувствовать разницу между живым и сетевым (онлайн) общением.

Сядя за компьютер, человек погружается в мир нереальных возможностей. Конечно, общаясь посредством социальных сетей люди могут видеть друг друга через камеры, даже находясь в разных городах и странах. Это говорит о том, что всё меняется и совершенствуется, но все таки, что же лучше: общение в социальной сети или живое общение, ответ на этот вопрос очевиден: несмотря на прогрессирующий век Интернет – технологий, живое общение ценится гораздо выше, как и ценилось всегда и, скорее всего будет цениться в дальнейшем. Ведь только живое общение позволяет создать полное впечатление о человеке, сделать вывод о его образе мыслей и вообще о том, какой он на самом деле.

Безусловно, общение в Интернете позволяет сформировать какое-то общее представление о том или ином человеке, но, встретившись с этим человеком лицом к лицу, можно разочароваться, именно поэтому в Интернете проще общаться, рассказывать о себе. Создается впечатление, что людям проще строить иллюзии, чем сталкиваться с реальностью.

Сидя в Интернете, люди, несомненно, испытывают удовлетворённость от общения, но такое общение не дает возможность испытать истинных эмоций просто потому, что нет возможности видеть человека, слышать его голос и т.д.

Нельзя не отметить, что у так называемого онлайн общения есть свои плюсы. Количество социальных сетей позволяет связать людей на разных континентах, позволяет найти родственников, друзей, знакомых. Благодаря Интернет-общению люди знакомятся, встречаются, влюбляются, женятся. Новости, многочисленные статьи, появляются в Интернет – пространстве гораздо раньше, чем их можно увидеть по телевизору, услышать по радио или прочитать в ежедневных изданиях.

Напрашивается вывод, почему общество предпочитает сетевое общение: в Интернете можно выражать свои мысли не так, как

этого требует реальность. Общение онлайн происходит в менее официальной обстановке, здесь не нужно тратить свои душевные силы на эмоции, какие выражаются при реальном общении. В Интернете проще общаться нерешительным, застенчивым людям, нежели уверенным в себе и своих силах молодым людям, стремящимся к тому, чтобы добиться своей цели в этой жизни.

Конечно, в наше время, когда в мире так много средств связи (сотовая связь, интернет), в любую минуту можно связаться с тем человеком, с которым хочется поговорить, и зачастую это удобней, чем лично встретаться, чтобы обсудить какой-то вопрос или же просто поговорить на какие-то общие темы. Поэтому, к сожалению, общество забывает, что такое общаться по-настоящему.

Солодовников С.Ю. Методология исследования социально-экономических конфликтов в постиндустриальном обществе в контексте научных взглядов П.А. Сорокина и Л.М. Гумилева

При рассмотрении социально-экономических конфликтов в индустриальном общества наиболее продуктивным являлся классовый подход, когда основными компонентами социальной структуры принимаются классы, причем внутри самого этого направления существуют принципиально разные подходы:

во-первых, когда приверженцы классовой теории делают акцент на том, что социальная структура связана, прежде всего, с дифференциацией между индивидами. В таком случае, прежде всего, рассматривается не род занятий людей, а их профессиональная позиция, не доходы людей, а распределение доходов между субъектами, что позволяет раскрыть социальное неравенство. В качестве теоретической цели при этом провозглашается необходимость раскрытия и объяснения исторических форм и степеней дифференциации и влияние последней на социальную эволюцию¹. Очевидным недостатком этого узкого подхода является сужение, сводящее на нет его методологическое значение, содержания вкладываемого в понятие «социальная структура общества» лишь к дифференциации между индивидами. На самом деле названная структура так же включает в себя демографические, нравственные и многие иные отношения:

во-вторых, когда исследователи расширительно трактуют понятие «классовой структуры» реально ведя речь «о тех же

иерархиях социальных групп, что и у представителей собственно стратификационного подхода»². При этом, ввиду полной тождественности понятий, категориальное дублирование вносит только гносеологическую сумятицу, поскольку мешает четко определить исходные понятия данных социальных парадигм и гипотез;

в-третьих, когда исследователи признают, что категория «социально-классовая структура» уже понятия «социальная структура» и что первая структура полностью входит во вторую (интеграционный подход). При этом существует реальная возможность, как разграничить названные структуры, так и дать им четкие, внутренне не противоречивые определения.

Всякое общество является сложным социальным агрегатом, состоящим из совокупности взаимодействующих субъектов, распадающихся не прямо на индивидов, а на два или большее число социальных общностей, которые уже, в свою очередь, разлагаются на индивидов. В основе выделения той или иной социальной структуры лежит функциональная или причинная связь взаимодействующих индивидов. В зависимости от степени интенсивности этой связи возникает возможность существования ряда структур в одной и той же совокупности людей. Характер такой связи будет показывать рядоположность и пересекающееся сосуществование социальных групп. «Степень интенсивности функциональной связи и ее характер - пишет П.А. Сорокин, - такова основа возможности сосуществования ряда коллективных единств в одном и том же населении».³ Далее он указывает, что социальная разновидность процессов взаимодействия или характер связей «... влечет за собой многообразие коллективных единств, образуемых различно комбинирующимися индивидами - с одной стороны, с другой - принадлежность каждого индивида не к одному, а к ряду реальных совокупностей».⁴

Все социальные группы, в зависимости от количества объединяющихся их признаков могут быть определены как элементарные или кумулятивные (интегральные). «Под элементарным или простым коллективным единством (социальной группой - С.С.), - пишет П.А. Сорокин, - я понимаю реальную, а не мнимую совокупность лиц, объединенных в одно взаимодействующее целое каким-либо одним признаком,

достаточно ясным и определенным, не сводимым на другие признаки».⁵ В качестве таких признаков могут выступать: профессия, раса, объем прав, язык, территориальная принадлежность, пол и другие. «Под кумулятивной группой... разумеется совокупность взаимодействующих индивидов, связанных в одно организованное целое связями не одной, а рядом элементарных группировок».⁶ Соответственно и социальная структура, образованная на базе социальных групп дифференцированных по одному признаку (достаточно ясному и определенному, не сводимому на другие признаки) может быть определена нами как элементарная социальная структура (например, профессиональная структура). Структура, объединяющая в себя несколько элементарных структур, является кумулятивной, или интегральной, структурой. В качестве элементов такой структуры будут выступать кумулятивные группы, которые в свою очередь распадаются на элементарные группы. Кумулятивной группой, в частности, является социальный класс. Соответственно, характеризуя социально-классовую структуру, можно говорить о ней как о кумулятивной, или интегральной, социальной структуре.

Выясним теперь: что такое социальный класс и в чем специфика социально-классовых отношений.

Под классом в современной науке подразумевается «понятие, выражающее совокупность (множество) предметов, удовлетворяющих каким-либо условиям или признакам».⁷ В этой категории нет ничего сверхъестественного и поскольку в социальных структурах существуют значительные (по численности и социальному статусу) субъектные группировки, объединяющие индивидов на основе каких-то схожих признаков, правомерно наиболее значительные из них описывать используя понятие «социальный класс».

Уже в Средневековой Западной Европе были предприняты Отцами Церкви попытки разделения человечества на определенные разряды (или классы). Первоначально под разрядами они понимали «группы людей, обладающие однородными политическими, социальными и профессиональными признаками, харизматической и корпоративной общностью»⁸. Данный «антропологический спиритуализм», согласно которому деление на разряды происходило сверху вниз в зависимости от набора совершенств,

предопределенных Августиновой экзегезой трех персонажей Библии - Моисея, Даниила и Иова, воплощающих три типа человеческого характера: созерцательный, религиозный и светский, заботящийся только о земном. При таком подходе даже феодальным сюзеренам не приходилось рассчитывать на какое-либо заметное место в иерархии. Поэтому, наряду с названным традиционным подходом, в восьмом веке возникает «социологическая антропология», которая предлагала трехчленное деление общества на: свободных, воинов и рабов. Названная схема, однако, не пользовалась успехом, поскольку, во-первых, в ней игнорировалась деятельность духовенства в обществе и, во-вторых, поскольку промежуточное положение воинов между свободными и рабами было характерно лишь для Империи. Французские авторы (Адальберт Лаонский и другие) предложили разделять общество на «молящихся» (клирики), «воинов» и «безоружный народ» (трудящиеся). Последняя социологическая схема стала затем общепризнанной⁹.

В XIX века наука констатировала наличие социальных классов (Фурье, А. Смит, физиократы, Тьерри, Тизо и другие). В последующий период роль и значение данных общественных образований была описана в трудах А. Смита, Д. Ринардо, социалистов-утопистов, К. Маркса, М. Вебера, П.А. Сорокина. Интересные соображения по противоречивости социально-классовых интересов были высказаны В.И. Лениным. При всех различиях во взглядах этих мыслителей на социальные классы, их точки зрения были схожи в том, что касается методологии классовой дифференциации общества. Они были единодушны в том, что в основе социально-классового расслоения лежит общественное разделение труда и социально-экономическое неравенство индивидов. Сам по себе данный научный подход не утратил своего гносеологического значения и сегодня.

В западной науке наблюдаются существенные различия в трактовках социальных классов и социально-классовой структуры. «Концепция классов, - указывал крупный английский социолог Р. Дарендорф, - одна из наиболее наглядных иллюстраций неспособности западных исследователей достичь хотя бы минимума согласия по этому кругу проблем».¹⁰ Однако при всем многообразии воззрений на социально-классовую структуру

существует ряд доминирующих направлений. Это объясняется тем, что все авторы западных концепций в той или иной степени прибегали к одному из двух источников - к трудам М. Вебера или П.А. Сорокина.

По М. Веберу социальные классы - категории, различающиеся по экономическим признакам, иначе говоря, - это группы людей, находящихся в аналогичном экономическом положении, или обладающие одинаковыми «жизненными шансами».¹¹ Этот автор предлагает трехчленную модель социальной структуры, в которую включаются классы, статусные группы и партии.¹² Не вдаваясь в детальную критику изложенной классификации, отметим лишь, что в этом случае М. Вебер не правомерно включил в модель социальной структуры, также разно порядковые и несопоставимые напрямую друг с другом категории как, с одной стороны, классы и статусные группы, так и, с другой стороны, партии.

Для определения сущности социально-классовых отношений, необходимо рассматривать социальные классы с двух сторон: 1) с точки зрения их места и функциональной роли в обществе; 2) через противоречие социально-классовых интересов. Суть одной из сторон социально-классовых отношений заключается в противоречии интересов, прежде всего экономических, тех или иных социальных групп (которое будет проистекать главным образом из возможности одними социальными группами присваивать себе труд других). Наличие противоречия интересов (прежде всего экономических) в качестве критерия выделения социальных классов само по себе не вызывает споров в отечественном обществоведении (другое дело, наличие разночтений в применении его к реальным общественным системами).

При рассмотрении же социальных классов по их месту и функциональной роли в обществе до настоящего времени нет единого мнения. В качестве работающего определения социальных классов по их месту и функциональной роли в обществе, может быть использовано определение, данное П.А.Сорокиным. По его мнению социальным классом «является кумулятивная, нормальная, солидарная, полузакрытая, но с приближением к открытой, типичная для нашего времени группа, составленная из кумуляции

трех основных группировок: 1) профессиональной; 2) имущественной; 3) объемно-правовой».¹³ Иначе говоря, социальный класс можно определить как солидарную совокупность индивидов, сходных по профессии, по имущественному положению, по объему прав, а, следовательно, имеющих тождественные профессионально-имущественно-социально-правовые интересы.

Профессиональная структура обуславливает существование профессиональных групп, объединенных родом трудовой деятельности, владеющих комплексом специальных теоретических знаний и практических навыков, приобретенных в результате специальной подготовки, опыта работы. Расчленение по профессиям имеет дело с образованием в обществе различных групп, которые разделяются, прежде всего, не различием взаимных отношений друг к другу, а различием отношений их к объекту деятельности. Такого рода техническое расслоение может доходить до огромного количества видов, подвидов, различных мелких подразделений, и среди бесконечного числа этих подразделений уже образуется социальное неравенство.

Профессия представляет собой обычное длительное занятие индивида, дающее ему средства к существованию. Данное профессиональное занятие, как правило, является и главной деятельностью. Иначе говоря, «источник дохода и социальная функция индивида связаны друг с другом и образуют в своей совокупности профессию».¹⁴

Данная квалификационно-профессиональная дифференциация будет порождать социальное неравенство. Именно различные специальности, различная квалификация в трудовом процессе ведут к социальным различиям между индивидами. В основе образования социальных классов лежат укрупненные профессиональные группы (генетический аспект). Вместе с тем, в социально-классово-дифференцированном обществе представители одной и той же профессии могут входить в различные социально-классовые образования (функциональный аспект).

Имущественная структура (или группировка по степени богатства и бедности), независимо от того, приближается она в данной стране к типу более закрытых групп или менее закрытых, вызывает расслоение всего общества на группы богатых и бедных. Причем богатство и бедность индивида зависят не вполне от его

воли. «Члены одной и той же имущественной группы... фатально становятся солидарными во многом, члены различных имущественных групп - фатально антагонистами».¹⁵ Сходство имущественного положения ведет к стихийной организации сходно-имущественных индивидов. Лица, относящиеся к одной профессии, в зависимости от величины их доходов, могут принадлежать к различным группам с противоположными интересами.

Объемно-правовая структура (или группировка по объему прав и обязанностей), не совпадая с предыдущими двумя структурами, распадается на две основные группы: привилегированных, составляющих высший социальный ранг, и обделенных, дающих низший социальный ранг. Привилегированные составляют солидарное коллективное единство; такое же единство образуют и «обделенные».¹⁶ Вместе с тем в любом обществе с развитыми социальными структурами реальная дифференциация индивидов и групп в зависимости от объема их прав и обязанностей намного сложнее вышеприведенной.

Таким образом, в качестве признаков социальных классов выделяются: 1) профессиональный; 2) имущественный; и 3) объемно-правовой. Как только в обществе формируются устойчивые профессиональные, имущественные и объемно-правовые группы; как только они приобретают некоторую прочность (как общественная комбинация), сейчас же начинается взаимодействие между обществом, взятым как целое, и между отдельными социальными группами, причем каждая из сторон влияет на природу другой. Вместе с тем, говоря об объединении общественных групп в социальные классы, необходимо учитывать всю систему социально-экономических отношений, как исчерпывающую характеристику социального класса. Поскольку все социальные группы в обществе взаимодействуют друг с другом и при этом стремятся к наиболее оптимальной реализации своих интересов (прежде всего экономических), то все общество объективно должно распадаться на некие большие группы людей, противостоящих друг другу в зависимости от степени совпадения (противопоставления) их интересов (прежде всего экономических). Что же будет предопределять это совпадение (противопоставление)? На наш взгляд, это все та же возможность

одними социальными группами присваивать себе труд других (что зависит от их места и функциональной роли). Для защиты своих экономических интересов происходит стихийное объединение тех и других в социальные классы. Такое объединение выступает в качестве экономической базы образования социальных классов. Р.Дарендорф в работе «Class and class conflict in industrial society» (London, 1957 г.) писал по этому поводу, что «класс - это категория, которая используется при анализе динамики социального конфликта и его структурных корней».¹⁷ Вместе с тем, социальный класс не только экономическое, но и социальное, политическое и духовно-идеологическое образование.

К.Маркс в «Нищете философии» пишет: «Экономические условия превратили сначала массу народонаселения в рабочих. Господство капитала создало для этой массы одинаковое положение и общие интересы. Таким образом, эта масса является уже классами по отношению к капиталу, но еще не для себя самой. В борьбе... эта масса сплачивается, она конституируется как класс для себя. Защищаемые ею интересы становятся классовыми интересами».¹⁸ Из данной цитаты ясно видно, что в процессе возникновения и развития социальных классов, по мнению К.Маркса, существует такая форма социальной организации, когда люди, находящиеся в положении, определенном приведенными выше критериями (место и роль в системе функционально-трудовых отношений, отношений собственности, управленческих отношений и особые экономические интересы), еще не связаны внутренней связью сознательных (идеологических) отношений, а лишь связью субъективных отношений и объективных зависимостей, существующих в рамках производственных отношений. Тогда мы говорим, что они образуют «класс в себе», который, правда, не является простой совокупностью, поскольку связан системой объективных отношений, но и не представляет еще класса «для себя», т.е. не обладает еще вполне развитым сознанием своих классовых экономических и политических интересов. Причем объективные классовые интересы отражаются в субъективном классовом сознании отнюдь не зеркально. Осознание своих существенных, истинных интересов, без чего невозможно превращение «класса в себя» в «класс для себя», неизбежно происходит через систему психологических установок, данных

предыдущим историческим опытом. Социальный класс может стать «классом для себя», лишь выработав собственную идеологию. На основе всего этого и происходит его организационное оформление.

Особо отметим, что под влиянием данного положения Маркса о «классе для себя» М.Вебер предлагал разграничивать в социально-классовой структуре «класс» и «социальный класс». Под классом данный автор понимал социальную общность связанную лишь сходством экономических интересов, «экономического положения» данной категории субъектов. Категорией «социальный класс» М.Вебер показывал, что высшим проявлением классовой общности служит мобилизующая и побуждающая к коллективным действиям осознанность своих классовых экономических и политических интересов и целей.¹⁹

Следует дополнить приведенное выше определение социального класса П.А.Сорокина. Под социальным классом нами будет пониматься кумулятивная, нормальная, солидарная, полузакрывающаяся, но с приближением к открытой, связанная положительной социально-классовой комплиментарностью группа, составленная из кумуляции трех основных группировок: 1) профессиональной; 2) имущественной; 3) объемно-правовой. Понятие комплиментарности положительной (отрицательной) было введено Л.Н.Гумилевым для характеристики этносферы. Под ним понималось ощущение подсознательной взаимной симпатии членов этнических коллективов определяющее деление на «своих» и «чужих».²⁰ В самом общем виде «принцип комплиментарности» (комплиментарности – С.С.) (соответственной дополнителности, завершенности, когда пространственные структуры взаимодополняют друг друга как перчатка руку или силы взаимодействия связывают компоненты в новый объект),- пишет А.К.Адамов,- при движении материального объекта обуславливает под влиянием энергии приобретение новых свойств или структур и достижение нового уровня развития».²¹ Под социально-классовой комплиментарностью понимается ощущение подсознательной взаимной симпатии (антипатии) членов социальных классов, ведущее к формированию у них единой идеологии и определяющее деление на «своих» и «чужих». Положительная социально-классовая комплиментарность - это то, что (по терминологии

П.Бурдые) отличает «реальный социальный класс» от «возможного (логического) класса».

При переходе к постиндустриальному обществу повышается роль знаний, что выражается в изменении соотношения факторов производства (ведущее место занимают знания и информация), что сопровождается трансформацией структуры добавленной стоимости (в ней возрастает доля стоимости, созданная интеллектом). Поскольку в постиндустриальном обществе знания становятся предметом и продуктом труда, то происходят существенные трансформации в институциональной структуре экономики. Ведущими становятся институты, продуцирующие нематериальные блага (знания), учебные и научно-исследовательские центры, которые приходят на смену промышленным корпорациям - институтам массового производства материальных благ. Усиление роли знания сопровождается изменениями в характере труда, где наблюдается рост творческой составляющей. Очевидно, что это влечет необходимость: повышения индивидуализации трудового контракта с учетом смещения потребностей и ценностей индивида от материальных в сторону нематериальных, адаптации системы мотивации труда в связи с усилением неэкономических стимулов к деятельности, дальнейшего совершенствования критериев оценки участия трудового ресурса в создании добавленной стоимости ввиду роста творческой составляющей труда.²²

В постиндустриальных обществах конца XX – начала XXI века, формы социально-экономической динамики претерпевают серьезные изменения. Вместе с тем в обществоведении постиндустриальных стран (Старая Европа, США, Канада, Япония и некоторые другие) в последние десятилетия образовалось своеобразное гносеологическое «белое пятно»: практически полностью отсутствуют исследования особенностей масштабных (национальных) социально-экономических конфликтов. Причин этому несколько: во-первых, во второй половине XX века названные страны вступили в «золотой век», во-вторых, идеология бекеровского экономического империализма и протестантского фундаментализма резко ограничивают свободу исследования реальных, а не нормативных социально-экономических моделей применимых Старая Европа, США, Канада, Япония и пр., в-

третьих, нарастание угроз традиционным ценностям, да и самому существованию Западной цивилизации со стороны усиливающихся национальных диаспор (этноты, формирующие которые находятся на стадии пассионарного подъема) не встречает и не может встретить адекватного ответа в условиях институционального кризиса западной представительской демократии, в-четвертых, изменение геополитической картины мира, после распада СССР, создает объективные предпосылки для резкого усиления социально-экономической дифференциации в странах «золотого миллиарда». По нашему мнению исследовать реальные социально-экономические конфликты в постиндустриальном обществе можно только обогатив методологические подходы П.А. Сорокина учением об этногенезе Л.Н. Гумилева.

¹ Blau P. M. Parameters of Social Structure// American Sociological Review. Vol. 39. 1974.- №5.

² Радаев В.В., Шкаратан О.И. Социальная стратификация: Учебное пособие. – М.: Аспект Пресс, 1996.- С.-41.

³ Сорокин П.А. Система социологии.- Пб., 1920.- Т. 2.- С.18.

⁴ Сорокин П.А. Система социологии.- Пб., 1920.- Т. 2.- С.18.

⁵ Сорокин П.А. Система социологии.- Пб., 1920.- Т. 2.- С.58.

⁶ Сорокин П.А. Система социологии.- Пб., 1920.- Т. 2.- С.237.

⁷ Кузичев А.С. Класс // БСЭ.- 3-е изд.- М., 1988.- Т 12.- С.267.

⁸ Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. - М.:Прогресс, 1987. – С.341.

⁹ Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. - М.:Прогресс, 1987. – С.341-343.

¹⁰ Dahrendorf R. Class and class conflict in industrial society. - N.Y.,1959.- P.274.

¹¹ Вебер М. Основные понятия стратификации // Социологические исследования .- 1994.- №5.- С. 148.

¹² Weber M. The theory of social and economic organisation. New York: Academic press, 1947. P. 424-499.

¹³ Сорокин П.А. Система социологии.- Пб., 1920.- Т. 2.. - С.298.

¹⁴ Сорокин П.А. Система социологии.- Пб., 1920.- Т. 2.. - С.149.

¹⁵ Сорокин П.А. Система социологии.- Пб., 1920.- Т. 2.. - С.161.

¹⁶ Сорокин П.А. Система социологии.- Пб., 1920.- Т. 2.. - С.173-188.

¹⁷ Dahrendorf R. Class and class conflict in industrial society. - N.Y.,1959.- P.65.

¹⁸ Маркс К., Ницета философии.// Маркс К., Энгельс Ф. Соч.-2-е изд. М.: Политиздат, 1955.- Т.4.- С.183.

¹⁹ Weber M. The theory of social and economic organisation. New York: Academic press, 1947.- P. 424-499.

²⁰ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли.- М. Танаис ДИ-ДИК, 1994.- С.283.

²¹ Адамов А.К. Ноосферная философия.- Саратов, 2000. – С.18.

²² Вередюк О.В. Детерминанты занятости в концепции постиндустриального общества //Вестник СПбГУ. Сер 5. 2010. Вып.

Якимович Е.Б. Культурная интерференция масс-медийного пространства

Ориентированная на зрительный образ современная цивилизация институционализировала зрелище при помощи технических средств воспроизведения. Пространство масс-медиа вынуждено полагаться на визуальные образы и формировать глобальную культуру их восприятия. Сравнимая ситуацию, существующую сегодня, с тысячелетним периодом Европейского Средневековья, У. Эко отмечает «платоническую силу» визуальных образов, способных преобразовать уже тогда частные идеи в общие, объединять цивилизацию с точки зрения языка, обычаев, идеологии, религии и технологии. Подобная гиперструктура в силу собственной сложности привела к культурной интерференции между «учеными», способными создавать, хранить и интерпретировать визуальное культурное наследие, и «варварами», несущими новые обычаи и «бриколлажное» видение мира. Сегодня, по мнению Эко, мы движемся к обществу с более значительным уровнем коммуникационной свободы, в котором свободное творчество будет сосуществовать с интерпретацией образов.

Осуществляют ли масс-медиа социализацию? Или они, по выражению С. Баг-Моррс, являются «оружием сопротивления, соединяющим людей вне радаров правительственной цензуры»?[1]. Современная глобализация означает не просто имманентность присутствия, отказ от локальности посредством стирания границ национальных, культурных, политических и экономических, но включение в эту глобальность всех вышеперечисленных отличий.

Как заметила современная исследовательница, даже антиглобалистские движения выходят сегодня на глобальный уровень. В то же время можно с определенностью говорить о глобальных медиа как противостоящих транснациональным медиа: разница заключается в том, что в масс-медийном пространстве невозможно осуществить сегрегацию по национальности и другим разграничивающим факторам. Однако медиальное сообщество не является единым в традиционном понимании этого термина. Мгновенно возникающие в сферах масс-медиа эмпатические проявления «общего духа», как правило, также мгновенно исчезают. Отсутствие контролирующего центра не означает тотальную свободу: современные системы масс-медиа посредством саморегуляции интегрируют контролирующие функции, они подразумевают цензуру в самой своей деятельности. Следовательно, они не перестают быть тоталитарными: в некотором роде они реализуют идеал того, что можно было бы назвать «децентрализованным тоталитаризмом».

В соответствии с идеей В. Беньямина о переходе произведения искусства в сферу массового воспроизводства сущность масс-медиа обретает новый смысл: воспроизводство образов в их среде является «символическими действиями», подчиняющимся общему коду прочтения. Благодаря созданию и массовому внедрению оптических режимов репрезентации и воспроизводства видимого, визуальные коммуникативные практики превратились в новую разновидность социальных ритуалов и стали цементирующей основой большинства социальных структур. Ж. Бодрийяр, рассматривая классическую теорию коммуникации, основанную на идее политической экономии знаков и их производства, обращает внимание на ее неисправимо частичный характер. Возможность перенесения принципа развития производительных сил и техники на производство смысла, сообщений и знаков ограничена самой структурой масс-медиа. Вопреки распространенному мнению о том, что масс-медиа управляются господствующим классом и «эгалитарны» по своей сути, Бодрийяр выстраивает систему однонаправленной коммуникации, которая делает невозможным процесс обмена (или только в формах симуляции ответа), и, в то же время, включает масс-медиа в системы социального контроля и власти.

С одной стороны, масс-медиа обеспечивают все более и более продвинутой социализацию, которая носит стратегически продвинутый характер в качестве системы социального контроля, поскольку сами массы участвуют в процессах осуществления этого контроля. Их задачами сегодня становится подтверждение социальной нормальности, т.е. соответствие установленным в обществе образцам поведения. Привитые в процессе социализации индивиду технологии визуализации, кажутся очевидными и не требующими подтверждения, так как их «доказанность» обоснована постоянно воспроизводимым визуальным опытом других людей, которые также воспринимают эти технологии как данность. Поскольку визуальной активности человека присвоен ее легитимный статус, в работу включаются механизмы нормализации, дисциплинирующие, контролирующие, а также порождающие новые визуальные структуры. В это же время производятся эффекты исключения, дисквалификации и отторжения всего того, что не поддается нормализации и унификации видимого.

С другой стороны, играя на формальной, расширительной социализации, масс-медиа представляют собой наиболее изощренные и наиболее прочные институты фильтрации, разрушения и цензуры. Избавленные от необходимости разделения на какие-либо географические, политические, национальные, культурные зоны они существуют в пространстве «между», которому присущ объединяющий, перемежающийся и множественный характер.

1. Buck-Morss S. Globalization, cosmopolitanism, politics and the citizen. // *Journal of visual culture*. 2002. SAGE Publications. V. 1(3). P.325-340.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	3
Приветственное слово участникам конференции ректора Белорусского национального технического университета.....	4
Приветственное слово участникам конференции посла Республики Казахстан в Республике Беларусь <i>Ергали Булегенова</i>	6
Приветственное слово участникам конференции ректора Евразийского национального университета.....	8
Приветственное слово участникам конференции Председателя Совета Международной Ассоциации выпускников высших учебных заведений (МАВВУЗ) в Республике Беларусь, Почётного генерального консула Федеративной Республики Непал в Республике Беларусь Махато Упендра	10
Пленарные выступления	
<i>Садыков Т.С.</i> Л.Н. Гумилев и тюркский мир: история и современный мир.....	12
<i>Лазаревич А.А.</i> Доктрина евразийской интеграции как политическая философия нового типа.....	20
<i>Бровка Г.М., Невзорова А.Б.</i> Развитие интеллектуального потенциала как задача формирования евразийского образовательного пространства.....	26
<i>Бобков В.А.</i> Беларусь в евразийском пространстве: суверинитет и интеграция.....	31
<i>Лойко А.И.</i> Философия межкультурных отношений.....	37
<i>Божанов В.А.</i> Восточное славянство как преломление евразийского пространства.....	44
<i>Короткая Т.П.</i> Религия в социокультурном пространстве Беларуси: теоретико-методологические проблемы исследования.....	49
<i>Медеуова К.А.</i> Этические и эстетические исследования в постсоветских городах.....	60
Круглый стол «Абай, Гумилев и их роль в формировании евразийского образовательного и инновационного пространства»	
<i>Абишев Х.С.</i> Язык мой – брат мой.....	68
<i>Варакин А.В., Дождикова Р.Н.</i> Л.Н. Гумилев о роли пассионарности в этногенезе.....	74

<i>Волнистый А.Г.</i> Евразийский союз: глобальные перспективы.....	76
<i>Глосикова О., Мушинский Н.И.</i> Л. Гумилев и методология этногенеза в контексте коэволюционной онтологии.....	77
<i>Дубовик А.К.</i> Вклад мыслителей – уроженцев Беларуси в развитие политической науки (конец XIX – начало XX вв.).....	81
<i>Жоголь Н.Н.</i> Духовное наследие Кирилла Туровского и современность.....	88
<i>Каскабасов С.А.</i> Пушкин и Абай – поэты ренессансного типа.....	93
<i>Леонович И.И., Яромко В.Н.</i> Дороги не имеют границ.....	100
<i>Лойко А.И., Якимович Е.Б.</i> Белорусы в евразийском интеллектуальном пространстве.....	105
<i>Мажитов А.А.</i> Национальная идентичность в условиях евразийской регионализации.....	107
<i>Мацитько С.М.</i> Методологические и идеологические аспекты этнологии Л.Н. Гумилева.....	108
<i>Мисун Е.Н.</i> Инновационная политика в сфере образования: опыт зарубежных университетов.....	115
<i>Михеева И.Б.</i> Партнерство академических и университетских структур.....	120
<i>Старжинский В.П., Табачков А.С.</i> Абай и гармонизация исторических дискурсов трансграничных народов: создание стратегий и инструментов для улучшения взаимопонимания.....	125
<i>Сунн Сяоян.</i> Об опыте преподавания китайского языка на начальном уровне в БНТУ.....	130
<i>Уваров Л.В.</i> Творчество Абая как синтез мудрости Востока и Запада.....	134
<i>Янович П.А.</i> Факультет технологий управления и гуманитаризации в евразийском образовательном пространстве.....	142
Секция «Беларусь в диалоге евразийских цивилизаций: Россия, Арабский Восток, Китай»	
<i>Абдуллаев Р.А.О., Терлюкевич И.И.</i> Выдающиеся мыслители средневековой философии Азербайджана.....	144
<i>Акоева Н.Б.</i> Изменения в бытовой сфере повседневной жизни казачества во второй половине XIX – начале XX веков.....	146

<i>Булыго Е.К.</i> Художественно-эстетическая ментальность Востока и Запада: диалог разнообразия и сходства.....	150
<i>Ван Юйхун.</i> Частотность китайских и русских фамилий.....	157
<i>Жоголь Н.Н., Санагулыева Р.Н.</i> Религия, теология и философия как разновидности знания в концепции Ибн-Рушда.....	161
<i>Канарская В.И.</i> От сердца к сердцу – духовное наследие школ чань и хуань (Китай).....	162
<i>Лойко А.И., Мусафокулов А.</i> Абу-Али ибн Сино и традиции ирано-таджикской культуры.....	165
<i>Лойко Л.Е.</i> Специфика философской мысли Беларуси и России в контексте диалога культур.....	167
<i>Лэй Цзе.</i> Сопоставление родства отец, мать, сын и дочь в русских и китайских пословицах.....	171
<i>Орагелдиев А.Б., Фоновта Э.А.</i> Просветители туркменской литературы XVIII века.....	177
<i>Пулатов У., Анципович Н.В.</i> Естественно-научные представления и Рубаи в творчестве Омара Хайяма.....	180
<i>Савчук Е.В., Дождикова Р.Н.</i> Идея всеединства В.Г. Соловьева как идея синтеза западной и восточной культур.....	184
<i>Семенюк В.А.</i> Современная китайская философия. Новое конфуцианство.....	186
<i>Фоновта Э.А.</i> Не навреди – гуманистический принцип «Канона врачебной науки» Ибн-Сины.....	193
 Секция «Транзитивные и трансконтинентальные ресурсы межкультурной коммуникации: Евразия, Европа, Латинская Америка»	
<i>Анцытовіч М.В.</i> Дыялог: Вера і Розум.....	196
<i>Бабко А.І.</i> Філасофія у сістэме духоўных формаў: спроба пастаноўкі праблемы у сучасным культурным і межкультурным кантэксьце.....	202
<i>Берков В.Ф.</i> Что значит понимать текст?.....	205
<i>Гараева Б.С.</i> Управление инвестициями в условиях глобализации.....	209
<i>Дембеле Л.Ю., Анципович Н.В.</i> Модибо Кейта и концепция панафриканизма и негритюда.....	212

<i>Дергаус И.Н.</i> Что больше влияет на наши социальные практики: ценностные идеалы культуры (М. Вебер) или этос культуры (А. Суидлер)?.....	216
<i>Дождикова Р.Н.</i> Категорический императив И. Канта и его истоки на Западе и Востоке.....	221
<i>Дубовик Е.А.</i> Идеи социального партнерства в истории социально-философского анализа.....	223
<i>Карако П.С.</i> Эстетика природы в творчестве И. Гете.....	229
<i>Легчилин А.А.</i> Рецепция немецкой философии в Беларуси и Литве в 19 веке.....	238
<i>Логовая Е.С., Булыго Е.К.</i> Ментально-психическая мотивация поведения в системе государственного управления.....	251
<i>Лойко А.И., Канарская В.И.</i> Межкультурная коммуникация в пространстве социальных сетей: правовые гарантии идентичности и безопасности.....	255
<i>Мальбаева Н.М.</i> Толерантность – основа межкультурного взаимодействия в процессе глобализации.....	260
<i>Масленченко С.В., Рязанцева Т.В.</i> Необоливарианские идеи высшего блага и справедливости в политике Венесуэлы.....	266
<i>Мушинский Н.И.</i> Рериховская трактовка справедливости как диалог цивилизаций в современном мире.....	271
<i>Павлович Е.О., Лойко А.И.</i> Межкультурный диалог в социальной сети или через живое общение: актуальный вопрос нашего времени.....	276
<i>Солодовников С.Ю.</i> Методология исследования социально-экономических конфликтов в постиндустриальном обществе в контексте научных взглядов П.А. Сорокина и Л.М. Гумилева...277	
<i>Якимович Е.Б.</i> Культурная интерференция масс-медийного пространства.....	288

Научное издание

**ТУРОВСКИЙ, АБАЙ, ГУМИЛЕВ,
КОНФУЦИЙ, БОЛИВАР, ГЕТЕ: РОЛЬ
БЕЛАРУСИ В ФИЛОСОФСКОМ ДИАЛОГЕ
СОВРЕМЕННЫХ КУЛЬТУР**

*Материалы международной
научной конференции*

(Минск, 21 марта 2013 г.)

Подписано в печать 26.09.2013. Формат 60×84 ¹/₁₆. Бумага офсетная. Ризография.

Усл. печ. л. 17,15. Уч.-изд. л. 13,41. Тираж 100. Заказ 953.

Издатель и полиграфическое исполнение: Белорусский национальный технический университет. ЛИ № 02330/0494349 от 16.03.2009. Пр. Независимости, 65. 220013, г. Минск.