

**ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ
ПОЛІТЕХНІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ**

**ФІЛОСОФІЯ
ТА
ГУМАНІЗМ**

ВИП. 1 (1)

Одеса - 2015

*Редакційна колегія:**Головний редактор* – Жарких В. Ю., д.ф.н., професор (Одеса)*Заступник головного редактора* – Левченко В. Л., к.ф.н., доцент (Одеса).*Члени редколегії:*

Амір Л., доктор філософії, професор (Тель-Авів, Ізраїль);

Афанасьєв О. І., д.ф.н., професор (Одеса);

Вішке М., доктор філософії, професор (Гейдельберг, Німеччина);

Гансова Е. А., д.ф.н., професор (Одеса);

Голозубов О. В., д.ф.н., професор (Харків);

Кашуба М. В., д.ф.н., професор (Львів);

Коначова С. О., д.ф.н., професор (Москва, Росія);

Окороков В. Б., д.ф.н., професор (Дніпропетровськ);

Розова Т.В., д.ф.н., професор (Київ)

Журнал засновано 2015-го року за рішенням Вченої Ради Одеського національного політехнічного університету № 9 від 24 червня 2014 року.

Друкується за рішенням Вченої ради Одеського національного політехнічного університету (протокол № 9 від 30 червня 2015 р.).

Адреса редакції – вул. Шевченка, 1, Одеський національний політехнічний університет, кафедра філософії та методології науки, гуманітарний факультет, Одеса, 65044, Україна; e-mail:

Сучасний світ переживає глибоку кризу. У минулому всі цивілізації переживали кризи і катастрофи, народжувалися й зникали, однак оскільки вони були локальні, то навіть їх загибель не загрожувала людству. Цивілізація XXI століття, глобальна за своїм значенням, має загальнолюдський характер і її криза загрожує самому існуванню людства. На цьому тлі все більш нагальною стає необхідність філософського осмислення творчої значимості людини у світлі гуманістичних ідей миру, толерантності та взаєморозуміння. Усвідомлення масштабу її місця та відповідальності у вирішенні безлічі проблем, що виникають в індивідуально-соціальному контексті, допоможе певною мірою зрозуміти і запобігти причини кризових явищ.

У реаліях сучасної турбулентної конфронтації і протистояння у світі гуманістична спрямованість філософських доктрин, як і синтезуюча функція філософії, можуть сприяти зниженню гостроти кризових явищ. Таким чином, саме на гуманітарні науки (дисципліни) лягає відповідальність за пошуки виходу з цивілізаційної кризи.

Ці міркування лягли в основу редакційної політики нашого журналу і його назви. Запрошуємо до співпраці всіх філософів і нефілософів, гуманітаріїв і негуманітаріїв, всіх тих, кому дорогі ідеали гуманізму, хто не байдужий до долі сучасної цивілізації, хто готовий служити благородній ідеї збереження і розвитку *homo sapiens*.

Современный мир переживает глубокий кризис. В прошлом все цивилизации переживали кризисы и катастрофы, рождались и исчезали, однако поскольку они были локальны, то даже их гибель не угрожала человечеству. Цивилизация XXI века, глобальная по своему значению, имеет общечеловеческий характер и ее кризис угрожает самому существованию рода людского.

На этом фоне все более настоятельной становится необходимость философского осмысления созидательной значимости человека в свете гуманистических идей мира, толерантности и взаимопонимания. Осознание масштаба его места и ответственности в разрешении множества проблем, возникающих в индивидуально-социальном контексте, поможет в определенной мере понять и предотвратить причины кризисных явлений.

В реаліях сучасної турбулентної конфронтації і протистояння в світі гуманістична спрямованість філософських доктрин, як і синтезуюча функція філософії, можуть сприяти зниженню гостроти кризових явищ. Таким чином, саме на гуманітарні науки (дисципліни) лягає відповідальність за пошуки виходу з цивілізаційної кризи.

именно на гуманитарные науки (дисциплины) ложится ответственность за поиски выхода из цивилизационного кризиса.

Эти соображения легли в основу редакционной политики нашего журнала и его названия. Приглашаем к сотрудничеству всех философов и нефилософов, гуманитариев и негуманитариев, всех тех, кому дороги идеалы гуманизма, кто не безразличен к судьбам современной цивилизации, кто готов служить благородной идее сохранения и развития *homosapiens*.

The modern world experiences a deep crisis. In the past civilizations went through crises and catastrophes. New civilizations arose and disappeared. But as they were of local importance even their ruin did not crucially affect the life of mankind. The civilization of the XXI-st century, global in its meaning, is of world-wide character. Its crisis threatens the very existence of the human race.

Against this background there is an ever growing necessity of considering the constructive significance of man in the light of humanistic ideas of peace, tolerance and mutual understanding. Considering the scope of his place and responsibility in resolving the multitude of problems, facing him in his individual/social context, will to some extent help to understand/avert the causes leading to crises.

In the realities of turbulent confrontation and opposition in the world the humanistic trend of philosophical doctrines as well as the synthesizing function of philosophy can conduce to reducing the global crisis intensity. Thus it is the humanitarian sciences (disciplines) that should take the responsibility of searching for a way out of the civilization crisis.

These considerations are the basis of the editorial policy of our magazine and its title. We invite for cooperation all philosophers and nonphilosophers, humanitarians and nonhumanitarians, everybody who cherishes humanistic ideals, all those who is not indifferent to the fate of modern civilization and who is ready to serve the noble cause of preserving and developing *homosapiens*.

UDK: 165

Alexander Afanasiev

HUMANITARIAN KNOWLEDGE AND TRENDS IN ITS EVOLUTION

Еволюція гуманітарного знання виявляє дві тенденції. Перша демонструє схожість гуманітарного і природничонаукового, наявність однакових методів пізнання і експлікації знання та загальнонаукових ідеалів. Друга тенденція відзначає істотну відмінність гуманітарного знання, його специфічні концептуальні установки і засоби пізнання та подання знань. Обґрунтованість і протилежність обох концепцій дозволяє припустити їх додатковість.

Ключові слова: *гуманітарні науки, природознавство, ідеали науки, нарративність, номологічні пояснення, принцип додатковості.*

Еволюция гуманитарного знания выявляет две тенденции. Первая демонстрирует сходство гуманитарного и естественнонаучного, наличие одинаковых методов познания и экспликации знания и общенаучных идеалов. Вторая тенденция отмечает существенное отличие гуманитарного знания, его специфические концептуальные установки и средства познания и представления знаний. Обоснованность и противоположность обеих концепций позволяет предположить их дополнительность.

Ключевые слова: *гуманитарные науки, естествознание, идеалы науки, нарративность, номологическое объяснение, принцип дополнительности.*

The article reveals two trends in the development of the human knowledge. The first shows similarities between the humanities and natural science, usage of the same methods of learning and explication of knowledge and general scientific ideals. The second trend points to the significant difference between the humanities and natural sciences from its specific conceptual installations and means of knowledge and knowledge representation. Validity and opposition of both conceptions allow to suppose their complementarity.

Keywords: *science of humanities, human knowledge, natural sciences, the ideals of science, narrative, nomological explanation, principle of subsidiarity.*

Prerequisites for the allocation of human knowledge in a special kind of knowledge are formed already in antiquity. There humanitarianism was associated with education, delicate taste, good breeding, as well as the warmth, friendliness, humanity. In the Renaissance there is the idea that a man is a special type of existence. His spiritual world becomes an independent object

of cognition. This was the beginning of the formation of a special sphere of human knowledge.

The question of scientific nature of a definite system of knowledge was determined not only by the paradigmatic status of classical mechanics in Modern Age. The ideal of scientific nature defined by Kant had a considerable importance. This ideal, on the one hand, defined mathematics and science as a universal form of scientific knowledge by setting a sample of scientism. But, on the other hand, thereby laid the tradition within which many humanities and their particular methodology could not find scientific status. Hegelian and Marxist paradigms on a single scientific ideal that developed this side of the Kantian heritage, forced to ignore many of the features of social and humanitarian problems. Humanitarian knowledge acquired the status of a science only when overcame individual, single, empiric threshold, and the subject of cognition and activity was ascended to transcendent and absolute level. In fairness it should be noted that the desire to comply with this highest manifestation of scientificity contributed to the development of many social discipline and humanities.

An unified ideal of scientificity soon raised some doubts. That was influenced by Kant's ideas about the other two spheres of life, two worlds where there was a man: the natural world and out of natural human world. But if for Marx that meant only the specificity of social laws different from natural, but not substantive or methodological opposition, at the same time for a number of other areas of post-Kantian and post-Hegelian philosophy an idea about the fundamental difference between nature and culture, nature and society, was formed. Hence it was close to the idea of the difference and opposition of humanities and natural sciences and their methods.

An essential prerequisite and ideological background of these philosophical reflections was a literary activity of primarily German, but also English, French, Russian, and other writers, known as the Romantics and representatives of broader cultural schools of romanticism. In their image a literary and everyday character, as a man of strong passions and lofty aspirations, became a romantic. Therefore, fiction and exotica, vivid pictures of nature and life, actions and thoughts, unusual manifestations of national identity, became attractive both for writers and artists, on the one side, and scientists, on the other side. Hence the interest in folklore, remaking of folklore works, creation of individual works based on folk art. The historical novels, fictional tales, ballads that used ambiguity of words, figures of speech of all sorts, as well as innovations in the field metric, rhythmic and even poetry, appeared. All this could not affect the philosophical investigations, which topics and problem field significantly expands.

Gradually, the discussions about the relationship between the humanities and the natural sciences and, consequently, the nature of study humanities, appeared. With all the variety of nominated points of view, they can be reduced to two basic positions, discover their validity and opposition, which is the purpose of this article.

One of the first people who questioned the abstract ideal of natural sciences, was G. Herder, who drew attention to the following phenomena as the people, the era and the culture. F. Schleiermacher, paying tribute to the Entire and the Eternal, also tried to draw attention to the historical reality. He believed that philosophy should study not only theoretical reason and scientific thinking but ordinary daily life. By studying everyday life, knowledge inevitably turn away from looking for the general laws to the discovery of singular and individual. That is already far from the Kantian formulation of the problem: scientific knowledge should focus on the individual. Accordingly, natural science and mathematics, as well as all "natural science", lose their exemplary status and are pushed aside by "sciences of spirit". For us it is not so important that the developers of the topic did not come to the unity relative to the psychological, cultural, or historical value bases of the human sciences. Much more important that their specificity has been fixed. W. Dilthey even distinguished between the natural sciences and the human sciences on three grounds: on the subject of knowledge, the material, and their methods. "The human sciences should be based on the most common concepts of the doctrine of the method and testing them on their special objects to reach certain techniques and principles in their field, in exactly the same way as it the natural sciences. Not that we will be true disciples of the great thinkers of natural science that we will transfer their methods to our area, but with the fact that our knowledge will apply to the nature of our subject and that we in relation to it will act as they do in relation to theirs" [5, p.15-16].

The first attempt to fix the methodological specificity of humanities was undertook by J.G. Droysen [6; 7]. In 1858, in his book "Grundriss der Historie" Droysen introduced a methodological dichotomy into scientific use: explanation and understanding. Originally it was just his own distinction of philosophical method intended to learn something, physical method, that performed functions of an explanation, and historical methods necessary for understanding. Explanation, as it was understood by Droysen, is realized in laws of natural sciences and is their goal. Understanding is implemented in the metaphysical judgments of the humanities and is their purpose. In the concept of Dilthey the trichotomy transformed into the dichotomy of explanation and understanding, and like this became the subject of analysis in the philosophical literature.

In the works of F. Schleiermacher, I. Droysen, W. Dilthey, G. Simmel, etc. there is a fairly well-developed concept of specificity of the human sciences, as the sciences of spirit, that is of the spiritual life, of the world of experience and relevant cultural and historical constructions. By their efforts the idea of methodological monism was denied, the evidence of insufficiency of the transfer of natural ideals and approaches to the humanitarian sphere was provided, the independence of the special spiritual reality that eludes science was approved. The distinctive features of this trend became the psychologism in the ontological justification of the subject of the humanities, intuitionism, accustomisation, understanding in the methodology of human knowledge, antipositivism in gnoseology and epistemology. Their critics saw this hefty raid of irrationality on the humanities, that was incompatible with the ideals of scientific nature. But the fact of the philosophical analysis of the humanitarian sphere and its rational and irrational phenomena indicates the attempts to identify some rational grounds of the humanistic and the desire to push aside the irrational aspects and to narrow the scope of irrational.

In this sense, the revival of Kant's ideas about the constructive role of the mind, in particular by the neo-Kantians, was of great importance, and the slogan "back to Kant" actually meant "moving forward" to the expansion of the sphere of rational. The same applies to the Marburg school, where knowledge meant rational construction of the object, and the Baden school, where science was understood as a transition from irrational reality to rational concepts. Even an individualizing method, that eliminated the formulation of the general laws of history, meant more likely an invasion of rational to the irrational, rather than vice versa. In other words, the search for the specificity of the human sciences did not mean the widespread rejection of scientific ideals.

Supporters of a unified methodology usually focus on opposition of the humanities to natural methods made by G. Rickert. "I - claims Rickert - oppose an individualizing method of history to the generalizing method of natural science" [8, p.75]. It is made a final on this place and because of that the position of the philosopher greatly distorted. Meanwhile, and this is important to note, Rickert, by distinguishing the methods human and natural areas, did not make a rigid distinction of subject areas, thereby allowing the use of methods in different subject areas. "Of course, the scientific method is also applicable in the field of culture, and in no case one should claim that there are only historical sciences of culture. Conversely, it is possible to some extent, to talk about the historical method in the natural sciences" [8, p.54].

Unlike G. Rickert, W. Windelband distinguishes science from the humanities, in particular, from history, not by the subject or method, but for the purposes of research, which, however, are responsible for the methods that

are used. Thus, he abandons the division of knowledge into the natural sciences and the human sciences. The principle of the division he follows is "the formal character of cognitive goals of sciences." Some researches seek out the general laws of science, others - some facts and events, such as history. Natural science finds out what is always the case, and history records that it was only once. This gives a rise to different types of thinking: nomothetic (from greek. nomos - law) and idiographic (describing special) [3, p. 319-320].

The attempts to identify the characteristics of the human knowledge do not stop and in the XX century, in particular, in relation to the development of problems of interpretation. G. Gadamer showed that the starting position for the interpretation of the thing of the boundless, defy rational basis for the reconstruction of the original pre-theoretical understanding of the world, rooted in tradition, language, community of life. Not the natural science but namely the humanitarian sphere: literature, art, moral, historical stories, teaching of life, is much closer to this initial storage of understanding. It is important to emphasize that if the humanities often stumbles over the islands of irrational in its subject, that does not mean the restriction of the scope of rational, but rather attempts to their rational "setting." J. Habermas emphasizes that interpreters are forced to comply with the standards of rationality, so any interpretation is a rational and a reliable interpretation is achieved only when the rational reconstruction of the environment in which interpreted statement claims the importance [10, p. 51].

The diverse critics of standards of scientific nature, especially common in the humanitarian sphere, has become very popular in the late XX and early XXI century. It has an orientation seemingly devastating for science, but reveals a number of positive aspects, in particular, contributes to the further development and refinement of scientific criteria. In addition, some of the ideas of post-structuralism and postmodernism, mostly literary plan (R. Barthes, R. Jakobson, Zh. Zhenett, as well as M. Foucault and J. Derrida), in particular regarding the "death of the subject" and "death of the author" and their criticism of standards of rationality can be used in a constructive way. Moreover, it is not necessarily contradicts to their fundamental settings. For example, if the "death of the subject" (M. Foucault) or "death of the author" (R. Barthes) subsumes the copyright text in countless readers' interpretations or dissolving it in an infinite number of previous ideas and direct quotations from the predecessors, nothing prevents the use of any ideas of Barthes, Foucault, Derrida etc., in the sense that suits the researcher [2, p.16].

The supporters of a unified methodology of science tried to prove the scientific nature of the humanities with presence of the common features of science with natural sciences, in particular, an explanation. The result was the

model of the embraced law in history as part of a theory of explanations [4, p. 16-31]. However, this model has caused serious criticism, particularly concerning the inconsistency of the practice of historical research where historians are not concerned with the search for an explanation of the general laws [1, p.496]. At the same time it became clear that the explanatory function can perform linguistic structure of the corresponding text, which sets out the results of the study, and the text as a whole. This is well illustrated by the Marxist explanations, which were quite consistent with nomological scheme and were very convincing, though only within the Marxist discourse.

The study of linguistic structures of scientific texts have shed additional light on the real and engineered structures, including laws, patterns, trends, law-like rules in type of biblical commandments, performing the role of laws. An appeal to them is akin to explanatory function. So, K. Hübner believes that strict deductive explanation and narrative are two different forms of explanation, and one may be transferred to another [11, p.243-244]. A. Danto showed that the structure of historical explanation and narrative structure offers the same and there is clearly visible analogy with deductive explanation [11, p.248]. Thus, many researchers found in the human theories some special structures that are important for scientific explanations, predictions, retrolegends, descriptions, and other functions of a scientific theory, similar to that of natural science theories.

At the same time, other authors see in the narrative nature and other specific narrative structures, included in the descriptive and explanatory procedures, the fatal specifics of humanities, fundamentally different from nomological explanations. J. F Lyotard even proposes to replace the explanatory theory of narrative. The adepts of this view point to the presence of narrative structures not only in literature, but in many, if not all, scientific theories, which are sometimes interpreted as a manifestation of narrative rationality and studied as a narrative turn in epistemology. H. White, in his “Metahistory” emphasizes the inadequacy of scientific “nomologically-deductive” paradigm as an instrument of historical explanation [9, p.9]. Indeed, narrativity often looks like the opposite to nomological forms, especially if emphasis is placed on the narrative or other nonnomological structures of theory.

Thus, even a brief history of philosophical understanding of the humanities reveals two trends. The first trend is focused on the fact that the humanities at least in some aspects have to be very similar to natural sciences and to use the same methods and means of knowledge and explication of knowledge. The second trend underlined another feature: the human knowledge is significantly different from the natural sciences and uses specific conceptual installations and means of knowledge and knowledge representation. Moreover, the

specificity was seen in the signs that were seemingly incompatible: from irrationality to specific standards of rationality of the humanities. These trends appear to sometimes struggling “to the bitter end,” though only one of them is correct. Meanwhile, each of them has a lot of convincing arguments in its favor, and none of them do not have sufficient arguments against the other. In many ways, they are mutually exclusive. But ignoring any of them significantly depletes the human knowledge.

Therefore, a more appropriate assumption is formulated in the form of output, of their additionality (complementarity) in the spirit of methodological ideas of N. Bohr, possibly with the predominance of strict scientific approach that extends the general scientific field of the humanities. In practical terms, this would mean hopelessness of the opposition of the humanities and natural sciences, and the expediency of the search not only the differences, but the unity of the human and natural knowledge.

1. Анкерсмит Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 496 с.
2. Афанасьев А. И. Гуманитарное знание и гуманитарные науки: Монография / А. И. Афанасьев. – Одесса: Бахва, 2013. – 288 с.
3. Виндельбанд В. Прелюдии. Философские статьи и речи – СПб.: изд. Д. Е. Жуковского, 1904.– 374 с.
4. Гемпель К. Функция общих законов в истории // Гемпель К. Логика объяснения.– М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998. – 240 с.
5. Дильтей В. Описательная психология. – СПб.: “Алетейя”, 1996. – 160 с.
6. Дройзен И. Г. Историка. Пер. с нем. – СПб.: Владимир Даль, 2004.– 584 с.
7. Коломоец Е. Н., Кукарцева М. А. Опыт метафилософии истории //Вестник Московского университета. – Серия 7. Философия. – №6. – 2000. – С. 48-59.
8. Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – 413 с.
9. Уайт Х. Метаистория: Историческое воображение в Европе XIX века. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2002. –528 с.
10. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. – СПб.: Наука, 2000. – 140 с.
11. Хьюбнер К. Критика научного разума.– М.: ИФРАН, 1994.– 326 с.

УДК: 165

*Mirko Wischke***GRENZEN IM DISKURS DER ERINNERUNGSKULTUR**

Розглядаються проблеми відносин між історичною пам'яттю і культурною ідентичністю. Показано можливості транскордонної інтеграції.

Ключові слова: пам'ять, ідентичність, транскордонність.

Рассматриваются проблемы отношений между исторической памятью и культурной идентичностью. Показаны возможности трансграничной интеграции.

Ключевые слова: память, идентичность, трансграничность.

The problems of the relationship between historical memory and cultural identity are investigated. The possibilities of cross-border integration are demonstrated in the article.

Keywords: memory, identity, cross-border.

Eine der interessantesten Thesen in den Erinnerungstheorien geht davon aus, dass, „wenn das vereinte Europa [...] eine geteilte Erinnerung hat, die vergangene Konflikte, an denen die Geschichte Europas überreich ist, in aller Deutlichkeit benennt, [...] darüber eine Gemeinsamkeit [...]“ erwächst. (Leggewie/ Lang 2011, 7) Warum sollte jedoch das vereinte Europa seine Erinnerungen miteinander teilen? Um *eine* politische Identität zu erlangen? Die Autoren, die ich zitiere, bejahen dies ausdrücklich, vertreten sie doch die Auffassung, dass „ein supranationales Europa nur dann eine tragfähige *politische* Identität erlangen kann, wenn die öffentliche Erörterung und wechselseitige Anerkennung strittiger Erinnerungen ebenso hoch bewertet wird wie Vertragswerke, Binnenmarkt und offenen Grenzen [...]“ (Leggewie/ Lang 2011, 7)

Im Folgenden geht es mit um die grundsätzliche Frage, inwiefern man behaupten kann, dass geteilte Erinnerungen Identität hervorbringen. Deshalb interessiert mich zunächst (I.) der Zusammenhang von Erinnerung und Identität, der im Zitat als eine geschichtspolitische Voraussetzung der Möglichkeit einer grenzüberschreitenden Integration dargelegt wird. Die angenommene Zirkularität von Erinnerung und Identität, die dieser Voraussetzung zugrunde liegt, werde ich sodann (II.) kurz auf die rechtlichen Sanktionierungen grenzüberschreitender Erinnerungsräume untersuchen, die – paradoxerweise, wie es scheint – politisch auf neue Grenzziehungen hinauslaufen. Daran schließt sich (III.) eine Betrachtung der politischen Konsequenzen an, die (IV.) mit einer abschließenden Klärung der Frage endet, was Erinnerungen sind.

I. *Erinnerung und Identität*

Auf Erinnerungen sind politische Gemeinschaften in besonderer Weise angewiesen: Wenn Erinnerungen zum Gegenstand politischen Handelns werden, so ist dies nicht ohne gedächtnispolitische Folgen. Denn politische Gemeinschaften sind Erinnerungsgemeinschaften, und politische Gemeinschaften zehren von Erinnerungskulturen.

Eine Erinnerungskultur ist eine Zugehörigkeitskonstruktion. Einer solchen Konstruktion geht ein Verständigungs- und Umdeutungsprozess mit hochgradig selektiven Auswahlvorgängen voraus. Dabei werden zentrale historische Bezugsereignisse zu signifikanten Mustern der Vergangenheitsdeutung, die Gruppenidentitäten bilden und befestigen sollen. Mit Hilfe von Erinnerungskulturen identifizieren sich politische Gemeinschaften. Die Erinnerungskultur tradiert und schreibt fest, was an Geschichte im Gedächtnis einer Gemeinschaft einen festen Platz zugewiesen bekommen soll. Eine solche Konstruktionsarbeit verfolgt das Ziel, Erinnerungsräume zu schaffen, in denen sich künftige „kollektive Selbstthematizierungen“ auf bestimmte zentrale Ereignisse beziehen sollen, „wenn es gilt, sich selbst zu beschreiben“. (Jureit/ Schneider 2010, 35) Das ist häufig begleitet von einem Prozess der Ausgrenzung, die sich in der Minderheitenpolitik von Nationalstaaten in Geschichte und Gegenwart zeigt.

Für diese Art von Erinnerung, auf die die Zugehörigkeitskonstruktion politischer Gemeinschaften basiert, erscheint mir der Begriff der assoziativen Erinnerung angemessen: assoziativ, weil es eigentlich nicht wirklich allein um eine ganz konkrete geschichtliche Begebenheit geht oder um ein konkretes historisches Ereignis, sondern um unsere emotionale Bindung an das Ereignis: z. B. um Stolz oder Trauer. Mit historischen Ereignissen werden Gefühle und Deutungen verbunden. Von Ereignissen, die uns nicht gleichgültig lassen, setzen wir ein Verständnis voraus: ein gemeinsam mit anderen Personen geteiltes Verständnis darüber, worin wir die Bedeutung des Ereignisses sehen müssen und worin nicht. Diese Assoziationen sind das Resultat geschichtspolitischer Deutungen, denen wir uns nicht ohne weiteres entziehen können.

Indem Inhalte der Geschichte zu einem Element der Identität von politischen Gemeinschaften werden, verpflichten sich diese Erinnerungsgemeinschaften auf eine spezifische Selbstwahrnehmung, und zwar mit politischen Konsequenzen: nämlich rechtlichen Sanktionierungen. Damit komme ich zur rechtlichen Strukturierung von erinnerungspolitischen Raumordnungen.

II. Erinnerungsgesetze als grenzüberschreitende Erinnerungsnormen

Die bereits in Form von Lern- und Lehrprogrammen an den Schulen und Universitäten erfolgende Festschreibung von Deutungsmacht, ist zweifellos sehr nachhaltig. Mit einer solchen Festschreibung geht der Versuch einher, das Abgleiten von für die Erinnerungsgemeinschaften politisch zentralen Ereignissen in bloß geschichtliches Faktenmaterial abzubremsen. Größere Wirksamkeit der Normierung bestimmter Vergangenheitsdeutungen garantieren Erinnerungsgesetze.

Erinnerungsgesetze gibt es in verschiedenen europäischen Ländern. Frankreich, Deutschland, Belgien, Polen, Luxemburg und Österreich haben beispielsweise rechtliche Regelungen gegen die „Leugnung von Verbrechen gegen die Menschlichkeit während des Nationalsozialismus“ getroffen. (Jureit/Schneider 2010, 89f.) Der im November 2008 vom Europäischen Rat verabschiedete ‚Rahmenbeschluss zur strafrechtlichen Bekämpfung bestimmter Formen und Ausdrucksweisen von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit‘ flankiert diese Regelung. Mittels „supranationale(r) Verrechtlichungs- und Normierungstendenzen, die auf nationales Recht zurückwirken“, sollen Ausschreitungen in Form von Rassismus, Fremdenfeindlichkeit und Antisemitismus rechtlich geahndet werden. (Jureit/Schneider 2010, 89f.) Laut den Befürwortern einer europäischen Erinnerungsgemeinschaft liegt das Telos der europäischen Integration im umfassenden „Schutz von Minderheiten und Opfern“. (Leggewie/ Lang 2011, 11) Aus der Erinnerung an „vergangene Konflikte, an denen die Geschichte Europas überreich ist“, insbesondere an die Grausamkeiten an Gewalt, die aus diesen Konflikten hervorgingen, soll – so die Annahme – ein gesamteuropäisches Identitätsgefühl erwachsen. (Leggewie/ Lang 2011, 7)

III. Was folgen daraus für politische Konsequenzen?

Die Tradierung und Festschreibung von geschichtlichen Ereignissen, die mittels Gedenken im geschichtspolitischen Gedächtnis der Gemeinschaft einen festen Platz einnehmen sollen, laufen untergründig auf politische Konsequenzen hinaus. Die erste Konsequenz betrifft die Verpflichtung auf eine geschichtliche Selbstwahrnehmung, die gegebenenfalls mit Sanktionen eingefordert und überwacht werden kann; die zweite Konsequenz die normative Aufladung einer angenommenen Zirkularität von Erinnern und Identität.

Die erste Konsequenz, die normative Verpflichtung auf eine geschichtliche Selbstwahrnehmung kraft bestimmter Erinnerungen, ist politisch problematisch. Denn sind Inhalte der Geschichte zu einem Element der Identität

von Erinnerungsgemeinschaften geworden, so gehorchen diese gruppenidentifizierten Erinnerungen gegenüber anderen Erinnerungsgemeinschaften Ausgrenzungs- und nicht Integrationsmechanismen. In Bezug auf die wünschbare europäische Erinnerungsgemeinschaft bedeutet das: Normativ festgeschriebenen Erinnerungen bilden Wahrnehmungsperspektiven, die zwar Grenzen überschreiten, ohne jedoch integrationsoffene Erinnerungsperspektiven zu bieten. So gilt als Maßstab für die Beurteilung der Beitrittsfähigkeit eines Landes in der europäischen Integrations- und Erweiterungspolitik die Art der aktuellen Aufarbeitung seiner Geschichte, genauer: den Opfern der Geschichte; Geschichte wird in der globalen Opferperspektive der Verletzung von Menschenrechten wahrgenommen, die als „generelles Muster für die Deutung historischer und aktueller Konflikte“ dienen. (Jureit/Schneider 2010, 93) Grenzüberschreitungen wirken sich eigenartiger Weise als Grenzziehungen aus, die Spannungen zwischen unterschiedlichen historischen Perspektiven und deren unaufhebbare Differenzen auslösen können.

Die zweite Konsequenz betrifft die angenommene Zirkularität von Erinnern und Identität, die insofern problematisch ist, als vergangene Erfahrungen eine Selbstwahrnehmung hervorbringen soll, die normativ aufgeladen wird.

(Koselleck 2010, 52) Die normative Aufladung einer angenommenen Zirkularität von Erinnern und Identität schlägt sich nieder in der Verpflichtung auf eine geschichtliche Selbstwahrnehmung, die mit rechtlichen Sanktionierungen einhergeht. Wäre es angesichts der nie wirklich zur Ruhe kommenden erinnerungspolitischen Konflikte zwischen den nationalen und ethnischen Erinnerungsgemeinschaften in Europa für eine gesamteuropäische Integrationspolitik politisch nicht ratsamer, auf eine normative Erinnerungspolitik und Geschichtspolitik perspektivisch verzichten zu können?

Dafür spricht zum einen, dass sich die Selbstwahrnehmung ohnehin mehr an Orten entscheidet, an denen die Ansprüche politisch handlungsmächtiger Subjekte (Parteien, Bürgerrechtsbewegungen, Minderheiten usw.) in Konkurrenz zueinander treten, und zwar in Form von Reden, Diskussionen, Interviews, Streitgesprächen usw.: Formen sprachlicher Kommunikation, die ich als performative Erinnerungsakte zusammenfasse. Nicht auszuschließen ist, dass mittels performativer Erinnerungsakte (in Form von Reden, Diskussionen, Interviews, Streitgesprächen usw.) Erinnerungen neuartig kontextualisiert bzw. verändernd rekontextualisiert werden können. Auf diese Weise könnten ‚lebendige‘ Erinnerungen einen abgewandelten Sinn erhalten, der nicht unbedingt mit der normativ aufgeladenen Erinnerungspolitik in Einklang stehen muss. Auch wenn diese denkbaren Abweichungen rechtliche Regulierungen

einzudämmen bemüht sind: es bleibt der Umstand, dass Selbstwahrnehmungen zeitlich sind, d.h. Veränderungen unterworfen sind, mal schwächer, mal stärker.

Für den Verzicht auf eine normative Erinnerungspolitik sprechen zum anderen die Grenzziehungen durch Erinnerungsgesetze: Was der Normierung bestimmter Vergangenheitsentwürfe in der gegenwärtigen Erinnerungspolitik in Europa Anlass zur Beunruhigung gibt, ist die rechtliche Strukturierung der damit einhergehenden Grenzziehungen durch Erinnerungsgesetze. (Jureit/Schneider 2010, 99) Diese Grenzziehungen haben mit Grenzüberschreitungen eines gemeinsam: Erinnerungspolitik wird zur Integrationspolitik, und zwar in Form erinnerungspolitischer Vereinheitlichungsbestrebungen. Solche Vereinheitlichungsbestrebungen liegen dann vor, wenn Erinnerungskulturen aus dem nationalen Kontexten herausgelöst und zur Grundstruktur supranationaler Gedächtniskulturen transformiert werden. (Jureit/Schneider 2010, 100) Integration ist jedoch nicht Assimilation. Die Frage ist, ob es sich hierbei überhaupt noch um Erinnerungen, denen man gedenkt, und nicht um Geschichtsbilder handelt. Welche Auffassung von Erinnerung ist dem politisch gewünschten gesamteuropäischen Erinnerungsraum zugrunde gelegt worden? Damit bin ich beim III. Teil meiner Überlegungen:

Was sind Erinnerungen?

Erinnerungen sind in ihren inneren Aufbau unvollendet, weil von bestimmten Ereignissen und/oder Erlebnissen unterschiedlich in Erinnerung bleiben. Und diese Erinnerungen sind nie endgültig, weil an ein und das gleiche Ereignis nach einem gewissen Zeitabschnitt durchaus anders als unmittelbar nach diesem Ereignis erinnert wird. Erlebnisse bleiben unterschiedlich in Erinnerung, Erlebnisse können unterschiedlich gedeutet werden; dass wir ein und die gleiche Erinnerung an ein Erlebnis unser Leben lang in gleicher Erinnerung behalten, ist nicht ausgeschlossen, aber auch nicht sehr wahrscheinlich. Erinnerungen haben ihre Zeit.

Rechtliche Regulierungsversuche von erinnerungspolitisch angemahnten bzw. eingeforderten Identitäten scheinen untergründig davon auszugehen, dass Erinnerungen zeitlos sein könnten, und stehen auf diese Weise in eine eigentümlich Spannung zu jener Auffassung von Erinnerung, die hinter der geschichtspolitischen Anstrengung steht, mittels Erinnerungen Identitäten zu konstruieren. Geschichtspolitische Bemühungen, mit Hilfe von geteilten Erinnerungen politische Identität zu stiften, gebrauchen den Begriff der Erinnerung in einer Weise, die ich als assoziativ bezeichnet habe.

Eine Erinnerung ist keine wirkliche Wahrnehmung, sondern lediglich eine wiederholte Wahrnehmung: eine quasi Wahrnehmung, jedoch keine wirkliche, faktische Wahrnehmung¹. (mw1) Erinnerungen sind Vergegenwärtigungen früherer Wahrnehmungen, Ereignisse oder Erlebnisse: Vergegenwärtigungen,

die frühere Wahrnehmungen, Ereignisse oder Erlebnisse reproduzieren, und zwar reduzierend reproduzieren; frühere Wahrnehmungen, die in den Reproduktionen dieser Wahrnehmungen in den Erinnerungen abklingen bzw. nachhallen. (Husserl 1998b, 315)

Was man der gesamteuropäischen Erinnerungskultur politisch zugrunde legt, sind eigentlich Spuren von Erinnerungen, die im Schatten katastrophaler Gewalttaten stehen, wie zum Beispiel Holocaust, Gulag, Völkervertreibung oder sog. ethnische Säuberungen. Die Erinnerungen an diese Gewalttaten werden im Gedenken an die Opfer mit der Verletzung von Menschenrechten assoziiert. Erinnerungspolitik wird auf diese Weise Teil der Politik der Menschenrechte, die einen geschichtsphilosophischen Telos erhält: Nationenübergreifende Gedächtniskulturen werden zur „Grundlage für globale Menschenrechtspolitik“. (Jureit/Schneider 2010, 100) Letztlich sind es also nicht geteilte Erinnerungen, die im vereinten Europa Identität stiften sollen, sondern Menschenrechte.

Aufzeichnungen

¹ Husserl (1998a, 286) veranschaulicht dies am Beispiel des Sonnenunterganges, „dessen ich mich erinnere“. Von diesem Sonnenuntergang habe ich „jetzt die Erinnerung: ihn wahrgenommen zu haben“.

Literaturverzeichnis

1. Husserl, Edmund (1998a): Erinnerung als „Wieder“-Bewusstsein gegenüber Wahrnehmung und purer Phantasie (Nr. 11). In: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung, Dordrecht, Boston, London.
2. Husserl, Edmund (1998b): BEILAGE XXXII: Lebendigkeit, Unlebendigkeit, Leere bei Vergegenwärtigung und Retentionen. Auftreten und Abklingen der Vergegenwärtigung, In: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigung, Dordrecht, Boston, London.
3. Jureit, Ulrike und Schneider, Christian (2010): Gefühlte Opfer. Illusionen der Vergangenheitsbewältigung, Stuttgart.
4. Koselleck, Reinhart (2010): Begriffsgeschichten, Frankfurt a. Main
5. Leggewie, Claus und Lang, Anna (2011): Der Kampf um die europäische Erinnerung. Ein Schlachtfeld wird besichtigt, München..

УДК: 165.74

Нина Ковалева

ХАЙДЕГГЕР vs САРТР: КРИТИКА ГУМАНИЗМА В ПОСТКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Статья посвящена исследованию полемики щодо концепту «гуманизм» між Сартром та Хайдеггером. Зокрема, акцентуються критичні аргументи Хайдеггера з приводу «гуманістичного світогляду».

Ключові слова: Сартр, Хайдеггер, екзистенціалізм, метафізика, гуманізм, суб'єктивність.

В статье исследуется полемика между Сартром и Хайдеггером относительно концепта «гуманизм», акцентируются критические аргументы Хайдеггера, связанные с «гуманистическим мировоззрением».

Ключевые слова: Сартр, Хайдеггер, экзистенциализм, метафизика, гуманизм, субъективность.

The article explores the polemic between Sartre and Heidegger regarding the concept of “humanism”, and emphasizes Heidegger’s critical arguments concerning “humanistic ideology”.

Keywords: J.-P. Sartre, M. Heidegger, existentialism, metaphysics, humanism, subjectivity.

И ладно, пусть хоть дураки, не соображающие в философии, и вообще отсталые люди верят, что гуманизм – это человеколюбие. Это тоже в разумных пределах охранительно для общества... Но только в разумных пределах!

И, пожалуйста, осторожно!

В. Ерофеев. Крушение гуманизма № 2

Слова из эссе Виктора Ерофеева, взятые в качестве эпиграфа, не лишены пафоса поучительности и суггестивного воздействия. Однако, что позволено литературе, не позволено философии, во всяком случае, если придерживаться рекомендации Гегеля о том, что философия должна остерегаться желания быть назидательной.

Цель статьи – проследить рефлексию по отношению к концепту «гуманизм» в философии модерна. От попытки обновления гуманизма в философии экзистенциализма Сартра до деструкции гуманизма в онтологии Хайдеггера – таков был размах этого интеллектуального движения. Актуальной представляется попытка выделить узловые моменты диалога, пересечения и скрещивания философских позиций, показать те подводные камни, которые явила философская рефлексия по данной проблеме. Задача работы – проанализировать философские

установки, обуславливающие критическую аргументацию идей гуманизма.

К середине катастрофического XX в. концепт «гуманизм» очевидно теряет свою безусловную легитимность. Употребление понятия «гуманизм» упорно наталкивается на некую теоретическую ущербность. Гуманизм как призыв к человеколюбию, к признанию человека «мерой всех вещей», наделение его статусом исходной и конечной точки философского анализа молчаливо предполагает «самопонятное» определение того, что есть человек, мир, природа, история. Это упование на «самоочевидную» значимость исключительного статуса человека, непроясненность своих теоретических предпосылок, собственной зависимости от метафизических оснований делают сомнительной законность гуманизма с теоретических позиций. Потому призывы к гуманизму, «гуманным отношениям между людьми» непрерывно проваливаются в пустоту этой теоретической неопределенности, превращаясь в означающее без означаемого, пустой знак, функционирующий исключительно как симулякр. В понятие гуманизма оказывается имплицитно включенным будто бы априори ясное представление о человеке, вне отсылок к трансцендентности. Таково антропоцентристское кредо светского гуманизма. Понятие «гуманизм» и выступает в культуре XX в. как маркер, разделяющий светское и религиозное мировоззрение, обозначающее линию разрыва между ними. Для религиозной философии гуманизм как самодостаточное человеколюбие, возвеличивание человека без и вне Бога не только абсурден, но и опасен для самого человека.

Атеистический гуманизм манифестируется в сер. XX в. в экзистенциализме как попытка реабилитации этого стершегося, девальвированного концепта. После Освенцима (ставшего в философии Т. Адорно словом-символом) такая попытка представляется и невозможной и неизбежной. Работа Сартра «Экзистенциализм это гуманизм» выходит в 1946 г. После тоталитарной катастрофы проблема непримиримого антагонизма между тотальностью и индивидом не могла быть обойдена. Эта радикальная антиномия решается Сартром утверждением несомненной приоритетности и самостоятельности уникального человеческого существования. Суверенность сознания, авторский статус личности, ее обреченность на свободу, на необходимость выбора, на драматичное осознание полной «безусловности» собственного проекта бытия и принятия на себя ответственности за свой выбор (и не только свой, так как, по словам Сартра, «выбирая себя, я выбираю человека вообще») становятся основными темами сартровских размышлений.

Этической парадигмой экзистенциализма становится идея абсолютной свободы и ответственности человека, принципиально не отсылающая ни к какой трансцендентности, ни к какому другому миру, кроме мира человеческой субъективности, исключая любые теологические авторитеты. Если Сартр и говорит о трансцендентности, то понимает ее как выход субъекта за свои собственные пределы, подчеркивая ее исключительно человеческий характер: «Нет никакого другого мира, помимо человеческого мира, мира человеческой субъективности» [1; с. 343]. «Нужно исходить из субъекта», – такова исходная точка экзистенциального анализа. Подчеркивая значение выбора и роль инициативы субъекта, Сартр утверждает, что такой выбор носит всецело сознательный характер. Исходя из идеи Декартовского *cogito*, он оспаривает фрейдистскую идею бессознательного: сознание является неизбежным атрибутом любых действий человека, тотально обеспечивающим единство личности. Такая позиция осмысливается Сартром как новый гуманизм. Сартр подчеркивает отличия экзистенциализма (равного новому гуманизму) от просветительской модели гуманизма. Новый гуманизм не верит в прогресс, отрицает априорный характер ценностей, утверждая, что ценности устанавливает сам человек («ценность есть не что иное как выбираемый вами смысл») и отвергает «идею универсальной сущности, которая была бы человеческой природой» [1; с. 337]. Новый гуманизм отказывается от опоры просветительского гуманизма – тезиса об изначально существующей природе человека. Экзистенциализм выдвигает идею о том, что человек – такой субъект, у которого существование предшествует сущности. Идея изначально природы человека Сартр противопоставляет идею человека как проекта, который сам осуществляет себя и потому ответственен за то, что он есть.

Сартр отмежевывается и от позитивистской модели гуманизма, рассматривающей человека как цель и как высшую ценность. «Мы не обязаны думать, что есть какое-то человечество, которому можно поклоняться на манер О. Конта. Такой гуманизм нам не нужен» [1; с. 343].

При всех попытках отмежеваться от «старого» стершегося понятия «гуманизм» Сартр сохранял в неприкосновенности основы современного понимания субъективности. Его исходная точка – автономный субъект, находящийся в сердцевине (единственного) человеческого мира. Такой субъект выступает единственным законодателем и установителем собственного бытийного проекта. Сартровский субъект становится не только исходным пунктом анализа, не только бытийным центром, но и

универсальной тотальностью, а субъективное измерение – единственно доступной ему реальностью, в которой он сталкивается только с результатами собственного выбора. Эта его единственность – основа его экзистенциального одиночества, невозможности существования с Другими («ад – это Другие»).

Сартровская попытка придать гуманизму новый смысл, отождествив его с экзистенциализмом, встречает жесткую критику со стороны того, кого сам Сартр называл атеистическим экзистенциалистом и ставил в один ряд с собой – со стороны Хайдеггера. В «Письме о гуманизме» и во всем творчестве Хайдеггера сквозной темой становится критика гуманизма, который истолковывается им как атрибут метафизики. Хайдеггер категорически не соглашается причислить свою онтологию к экзистенциализму. Различие позиций он лаконично иллюстрирует сравнением двух тезисов. Сартровскому тезису «Мы, строго говоря, находимся в измерении, где имеют место только человеческие существа» противопоставлен парафраз – «Мы, строго говоря, находимся в измерении, где имеет место прежде всего Бытие» [2; с. 203-204].

Для Хайдеггера гуманизм сущностно связан с опустошающим европейским нигилизмом – историческим движением Запада, «когда медленно, но неудержимо выходит на свет смерть христианского Бога» [3; с. 64], когда в европейской метафизике происходит роковое для западного человечества забвение Бытия. Этот процесс Хайдеггер связывает с метафизической традицией, идущей от Платона и Аристотеля и лежащей в основании европейской культуры. Эта традиция упускает онтологическое различие между бытием и сущим, что направляет европейскую культуру на все более исчерпывающий охват всего сущего, «которое становится поводом и материалом для производства и его роста» [4; с. 188]. Безостановочная и бесцельная гонка во имя достижения господства над сущим губительно опасна и для человека, становящегося объектом, сырьем, материалом для производства, теряющего свою истину и превращающегося в «работающего зверя», блуждающего по опустошенной земле.

Каким же образом в европейской метафизике происходит это роковое для человека забвение бытия? Ответ на этот вопрос – хайдеггеровский проект деструкции западной метафизики от Платона до Ницше. Эта деструкция включает критические аргументы в отношении гуманизма, сущностно связанного с метафизической традицией. Гуманизм и метафизика в европейской культуре появляются одновременно, так как являются единым процессом антропологизации мышления, движением к «антропологическому забвению». Начало метафизики и начало гуманизма

Хайдеггер усматривает в философии Платона. Платон, считает Хайдеггер, истолковывает бытие как «приход к присутствию в непотаенности», т. е. как идею, видность. Это становится далекой предпосылкой того, что бытие будет истолковано в связи со «зрением», человеческим познанием, а миру предстоит стать картиной. Двухзначность платоновского бытия как идеи связана и с истолкованием идеи как блага, т. е. того, что «делает сущее годным для того, чтобы быть сущим» [3; с. 160]. В идущей от Платона метафизической традиции происходит и гуманистический поворот, означающий рождение человека как выдвигание его на позицию субъекта. Идея о том, что человек существовал не всегда, что «родовая травма» его рождения (как субъекта) будет неизбежно преследовать антропологический проект – одна из провокативных идей Хайдеггера, сделавших его, по словам Деррида, основателем нового дискурса. Эта идея отзовется, например, в структуралистском тезисе Фуко, утверждавшим, что «человек – недавнее изобретение».

Характеризуя дометафизическое доплатоновское греческое мышление («со-мышление с бытием»), Хайдеггер настаивает, что «из сущностного понятия «subiektum» (в таком мышлении – Н. К.) мы должны ближайшим образом исключить понятие «человек», а потому также понятия «я», «самость» [3; с. 118]. По-гречески помысленный человек со-причастен, со-размерен Бытию. Он не противостоит сущему, удостоверяя как судья его достоверность и распоряжаясь покоренным миром. Потому, говорит Хайдеггер, в великое время Греции бессилён был утвердиться и гуманизм как «то философское истолкование человека, когда сущее в целом интерпретируется и оценивается от человека и по человеку» [5; с. 53]. По Хайдеггеру, первый «гуманизм» мы встречаем в Риме, и это есть результат разложения греческого мышления. Однако решающие трансформации метафизики, связанные с утверждением человека в роли субъекта, происходят в философии Декарта. Для Хайдеггера Декарт – основатель эпохи, в которой человек вводится как единственная мера сущего в целом, а всякое осознание сущего возводится к самосознанию человека как основанию всякой достоверности. Декартовское *cogito* означает, что самосознание современного субъекта становится единственной удостоверяющей основой и опорой всякой истины, фиксирует центральное господствующее положение человека в мире, его автономную, самореферентную, самодостаточную позицию. Господство новоевропейской метафизики субъективности становится орудием господства человека над сущим. Человек как субъект стремится к опредмечиванию действительности. Но субъект познания сам становится жертвой такой метафизической установки – человек сам превращается в

предмет. Так «бездомность становится судьбой мира» [2; с. 207]; умерщвляется, теряется сущность *Dasein*. «Гуманизм», таким образом, ведет не к свободе и ответственности личности, а, напротив, к ее исчезновению, утрате собственной индивидуальности, к безличности *Man*. В «антропологическом забвении» человеческому существованию неизбежно грозит опасность быть схваченным усредненностью, анонимностью, стать «как все».

Таким образом, «наивное» употребление понятия «гуманизм» упускает из виду «встроенность» этого концепта в европейскую метафизику, его неразрывную связь с метафизической установкой, определившей историю Запада как историю покорения мира, безостановочной гонки потребления, превращения в «наличный материал» не только природы, но и самого человека. Гуманизм с его призывами к человеколюбию, человеческой свободе и ответственности основывается – осознанно или нет – на метафизике субъективности, составляя с ней единый процесс антропологизации мышления. Потому гуманизм нельзя без разрушений просто «изъять» из этой метафизической традиции, традиции, в которой человек теряет самого себя или, как пишет Хайдеггер, «нигде больше сам с собой не встречается». Потому Хайдеггер открыто противопоставляет свою мысль «гуманизму» как метафизическому субъективизму. Он считает невозможным и опасным возрождать гуманизм, «наполнять это понятие новым смыслом или как-то иначе приобщаться к употреблению этой «модной рубрики» [2; с. 210]. Хайдеггерова критика гуманизма выносила приговор декартовскому автореферентному субъекту: современная субъективность оказывалась не носителем свободы, а источником анонимности, нивелирования человеческой индивидуальности. По точному замечанию Фуко, Хайдеггер невольно санкционировал идею «смерти человека».

Таким образом, Хайдеггер ставит беспощадный диагноз не только гуманизму как мировоззрению «взвинченной до предела субъективности», но и всему западному проекту, ставшему реализацией метафизической традиции. Сам Хайдеггер считает, что эпоха метафизики завершена (в философии Ницше), западный проект исчерпан и должно родиться новое мышление, переоткрывающее историческое существо человека, особое место которого в мире будет связано не с позицией господства над бытием, а с ролью хранителя, «пастуха бытия». Такая поэтическая метафора характерна для позднего Хайдеггера, часто пользовавшегося языком намеков.

Делая выводы, следует отметить, что хайдеггерова критика метафизики субъективности больше не позволяла с «невыносимой

легкостью» провозглашать гуманистические лозунги. После Хайдеггера лишённое рефлексии употребление концепта «гуманизм» оказывается в лучшем случае безответственной философской наивностью, ставящей «гуманизм» в положение пустого знака, функционирующего как очередной симулякр.

Радикальная деструкция метафизики, критика современной субъективности и соответственно, гуманизма составили, по словам Деррида, «небывалый прорыв», а критика картезианской субъективности стала парадигмальным основанием актуальных философских концепций, направляющих мысль на поиски самой возможности субъективности и ее статуса в современной культуре.

1. Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. – 398 с. С.319-345.
2. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. Пер. с нем. – М.: Республика, 1993. – 447с. С.41-63.
3. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. С.63-177.
4. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. С.192 - 221.
5. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. С.177-192.

УДК 316.257

Ольга Барановская

О ГРАНИЦАХ ГЕРМЕНЕВТИКИ

У статті «Про межі герменевтики» розглядаються джерела і межі застосування герменевтичного мислення, його відношення до метафізичного та наукового дискурсу.

Ключеві слова: герменевтика, мова, розуміння, сенс

В статье рассматриваются источники и пределы применения герменевтического мышления, его отношение к метафизическому и научному дискурсу.

Ключевые слова: герменевтика, язык, понимание, смысл

The article “On hermeneutics boundaries” is devoted to reflection upon resources and application limits of hermeneutic thinking, its attitude to metaphisic and scientific discourses.

Key words: hermeneutics, language, understanding, sense

Столкновение с самодостаточностью мира языка, которую приходится преодолевать, чтобы открыть доступ к его освоению – вот что можно было бы считать начальным импульсом для герменевтики, причем независимо от того, идет ли речь об искусстве истолкования тайного смысла знаков, о понимании текста или, по выражению М. Хайдеггера, самоистолкованности бытия. Это очень похоже на то, как самодостаточность природного мира вызывает стремление преодолеть ее в магии или затем в естествознании, разделив и распределив природный мир на «подручные» элементы и формы их взаимодействия. Но почему возможность или право человека давать имена вещам оборачивается его несвободой и даже беспомощностью по отношению к жизни языка, постоянно оставляя его перед вопросом: что это значит?

Вопрос о начале герменевтики, с одной стороны, предполагает указание на условия и истоки «отчужденности», разомкнутости языка и мышления, а отсюда – самого стремления сделать мир языка своим и понятным, – с другой стороны, требует прояснения того, чем должна быть или с чего начинается настоящая, подлинная герменевтика. Решение первой задачи чаще всего упирается в альтернативу оправдания и обличения: или это неустранимая необходимость, вызванная самими различными факторами, или все же скрытый умысел «воли к власти», проявляющейся в экспансии человека как формы жизни. А вторая задача предполагает обращение к онтологическим, экзистенциальным импликациям герменевтического опыта, что позволяет показать источник и мотивации понимания, его фундаментальный статус и признание универсальности герменевтической рефлексии в критике предрассудков.

Тогда обоснование условий перевода невидимого в видимое, скрытого в открытое, а чужого в освоенное должно составить настоящий смысл герменевтики.

Однако то, что герменевтика не может стать методом, т.е. стать машиной для решения герменевтических задач, хоронитее, не дав начаться (что неудивительно в технократической культуре). И даже, например, сегодняшнее осознание значения и роли интерпретации для получения строго научных результатов не приводит к существенным *герменевтическим* сдвигам в принципах научного мышления, хотя сами принципы естественнонаучного мышления как раз довольно легко распространяются и за пределы собственно науки. А «эксперименты», связанные с игрой смыслов, возможностями языка, которыми переполнено искусство и которые могли бы спровоцировать достаточно мощную герменевтическую волну, по большей части, только раздражают публику.

В конечном итоге, герменевтика может начаться именно с внимания к нюансам, к вариативности способов выражения и игре смыслов, а затем и к метаязыку как возможности охватывания языка и рефлексии над ним. Поэтому настоящая герменевтика может быть очень близка к иронии, которая в представлении Р. Барта есть «вопрос, заданный языком по поводу языка» [1, с.384]. И можно сказать, что без иронии нет и герменевтики. Однако в отличие от иронии для герменевтики недостаточно ограничиться подобным вопросом, а, точнее, указанием на отклик языка, приоткрывающий его скрытую силу или же бессилие. Для герменевтики важно *о-силить* пространство, предлагаемое и полагаемое языком, в понимании (о-силить значит и превозмочь, и придать силу).

Пределы применимости герменевтики, конечно, должны быть, и они определяются исходя из условий или оснований, которые очерчивают горизонт ее возможностей и притязаний. В контексте хайдеггеровского видения таким основанием становится экзистенциальный характер понимания, который, в свою очередь, выводится из временности как способа интерпретации «бытийного устройства присутствия», «поведения присутствия» и как того, что конституирует его разомкнутость, разомкнутость мира. Временность, структурированная бесконечно малыми «теперь», формирует расхожее понимание времени, но и представление о мировом времени также оказывается немислимым без структуры. Отсюда следует, что экзистенциальная позиция «вне времени» (т.е. признание времени-разомкнутости иллюзией), присущая, в первую очередь, мистической установке и мистицизму, снимает саму потребность в герменевтическом подходе. Это не значит, что проблема понимания

теряет здесь свою актуальность или отменяется, но она высвечивается и решается иначе, чем это предполагает герменевтика. Мышление вне времени непосредственно связано с синтетическим интуитивным схватыванием, прозрением-инсайтом, возможным только через преодоление различимости и как выход за пределы выразимости, за пределы языка. Интересно, как это было не раз замечено, что Хайдеггер в своих наиболее радикальных интересах как раз и балансирует на грани мистического взгляда, идет по краю, где соприкасаются герменевтика и мистицизм.

Если же отталкиваться от гадамеровского видения, то герменевтика будет бессильна там, где потеряна различимость, различаемость – своего и иного, теперь и потом, понятого и непонятого, понятого и как именно понятого... Это может проявляться в самых разнообразных формах – в безразличии и отрешенности (также и в обыденном житейском смысле), в психологической, интеллектуальной, темпоральной самоизоляции сознания.

Границы предметного поля герменевтики и ее теоретического ресурса становятся нагляднее в «системе координат», которая определяется общепознавательными, научными и дисциплинарными установками. И эти установки отражают не только специфические базовые предпосылки и принципы мышления, но прежде всего стоящий за ними язык логоцентрической метафизики.

Общепознавательная установка ориентирована на то, что «*есть нечто*», и надо определить, «*что есть это нечто*», т.е. установить определенность чего бы то ни было в соответствующих декларируемых границах. Герменевтическая установка – «*как именно, каким образом дано нечто*» и это надо перевести в то, «*каким есть это нечто в каком бы то ни было другом способе данности*», т.е. выявить узаконенные языком границы определяемости или истолковываемости чего бы то ни было. Поэтому Гадамер и подчеркивает, что для философской герменевтики «то, что есть, никогда не может быть полностью понято», а «единственно подлинная непосредственность и данность – это то, что мы понимаем нечто как нечто» [2, 208-213].

Вплоть до Дильтея герменевтика подчиняется общепознавательной установке, причем независимо от того, идет ли речь о смысле или о понимании как цели герменевтического интереса. И смысл и понимание здесь – это задача, требующая решения, это инстанции, обладающие значимостью и статусом объекта, по отношению к которым раскрывается субъективная устремленность и познавательная способность. Хайдеггер преобразует смысл герменевтической установки – теперь она представляет

собой внимание к артикулированной самоистолкованности бытия, в том, как оно и показывает, и скрывает себя. Смысл и понимание становятся функциями онтологического спрашивания как предположения, что принадлежит сущностному устройству самого присутствия в бытии и что «в противоположность онтическому спрашиванию позитивных наук исходнее» [3, с.11]. Герменевтическая установка, таким образом, становится экзистенциальным предусловием для осуществления познавательной установки.

В таком контексте разделительный характер вопроса о том, что постигает герменевтика – истину или смысл? – предполагает соответствующее распределение целей: истина – для общепознавательной установки, а смысл – для герменевтической. Что и понятно, ведь установление какой бы то ни было определенности возможно при четко заданных рамках общезначимого, представленного в формальных нормативах истинности. А смысл, о-смысленность, требуют отдельного исследования, поскольку являются как экзистенциально-онтологическим условием предположения или о-значивания, но также и герменевтическим решением в преодолении разомкнутости, отрывочности понимания. В широкой формулировке, смысл выступает здесь как всегда открытая соотносительность, соотносимость значений, а истина как согласованность значений в так или иначе заданных границах. Именно поэтому одно возможно без другого (истинное предложение без смысла и наоборот), но более того, само представление об истинном смысле оказывается уже не герменевтичным.

Радикальная трансформация герменевтики, предложенная Хайдеггером, задала для нее перспективу и масштаб, которые требуют и радикальной переориентации мышления. Его проект можно считать, своего рода, продолжением кантовского «коперниканского» поворота в философии, который, с точки зрения Хайдеггера, остался незавершенным. Кантовский «коперниканский» поворот в философии нацелен на преодоление иллюзии объективности с помощью обоснования и «обналичивания», выявления субъективных априорных источников познания, на критику теоретического разума, а отсюда – преобразование догматической метафизики. Поскольку эти источники и формы мышления, в конечном итоге, неким образом даны, то поэтому Хайдеггер и берется за онтологическое обоснование субъективной способности понимать и о-смысливать что-либо через выявление экзистенциальных измерений присутствия, что также требует пересмотра традиционной метафизики. Но ситуация поворота заключается здесь не в возврате к вне- и надсубъективным импликациям деятельности субъекта, не в замыкании

круга субъект-объектных отношений, а именно в предложении о принципиальном изменении способа мышления о бытии и, соответственно, – статуса герменевтики, которая становится в этой ситуации «разработкой условий возможности всякого онтологического разыскания» [3, с.37]. Изначальный, по-преимуществу, служебный статус герменевтики, преобразуется в фундаментальный. Однако при этом создается впечатление, что именно такой статус выводит герменевтику из сферы активного философского поиска, даже несмотря на то продолжение, которое она получила у Гадамера и Рикера. Возможно это случилось потому, что фундаментальность сама по себе предполагает самодостаточность, а значит, и постоянную рекурсию, и самовоспроизведение, и обращение к постулируемым началам, в отношении которых критика теряет силу. Поэтому, вероятно, Гадамер и вынужден признать: «Для человека самопонимание представляет собой нечто незавершенное, всегда новое дело и всегда новое поражение» [2, с. 248].

В сфере решений, так или иначе связанных с научным дискурсом, границы герменевтики проявляются, как правило, негативным образом, через противопоставление. Если для герменевтики «функционирование языка – простое предварительное условие», то для лингвистики важно высветить функционирование языка как такового [2, с.216]. С лингвистикой сопоставима и риторика, если рассматривать ее в качестве традиционной дисциплины или искусства. Но когда риторика сводится к речевым кодам, представляющим некую самоданность, самоистолкованность и даже самоизоляцию определенных языковых пространств (например, политического, научного и т.п.), функционирование языка должно приобретать здесь специфически герменевтический ракурс. В этом смысле риторика может выступать особым предметом для герменевтики.

Отношение герменевтики к логике далеко настолько, насколько далеки друг от друга герменевтически понимаемый смысл и логический смысл выражения. Даже, когда логика имеет дело с модальностями, оценочными, нормативными суждениями и т.п. она все равно работает в ограничениях, задаваемых структурами и правилами мышления, но не языка. Логика достраивает язык до требуемой для нее формы, лишь частично принимая естественные формы и жизнь языка.

Очевидно, что наиболее близко, герменевтика должна соприкасаться с семиотикой, точнее, семиологией (как метасемиотикой), поскольку герменевтические процедуры истолкования и понимания нуждаются в переводе чужого в свое, одного способа данности в другой, и поэтому, в

конечном итоге, вынуждены опираться на некие принципы или формы согласования, соотносимости знаков. Семиология, работая в этом направлении, имеет тенденцию к методологичности, к выстраиванию процедур, способов анализа отношения и согласования знаков, что могло бы стать дополнением или, по крайней мере, материалом для герменевтического дискурса. Но при этом нельзя не принять во внимание, что то существенное самоограничение, которое вынуждена вводить семиология, для герменевтики может оказаться губительным. Ведь ради методологической корректности здесь приходится называть языком только то, что подчиняется кодировке, включая суждения вкуса и эстетическую функцию сообщений. И даже тогда, когда тот или иной вид сообщений принципиально не кодифицируется, семиологи не утрачивают надежды все таки найти для него свой код. А герменевтика даже в своем исконном предназначении («дешифровка» посланий богов) не полагалась, а точнее, не должна была полагаться ни на однозначность связи знака и значения, ни на унификацию процедур «дешифровки». Код и кодификация могут быть для герменевтики предметом (в частности, как уже было сказано выше, риторические коды могут представлять герменевтический интерес), но ни в коем случае не могут быть методологическим «подспорьем».

Этот краткий обзор показывает, что теоретический ресурс, границы и статус герменевтики формируются, скорее, благодаря ее нацеленности на проблематизацию понимания, осмысления и осмысленности, чем на установление или достижение конечного результата работы с языком. А учитывая, что «никакой понятийный язык, ... не гарантирует мышлению беспроигрышного достижения результата, если только тот, кто мыслит, доверяет языку, а значит и допускает диалог с другими мыслящими и с мыслящими по-другому», нельзя не признать совершенно непривычный для нас вывод: здесь наличие проблем дает больше преимуществ, чем наличие их решений [2, с.205].

1. Барт Р. Критика и истина. Введение в структурный анализ повествовательных текстов // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв.: Тракаты, статьи, эссе.– М.: МГУ, 1987.– С. 349 – 422.
2. Гадамер Г.-Г. Текст и интерпретация. Деконструкция и герменевтика // Герменевтика и деконструкция (под ред. Штегмайера В., Франка Х., Маркова Б.) – СПб.: Б.С.К., 1999 – С. 202-254.
3. Хайдеггер М. Бытие и время (пер. с нем. Бибихина В.В.).– СПб.: Наука, 2002.– 451 с.

UDK: 165.74

Volodymyr Zharkyykh

THEORY OF LIFE WITHIN F.C. S. SCHILLER'S HUMANISTIC PRAGMATISM

Стаття, заснована на концепціях гуманістичного прагматизму, підкреслює необхідність пошуку взаєморозуміння і злагоди людських істин в суперечках сучасного світу.

Ключові слова: гуманістичний прагматизм, взаєморозуміння, гармонія наших людських істин.

В статті, основаній на концепціях гуманістичного прагматизма, підкреслюється необхідність пошуку взаємопонимання і згоди людських істин в протиріччях сучасного світу.

Ключевые слова: гуманістичний прагматизм, взаємопонимання, гармонія наших людських істин.

The article, based on concepts of humanistic pragmatism, stresses the importance and necessity of looking for mutual understanding and harmony of our human truths in the complexity of the present world.

Keywords: humanistic pragmatism, mutual understanding, harmony of our human truths.

Granting that various peoples, opinions and attitudes do and must disagree it is important to understand how far such disagreements can go. It is also vital to try and find ways able to appease any differences that hinder or threaten progress and well-being causing disquiet and suffering in the world. At the end of the nineteenth century the way of tackling this problem was sought in the philosophical teaching of pragmatism. Pragmatic approach was suggested as a method of settling differences. With time pragmatism became nearly forgotten but at present there is a growing interest in this philosophy all over the world. In this context it seems worthwhile to look deeper into the pragmatic theory of life.

Among the founders of the pragmatic way of thinking along with C. Pierce, W. James and J. Dewey a very important place is to be assigned to F.C.S. Schiller. Schiller's scientific interests covered a wide range of problems. Theory of life was one of the main philosophical issues for him and he treated it in the light of humanistic pragmatism.

As the main principle of his theory of humanistic pragmatism Schiller chose the assumption that in the reality of his surrounding man defines the truth of an idea, an act or a relation by its practical effectiveness. According to his approach all human aspirations, intellectual, spiritual or any other kind of achievement, same as moral and ethical values known to man, are deeply practical, both as to their origin and their essence. All of them appeared from practical necessity. They are still tied to it and have their roots in

bewilderment, obstacles, curiosity, danger or some other difficulty in the life of ancient, and also modern man [2, p.19]. In all his papers Schiller stressed that mankind must be forever thankful to Protagoras for his assumption that man is the measure of all things, those that are, because they are, and those that aren't, because they aren't [1, p.34]. This assumption of Protagoras made Schiller state that the meaning of truth, which revealed itself to one man, is revealed to others simply because it became available, it was discovered and presented in the adequate correlation with the level of human problems and knowledge [1, p.33]. He believed that the infinite creativity of man is stimulated by his personal individual intentions and ambitions. He wrote that every man on his own microscopic level, but very really, makes reality, for himself and for the whole humanity. Through his inquisitiveness and curiosity he will find the truth that is able to meet his immediate and urgent practical needs. These ideas constitute the «be-all» and the «end-all» [1, p.64] of Schiller's philosophy of humanistic pragmatism.

Every truth has its own calendar and its special space. Each has its own destiny. Suppositions, assumptions, truth-claims can be true but they also may turn out wrong. The decision in defining the quality of an assumption in full measure depends on its expediency. It is proved or discarded on the grounds of the consequences that are connected with it. In accord with the valuation of its influence it is either taken as an objectively acknowledged and useful idea "working" for the positive change in the position of an individual/society or refuted as not satisfying to requirements, expectations or criteria of usefulness. Responsibility for the choice lies on him or them who make the decision. Common sense always guided man and led him to understand that his mission in life was to make the best choice so that he protect himself from every and any menace threatening his freedom, well-being or life. As in the past, so at the present time he bases his judgment of the quality and content of the alternatives, facing him. Practical considerations will make him look for a means of getting concrete results out of any refractory material [1, p.17]. Historically long experience and numerous previous mistakes have taught man that the ultimate principle directing him in determining the way of his life is the humanistic pragmatic principle [2, p.20]. According to the fundamental principle of Schiller's humanistic pragmatism what is true must be useful in the context of «our human truths». In his terms it must "work". In other words it must result in effects positive for human practical needs.

But people perceive reality differently, they have different ideas about values, they do not share identical views about what is or is not true. Some people have a better insight and can judge reality more adequately than others. They are more inclined to alterations and modifications in their life or positions

and grasp the advantages or failures of the suggested alternative at first glance. Others reject it on the grounds of a firm belief in the unshakable rules of the existing establishment. Individual choice may be differently received, valued and understood. It is impossible to achieve an ideal harmony in opinions and judgments, which are always personified. This obvious fact does not lead to skepticism, it rather points at pluralism and tolerance than at nihilism or absolutism. Plurality of ideas and meanings of the same things can and does co-exist in different minds. Difference of judgement is found in all civilized human societies and in human behavior because diversity is the natural form of man's existence.

The history of mankind shows that on the whole man was rather successful in coping with his practical problems. His decisions made it possible for him to get out of difficulties and rise high over the level of natural existence. He has not only adapted himself to the conditions and requirements of the environment, often hostile, dangerous and unfriendly. He has created various ethical and spiritual social cultures, let alone other great achievements. But in spite of all his spectacular breakthroughs man still has to construct his behavior and activity in such a way as not to threaten his life or life in general. This biological fact conditions all his life and motivates all his actions [1, p.189]. It lies at the foundation of the structure of human society and its moral principles. It is also the basic principle of human psychology. Whatever happens through and thanks to human activity is judged and understood in reference to human existence and values. To be able to harmonize the realities of his life and adapt to them man had to learn adequate ways of reaction to the stimuli and challenges of his immediate surrounding. Reaching the aim became the more accessible, the more strength, moral, spiritual or physical he put into his effort.

A little reflection about the way man feels in the surrounding environment will show that there are two diametrically opposing models of adaptive behavior. Man can passively submit to the habitual flow and influence of the environment, natural or social. On the other hand, he can show his spirit and fight, resist and choose in his attempt to control and modify the conditions of his life. The choice of attitude and responsibility for it are exclusively his. If he does not have the will and energy to control his life and persevere in pursuit of happiness and success he will have to seek for help in the outer world and depend on it. If, on the contrary, he mobilizes his own resources, physical and intellectual, and starts breaking his trail in life he will have to rely on himself and be prepared for possible crises and failures. Naturally he can combine his approaches. He has a wide choice of the ways of behavior, which vary in accordance with the changes in the circumstances of his life [2, p.18]. No matter what approach he prefers he will go on looking for the best decision on the basis of the practical

experience of ideas, judgments and values he acquired as a member of his society.

Man is a product of the system of education and upbringing that prevails in his society. The content of man's conceptual system is formed by his environment. His mind, his impulses and desires correspond to the mass consciousness that is characteristic of his environment. He develops in the culture of his society and is determined by its imperatives. It shapes and molds him as a personality [2, p.226]. Taking part in various forms of community life makes him believe that he may influence changes in the surrounding world in accordance with his own individual perceptions and values. His awareness of the eternal values of his present determines his vital need of continuance, of a stable and unbroken contact with the main traditions of his culture. His subtlety of perception, knowledge and appreciation of the real and possible events is conditioned by its prevailing tendencies. He is unbreakably bound to his cultural background, which simultaneously supports and suppresses his individuality. At the same time his life orientation and its priorities are deeply personal and are greatly affected by the ways of communication he chooses. His identity, his personal perception of the uniqueness of his personality greatly depends on the balance he can achieve between society as a whole and himself as a separate individuality.

Plasticity of human nature permits man to choose any way in life. As a rule man seeks for the «right ways». In the long history of human evolution he has formed a firm inclination to act according to the rules, established and preserved in the culture of his social environment. He follows these rules, finds them useful and consequently true [2, p.206]. As different cultural groups think, feel, act and do differently, more often than not, the «right way» is «our way» in contrast to any other way. For the most part «our way» in one society never coincides with «our way» in another. Unfortunately there is no standard or criteria in science to distinguish the «more correct» from the «less correct» way of one culture compared to any other. Culture is a historic and social reality with changeable parameters. Its moral laws, religious doctrines and ethic norms are regulations tested by time and men's practice. They undergo alterations or cardinal changes in the face of new challenges. Evolution of manners, customs and behavioral ways, progress in science and technology contribute a lot to the modification in the social structure. No society is free from inner differences and distinctions, which prevent it from being identified with similar cultures. But on the other hand neither man, nor his culture exists in a vacuum. Every culture has suffered an influence of other cultures, and there is no culture that is not a synthesis of individual thinking and collectively established regulations.

All through the history different cultural identities and attitudes made people compete and engage in conflicts. In different cultures and societies the notion of the physical and psychological make-up and inter-personal relations are based on the double idea of the «other» as a personality and a socio-ethnic being. «The other» meaning «stranger, foreigner» is not only a person of another nationality or another culture. It is an image that everybody creates for himself about those whose identity and originality of perceiving relations, be they personal, social, connected with age or family, are seen as incomparable with, unequal to or altogether not the same as his own reality. For these reasons they may harbor some indefinite threat. Practically always the situation of stress and conflict, especially when it tended to turn into war, resulted in the appearance of the «image of enemy». This image was formed in people's subconscious, it fed the peculiar psychological enmity and hatred to other groups, peoples and countries. The «strangeness of the other» is at once attractive and even worth imitating but difficult to understand. Those «others» have different ideas of values, of violence, of love, their way of thinking is unlike the one that is one's own, habitual and understandable. Escalation of hostile psychology has its special logic. It makes man see it his sacred duty to intentionally look for distinctions, differing him from those «others», and doggedly continue the «bloody feud» [1, p.246] instead of realizing that there is much in common. Thinking subjected to the psychology of enmity is deaf to moral criteria. It is the outcome and at the same time corroboration and support of ignorance. As a result of such a way of social thinking there appears a generalized image of «enemy», devoid of any human features, having no human face. According to Schiller's humanistic pragmatism there is only one way of escaping from this harmful and destructive attitude. Information concerning the character of cultural differences between peoples and societies, including the reasons of their appearance, meaning and possible consequences, should precede judgment and action. Shaking off tension and suspicion presupposes a new level of thinking. This may become feasible on condition of reciprocal efforts undertaken by both parties in looking for a compromise, for co-operation and shared judgments. In other words there is a need for a revision of former stereotypes of thinking in favour of overcoming enmity and national/cultural hatred. Positive attitudes and mutual understanding of the causes of diversity or distinctions will smooth reciprocal relations. The desired positive outcome of this process is bound to be achieved through constructive interaction directed towards priorities of interests common to all human race. To overcome prejudice, bias and destructive antagonisms communication must be based on tolerance and goodwill.

It has now become clear that the essence of present-day culture consists in looking for understanding. Through better knowledge of the «others' difference»

it will be possible to come to a communicative, commonly acceptable interpretation of the contradictory and various reality of today. Complexity of contemporary global problems and the intellectual level of thinking and judgment reached by man require a new adequate unbiased notion of oneself, of the «other» and of the world as a unique commonly inhabited «house». This change requires a strong mutual effort motivated by goodwill. Real differences and contradictions are too great to be overlooked easily. Inherited superstitions, suspicion and distrust die hard. It would be naive to suppose and reckon that the substitution of the «hostile and menacing image of the other» for a «friendly, smiley buddy» could be quick and painless. It presupposes each man's responsibility for his intended or realised suggestions and decisions. Schiller's theory of life in terms of his humanistic pragmatism implies that it is a feasible perspective. Its concepts are open to all ideas and arguments. Their main message, aimed at conciliation, compromise and practically useful decisions, fully corresponds to the humanistic aspirations of present-day world.

1. Schiller F.C.S. Our Human Truths. N-Y., 1939.
2. Schiller F.C.S. Studies in Humanism. N-Y., 1907.

УДК: 165

Виктор Ополев

ФЕНОМЕН МЫШЛЕНИЯ В ПЕРСПЕКТИВЕ ИДЕАЛА ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Статья первая

У першій з двох статей, об'єднаних темою раціональності мислення, виділяються три основних позиції в дослідженнях раціональності або розуму, і дається їх коротка характеристика. У першій з них, раціональність трактується як деяка сутність з рядом виходячих звідси питань, в другій, вона виступає як властивість, присутня об'єктам різної природи, в-третьій – відомого роду здібності, яка характеризує різноманітні види діяльності.

Ключові слова: *розум, раціональність, сутність, властивість, здібність. В первой из двух статей, объединенных темой рациональности мышления, выделяются три основные позиции в исследованиях рациональности или разума, и дается их краткая характеристика. В первой из них, рациональность трактуется как некая сущность с рядом вытекающих отсюда вопросов, во второй, она выступает в качестве свойства, присущего объектам различной природы, в-третьей – известного рода способности, характеризующей различные виды деятельности.*

Ключевые слова: *разум, рациональность, сущность, свойство, способность.*

In the first of two articles united by a theme of rationality of thinking, three basic positions in rationality or reason researches are allocated, and their short characteristic is given. In the first of them, rationality is treated as a certain essence with a number of questions following from here, in the second, it represents itself as the property inherent in objects of the various nature, the v-third - a known sort of the ability characterizing various kinds of activity.

Keywords: *reason, rationality, essence, property, ability.*

Рациональность в данной работе будет рассмотрена преимущественно только в одном из присущих ей измерений, а именно – в том, в котором она выступает в качестве определенного рода идеи и идеала и относится одновременно к составу регулятивных оснований различных видов специализированного мышления. В первую очередь здесь будут иметься в виду сферы научного и технического творчества, хотя и не без определенного отнесения формулируемых утверждений к иным, смежным с ними отраслям духовного производства.

Под идеей в данном случае мы будем понимать такое духовное образование, которое, хотя исторически и эволюционирует, а также может меняться в зависимости от целого ряда других обстоятельств, однако всегда

– или, возможно, как правило – содержит ответы на ряд вопросов, касающихся природы, места, значения, ценности, смысла и т.п. представляемого ею феномена. Идеал же в свою очередь есть нечто производное от этой идеи или точнее просто ее часть, содержащая такие положения (или принципы, правила, критерии и др.), которые, хотя в своем прямом, буквальном значении никогда не реализуются, но тем не менее направляют трансформацию мышления в определенную сторону. Можно также сказать, что идеал это наиболее активная, движущая часть всего духовного образования, называемого идеей, а все остальные элементы этой последней дают указанной части определенное обоснование, оправдывают ее содержание, придают ей устойчивость и обуславливают другие характеристики, влияющие на ее функционирование. Отметим здесь же, что далеко не всякая идея, предметом которой оказывается рациональность, содержит в себе идеал или предполагает его наличие, а только та, в которой вопрос о месте и смысле разума и, соответственно, рациональности решается положительно, где рациональность в целом некоторым образом утверждается, а иррациональность отвергается или, по меньшей мере, существенным образом ограничивается в своем практическом и познавательном значении.

Идеал при этом направляет известным образом не только собственно мышление в его наиболее важном, продуктивном аспекте, но может оказывать также вполне осязаемое влияние и на его рефлексивную составляющую, и это заметно усложняет в целом рассмотрение рациональности в качестве регулятивной идеи. Мы в данном случае попытаемся в какой-то мере справиться с возникающими на этой почве трудностями, связанными в первую очередь с достаточно сложным «устройством» самого рассматриваемого предмета (но и не только с этим), прибегнув в этой связи к определенным сознательно принятым ограничениям и избегая, насколько это окажется возможным, сколько-нибудь существенных упрощений.

Первое из этих ограничений будет состоять в том, что мы обратимся не к рассмотрению идеала рациональности в самом общем его виде, а только к одному из его достаточно многочисленных проявлений, или, можно сказать, модусов. Этот вариант идеала рациональности в своем достаточно завершенном и, можно даже сказать, образцовом виде сложился под преобладающим влиянием классического, экспериментально-математического естествознания 17-19 столетий и с определенными модификациями, а в некоторых случаях и практически без них, сохранился до наших дней. Именно поэтому мы его в дальнейшем будем называть естественнонаучным. Однако при всем при этом здесь

же необходимо иметь в виду, что действительная роль данного нормативного представления о рациональности давно уже вышла за рамки естественных наук. Его широкое распространение связано помимо прочего, по-видимому, с тем, что, как это стало уже достаточно ясно, методологическая специфика естественнонаучного исследования заключается не столько в том, что его активность направлена на известные рода объекты (объекты, относящиеся к природе и имеющие при этом определенную «природу»), а в том, что оно нацелено, а точнее организовано технологически таким образом, чтобы познавать законы. Иначе говоря, устойчивые и воспроизводимые регулярности, воспринимаемые и подтверждаемые к тому же эмпирически.

Здесь же стоит сказать, что заключительная часть этого последнего утверждения с определенного времени подвергается сомнению, а точнее, его значимость уже не признается столь безусловной, в связи с чем вполне допустимо считать, что специфика естественнонаучной рациональности в ее современном понимании состоит, прежде всего, в поиске и установлении закономерностей. А связанный с этим постулат идеи рациональности, или разумного мироустройства, выражает убежденность в том, что законы такого рода имеют место везде: вселенная тотально пронизана ими. Отсюда неизбежен и вывод, что там, где такого рода регулярности есть (независимо от того, к какой сфере бытия относятся рассматриваемые объекты) там и применимо (срабатывает) соответствующим образом организованное мышление. Для сравнения можно указать на то, что ядро математического идеала рациональности, в отличие от естественнонаучного, нацеливает на поиск и установление уже несколько иной сущности, а именно, логической связности, относящейся уже не к миру во всех возможных его проявлениях, а только к одной из его ограниченных сфер – мыслям, выраженным в суждениях. Одни такого рода взгляд на научную рациональность, сформировавшийся на основе опыта естественнонаучного познания, подвергают радикальной критике, другие ему следуют, считая единственно возможным, третьи – стремятся скорректировать в соответствии с теми или иными требованиями, четвертые – полностью отвергают, пятые ищут альтернативу и т.п., но одно при этом несомненно, что это один из наиболее влиятельных идеалов в составе современной европейской по меньшей мере культуры и один из главных регулятивных факторов, обуславливающих характер современного нам мышления [См.: 3; 4].

То многообразное влияние, которое данный вид рациональности явным или скрытым образом оказывает на различные отрасли культуры и сферы человеческой деятельности, дает основание рассматривать его

в достаточной мере обособленно и подвергать рефлексии, в том числе методологической, без обязательного сопоставления с другими ее видами. Что мы в данном случае и намереваемся делать.

Другое принимаемое нами здесь ограничение будет состоять в том, что направленность действия (своеобразную интенциональность) идеала естественнонаучной рациональности мы будем исследовать не во всей его многоплановости, выражаясь точнее – относительно всех его возможных объектов, а только применительно к одному из них. И этот объект может в нашем случае послужить также своеобразной «лакмусовой бумажкой», позволяющей в какой-то степени прояснить содержание соответствующего идеала. Ведь с методологической точки зрения важно не только то, какие именно идеализации, или предельно общие положения, содержатся в структуре рассматриваемого идеала, но и то, к чему это может привести или к чему это все ведет. Хотя при этом не следует забывать, что идеал, какой бы он ни был, это только одно из условий или факторов, приводящих к изменениям того объекта, на который распространяется его действие.

Под воздействием в принципе любого из возможных идеалов рациональности, или иначе – любой совокупности (ансамбля) принципов, наделяемых статусом разумных, объекты разной природы будут выглядеть несколько по-разному. Таких объектов, на наш взгляд, можно выделить по меньшей мере три: во-первых, это природные объекты, или объекты естественного происхождения, во-вторых, искусственные объекты – артефакты и, наконец, человеческая деятельность во всех ее проявлениях. Одним из таких проявлений является мышление, и его то мы и попытаемся рассмотреть с точки зрения идеала и, соответственно, идеи естественнонаучной рациональности. Основная проблема в этом случае может звучать примерно так: в каком направлении должно трансформироваться мышление (или какими оно будет наделяться характеристиками), если в структуре его оснований присутствует интересующий нас идеал рациональности? Естественно, что при этом придется уделить также известное внимание и некоторым из тех факторов, которые выходят за рамки мышления, но в то же время оказывают определенное внимание на этот процесс.

Разум как глобальный вопрос: два направления поиска ответов

Проблему разума, или разумности, и далее рациональности, производной от них, в философии принято рассматривать с нескольких, можно сказать, канонических точек зрения. Прежде всего, разумность

выступает в качестве некоторой сущности (вещи) в структуре универсума, или мира в целом. Свойства ее обуславливаются в первую очередь имеющимися взаимосвязями с другими элементами этого образования, то есть внешним образом, без раскрытия того, что разумность «в себе». Примерами достаточно простыми и хорошо репрезентирующими основную схему рассуждения такого подхода могут служить как учение античного философа Анаксагора, использовавшего категорию «нус», так и концепции ноосферы Тейяра де Шардена или В.И. Вернадского, сформировавшиеся в нашем столетии. Разработка центральной проблемы – проблемы разума – при этом осуществляется, по меньшей мере, по двум основным направлениям.

Согласно *первому* из них, которое в свою очередь, можно сказать, расщепляется по меньшей мере на два пути, с *одной стороны* – раскрывается *влияние* разума на другие, отличные от него, структурные части мироздания и, если основные постулаты концепции это допускают, ставится также вопрос и о происхождении разумности или, шире, о зависимости ее от остального мира. С *другой стороны*, в рамках этого же направления допускается постулирование различных *видов* разумности, в этом случае разум в целом выступает как нечто составное, разделенное на взаимодействующие между собой элементы. В философских учениях можно встретить указание на *три* вида последних, а именно – это так или иначе понимаемая *индивидуальная разумность*, различные модификации *коллективной разумности* и *высший разум* (Бог, платоновский мир объективных идей, перводвигатель Аристотеля, абсолютная идея у Гегеля и др.) [11].

Рациональность есть свойство или характеристика вещей

Второе из указанных выше направлений, определенные аспекты которого и будут нас интересовать в дальнейшем, предполагает рассмотрение разума и рациональности, производной от него, с двух взаимодополнительных и соприкасающихся точек зрения. Каждая из них основывается на собственной исходной идеализации или допущении и представляет собой достаточно целостную и последовательно разворачивающуюся трактовку интересующего нас феномена. Согласно *одной из них*, разумность (а также рациональность) представляет собой известного рода *свойство* вещей (т.е. присущую им – вещам – особую характеристику), или, сказать точнее, не только собственно вещей, но и всего того, что так или иначе существует и может стать в определенных условиях объектом познания. Это свойство заключается в первую очередь

в присущей этим последним упорядоченности, наличии формы и законосообразности. Происхождение указанного свойства объясняется по-разному. Оно может состоять в том, что вещи, например, возникают через причастность к идеям, благодаря активности чистых форм, либо посредством деятельности или творчества некоторого субъекта – Бога или человека – и содержат, таким образом, в своей структуре исходный замысел, проект, идею формы. Противоположный ход мысли, базирующийся на принципе отражения, предполагает зависимость структур сознания от упорядоченной организации мира, но в итоге здесь также образуется тождество (сходство, изоморфизм) мышления и бытия, делающее это бытие рациональным.

Разумность в качестве свойства или характеристики вещей обычно рассматривается также как условие и предпосылка, делающие их познание возможным. «Логический принцип родов, – пишет в этой связи Кант, – если он должен быть применен к природе ..., предполагает трансцендентальный принцип, согласно которому в многообразном содержании возможного опыта необходимо предполагается однородность ..., так как без нее не было бы возможно никакое эмпирическое понятие, стало быть, никакой опыт» [3, с. 559-560]. Естествоиспытатель Луи де Бройль выражает сходную мысль следующим образом. «Когда ученый пытается понять категорию явлений, он начинает с допущения, что эти явления подчиняются законам, которые нам доступны, поскольку они понятны для нашего разума... Этот постулат сводится к допущению, что существует нечто общее между структурой материальной вселенной и законами функционирования нашего разума» [2, с. 291].

Такого рода модели объяснений могут, естественно, варьироваться, углубляться, детализироваться в различных теоретических построениях, не исключено при этом и использование других принципов объяснения, однако для нас здесь важно лишь то, что все они строятся на определенном понимании разумности – разумности как свойстве вещей, объектов, процессов, предметностей и т.п. При этом семантика данного базисного утверждения включает, как правило, две следующие характеристики.

Первая из них связывает разумность с упорядоченностью (с какими-то ее проявлениями, модификациями или трактовками), которая в свою очередь противопоставляется хаосу, непредсказуемой случайности. *Вторая* характеристика – основывается на различении и разграничении понятий разумности и сознательности. Это различение, в частности, подразумевает, что разумность, понимаемая как свойство, не предполагает обязательного наличия у тех объектов, которые им обладают, также и сознательности, то есть присутствия таких признаков,

как свобода воли, рефлексия, способность чувствовать, познавать (знать) и др. Можно сказать, перефразируя известное высказывание А. Эйнштейна, что подобные объекты, хотя и обладают разумностью, но они в то же время не способны хитрить.

Вместе с тем использованный выше термин «не предполагает» не означает в данном случае, что трактовки такого рода, в которых какие-то атрибуты сознательности, мышления необходимым (априорным) образом связываются с разумностью, понимаемой как свойство вещей, вообще невозможны. Попытки таких интерпретаций достаточно известны, однако в целом преобладает тенденция, связанная со стремлением исключить признаки сознания из числа атрибутов, характеризующих разумность в указанном смысле. Однако то, что в связи с этой проблемой существует известная борьба идей, говорит о том, что такое различение имеет место и как предмет, и как предпосылка мышления в определенных сферах деятельности. В дальнейшем, употребляя соответствующие понятия, мы будем постоянно иметь в виду, что каждое из них охватывает свой набор признаков и, как в этом случае мог бы сказать Кант, из понятия разумности, например, нельзя аналитическим путем вывести признаки, относящиеся к сознанию, а чтобы их присоединить, требуется особая процедура синтеза.

Рациональность как субъективная способность

Вторая из указанных точек зрения представляет разумность (разум и рациональность) в качестве своего рода *субъективной способности* или даже нескольких способностей, того, посредством чего могут осуществляться, в частности, познание, творчество и организованные действия. В данном случае уже предполагается предварительное выделение и обращение не к вещам или объектам, но уже к совершенно другого рода сущностям – субъективности, мышлению, сознанию, духовности и т.п. [содержание этих категорий см.: 6; 7].

Трактовка разума в качестве способности, относящейся к природе человека, то есть к его основополагающим, фундаментальным характеристикам, сложилась еще в античности. У Аристотеля, например, разумность, отождествляемая им фактически с речью, есть главный признак, отличающий человека от животных и растений. Особенно подробно в этом ракурсе разумность изучалась западноевропейскими философами XVII - XVIII столетий [12, ч. 2, разд.3, гл.1]. Последовавшее в дальнейшем изменение взглядов относительно происхождения этой способности, когда стали считать, что она происходит не от бога или

природы, а формируется за счет культуры, не меняет существа исходного положения и основывающейся на нем интеллектуальной позиции, хотя в известной мере и расширяет возможности вариаций внутри нее. Так, если утверждается, что разум не дается человеку, скажем, от природы, а есть нечто формирующееся, причем происходит это формирование посредством процессов в известной мере контролируемых людьми, т. е. благодаря обучению, просвещению, включенности в социальную жизнь и т.п., то тут уже возможна известная градация субъектов в зависимости от того, например, в какой степени – большей или меньшей – обладают они этой способностью, насколько она у них развита, допускаются различные виды разумности и т.д.

Теперь попытаемся сделать некоторые уточнения, касающиеся используемого нами в данном контексте термина «способность». Соответствующее понятие в общем плане означает свойство, но свойство, которое находится в потенции, еще не актуализировано, проще говоря, способность это есть всего лишь возможность чего-то, какого-то проявления или события в мире. Употребляя данный термин в указанном здесь смысле правомерно говорить о том, что, например, тяжелый предмет способен упасть, а динамит – взорваться, и т.д. Поэтому, рассуждая формально, можно утверждать, что существенной разницы между трактовкой разумности как свойства объектов и как некоторой способности нет или она может быть сведена к тому, имеется ли это свойство актуально у определенного предмета или существует только в возможности. Кроме того, то, что подразумевается в подобных случаях под способностью, – это способность совершать определенную деятельность. Но эта деятельность может не только существовать в виде возможности, но и происходить актуально. Другими словами, субъект не только способен мыслить и в этом смысле обладает разумом, но и мыслит: разумность проявляется в его действиях. Разумность в связи с этим может пониматься не только как способность, но и как свойство деятельности [12, ч.2, разд.3]. Последнюю, в свою очередь, можно представить и как объект или вещь. Таким образом, возникает вроде бы возможность чисто логическими, формальными средствами свести третью из указанных точек зрения ко второй, представить разумность, трактуемую в качестве способности, как частный случай или как одну из модификаций разумности, понимаемой как свойство вещи.

Подобного рода логико-лингвистический анализ, который в нашем случае мог бы быть продолжен, – необходимый компонент духовной деятельности, связанной с построением и восприятием текстов. В связи с этой деятельностью он имеет место всегда, хотя и не так часто он

проводится явным образом, систематически и полно. В обычных условиях он осуществляется в основном на уровне личностного, неявного знания, но его результаты могут проявляться в мышлении в виде, скажем, чувства неадекватности, плохой понимаемости тех или иных элементов текста и т.д. Собственно специальный, эксплицитно выраженный анализ языка и требуется тогда, когда мы сталкиваемся с подобными затруднениями. Однако в нашем случае, применительно к терминам, о которых речь шла выше, подобное логико-лингвистическое исследование лишь уводит в сторону от существа главной проблемы. Дело в том, что используемые здесь выражения, типа «разумность как способность» и другие, не столько описывают, сколько лишь обозначают, «имеют в виду» некоторые предельные идеализации, благодаря существованию которых и становится собственно возможным конституирование разумности как объекта исследования. Слова при этом скорее используются в качестве символов, чем в качестве знаков. Такое мышление, в котором символические функции используемого языка преобладают над знаковыми, достаточно характерно для гуманитарных исследований. Мы в данном случае не будем вдаваться в обсуждение вопросов о том, почему подобное функционирование языка складывается, в силу ли его неразвитости или специфики исследуемых проблем, а ограничимся в заключение первой части настоящего исследования краткой характеристикой тех особенностей используемого языка, которые позволяют сделать некоторые выводы, касающиеся способов оперирования с ним. Все это нам необходимо будет учитывать в дальнейшем.

Для нас здесь употребление термина «символ» будет означать, прежде всего, то, что вполне допустимы различные трактовки, или понимания, того, что он в том или ином случае обозначает. Применительно к нашему случаю это будет разумность, разум или рациональность. Все эти разнообразные трактовки, когда мы имеем дело не со знаком, а с символом, в одинаковой степени могут быть в принципе правомерными. Здесь можно провести прямую (или, по крайней мере, близкую к этому) аналогию с тем, что под символом понимается в математике или в формальной логике. Алгебраический символ, например, это всего лишь переменная, которая может принимать различные конкретные – числовые – значения или, можно сказать, замещаться ими. И все эти подстановки будут в тех или иных ситуациях считаться правильными. Символ же в этом случае в своем предметном, точнее, смысловом и даже, можно сказать, тематическом (квазипредметном) значении задает лишь ограничения, за которые соответствующие трактовки не должны

выходить. Символ, таким образом, обозначает определенное *пространство возможностей* – пространство, которое будет в зависимости от тех или иных совокупностей условий, или ситуаций, заполняться в нашем случае различными «образами» разумности, или же рациональности [См. в этой связи: 1; 8; 9; 10].

Заклучение

В первой из двух статей, объединенных темой рациональность и мышление, выделяются три основные позиции в исследованиях рациональности или разума, и дается их краткая характеристика. В одной из них, рациональность трактуется как некая сущность с рядом вытекающих отсюда вопросов, во второй, она выступает в качестве свойства, присущего объектам различной природы, в третьей – известного рода способности, характеризующей различные виды деятельности, в том числе и мышления, о котором речь пойдет в дальнейшем.

И напоследок небольшой методологический комментарий. Всякую сложность можно упростить, если разбить ее на составляющие, как гласит одно из знаменитых правил научного метода Рене Декарта (1596-1650). Это далеко не всегда удается сделать, но попытаться можно. Что я и постарался сделать в первой из двух статей, посвященных некоторым проблемам связей между тем, что принято называть рациональностью и мышлением.

1. Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность.– М.: Наука, 1988.– С. 65, 68.
2. Бройль Луи де. По тропам науки. – М.: Изд-во иностр. лит-ры, 1962. – С. 291 . 408 с.
3. Исторические типы рациональности. В двух томах. Т.1–М.: ИФРАН, 1995.– 350 с.
4. Исторические типы рациональности. В двух томах. Т.2–М.: ИФРАН, 1995.– 320 с.
5. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т.Т.3. – М.: Мысль, 1964. –799 с.
6. Лекторский В. А. Субъект, объект, познание. – М.: Наука, 1980.– 359 с.
7. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая.– М.: Эдиториал УРСС, 2001.– 256 с.
8. Майнбергер Г.К. Единый разум и многообразие рациональностей // Вопросы философии, 1997, №9.– С. 57-65;
9. Новиков А.А. Рациональность в ее истоках и утратах // Вопросы философии, 1995, №5.– С. 48-59;

10. Ополев В.Т. Рациональность как компонент регулятивных оснований научного мышления //Логика и развитие научного познания.– СПб.: Изд-во СПбУ, 1992. – С. 43-61.
11. Сергеев К.А., Слинин Я.А. Природа и разум: античная парадигма.– Л.: Изд-во ЛГУ, 1991.– 240 с.
12. Философия эпохи ранних буржуазных революций.– М.: Наука, 1983.– 584 с.

УДК: 165

Валентин Саченко

КОНЦЕПТ РЕАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФИИ КОНСТРУКТИВИЗМА

Стаття присвячена аналізу концепту реальності в різних версіях конструктивізму як одного з основних напрямків у сучасному природничонауковому і гуманітарному знанні. У статті робиться висновок про те, що заперечення реальності в ранніх версіях конструктивізму було замінено новим розумінням відносин реальності і суб'єкта, що пізнає, в якому реальність визнається фундаментальною підставою для конструювання.

Ключові слова: реальність, конструктивізм, радикальний конструктивізм, конструктивний реалізм.

Статья посвящена анализу концепта реальности в различных версиях конструктивизма как одного из основных направлений в современном естественнонаучном и гуманитарном знании. В статье делается вывод о том, что отрицание реальности в ранних версиях конструктивизма сменилось новым пониманием отношений реальности и познающего субъекта, в котором реальность признаётся фундаментальным основанием для конструирования.

Ключевые слова: реальность, конструктивизм, радикальный конструктивизм, конструктивный реализм.

The paper examines analysis of the concept of reality in different versions of constructivism as one of the main trends in modern science and humanitarian knowledge. The article concludes that the denial of reality in earlier versions of constructivism was replaced by a new understanding of the relationship of reality and knowing subject, which recognizes the reality of the fundamental basis for the design.

Keywords: reality, constructivism, radical constructivism, constructive realism.

Одним из наиболее «уязвимых» для постмодернистской критики стало понятие «объективной реальности», которое понимается как «всё существующее, весь мир в целом». «Объективная реальность» представляет собой независимую от человека действительность, которую он открывает в процессе познавательной деятельности. Научное познание представляет собой такой род познавательной деятельности, который должен давать знания человеку об окружающем его мире и явлениях этого мира. В этом смысле всякая научная теория, претендующая на объективность и достоверность, содержит в себе онтологические допущения, опирающиеся на понятие «объективной реальности».

С точки зрения реализма, научные теории, являющиеся движущей силой научного прогресса, могут быть истинными, т.е. они способны достоверно и адекватно описывать реальность, независимую от человеческого мышления. В этом проявляется также и объективность научных теорий, они устанавливают реальность тех или иных объектов этого мира и дают знания об этих объектах. В эпистемологическом отношении реализм основывается на иконическом соответствии между знанием и независимой от субъекта научной деятельности реальностью. Однако допущение существования «объективной реальности» вызвало многочисленные дискуссии в современной философии. Сторонники отрицания существования «объективной реальности» утверждают, что не существует независимой от субъекта реальности, поскольку знания не соотносятся с «объективной» онтологической действительностью. Знание представляет собой совокупность конструктов (моделей), которые создаются человеком в ходе его познавательной активности, поэтому и реальность является сконструированной. Эти идеи рассматривались и обсуждались в рамках конструктивистского подхода. Целью данной статьи является анализ концепта реальности в различных версиях конструктивизма как одного из основных направлений в современном естественнонаучном и гуманитарном знании.

Впервые понятие «конструктивизм» в философии и науке было использовано при обсуждении теории генетической эпистемологии французского психолога Ж. Пиаже и теории личностных конструктов американского психолога Дж. Келли в 1950-х годах. Но полноправно оно вошло в обиход в эпистемологию как определенная позиция в познании после выхода в 1981г. сборника статей под редакцией П. Ватцлавика «Изобретенная действительность» (“Die erfundene Wirklichkeit”). Сборник открывался статьей Э. фон Глазерфельда «Введение в радикальный конструктивизм» («Einführung in den radikalen Konstruktivismus»), в которой не только выдвигались программные идеи нового направления, но и давалось их философско-историческое обоснование [5, с. 3].

С точки зрения Э. Глазерфельда, радикальность нового подхода заключалась, прежде всего, в разрыве с прежней теорией познания. Основной вопрос спора – это новое понимание того, что есть знание и как оно соотносится с действительностью. Радикальный конструктивизм утверждает, что знание – это «приспособление» (Anpassung), оно не соотносится с «объективной» онтологической действительностью [5, с. 82]. Опираясь на кибернетический принцип достаточности, немецкий психолог приходит к выводу, что «в самом общем смысле знание наше

является полезным, значимым, жизнеспособным». Поскольку «оно накладывает устойчивость на опытный мир, дает возможность делать предсказания, допускать или предотвращать те или иные явления и события. Если же оно не справляется с указанными задачами, то объявляется сомнительным, ненадежным, бесполезным и в конечном итоге может быть обесценено до уровня суеверия. В функциональном, прагматическом смысле идеи, теории и «законы природы» могут рассматриваться в качестве структур, постоянно подвергающихся воздействию эмпирического мира (с которым мы вступаем во взаимодействие), в результате которого определяется их устойчивость или неустойчивость...» [5, с. 84].

В связи с этим знание не показывает нам как устроен объективный мир, но «мы знаем один из многих путей, ведущих к достижению поставленной цели и который мы в нами же определенных обстоятельствах опыта избрали. Таким образом, знание не существует как таковое само по себе, оно связано с тем, кто познаёт и является предметом конструирования.

На этой общей платформе смогли объединиться представители разных научных дисциплин как в области естественных наук (У. Матурна, Ф. Варела, Х. фон Фёрстер, Г. Рот и др.), так и гуманитарных – Э. фон Глазерсфельд, Ж. Пиаже, П. Бергер, Т. Лукман, П. Ватцлавик, Н. Луман и др. Поэтому можно согласиться с определением радикального конструктивизма как «научно-философского дискурса» (С. Цоколов), поскольку причастным к конструктивизму оказывается огромный пласт различных теорий, учений, эмпирических обобщений из самых разных областей человеческой деятельности. З. Шмидт – один из ведущих немецких конструктивистов – определял конструктивизм как «чрезвычайно динамичный междисциплинарный контекст» [Цит по: 13, с. 4].

Близкой к радикальному конструктивизму является концепция фикционализма. Эта философская концепция была изложена в труде Г. Файхингера «Философия Как-Если-Бы» (1911). Основная идея фикционализма состояла в признании того, что «объективная реальность» на самом деле является сконструированной из различных элементов – фикций, созданных в качестве средств нашего приспособления к условиям существования. Поэтому познание (наука) представляется деятельностью не по производству истинных знаний, а фикций. Они вводятся и применяются не произвольно, а сознательно как необходимые и приемлемые до определённого времени средства

решения практических проблем. В связи с этим существует прогресс науки, который вызван изменением фикций, те, которые уже устарели, заменяются новыми, дающими несомненный практический эффект. Поскольку «мир сознания» определяется как «мир фикций», фикции создаются не только в науке, но и в других сферах культуры – в гуманитарных науках, религии, искусстве.

Таким образом, концепция фикционализма содержала такие современные конструктивистские идеи как отказ от признания «объективной реальности» и утверждение о её конструктивной природе, признание практической значимости и обусловленности всякого знания. Кроме того, в философии, лингвистике, антропологии в начале XX века были высказаны идеи близкие к конструктивистской парадигме и которые также могут рассматриваться в качестве её непосредственных оснований. К таким идеям относят концепцию языка, предложенную Ф. де Соссюром, который охарактеризовал язык как систему знаков, в которой «языковой знак не связывает вещь и имя, но понятие и акустический образ. Этот последний не есть материальный звук, вещь чисто физическая, но психический отпечаток звука, представление, получаемое нами о нём посредством наших органов чувств...» [11]. Далее определяя понятие как «означающее», а акустический образ как «означающее», Соссюр выдвигает идею о произвольности связи между означаемым и означающим. Таким образом, устраняется традиционная философская теория референции, которая основывается на утверждении, что слова относятся к вещам. В действительности, слова относятся к тому, что может быть абстрагировано из нашего опыта, на основе которого индивидуальный пользователь языка строит значения.

Среди близких к конструктивизму подходов, выдвинутых в начале XX века, называют также прагматизм Ч.С. Пирса, У. Джеймса и Дж. Дьюи, операционализм У. П. Бриджмена, биосемиотику Я. фон Иксюля. Несмотря на существенные различия между этими подходами, общим для них является то, что в каждом присутствовали идеи, касающиеся вопросов отношения между объективной реальностью (средой) и познающим её субъектом. При этом утверждалось, что субъект стремится не столько к познанию этой реальности, но взаимодействуя с ней, создает её разные концептуальные схемы и конструкции. Таким образом, формирование современных вариантов конструктивизма имеет длительную философскую традицию, которая охватывает разные философские направления и течения, существовавшие в истории философской мысли. В начале прошлого столетия конструктивистские идеи стали появляться в различных областях научного знания (Ф. де

Соссюр, Я. фон Икскуль, У.П. Бриджмен), а во второй его половине – научные теории стали важной частью подкрепляющей философские аргументы конструктивизма (Ж. Пиаже, Дж. Келер, У. Матурана, Ф. Варела, Н. Луман, Г. Бейтсон, П. Ватцлавик и др.).

Современный конструктивизм не представляет собой целостного и четко очерченного корпуса идей и положений, поскольку он охватывает различные области знания. Но условно конструктивистский подход можно разделить на две взаимосвязанные между собой темы: 1) конструирование знания; 2) конструирование реальности. Знание в современном конструктивизме понимается как инструмент обеспечения жизнедеятельности субъекта. Знание рассматривается как особая реальность, как окружающий человека мир, с которым он сталкивается или в котором он существует в процессе повседневной жизни.

В отношении идеи конструирования реальности в конструктивизме можно выделить два подхода: первый основывается на идее социального конструирования реальности (социальный конструктивизм), второй предлагает отказаться от каких-либо онтологических допущений (радикальный конструктивизм). Социальное конструирование реальности, по мнению его сторонников, осуществляется в рамках реальных социальных взаимодействий, и оно предполагает взаимодействие общества с природными процессами. Поэтому сторонники социального конструктивизма признают, что социальное конструирование сочетается с признанием существования объективной реальности. Это связано с тем, что в социальном конструктивизме изучается процесс освоения человеком практики социального взаимодействия, в которой знание является средством конструирования социального опыта. Поэтому «осуществляемый в русле конструктивизма анализ знания как конституирующего элемента социальной реальности не влечет с необходимостью тех эпистемологических выводов, которые делаются на его основе» [15, с.123].

В своей известной работе «Социальное конструирование реальности» (1966) основатели социального конструктивизма П.Бергер и Т. Лукман отмечают, что «целью исследования является социологический анализ реальностей повседневной жизни» [1, с. 38]. Поскольку повседневная жизнь переживается рядовыми членами общества как само собой разумеющаяся реальность, то они воздерживаются «от причинных и генетических гипотез так же, как и от утверждений относительно онтологического статуса анализируемых феноменов» [Там же, с. 40]. Такой путь исследования становится возможным благодаря обращению к феноменологическому анализу: «обыденное сознание содержит много

до- и квази- научных интерпретаций повседневной жизни, которые считаются само собой разумеющимися. Поэтому при описании повседневной реальности прежде всего следует обратиться именно к этим интерпретациям, учитывая их само собой разумеющийся характер, хотя и в рамках феноменологических скобок» [Там же, с. 41].

Но с другой стороны, обращаясь к анализу этих интерпретаций, П. Бергер и Т. Лукман показывают, каким образом и под влиянием каких факторов создаётся повседневная реальность, которая предстаёт как объективная реальность. Поскольку социальные институты оказываются внешними для индивида и существуют независимо от того, нравятся ли они ему или нет, они являются объективными, но их основание, по сути, как показывают авторы конструктивно: «Институциональный мир – как и любой отдельный институт – это объективированная человеческая деятельность. Иначе говоря, несмотря на то что социальный мир отмечен объективностью в человеческом восприятии, тем самым он не приобретает онтологический статус, независимый от человеческой деятельности, в процессе которой он и создается» [Там же, с. 102-103].

В радикальном конструктивизме напротив активно подчеркивается позиция отказа от онтологии, или, по выражению Э. Глазерсфельда «эпистемологии без онтологии». Радикальный конструктивизм предполагает, что не существует какой-либо внешней по отношению к субъекту познания реальности. Эта идея прослеживается в теории аутопознания Ф. Варелы и У. Матураны, в концепции психотерапии П. Ватцлавика, в нейробиологической теории Г. Рота и др.

Так, в теории аутопознания Ф. Варелы и У. Матураны основным положением является утверждение о том, что живые системы обладают свойством самопроизводства и самостроительства. Данная теория приводит к идее о том, что аутопознательные системы являются замкнутыми и самореферентными. «Любая живая система является замкнутым каузальным круговым процессом, эволюционирующим для поддержания своего существования, – самореферентной системой. Ниша живой системы, способной благодаря своей организации предполагать, предсказывать классы своих взаимодействий со своим окружением, – это ее «когнитивная область», «когнитивная реальность» [10, с. 58]. Следовательно, не существует некоторой единственной объективной реальности, поскольку для каждой живой системы такая реальность будет различной.

Нейробиологическая концепция Г. Рота основана на признании того, что человеческий мозг является конструктивным: «мозг – согласно моему тезису – принципиально не в состоянии отражать мир как в силу своей

функциональной организации, так и из-за своего назначения – порождать поведение, благодаря которому организм мог бы выжить в окружающей его среде» [Цит по: 14, с.3]. Ссылаясь на многочисленные эксперименты в физиологии и психофизике, Г. Рот отмечает, что «мозг представляет собой систему производства информации, а не её потребления» [Цит по: 14, с. 5]. В связи с этим немецкий ученый определяет свою концепцию как «когнитивную нейробиологию», которая связывает нейробиологию, психологию и философию. По мнению С. Цоколова, именно эта концепция стала «одним из первичных поставщиков концептуального материала для эпистемологических выводов в конструктивистском дискурсе...» [Там же].

Таким образом, основной идеей радикального конструктивизма является отвержение возможности существования какой-либо онтологии в качестве источника знаний, и познание представляет собой конструирование: «знание не обретается пассивным образом, оно активно конструируется познающим субъектом» [12, с. 143]. Следовательно, конструирование знания предполагает и конструирование реальности, поскольку о реальности, находящейся за пределами этого процесса ничего достоверного сказать нельзя.

Однако, несмотря на столь разнообразные научные основания в пользу конструктивистского подхода, согласиться полностью с его утверждениями не представляется возможным. Прежде всего, это относится к утверждениям философского характера относительно конструирования реальности. Это наиболее уязвимое место в конструктивистских концепциях, поскольку оно связано не просто с решением методологических вопросов, но претендует на универсальную философскую позицию.

С другой стороны, самим конструктивистам не удалось строго придерживаться избранной ими стратегии – отказа от онтологических утверждений, поскольку в каждой из рассмотренных концепций онтологические утверждения в той или иной мере присутствуют. Так, если обратиться к теории автопоэзиса Ф. Варелы и У. Матураны, то опираясь на основной для этой теории тезис «жизнь – это познание», чилийские учёные строят определённую онтологическую схему, в которой делается акцент на коэволюции автопоэтической системы и её окружения. Заменяя понятие «объективная реальность» понятием «пространство», У. Матурана и Ф. Варела не отвергают представление о том, что объективно существует материальный мир: «пространством в базовой автопоэтической теории является физическое пространство – так называемый материальный мир, изучаемый физическими науками» [3].

С другой стороны, они утверждают, что этот материальный мир не воспринимается одинаково всеми существующими в нем живыми системами, а наоборот каждая система, обладая замкнутостью и автономностью, создаёт свою «когнитивную область». «Познавательная активность в мире создает и саму окружающую по отношению к когнитивному агенту среду – в смысле отбора, «вырезания» когнитивным агентом из мира именно и только того, что соответствует его когнитивным способностям и установкам» [7, с.267].

Используя конструктивистские идеи в психотерапии, П. Ватцлавик проводит различие двух уровней реальности – действительность первого порядка и второго порядка. В первом случае он фиксирует реальное существование физических вещей, а во втором – он говорит о действительности смыслов, значений и ценностей, которые мы приписываем этим вещам. Важным выводом американского мыслителя является вывод о том, что действительность второго порядка конструируется нами. «Таким образом, так называемая действительность, с которой мы имеем дело в психиатрии, является действительностью второго порядка, и конструируется путем приписывания смыслов, значений или ценностей соответствующей действительности первого порядка» [2, с.104].

Таким образом, согласно концепции П. Ватцлавика, некая реальность независимая от нас всё же существует, но она не является общей для всех, поскольку мы её постигаем в результате конструирования. И когда мы конструируем нам кажется, что так и есть «на самом деле».

Так же и в теории Г. Рота присутствуют допущения онтологического характера. Его главной заслугой, по мнению С. Цоколова, является то, что он ввел концептуальное различие между действительностью (Wirklichkeit) и реальностью (Realität). Поскольку согласно его теории – мозг конструирует действительность, а не пассивно воспринимает, то в этом случае появляется ряд парадоксов, связанных с тем, что мозг при этом также является частью конструируемой им действительности. Этот парадокс снимается, если принять утверждение Г. Рота о том, что существует два мозга: «один - реальный мозг, конструирующий действительность, другой - действительный, являющийся частью этой действительности. Таким образом, реальный мозг - это конструктор, по определению выходящий за пределы собственной конструкции» [13, с. 260]. «Мозг создает действительность, а в ней все те различия, которые составляют мир наших чувств. Однако если я принимаю, что действительность является конструкцией мозга, то одновременно я

вынужден предпо-ложить и мир, в котором существует сам этот мозг-конструктор» [Цит по: 13, с. 260].

Таким образом, согласно его теории, существует мир как объективный и независимый от нашего сознания – Рот называет его «трансфеноменальным» или «реальностью». Но также существует и мир, который конструируется мозгом – действительность. Следовательно, «действительность – это всё, что конструируется, и всё, что конструируется – это действительность» [Там же, с.262]. Тогда следуя рассуждениям Рота, необходимо принять, что реальность является непознаваемой и непостижимой. Такая позиция оказывается близкой к идее «вещи в себе» И. Канта.

Таким образом, любая конструктивистская теория предполагает в качестве онтологического допущения существование некой первичной реальности, на основе которой конструируется следующий уровень действительности. И постулирование такой реальности является необходимой эпистемологической предпосылкой любого акта познания как конструирования. Поскольку конструирование несмотря на то, что оно предполагает деятельность на основании исключительно внутренних критериев познающего субъекта (живой системы), например, автопозис, тем не менее, не является произвольным и хаотичным. Одним из главных факторов его произвольности является произвольность тех воздействий окружающей среды, на основе которых происходит конструирование.

Следовательно, в теории познания понятие «реальность» не является некоторой фикцией, условностью или произвольной конструкцией, от которой можно отказаться, но оно выполняет необходимую роль гаранта и основания, которое придаёт знанию легитимность и достоверность. Поскольку классическая теория знания как репрезентации некой «объективной реальности» подвергнута сомнению в конструктивизме и критика самого конструктивизма показывает, что его позиция также уязвима, то наиболее взвешенным и умеренным вариантом в современной эпистемологии оказывается «конструктивный реализм». В настоящее время конструктивный реализм рассматривается как философская концепция наиболее адекватная современному этапу развития научной рациональности в современных естественнонаучных и гуманитарных исследованиях. К. Грайнер описывает конструктивистский реализм как «относительно молодое направление, которое успешно позиционируется в качестве самостоятельного научно-теоретического течения, основанного на принципах конструктивизма и многочисленных наглядных эпистемологических концепциях» [Цит. по: 6].

Само название этого направления показывает, что в нём снимается противопоставление позиций реализма и конструктивизма относительно существования реальности. В. А. Лекторский отстаивая позиции конструктивного реализма отмечает: ««познание должно быть понято как изначально включенное в реальность, а не противостоящее ей. Реальность существует на самом деле, а не является только лишь конструкцией познающего субъекта. И познание со всеми своими конструкциями имеет дело именно с реальностью» [8, с.18-19].

Однако субъект познания не просто отражает эту реальность, и знание представляет собой её объективную копию, но субъект активно конструирует, строит и «разрабатывает» её с помощью определённых внутренних эталонов, правил, структур восприятия. Реальность в этом случае предстает как многослойная и разноуровневая, в которой разные уровни и слои не сводимы друг ко другу, хотя между ними могут быть и отношения зависимости. С точки зрения существования эти уровни различаются и их способы существования различны, но каждый из них реален по-своему. В этом случае снимается резкое противопоставление «внутреннего» (позиция познающего субъекта) и «внешнего» (окружающего его мира): «...человек не существует вне мира, а вписан в него и должен считаться со сложностью, а в ряде случаев и непредсказуемостью тех процессов, в которые он пытается вмешиваться. Таким образом, конструктивный реализм – это и есть современная философская установка, соответствующая той ситуации, которая создана развитием науки, техники и коммуникационных социальных процессов» [9, с. 39].

На становление конструктивного реализма в эпистемологии оказала значительное влияние экологическая концепция восприятия, разработанная Дж. Гибсоном в 70-х годах прошлого столетия. Главное отличие экологического подхода заключается в том, что субъекту в акте восприятия противостоит не физический мир, а экологический мир. Экологический мир в понимании Дж. Гибсона – это мир, который окружает любое живое существо и определяется формами его жизнедеятельности. «Окружающий мир отличен от мира физического, т.е. от того мира каким его описывают физики. Наблюдатель и окружающий мир взаимно дополняют друг друга...Компоненты окружающего мира и события в нём естественным образом распадаются на элементы. Эти элементы встроены друг в друга. Их не следует смешивать с метрическими элементами времени и пространства. Окружающий мир устойчив в одних аспектах и изменчив в других» [4, с. 42].

Исходя из этого можно выделить два важных тезиса, касающихся проблем познания: во-первых, субъект познания взаимодействует с миром, а не со своими внутренними представлениями, и поэтому можно утверждать, что признание существования внешнего независимого от наблюдателя мира является основой теории Дж. Гибсона. Во-вторых, процесс познания связан с активной деятельностью субъекта, с извлечением информации об окружающем мире в соответствии с потребностями субъекта.

Таким образом, экологическая теория восприятия является весомым аргументом в поддержку позиции конструктивного реализма. Она показывает, что реальность и конструкция необходимым образом связаны между собой, при этом устраняются как крайности позиции радикального конструктивизма, который объявляет реальность – фикцией, так и недостатки классической теории, основанной на понятии репрезентации. В действительности конструирование и реальность не исключают, а необходимо предполагают друг друга. Познаваемая реальность не «непосредственно даётся» познающему и не конструируется им, а извлекается посредством деятельности. Познаётся не вся реальность, а лишь то, что познающее существо может освоить в формах своей деятельности.

Таким образом, развитие конструктивистского дискурса в современных научных исследованиях привело к тому, что отрицание реальности в ранних версиях конструктивизма (радикальный конструктивизм) сменилось новым пониманием отношений реальности и познающего субъекта (конструктивный реализм), в котором реальность признаётся фундаментальным основанием для конструирования. Действительно, в гуманитарных науках исследователь имеет дело с такой реальностью, которая создается и воспроизводится посредством человеческой деятельности, и вне этой деятельности не существует. Однако следует учитывать, что существует объективная социальная структура (культура), которая обуславливает саму деятельность. В гуманитарном познании были выработаны свои собственные подходы близкие к конструктивизму. В качестве примера можно назвать герменевтический и феноменологический подходы в философии, а также деятельностный подход, распространенный в социологии, психологии, культурологии, антропологии и т. д. Основным конструктивистским положением, используемым в гуманитарных науках, стал тезис о том, что человек, конструируя мир согласно своим когнитивным, экзистенциальным и социальным установкам активно создаёт реальность и строит себя самого во взаимодействии с ней.

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
2. Вацлавик П. Конструктивизм и психотерапия // Вопросы психологии. – 2001. – № 5. – С. 101-113.
3. Витакер Р. Обзор основных понятий теории автопоэзиса. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.synergetic.ru/autopoiesis/obzor-osnovnyh-ponatij-teorii-avtopoezisa.html>
4. Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию/ Дж. Гибсон [пер. с англ. общ.ред. и вступ. сл. А.Д. Логвиненко] – М.: Прогресс, 1988. – 464 с.
5. Глазерсфельд Э. фон Введение в радикальный конструктивизм // Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма. Традиции скептицизма в современной философии и теории познания. – Мюнхен: PHREN, 2000. – С. 74-98.
6. Даниелян Н.В. Конструктивистский подход в современном научно-рациональном познании // Полигнозис. – № 3-4 (42). – 2011. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.polygnozis.ru/default.asp?num=6&num2=566>
7. Князева Е. Н. Кибернетические истоки конструктивистской эпистемологии / Когнитивный подход / Под. ред. В.А. Лекторского. – М.: Канон+, 2008. – 464с.
8. Лекторский В. А. Кант, радикальный конструктивизм и конструктивный реализм в эпистемологии // Вопросы философии. – 2005. – № 8. – С. 11-21.
9. Лекторский В. А. Реализм, антиреализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке // Конструктивный подход в эпистемологии и науках о человеке / Отв. ред. В.А.Лекторский. – М.: Канон+, 2009. – С.5-40.
10. Ребещенкова И. Г. Проблемы познания в радикальном конструктивизме. Когнитивная нейробиология // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2010. – №2. – С. 54-63.
11. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики (извлечения) // Звегинцев В. А. История языкознания XIX–XX веков в очерках и извлечениях. – Ч. 1. – М.: Просвещение, 1960. – С. 323-358.
12. Филатов В. П. Обсуждаем статьи о конструктивизме // Эпистемология и философия науки. – Т. XX. – 2009. – № 4. – С.142-156.
13. Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма. Традиции скептицизма в современной философии и теории познания. – Мюнхен: PHREN, 2000. – 324с.
14. Цоколов С. Конструктивистский дискурс как философско-методологическая основа изучения когнитивных функций головного мозга // Сознание и физическая реальность. – 2000. – Т. 5. – № 6. – С. 2-17.
15. Черткова Е. Л. Социальный конструктивизм и социальное конструирование // Конструктивизм в теории познания / Отв. ред. В. А.Лекторский. – М.: ИФРАН, 2008. – С.117-127.

УДК: 165 *Анатолій Крыжантовский, Татьяна Крыжантовская*
**ДИАЛЕКТИЧЕСКОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ – ИСТОЧНИК
 РАЗВИТИЯ СИСТЕМ**

В статті розглядається проблема можливості передбачення характеру та зміни систем на підставі виділення загальних закономірностей розвитку протиріччя.

Ключові слова: *природа, розвиток, протилежність, протиріччя, система.*

В статье рассматривается проблема возможности предвидения характера и изменения систем на основе выделения общих закономерностей развития противоречий.

Ключевые слова: *природа, развитие, противоположность, противоречие, система.*

The problem of the possibility of foreseeing the nature and change systems based on allocation of the general laws of development of contradictions.

Keywords: *nature, development, contrast, contradiction system.*

Современное знание требует усвоения синергетики принципов взаимосвязи, развития и противоречия. Это касается методов построения моделей развития любых систем, тем более сложных социально-экономических, а также управления этим развитием и разрешение противоречий. Философские категории, принципы и законы – основа мировоззренческих и методологических регуляторов, на базе которых устанавливается понятийная структура теории, способ ее вхождения в общую картину мира, в основу научного знания как систему. В понимании и решении этой задачи существенный вклад внесли мыслители прошедших столетий и ученые современности [2; 3; 4; 5]. В их рассуждениях и работах выдвигается методологически важное положение о необходимости избегать однозначного, упрощенного толкования природы противоречий.

Мы исходим из предпосылки, что основой становления и развития любой системы является основное противоречие – противоречие между ее элементами (противоположностями как подсистемами). Это важная теоретическая и методологическая проблема, ибо от выяснения сущности противоречия, сущности взаимодействия вообще зависит степень истинности научного поиска и эффективность практики. Рассмотрим ближе проблему противоречий в свете системных представлений о развитии материи.

Существует убеждение, что противоречие возникает лишь между противоположными сторонами единого. Стороны единого противоречивы потому, что противоположны. Что это не совсем так, будет показано позже. Но даже и в таком понимании сути противоречия остается невыясненным, что подразумевается под противоположностями. Хотя, казалось бы, диалектический смысл понятия «противоположность» предельно ясен. Это не противоположная или противостоящая сторона в обыденном понимании, а именно противоположность, как свое иное, как отличающийся по коренному признаку двойник, как развитое до предела различие одной сущности. «...противоположность, – писал еще Аристотель, – есть законченное различие...» [1, с. 170]. Причем под сущностью понимается в каждом конкретном случае то главное, общее, тождественное во взаимодействующих объектах, что позволяет выделить их в определенное единство, отличное от окружающей среды.

При этом следует иметь в виду разнопорядковый характер сущности. Иначе говоря, в одном случае взаимодействующие объекты могут рассматриваться как равные сущности, в другом – как различия одной сущности. Скажем, живая и неживая природа, рассматриваемые с точки зрения их различия, есть разные, противоположные сущности, но рассматриваемые с точки зрения их общности, выступают уже как различия, противоположности одной сущности – вещества. Вещество как сущности в процессе развития дифференцировалось на противоположности: живую и неживую природу. В зависимости от уровня сущностных характеристик взаимодействующих объектов противоречия между ними классифицируются на внутренние (противоречие между противоположностями одной сущности) и внешние (противоречия между противоположными сущностями). Скажем, противоречие между животными и растительными организмами является внутренним противоречием живой природы. А противоречие животных и растительных организмов с неживой природой будет для них уже внешним. Различие внутренних и внешних противоречий – это различие уровней рассматриваемых сущностей. Любое внутреннее противоречие в другом аспекте рассмотрения является внешним противоречием, а внешнее – внутренним.

Однако действительность настойчиво убеждает нас, что противоречия существуют не только между противоположностями. Противоречия так же многогранны, как и сама материя, и роль их в ее развитии неоднозначна. Рассмотрим, что скрывается под понятием «сторона» противоречия.

Любое исследование есть исследование взаимодействия систем. Следовательно, если предметом исследования является противоречие, то это – противоречие между системами. Не абстрактные стороны с неопределенным содержанием взаимодействуют между собой, а реальные, конкретные системы, обладающие определенными качествами, определенным движением. Но взаимодействующие системы могут быть и тождественными, и различными, и противоположными. Нельзя, скажем, определить взаимодействие одноименных полюсов двух магнитов, как взаимодействие противоположностей, ибо «+» и «+» отнюдь не противоположности.

Аналогичным образом нелепо определять как взаимодействие противоположностей взаимодействие молекул в газе, звезд и звездной ассоциации, особой одного пола в популяции, специалистов одной профессии и пр., хотя между ними как тождественными системами и возникают противоречия. Абстрактные рассуждения о сторонах противоречия не могут удовлетворить потребность познания и практики. Стороны противоречия – это системы со всем скрывающимся под эти понятие богатством содержания и индивидуальными качественными особенностями. Отсюда следует, что анализ противоречий лишь как взаимодействие различий или как взаимодействия противоположностей, достигших предела различия взаимодействия сторон, не дает полной картины многообразия взаимоотношений систем. Анализ сути противоречий есть, по существу, анализ развития систем. Таким образом, введение понятия «система» в определение сторон противоречия обусловлено системностью объективной реальности и, следовательно, помогает отразить его сущность.

Группируя все взаимодействия на те, где преобладает борьба и где она наименее выражена, можно заметить и выделить противоречия, находящиеся на всех стадиях развития, от стадии зарождения до стадии обострения, от противоречий между тождествами до противоречий между противоположностями. Таким образом, предоставляется возможность проследить исторически характер противоречия как целостного явления природы и нащупать те этапы его развития, которые в наибольшей мере влияют на изменение и само существование взаимодействующих сторон.

Эти этапы развития противоречия могут быть определены как главные в данный момент или не главные, основные или второстепенные и т. д. Основание типизации противоречия в каждый момент времени выступает роль этапа исследуемого противоречия в движении системы и цель исследователя. Если исследуется, скажем, взаимодействие

противоположных полов и популяции, то, естественно, противоречие между этими полами будет считаться главным, внутренним, а все другие противоречия-взаимодействия внешними, второстепенными.

Однако и объективно существуют главные, определяющие развитие системы противоречия, независимые от точки зрения субъекта. К ним относятся прежде всего противоречия между системой (элементами) и источником существования. Далее, противоречие между системами (элементами) в процессе их взаимодействия с источником существования и, наконец, противоречие взаимодействующих систем (элементов), образующих некое целое с внешней средой, прежде всего той ее частью, что влияет на источник существования. Под источником, основой существования может пониматься все то внешнее, что обеспечивает сохранение и изменение (развитие) системы (источники энергии, информации, питания, устойчивости, в общем, самосохранения). При этом интенсивность, острота противоречий изменяется синхронно, т.е. усиление противоречия хотя бы одной системы с источником существования неизбежно вызывает усиление противоречия между системами (элементами), имеющими тот же источник существования. Соответственно сглаживание, ослабление противоречия системы с источником существования изменяет характер противоречия данной системы с другими, тождественными по способу существования системами.

А так как система (элемент) представляет собой комплекс взаимодействий, то в различных условиях, на разном уровне развития и в различное время ведущими, определяющими развитие, могут выступать противоречия с различными источниками существования и противоречия между различными сторонами, свойствами, функциями взаимодействующих систем (элементов), имеющих общие источники существования и образующих некую целостность.

Иначе говоря, подразделение противоречий на главные и второстепенные (что касается из роли в развитии системы), внутренние и внешние. Антагонистические и неантагонистические (применительно к обществу), основные и не основные имеет под собой реальное основание. Исходя из посылки, что стороны противоречия – системы, обладающие определенными качествами, можно выделить разные типы противоречий. Наиболее распространенными являются противоречия между тождественными системами (взаимодействие электронов в атоме, молекул газа, звезд в звездной ассоциации, особой одного пола, предприятий одного профиля, специалистов одной профессии и т. д.).

Здесь под тождеством понимается то общее (свойство, функция, качество, форма и т. д.), которое присуще ряду систем способствует их

самосохранению во взаимодействии со средой, но служит причиной «отталкивания», «борьбы» между собой. Естественно, что речь идет не о полной тождественности взаимодействующих систем, которой как это доказано в процессе познания и практики, быть не может, а тождественности их отдельных черт.

Наличие тождественного во взаимодействующих системах еще не является основанием для возникновения противоречия. Тождественные по выделенному признаку системы вступают в противоречие лишь тогда, когда одна из систем указанными признаками ограничивает возможность существования другой в процессе взаимодействия.

Остановимся на этом положении подробнее. Как в области неорганической, так и живой природе накоплено достаточно фактов, свидетельствующих о наличии противоречий между качественно тождественными элементами и их роли в развитии систем.

Рассмотрим, например, в порядке иллюстрации содержание знаменитого принципа Паули.

Не расшифровывая физический смысл специальных физических терминов, поясним суть этого принципа: две и более тождественные частицы не могут находиться в одно и то же время в одном и том же месте пространства, в одном и том же состоянии. Иначе говоря, чтобы существовать, элементарные частицы должны изменить свои определенные свойства. Оставаясь тождественными по своему природному качеству, они неизбежно будут различаться по функциональному качеству.

Четкую картину роли противоречий между тождественными дает живая природа. Весь процесс эволюции организмов, включая видообразование, расхождение признаков, увеличения многообразия органических форм, приспособление организмов во всем их развитии и жизнедеятельности к их условиям существования и, наконец, явления прогрессивного усложнения организации и развития высших форм жизни, покоится только на процессах внутривидовой дифференциации, связанной с внутривидовой «борьбой», т. е. соревнованием особей, семей и популяций. Именно внутривидовые противоречия оказываются в роли движущих сил эволюции. Но внутривидовые противоречия могут приводить к самым различным результатам. Их в этом отношении можно подразделить на две большие группы: а) противоречия, поддерживающие сложившиеся основные внутривидовые отношения и ведущие, в конечном счете, к преимущественному выживанию особей, отвечающих адаптивной норме вида, и б) противоречия, приводящие к изменению состава популяции и перестройке внутривидовых отношений.

Все говорит за то, что такой вид противоречий существует, что это первая форма, вид противоречия, возникающий вместе с возникновением системы между ее элементами. Конечно, никто не отрицает, что элементы до начала взаимодействия между собой и в процессе его находились и находятся в противоречии с источником существования. Но это противоречие между разными системами, внешние противоречия для данной системы. Противоречие же между качественно тождественными элементами – это первое внутреннее противоречие возникающей и становящейся системы. Первое взаимодействие между качественно тождественными элементами есть возникновение новой системы. Вместе с ее появлением возникает и развивается ее противоречие. Возникнув, система представляет собой одну сущность и противоречия между качественно тождественными элементами есть противоречия внутри одной сущности.

Вообще система (а любой объект есть система) как сущность дискретна. Дискретность сущности и позволяет ей оставаться одновременно тождественной самой себе и изменяться. Каждый элемент сущности (системы), будучи тождествен другим элементам сущности (системы), в то же время может отличаться от себя подобных по функциональным признакам.

Система с момента своего возникновения внутренне противоречива она не потому, что имеет внутри себя противоположности, а вследствие борьбы ее качественно тождественных элементов.

Начальную фазу развития противоречий многие видят в несущественном различии. Да, элементы становящейся системы не абсолютно тождественны. Они могут быть различны по форме, размеру, другим признакам. Но все эти различия отнюдь не способствуют возникновению между ними противоречий, а если все-таки на основе этих различий и возникают противоречия, то носят они несущественный, неопределяющий, временный характер. Определяющими развитие системы противоречиями являются противоречия между элементами, возникающие на основе тождественности их сущности, а следовательно, тождественности взаимодействия с источником существования, которое неизбежно ведет к борьбе между ними за этот источник. Источником существования одних систем являются другие системы. Любая система может развиваться, существовать, лишь преобразовав другие системы. Нет в мире системы, которая имела бы источником существования ничто. Противоречия между качественно тождественными элементами неизбежно ведут к дифференциации этих элементов, изменению характера взаимодействий между ними, а следовательно, изменению и типа

противоречия. Противоречие между различными элементами (системами) является вторым типом противоречий, определенным по качеству взаимодействующих систем. Например, взаимодействие протоном и нейтроном в атомном ядре, молекул различных газов, звезд в Галактике, хищников различных видов.

Определение характера взаимодействия дифференцированных элементов системы между собой и со средой чрезвычайно сложно. Некоторые исследователи видят в усиливающейся дифференциации элементов причину сглаживания противоречий между ними, так как приобретаемые элементами системы различные функциональные качества позволяют им по-разному взаимодействовать с источником существования и тем самым «не мешать» друг другу.

Действительно, такое явление имеет место, как в живой, так и неорганической природе. В общественной жизни также наблюдается сглаживание острой конкуренции между отдельными индивидами и коллективами по мере их различной специализации. Больше того, дифференциация элементов системы способствует укреплению их взаимозависимости. Взаимодействие между дифференцированными элементами приобретает характер «содействия», «сотрудничества», взаимопонимания и пр. Собственно, именно дифференциация выступает главным интегрирующим фактором. Превращение системы в целое осуществляется как раз вследствие развития дифференциации и связанных с ней интегральных процессов.

Но что в таком случае является источником развития системы? И как в таком случае возникают противоположные элементы? Как происходит раздвоение единой сущности на противоположности?

Все дело в том, что дифференциация не заканчивается образованием элементов с различными функциональными качествами. Она идет дальше, в рамках достигнутой противоположности.

Что означает вообще источник развития? Когда мы говорим. Что противоречие является источником развития, то имеем в виду изменение взаимодействующих систем в результате их «борьбы» между собой за источник существования. Это взаимодействие неизбежно ведет к их дифференциации, развитию у взаимодействующих систем таких качеств, свойств, черт, который бы способствовали либо победе одной системы над другой, либо утверждению иного способа взаимодействия с источником существования, либо вообще возникновению способности использовать другой источник существования и т. д. В любой случае происходит появление качественно нового, т. е. развитие.

Возникновение субординации вновь усиливает противоречия между различными элементами, так как она ведет к появлению элементов, функциональное качество которых коренным образом отличается от функциональных качеств других элементов, т. е. речь о появлении элементов с противоположными функциональными качествами. Конечно, это не единственный путь образования противоположностей.

Но непрерывная дифференциация возможна лишь в пределах достигнутой противоположности между элементами.

Противоречия между противоположными системами (электрон – позитрон, щелочь – кислота, хищник – жертва, буржуа – наемный сотрудник, демократия – бюрократия, добро – зло, горячее – холодное и т. д.) являются третьим наиболее изученным типом противоречий. Внутри него можно различить специфические противоречия.

Здесь мы подошли к одному из сложнейших моментов развития. Многократно доказано, и природа непрерывно дает нам практическое подтверждение тому, что различие элементов системы неизбежно приводит к образованию противоположных подсистем в единой системе, каждая из которых объединяет элементы, обладающие функциональными качествами, противоположными функциональным качествам элементов другой подсистемы.

Процесс дифференциации элементов, в основе которого лежит противоречие между ними, неизбежно приводит к появлению противоположных подсистем.

Анализ развития конкретных систем показывает, что характер взаимодействия противоположных подсистем в разных системах неодинаков и зависит от многих причин: формы, типа, вида движения, системы, глубины и формы отличия в способах взаимодействия элементов с источником существования. Можно выделить следующие типы взаимодействия противоположных подсистем одной системы:

1. Элементы обеих подсистем таким образом изменяют свои функциональные качества, что каждая из подсистем, будучи противоположна другой и сохраняя способность самостоятельного взаимодействия с источником существования, в то же время дополняют друг друга в чем-то жизненно важном для их существования. Скажем, электрон и атомное ядро, планета и Солнце.

В данном случае между противоположностями явно преобладают взаимодействия гармонии, взаимодополнения.

2. Элементы одной из подсистем таким образом изменили свое функциональное качество, что их функционирование обеспечивает существование элементов с противоположным функциональным

качеством, и наоборот. Скажем, корневая система и крона деревьев, полюса магнита.

В данном случае, с одной стороны, налицо гармоническое взаимодействие между противоположными подсистемами, ибо каждая из них дополняет другую, способствует существованию другой. С другой стороны, явно просматривается противоречивое взаимодействие между противоположностями, ибо каждая из них в определенной мере является одним из источников существования себе противоположной подсистемы. А взаимодействие системы с источником существования всегда противоречиво, коллизионно, ибо это взаимодействие неизбежно влечет прекращение существования систем, являющихся источником существования другой системы.

3. Элементы одной из подсистем таким образом изменили свое функциональное качество, что потеряли способность непосредственного взаимодействия с внешним источником существования. Теперь единственным их существования являются функциональные качества противоположных элементов или сами эти элементы. Например, буржуа – наемный сотрудник, хищник и не хищник, растительный организм и организм травоядных животных. Здесь наблюдается противоречивое взаимодействие между противоположностями, ибо это есть отношение системы к источнику своего существования.

Конечно, действительные отношения противоположностей не ограничиваются рассмотренными выше. Встречаются такие системы, в которых взаимодействия между противоположностями обладают бездной оттенков, пульсаций, переплетений, так что бывает затруднительно отнести их к какому-то определенному типу взаимодействий. Реальность неизмеримо богаче любых абстрактных схем.

1. Аристотель. Политика. /Аристотель. Соч. в 4 т. – М., 1983. – Т.4. – С. 375-644.
2. Берталанфи Л. Фон. Общая теория систем: критический обзор / Л. Фон Берталанфи.; пер. с англ., пол. Микиш А.М. и др.; общ. ред. Садовский В.Н., Юдин Э.Г./Исследования общей теории систем: сборник переводов. – М.: Прогресс, 1969. – 520 с.
3. Войшвилло Е. Понятие. /Войшвилло Е.К.М., изд. МГУ, 1967. – 285 с.
4. Туркин Ю. Теория систем. /Туркин Ю.С. – М.: Б. и., 1995, 347 с.
5. Уемов А.И. Системный подход и общая теория систем. /Уемов А.И. М.: Мысль, 1978. – 272 с.

УДК 130.2

Виктор Левченко

ОГРАНИЧЕННОСТИ РАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОГО ПОДХОДА ДЛЯ ПОСТИЖЕНИЯ БЫТИЯ И МЫШЛЕНИЯ В РАННЕЙ НАУКЕ И ФИЛОСОФИИ МОДЕРНА

Розглядаються межирационалістичного ставлення щодо пізнання суцього в науці та філософії Модерну. Аналізуються деякі приклади з ранньої науки та філософії Нового часу.

Ключові слова: наукова раціональність, Модерн, мислення.

Рассматриваются границы рационалистического подхода в познании суцього в науке и философии Модерна. Анализируются некоторые примеры из ранней науки и философии Нового времени.

Ключевые слова: научная рациональность, Модерн, мышление.

Limits of rationalistic position in understanding of being in science and philosophy of Modern epoch are researched. Some scientific examples are analyzed.

Keywords: scientific rationality, Modern epoch, thinking.

Научная рациональность эпохи Модерна разрушала традиционные системы целостного мировидения, переформулируя сами структуры мышления людей и разламывая единство их картины мира и его осознания. Научный рационализм в эпоху его триумфального существования совершал в опоре на *cogito* успешную деятельность по вытеснению своего извечного спутника – эмпиризма – и одновременно конкурента в познании целостного. Однако магически-окультурная компонента в этой холистской альтернативе науки всегда достаточно явно присутствовала. Новоевропейская наука поставила «в свое основание математически оформляемое и экспериментальное о скрытых вещах, которые он отражает, но на которые он не похож»¹. Научно-рационалистический подход исторически связан с верифицированием познания, чрезмерно резко противопоставляет субъект знания своему объекту. К тому же, как верно заметил французский лингвист Гюстав Гийом, наука основана на интуитивном по-нимании того, что «видимый мир говорит с некоторыми кардинальными сдвигами в характере самого мышления, поскольку еще, например, Галилео Галилей не мог пред-ставить скорость равномерного прямолинейного движения в виде фор-мулы $v=s/t$ ». То есть подобные познавательные операции не имели никакого объяснительного смысла с точки зрения физического дискурса. Бессмысленно с точки зрения эмпирии деление пути на время. То есть знаково-предметная инверсия не могла быть осуществлена им, находилась за пределами всякого понимания. Так

Леонард Эйлер, вводя эту формулу, дает ей следующее обоснование – здесь делится не путь на время, а одно отвлеченное число на другое².

Требование к пониманию мира, как абсолютного совершенства, основанное на прежних структурах мышления, продолжало определять исследовательскую позицию ученого в период становления науки нового типа. Парадоксальным примером, подтверждающим это, является неприятие Галилеем кеплеровских законов движения планет. Сам активный борец с схоластическими авторитетами, Галилео Галилей, ссылаясь на авторитет Аристотеля же, утверждал о невозможности движения в совершенном космосе иначе, чем по «совершенным» траекториям, а именно круговым³.

Успехи научного мышления основывались на принципиальном забвении бытия. Легитимация научной рациональности через изучение *scientia nuova* так называемой Книги Природы и, соответственно, Божественного замысла уже не выглядела действительно необходимой. При этом выявляется двоякая реализация рациональностью своего существования в историческом и культурном контексте. С одной стороны, она постепенно сужала свои универсалистские претензии благодаря присущей ей такой сущностной характеристике как критичность по отношению к результатам и возможностям, поскольку это вытекает из природы науки как открытой, принципиально незамкнутой системы. В связи с этим научная рациональность обнаруживала себя как частичная рациональность. «Три столетия “рационализма” заставляют освежить в памяти чудесный картезианский *raison*, его блеск и ограниченность. *Raison* – это математика, физика, биология. Его торжество над природой, превзошедшее самые смелые мечты, лишь подчеркивает его беспомощность в делах сугубо человеческих и требует его включения в более всесторонний “исторический разум”»⁴.

С другой стороны, в самой научной рациональности возникает историческое требование соответствующего изменения стиля мышления для легитимации новых методов. Очень наглядный пример этого дает закон Бойля-Мариотта. Согласно ему – произведение объема газа на его давление при фиксированной температуре является постоянной величиной. Но как отмечалось исследователями в области истории и методологии науки это приводило к следующим онтологическим сложностям. Очевидно, что умножать феномены физические или механические, такие, например, как объем на давление, мы не способны по определению. Мы в состоянии умножать только числа. Парадоксальность этой ситуации приводит к тому, что знание о газе мы согласно этому закону строим как бы в два этапа. Сначала осуществляются

различные процедуры измерения в сфере предметности как таковой. В рамках полученного нами знания конкретные числа выступают как характеристики либо объема, либо давления. На следующем же этапе мы эпохеируем (в феноменологическом смысле этого термина) предметное значение исследуемых физических феноменов и оперируем с ними всего лишь как с числами, выступающими как элементы некоторой оперативной системы. Числа в результате подобной процедуры утрачивают свою знаковую функцию, то есть уже не обозначают объем или давление газа, превращаются в числа как таковые⁵. В результате содержание абстракций познания отождествляется с содержанием рационально-устроенного бытия. Но эта гносеологизация онтологии, постоянно усиливавшаяся и осознаваемая самими учеными приводила к своеобразному «распылению» бытия.

Действительно, для классиков науки теоретический конструкт определял саму реальность. Например, Ньютон считал, что основанием для вывода, что треугольная стеклянная призма разлагает белый цвет на составляющие его цвета, служит не то, что так происходит во всех призмах, а объяснение явления возникновения спектра с помощью ньютонического закона рефракции, или преломления, света. Само мышление исследователя, выступающее как творческое, перебирая разные варианты решения задач, и есть главное действующее лицо этого мира. Так открытие И. Кеплером эллиптической орбиты Марса исходило не из готовой гипотезы о такой форме орбиты и выведения из нее следствий, подтверждаемых наблюдениями Тихо Браге. Он рассматривал и отвергал одну гипотезу за другой, пока не пришел к гипотезе об эллиптической форме орбиты Марса. «Физические теории обеспечивают схемы, которые делают возможным постижение имеющихся данных. Теории приводят явления в систему. Они строятся в “обратном” порядке – репродуктивно. Теория есть группа заключений в поисках посылок. От наблюдаемых свойств явлений физик ищет основания для своего пути к ключевой идее, посредством которой можно объяснить эти свойства»⁶.

При этом следует учитывать, что с самого своего возникновения необходимость фундаментальной науки совсем не была очевидна. Например, механика Ньютона никак не выступала предпосылкой современного ей технического прогресса. К этому времени пушечные ядра летали и довольно точно попадали в цель, а до этого летали стрелы. Соответственно, метание под углом к горизонту при постоянной силе тяжести было освоено. Корабли плавали и великолепные здания стояли. Фундаментальная наука стала нужна только тогда, когда человек исчерпал лежащее на поверхности, очевидное: когда одно изобретательство, одно

умение, одно знание на кончиках пальцев ничего сделать не могли. Уже уравнения Максвелла были совершенно не очевидны и вызвали неприятие, в том числе и философское.

Наиболее последовательно пытался избегать солипсизма *ratio* в своих методологических поисках Рене Декарт. Симптоматично, что одно из зданий в Голландии, в Эндегеесте, где обитал в 1642 году Р. Декарт, позднее стал домом сумасшедших⁷. Дом, где провозвестником могущества рационализма и нового научного метода создавались сочинения, в которых из обоснования существования своего Я выводилось все многообразие бытия, был также и обиталищем несчастных, создававших их большим воображением мир и живущих в нем. Сознание в концепции Декарта как бы «замкнуто», «одинокое», то есть здесь отсутствует всякий опыт интересубъективности. Опыт чужих Я не имеет у него никакого онтологического и методологического значения.

Действительно, если обратиться к сочинениям Р. Декарта, одной из центральных проблем для него является поиск оснований существования *своего* Я. При этом, постоянно ориентирующийся на поиск беспредпосылочного знания (*de omnibus dubitandum*), Декарт стремился выявить основания своего существования в ясном и отчетливом (*clare et distincte*) суждении. Последнее, согласно ему, уже не является предпосылкой, так как в нем никто не может усомниться. Как известно он нашел свое основание в знаменитом *cogito ergo sum* (мыслью, следовательно существую). Таким образом, наличие мышления постулирует и существование Я как обладающего гносеологическими возможностями и ответственностью при обосновании мира. «Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие»⁸.

Следовательно, самодостоверность Я, моего собственного существования, непосредственно заключена в моей мысли, является гносеологической характеристикой. Одновременно она позволяет выделить свою собственную субъективность из других личностей. Даже само построение его работ, например, знаменитого «Рассуждения о методе», демонстрирует такой методологический самоанализ, с которым до него мы не встречаемся ни у кого в истории философии. Соответственно, это требовало в свою очередь утверждения своего Я как результата процедуры радикального эпохе. Самосознание индивида, согласно Декарту, является основанием всех остальных актов мышления.

«...мое понимание того, что есть вещь, что - истина, а что - мышление, исходит, по-видимому, исключительно от самой моей природы»⁹.

Понимание Я как мыслящей субстанции сопровождается радикальным разрывом и очищением от всякой телесности. Здесь отрицается всякая возможность для тела характеризоваться какой бы то ни было связью с мышлением или направляющей волей. В частности, Декарт, неосознанно представляя себе наличие у тела определенных склонностей, предлагает применять в данном аспекте термин «стремление» (*tendre*)¹⁰.

В результате сведения Я только к мышлению элиминируются остальные значимые моменты, сущностно характеризующие экзистенцию человека. В этом аспекте рассмотрения Декарт правда делает попытки избежать полного отрыва мышления от тела, высказывается о соединении тела и Я. Например, он пишет: «Между нашей душой и телом существует такая связь, что если мы однажды соединили какое-то телесное действие с какой-то мыслью, то в дальнейшем, если появляется одно, необходимо появляется и другое»¹¹. Однако эти попытки ни в коем случае не корректировали в сторону смягчения жестко конструктивистский подход Декарта по отношению к предмету научного и философского познания, методологическим и онтологическим основанием чего и являлось отрицание непрерывности между природой и субъективностью. Попыткой же обрести обратный путь к миру из области мышления, озадаваемой *cogito*, является психологическое доказательство бытия Бога. Для Декарта, так же как позднее для Беркли было необходимо спасти интересубъективность, обращение к инстанции, именуемой Бог трансцендировало логически необосновываемую эмпирию. Идея Бога, обнаруживаемая в нас, в силу бесконечности своего содержания может исходить только из некоторой бесконечной сущности, а не от меня. Даже при абстрагировании от внешнего мира и телесно-душевного единства человека они в результате выводятся из бытия Бога.

В наше время выявилось, что, как ни странно, научно дисквалифицированный квалитативизм мышления (идуший во многом от перипатетизма Аристотеля) обладает в плане рассмотренной выше ограниченности преимуществом перед научной рациональностью современного типа. Это преимущество определяется тем, что поскольку субъект познания согласуется с определениями его непосредственности объекта – с миром чувственных впечатлений, первичных образов, данных в обыденном сознании и средствами естественного языка. Недаром в науке уже конца прошлого XX века мы наблюдаем активный возврат к холизму и телеологизму.

- ¹ Гийом Г. Принципы теоретической лингвистики. – М., 1992. – С. 7.
- ² Эйлер Л. Основы динамики точки. – М.-Л., 1938. – С. 287.
- ³ См.: Левченко В. Л. Классическая рациональность и барочный стиль мышления // *Sententiae: наукові праці Спільки дослідників модерної філософії*. – Вип. 2. – Вінниця: Універсум, 2000. – С. 41.
- ⁴ Ортега-и-Гассет Х. Из предисловия к французскому изданию “Восстания масс” // Ортега-и-Гассет Х. В гуще грозы. - Иностранная литература. - 1998. - № 3. - С. 245
- ⁵ См.: Розов М.А. Знание как объект исследования. Воспоминания о работе новосибирского семинара (1963-1980) // *Вопросы философии*. – 1998. - № 1. – С. 93.
- ⁶ Hanson N. R. *Patterns of Discovery*. - Cambridge, 1958. – P. 90.
- ⁷ См.: Ортега-и-Гассет Х. Из предисловия к французскому изданию «Восстания масс» // Ортега-и-Гассет Х. В гуще грозы. - Иностранная литература. - 1998. - № 3. - С. 245.
- ⁸ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения. - М.: Мысль, 1994. - Т. 2. - С. 23.
- ⁹ Там же. - С. 31. Там же. - С. 31.
- ¹⁰ См.: Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Сочинения. - М.: Мысль, 1989. - Т. 1. - С. 228.
- ¹¹ Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Сочинения. - М.: Мысль, 1989. - Т. 1. - С. 538. 1. - С. 538.

УДК:165

Михайло Тарахтей

АКСІОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД В АКТИВІЗАЦІЇ НАВЧАЛЬНО-ВИХОВНОГО ПРОЦЕСУ¹

Спираючись на цінності, які мотивують наші вчинки, можна класифікувати людські типи, визначаючи їхні аксіологічні пріоритети. Це допоможе педагогові з'ясувати ціннісну ієрархію кожного студента. Заохочуючи ту чи іншу ціннісну складову, викладач може активізувати академічне сумління та особистісне прагнення кожного студента. І в загалі, таким чином, з'являється додаткова можливість впорядковувати увесь навчально-виховний процес, скеровуючи його у потрібне річизце.

Ключові слова: цінність, аксіологія, педагогіка, структура, класифікація. *Опираючись на цінності, котрі мотивують наші поступки, можна класифікувати людські типи, виявляючи їхні аксіологічні пріоритети. Це допоможе педагогові вийти на ціннісну ієрархію кожного студента. Поощряючи ту чи іншу ціннісну складову, викладач може активізувати старання та особистісне прагнення кожного студента і в загалі, таким чином, з'являється додаткова можливість упорядковувати увесь навчально-виховний процес, скеровуючи його у потрібне річизце.*

Ключевые слова: ценность, аксиология, педагогика, структура, классификация.

Based upon values which explain our acts, it makes possible to classify human types, exposing their axiological priorities. It will help a teacher to go out on the hierarchy of values of every student. Encouraging that or other the valued constituent, a teacher can activate academic efforts and aspiration of student and in general, thus, additional possibility to put in order all educational-educator process appears, controlling and sending it in necessary direction.

Keywords: value, axiology, pedagogy, structure, classification.

Цінність як основа вчинку

Безперспективність психологізації педагогіки актуалізує пошуки іншого теоретико-методологічного субстрату. В якості такого може бути взята аксіологічна інтерпретація внутрішніх стимулів. Це означає, що людина добровільно, з власної волі, змушує саму себе робити (чи не робити) ту чи іншу річ тому, що вона виявляє до цього певний інтерес, який і приваблює її увагу до цього, при чому не буде помилкою сказати, що в основі інтересу знаходиться цінність (a value) як самостійна антропологічна сутність, психологічна інтерпретація якої в сучасних і звичних для нас термінах «стимул – реакція» – всього лише один зі шляхів

розуміння цієї сутності. Нас щось цікавить тому, що в цьому для нас мітиться певна цінність, яка може мати будь-яку природу: економічну, матер'яльну, естетичну, духову, релігійну, політичну, ідеологічну, практичну, теоретичну тощо. Наприклад, якщо чоловік упадає біля жінки, то се, безперечно означає (і всі з цим погодяться), що вона складає для нього певну цінність. При чому природа і якість цієї цінності – се вже питання іншого порядку (хоча цікавитися жінкою, як ми побачимо пізніше, чоловік може з трьох міркувань: коли жінка цікавить сама по собі, заради «спортивного» інтересу і з метою якихось суто практично-господарських міркувань), головним є той факт, що в основі наших внутрішніх мотивів знаходиться саме цінність, а не якась сумнівна психологічна концепція, яку (цінність саму по собі) межах аксіології – науки про цінності – можна розглядувати як самостійний антропо-соціальний феномен, що ні яким чином залежить від психологічного ґрунту. В такий спосіб окреслюється логічна будова спонукальної сфери: в основі стимулу знаходиться інтерес, в основі якого, своєю чергою лежить певна цінність, що можна відобразити наступною схемою:

цінність – інтерес – спонук до дій (стимул) – реакція.

З чого видно, що філософська, в даному випадку аксіологічна, експлікація мотивів людських вчинків є більш фундаментальною, ніж її психологічний аналог, позаяк тут цінність виступає субстратом на якому реалізуються як самі психологічні феномени, так і їх теоретичні інтерпретації.

Спираючись на цінності, які мотивують наші вчинки, можна класифікувати людські типи, виявляючи їх аксіологічні портрети. А це, своєю чергою допоможе педагогу вийти ціннісну ієрархію кожного студента, визначивши основні аксіологічні пріоритети. Відповідним чином, заохочуючи ту чи іншу ціннісну складову студента, викладач може заохочувати сумлінне ставлення до надбання знань і взагалі, з'являється можливість оптимізувати увесь навчально-виховний процес, скеровуючи його у потрібне річище.

Наука про цінності називається «аксіологія» від грецького *αξία* – цінність, *αξίτης* – цінна річ – теорія цінностей або філософське вчення про природу цінностей, їх структуру та місце в реальності; як самостійна дисципліна започаткована німецьким дослідником Максом Шелером наприкінці 19-го сторіччя.

Аксіологічна класифікація

Про аксіологічну класифікацію людство знає давно, зокрема відомий вислів Піфагора, який вже начеркує основні риси ціннісної стратифікації тогочасного суспільства: «Життя, говорив він, подібне до ігрищ: одні

приходять на них змагатися, інші – торгувати, а найщасливіші – дивитися; так і в житті інші, подібно до рабів, народжуються для слави і наживи, між тим, як філософи – для єдиної лише істини» [2, VIII, 8]. Пізніше, до подібної характеристики, звернувся Платон в концепції своєї ідеальної держави, який зазначив, що люди в цілому, орієнтовані на один з трьох видів діяльності: або на змагання (прагнення перемагати, домінувати й володарювати), або на економічні інтереси, або на прагнення до знання і розуміння, яке генетичним ланцюгом передається у спадок – від батька до сина. Справедливість пануватиме в такій державі, коли буде встановлено лад і рівність між представниками в середині кожної групи, а самі групи за поважністю будуть вишикувані наступним чином: найвищі – ті, хто здатний до знання і розуміння – філософи, далі – вояки, ті, хто змагається у війнах і найнижча група – практичні й меркантильні – робітники.

25 років тому майже те ж саме можна було почути від Альберта Айнштайна, проте вже не в контексті концепції ідеальної держави, а про характеристику науковців, які приходять до храму науки. На ювілеї Макса Планка 1919 року він про це говорив наступним чином: «...Не всі присвячували себе науці заради самої науки. Деякі входили до її храму тому, що се надавало можливість виявити свій талант. Для цієї категорії людей наука завше є своєрідним спортом... Існує інша категорія людей, які входять до храму науки з тією метою, аби надати її потребам свій мозок, отримати за це солідну винагороду...Якби обставини, що сприяють цьому вибору, були іншими, ці люди могли б стати політичними діячами або великими ділками... Зрозуміло, що аби люди, що присвятили себе науці, належали лише до тих двох категорій, ... то її будівля ніколи б не зросла до тих великих розмірів, які вона наразі має...». Про науковців третьої категорії Айнштайн стверджує наступне: його природа є такою, що він прагне «скласти для себе простий і не обтяжений зайвими подробицями образ світу, що його оточує» і що натхнення такого науковця «впливає з душевної потреби» [7, с. 152-153]. Немає сумнівів, що й тут йдеться про ті ж самі типи ціннісних настанов і про ті ж самі особистісні якості – про славолюбні, утилітарні і споглядальні вдачі.

Хоча, як ми й бачимо, ця аксіологічна класифікація людських типів існує, образно кажучи, «за царя Гороха», вона, не зважаючи на це, зберігає свою пізнавально-практичну актуальність і по сьогодні, – адже люди, як були людьми, так вони людьми і лишилися, – структурні ціннісні настанови як індивіду, так і соціуму лишаються незмінними – будь то давній грек з античного полісу, чи мешканець сучасного мегаполісу. Одна обставина звертає на себе увагу, а саме те, що попри всю обізнаність

людства щодо аксіологічної класифікації, безпосередньої наукової уваги цій темі ніхто не приділяв, аж допоки в часопису «Вопросы философии», №11 від 2005 року, не з'явилася стаття, відомого представника одеської системної філософської школи, Арнольда Цофнаса, під назвою «Печаль Фукуямы в пространстве аксиологических координат» [5], у якій філософський досвід аксіологічної класифікації впорядковується і формалізується, в логічних імплікативних зчепленнях, що дає, принаймні формальні підстави вести розмову про системи ціннісних векторів.

З точки зору аксіології в людині існує три види ціннісних настанов (відповідно до екзистенційних антропологічних потреб людини, себто до таких стрижневих потреб, без задоволення яких неможливе існування самої людини як людини): утилітарна настанова – до матеріального збагачення, честолюбна настанова – до самореалізації і конкуренції і, духовна настанова – до набуття знань. В інтерпретації життєвої стратегії як «життя заради» отримуємо три провідних життєвих сенсів: 1) життя заради матеріальних вигод (життя за покликом Черева), 2) життя заради влади і слави (життя за велінням Амбіцій), 3) життя заради істини і знань (життя по велінню Правди); що означає три види антропологічних інтенцій, які і складають сутність людської екзистенції: прагнення до Зиску, прагнення до Досконалості та прагнення до Знань. Людська вдача кожного індивіда розташовує ці настанови в певній послідовності, адже в реальному житті, якась цінність, обов'язково, хоч трошки, але, домінує, а інша відповідно упосліджується. От саме тип цієї ціннісної послідовності, особистісна ціннісна ієрархія суб'єкта, і дає змогу класифікувати людей відповідно до тої аксіологічної програми, яку вони безнастанно, щоденно й щогодинно, реалізують у своїх думках, словах і вчинках.

Як зазначає Арнольд Цофнас абстрактну людину, ціннісні настанови якої ідеально збалансовані, однаково можна охарактеризувати і як «гармонійну особистість» і як «зануду» щоправда зустріти таку людину в житті навряд чи можливо, як неможливо зустріти й виключно одновимірної людини [5, с.108-109].

Духова сурядна означає систему (сукупність) духових настанов людини, а тому її можна експлікувати такими розуміннями, як от: «знання», «відання», «правда», «істина», «розуміння» тощо, людину з такою аксіологічною домінантою доречно характеризувати як «*Homo spiritus*» – людина духовна, або – «*Homo sapiens*» – людина розумна; змагальна сурядна презентує настанову соціальної самореалізації, вона позначається такими розуміннями, як от: «слава», «влада», «визнання», «почесть», «перемога», «ревність», «амбіція», «авторитет», «конкуренція»,

«кар'єра» тощо, переважання такої сурядні свідчить, про те, що перед нами змагальний тип людини – «*Homo agonis*»; практичний аксіологічний тип зосереджений не на задоволенні самих амбіцій його, а на здобутті суто практичних матеріальних речей, відтак цю аксіологічну сурядну легко експлікувати одним розумінням – «гроші» і все, що вони дають – увесь засяг матеріальних благ, включно з почуттям комфорту і впевненістю у завтрашнім дні. Таку людину можна охарактеризувати як «*Homo oeconomicus*», або ще «*Homo faber*» – людина праці.

Вишиковуючись певним ланцюгом цінності формують певний аксіологічний портрет, при чому те, що на першому місці завше виступає як *мета*, а інші цінності, у такому випадку стають *засобом* досягнення цієї мети. Наприклад: «Я ставлю перед собою духові цілі, засобом для їх досягнення буде вирішення практичних завдань, які своєю чергою, не вирішуються без конкуренції, без змагання» [5, с.109].

У такому разі ми отримуємо шість аксіологічних типів, по два на кожний:

Таблиця 1

Д–(З–П)	З–(Д–П)	П–(Д–З)
Д–(П–З)	З–(П–Д)	П–(З–Д)

Ця структурна загально філософська аксіологічна характеристика людських типів надає нам неабияку можливість і повне право застосовувати її будь де – скрізь, де об'єктом професійної діяльності є людина або групи людей (зокрема в галузях управління, кадровій діяльності, в діяльності шлюбних агенцій – для виявлення аксіологічної сумісності, – в соціологічних дослідженнях, в політології – для класифікації політичних лідерів і самих політиків, партій, ідеологій та навіть для виявлення аксіологічного портрету самих держав [дивись 5]), в тому числі, застосовувати цю класифікацію можна й в педагогічній справі.

Наголошуємо, що тут йдеться виключно про логікові зчеплення ціннісних пріоритетів людини, а се означає, що ми цілковито й свідомо абстрагуємося від будь-яких етико-естетичних оцінок, отриманих нами аксіологічних типів людей. Саме так, як в математиці або фізиці не є доречними етичні сентенції і оціночні судження, на кшталт: се – добре, а се – погано, се ганебно, а се – прекрасно тощо, так само і тут відкидаються будь-які судження, що спираються на категорії добра і зла, прекрасного й потворного. Проте усунення етичних оцінок не усуває об'єктивного визначення практичної значимості і відповідної соціальної вартості цих аксіологічних типів для суспільства, держави тощо. Тобто і тут у наявні ціннісна ієрархія соціальної поважності того чи іншого складу. У

визначені цієї ієрархії фактично немає ніяких суперечок і непорозумінь, оскільки усіма членами соціуму в будь-яких суспільствах одноставно визнається, що автентичне ставлення до справи в усіх спільнотах завше цінується більше, ніж ставлення, що опосередковане якимось егоїстичним славолюбним мотивом, і тим паче – прагматичним зиском. Особливо це набуває принципового значення коли заходить не про якусь господарсько-технічну сферу, а йдеться про антропо-соціальний вимір. Себто, за великим рахунком, для нас немає принципового значення: хто чистить картоплю в харчевні або ріже скло у склярні чи стоїть за верстатом у цеху – автентичний куховар, скляр за покликанням або спадковий слюсар у десятому коліні – люди, які займаються цією справою з міркувань честолюбних амбіцій чи то – суто економічного зиску. Але нам цілком небайдуже: хто береться оперувати в операційній (особливо коли се, не дай Бог, торкається безпосередньо нас чи наших рідних та близьких людей) – хірург «від Бога», чи кар'єрист-авантюрист – ескулап (на кшталт кіношного героя пана Піткіна, з відомої кінокомедії), який спить і бачить себе завоювачем відділення; чи взагалі – бізнесмен у халаті, зі скальпелем в одній руці і розкритим гаманцем в іншій, який кожного вечора, як той дільничний лікар – герой чеховського оповідання «Йонич» – приходячи до дому витягує з кишень різнокольорові «фантики» і розкладаючи їх на дивані, благоговійно споглядає, сподіваючись, що завтра їх неодмінно буде більше; теж саме і в соціально-політичній сфері, – для нас є принципово важливим аби громадсько-політичний діяч – відривня голови сільради до рівня голови держави: президент, депутат, реформатор тощо не робив соціальні експерименти, впроваджуючи утопічні проекти, з геростратівською метою – за будь яку ціну увійти до історії, чи то розбагатіти. – Ні, ми хочемо, аби політик був на своєму місці і любив свою справу не заради амбітних преференцій і грошових дивідендів, а заради неї самої.

В кінці дев'ятнадцятого сторіччя вчитель людства свамі Вівекананда, в Нью Йорку, звертаючись до того, хто претендує на роль духовно-політичного діяча й реформатора, так про це казав: «Що спонукає вас до дії? Який ваш мотив? Чи твердо ви переконані, що се не жага наживи (письмівка М.Т.), не жадоба до слави, не прагнення володарювати? Чи дійсно ви переконані, що захищатимете ваші ідеали і продовжуватимете вашу роботу, якби навіть цілий світ обвалився, аби розчавити вас? Чи дійсно ви впевнені, що знаєте те, чого хочете, і виконаєте свій борг, і лише борг, хоч би ціною власного життя? Чи упевнені ви, що битиметеся до останнього подиху? Так? Тоді ви істинний реформатор, ви учитель, ви благословення для людства!» [1]. І далі він, характеризуючи суспільну

ситуацію і окреслюючи кількісні пропорційні реалії такого гатунку людей в соціумі зазначає: «Але людина така нетерпляча, така короткозора! У неї немає терпіння чекати, немає здатності бачити попереду. Вона хоче керувати усіма, вона хоче негайних *результатів*. Чому? Тому що їй хочеться зібрати плоди самому, тому що насправді вона не піклується про інших. *Борг* задля *боргу* – цього вона не хоче. “Працювати ви маєте право, але немає у вас права на плоди праці” – говорить Крішна. Навіщо так триматися за результати? Наше – се обов'язки. А результати нехай самі про себе потурбуються. Але у людини немає терпіння, вона вимудрує собі що-небудь і зараз же їй подавай результати. І переважна більшість так званих реформаторів по всьому світові саме такі. Такі самі були вони і у нас.» [Там само].

Ся казка дозволяє зробити висновок про те, що автентичний – на противагу егоїстичному – альтруїстичний стиль життя, ставлення до справ і речей (і людей також) є, з точки зору соціальної значущості, найвищим з тих, що існують. Нам лишається припускати, що друге за рангом, нижче місце, в порівнянні з духовним ставленням до життя, посідає змагальний тип, з його тріумфальною філософією успіху – «*I must be first*» і прагненням до досконалості задля того ж самого тріумфу – «*I'm first!*», за яким вже йде суто утилітаристське відношення до буття, з його наріжним світоглядним питанням: «а що і скільки я з цього матимему?», «а який мені з цього буде зиск?» і стратегічною життєвою настановою – «*to extract profit from everything*».

Так само і кількісний розподіл аксіологічних типів в суспільстві – питання відкрите, яке очікує на своїх сумлінних дослідників. Проте вже зараз, без особливих науково-дослідних зусиль, безпомилково можна стверджувати, що автентичний тип є щонайменшим, в той же час, як людей прагматичних, «премудрих» пересічною мудрістю, для яких цінність самих знань вимірюється прислів'ям: «вік живи, вік навчайся, а все одне, дурнем помреш», які «свої поживи не пропускають», таких людей навкруги, як засвідчують первневі початкові спостереження і повсякденний соціальний досвід кожного, – хоч «греблю гати».

Є певні підстави стверджувати, що аксіологічні типи ізоморфні варновому розподілу суспільства, з його відповідним пропорційним розповсюдженням в соціумі будь-якого типу, де, образно кажучи, варновий баланс позначається цифрами: 1:3:10:50 – себто, відтворюючи метафору Володимира Щербіни з його статті «Я проти простої “демократії більшості”» – «Уявіть собі: академіка, трьох офіцерів, десять кваліфікованих робочих та п'ятдесят чорноробів» [6].

Звертаючи увагу на варнову стратифікацію суспільства, до ока випадає то факт, що тодішнє суспільство було розшаровано не тертіально, а квартално, – себто не на три, а на чотири фундаментальні соціальні прошарки – страти. Відповідно до ідеї ізоморфності варнового устрою суспільства виходить, що і в аксіологічній класифікації мусить існувати четверта ціннісна сурядна зі своїм соціальним корпусом, філософією та ідеалами.

До четвертої аксіологічної категорії входять люди, яких не влаштовують ідеали перших трьох типів. – Люди, які не «вантажаться» ані пошуками істини ані здобуттям «лаврів», ані гонитвою за «довгою» гривнею, ці люди серйозно нічого не прагнуть. Це – категорія людей, яких Олена Теліга охарактеризувала як «партачі життя» [4]. Арнольд Цофнас характеризує такий тип, як *Homo Otiosus* (Людина дозвілля). Свобода впорядковувати власне життя на свій розсуд є стрижневим мотивом усієї їхньої життєдіяльності і вибір професії, відповідним чином, зумовлюється тим, що вона дає не гроші, не кар'єру і не радість пізнання, а максимум вільного часу для того, аби робити те, що заманеться, не зважаючи на особистісну чи соціальну корисність цієї справи, а часто-густо – всупереч цьому; се – філософія неробства. Наскільки ж реальним є такий прошарок людей? Арнольд Цофнас пише: «А тим часом, услід за поширенням ідеології хіпі, значенням якої свого часу відверто легковажили, прибула ера шоу-бізнесу, індустрії туризму, наркоманії, контркультури. Ця нова індустрія годує сьогодні мільйони людей, і навіть цілі країни. Для безлічі людей, віртуальне життя в Інтернеті або в застільних іграх, які будуються за типом інтернетівських “стратегій”, стала реальнішим і привабливішим, за буденне життя. Вони охоче втікають і від ідеологічної, і від політичної, і від економічної реальності. Мільйони людей вживають наркотики, і їх відношення до життя і культури (хоч би з кількісних міркувань) вже навряд чи можна вважати маргінальним. Сотки мільйонів людей декілька годин щодня присвячують телесеріалам. Адже не з пізнавальних же або естетичних міркувань вони се роблять!» [5, с. 112].

Одні годинами просиджують перед екранами телевізорів за переглядом серіалів, новин, чисельних прилюдних плескань на задану тематику *talk show* тощо, інші витрачають свій вільний час, просиджуючи в соціальних мережах, за переказом пліток і коментуванням поточних новин різного масштабу – від аналізу сьогodenних подій на роботі і в сім'ї – до власних проєктів вирішення економіко-політичних негараздів своєї держави і глобальних проблем людства. Відсутність постійного хобі, улюбленої справи і життєвої мети, є головною зовнішньою ознакою цих

людей; небажання нерозуміння духових аспектів буття, відсутність інтересу до філософської проблематики і до знань взагалі, принципова аполітичність (часто-густо, навіть асоціальність) і байдужість до господарської діяльності є внутрішньою ознакою цих людей, що означає принципову закритість, завершеність, законсервованість їх світоглядної картини, лінійність і одновимірність шляхів світорозуміння.

Із появою четвертої ціннісної сурядни дещо ускладнюється загальна аксіологічна класифікація: Що дає нам вже не шість, а двадцять чотири логіково можливих типів зразків соціального життя:

Таблиця 2

I-(П-(Е-Д))	П-(I-(E-D))	E-(I-(D-P))	D-(I-(P-E))
I-(P-(D-E))	P-(I-(D-E))	E-(I-(P-D))	D-(I-(E-P))
I-(E-(P-D))	P-(E-(I-P))	E-(P-(I-D))	D-(P-(I-E))
I-(E-(D-P))	P-(E-(I-D))	E-(P-(D-I))	D-(P-(E-I))
I-(D-(P-E))	P-(D-(E-I))	E-(D-(I-P))	D-(E-(I-P))
I-(D-(E-P))	P-(D-(I-E))	E-(D-(P-I))	D-(E-(P-I))

Тлумачачи аксіологічні сурядни в педагогічному заломлені, для характеристики студентів (хоча ніщо нам не заважає охарактеризувати, через пріоритети ціннісних життєвих настанов, самих викладачів) матимемо їх наступне розуміння. Проте слід зазначити, що в аксіологічній характеристиці студентів для викладача буде важливим їх, студентів, ціннісний тип ставлення до *знань*, як кінцевого *результату*, і до самого *процесу* набуття знань. Таким чином наші дві схеми з антропологічного виміру (перша тривимірна схема) і соціально-політичного виміру (друга, на чотири виміри) переходять до царини академічного життя і означають ціннісне ставлення студента до знань.

Discipulus sapiens (spiritus). За першою, антропологічною схемою: якщо сурядна під літерою «D» – означає чистий, духовий тип відношення людини до самого життя і до справ, якими вона займається, то в академічному вимірі се означає й відповідне відношення і до самого навчання; студент, із такою внутрішньою аксіологічною будовою сумлінно ставиться до навчання, до обраної професії; у нього безпосередній, чистий інтерес, до знань взагалі, його пізнавальне відношення є автентичним, стабільним і щирим (не утилітарним).

За великим рахунком, більшість студентів, які претендують на «червоний» диплом або золоту відзнаку є студентами такого типу. Се найбажаніший для навчальних закладів і для держави і водночас наймало чисельніший тип студентів. Проте се не означає, що вони не можуть задавати загального тону для усієї групи. Якщо в одній невеликій групі

збирається два, три і більше таких студентів, то се може спрацьовувати на рівні масової психології, коли вже вся група, і зокрема кожний студент, намагаючись тримати марку й високий імідж групи сумлінно ставляться до знань. Зазвичай, такі студенти легко вчаться, проявляють щирий інтерес до знань і не потребують якоїсь додаткової зовнішньої мотивації або особливих стимулів. Вони добре розуміють викладача, якщо він – професіонал, першокласний знавець своєї справи і знаходиться на своєму місці, себто якщо духовна ціннісна складова його професії знаходиться у нього на першому чи то бодай на другому місці. Себто, якщо аксіологічний тип викладача буде одним з наступних: Д–(З–П), Д–(П–З), З–(Д–П), ПЯ(ДЯЗ), то се забезпечуватиме гармонійну цінніснокореляцію (особливо в перших двох зразках) і відповідне якісне порозуміння між викладачем і студентом. Дисгармонія може виникнути якщо у самого викладача знання не є самоціллю, а духовна ціннісна складова його аксіології знаходиться на останньому місці. У такому випадку духовий студент – *discipulus spiritus* – може знати «більше» самого викладача (історія педагогіки багато знає таких прикладів) і ставити його у незручне положення незручними для нього питаннями, відповідь на які потребує чистого, сумлінного відношення до свого предмету, а не експлуатацію своєї посади з виключно честолюбними чи то економіко-прагматичними мотивами.

Найбільш доцільною викладацько-педагогічною поведінкою зі студентами такого аксіологічного типу, скоріш за все, буде «співробітництво».

Discipulus agonis. Сурядна «З» – означає «змагальний» тип аксіологічної будови людського ества. Для студента, із такою структурою, саме знання не є самоціллю, як ув першій випадку, вони (знання) йому потрібні лише як засіб досягнення власних амбітних цілей, себто тут знання виконують роль лише інструментів на шляху досягнення особистих цілей самореалізації: кар'єри, успіху, слави, влади тощо. Це означає, що такий тип студента вже, на відміну від *discipulus spiritus*, потребує певних стимулів для навчальної діяльності.

«Стимул» – *stimulus* з латини дієсловом перекладається як «торкати, собкати, бичувати, стискувати острогами»; а іменником – як «загострений кийок, для понукання худобою». Це повинні бути такі види заохочення і визиску, які б активізували егоцентричну, змагальну сферу честолюбних амбіцій і славолюбних прагнень. Збоку викладача, для студента такого типу дією буде прилюдна похвала або огуда, ставлення його в якості взірця і прикладу для інших, виклик-запрошення до конкуренції і змагання з іншими студентами, групами або навіть, із самим викладачем.

Загроза особистісному соціальному статусові й авторитетові для такого студента є значно більшим лихом, аніж перспектива втрати стипендії. Причому студенти типу: З–(Д–М) зазвичай є більш сумлінними у навчанні, ніж студенти типу: З–(М–Д) оскільки життєві ресурси людини (увага, сили, час, гроші тощо) розподіляються за наступним ранжиrom: максимум – на мету, ціль (яка позначається першою літерою уціннісній зв'язці); те, що лишається по цілі, спрямовується на основний засіб досягнення мети (друга літера) і найменша кількість духово-матеріальних ресурсів вже достається (останній літері аксіологічного ланцюжка) допоміжному або другорядному засобу досягненню цілі.

Адекватною щодо цього аксіологічного типу напевно буде поведінка викладача в режимі «конкуренції», бо саме такі відносини постійно триматимуть увагу студентів змагального складу в активному стані.

Discipulus oeconomicus. Нарешті сурядна «П» означає практично-утилітарне цілепокладання, в якому ментальна організація студента вимагає від знання, яких він набуває в навчальному закладі, виконання цілком прагматичної функції, а саме, щоби вони приносили своєму володарю цілковито конкретний, матеріальний зиск – гроші (і чим більше, тим краще); а така властивість знання, як надання інтелектуального задоволення від самих пошуків і відкриття істин або можливість, за допомогою знання, реалізувати своє життєве призначення, студента-прагматика цікавить в останню чергу. З таких студентів виростають класні фахівці-виконавці. Колективи навчальних закладів першого і другого рівнів акредитації, там, де не потрібна наукова робота і новаторські впровадження переважно комплектуються саме таким фаховим типом кадрів – першокласних педагогів-виконавців. – Життєвим академічним кредо прагматика є гасло: «знання – заради грошей і тих матеріальних вигод, які вони дають». Знання саме по собі – як самоціль і самоцінність – в їх очах не вартує нічого. – Такий тип студентства є наймасовішим саме в технічних коледжах, позаяк самий профіль технічних закладів «середньої руки» передбачає, в першу чергу, підготовку першокласних фахівців-виконавців, а не топ менеджерів, директорів підприємств, інженерів, конструкторів і наукових дослідників вищого класу.

Аксіологічна будова *homo/discipulus oeconomicus* передбачає, в якості стратегічної мети життя практичні набутки, зиск, користь тощо, їх ціннісні портрети: П–(Д–З), що приблизно означає наступне: мене цікавлять практичні результати, для досягнення яких я мушу опанувати певними духовими речами, зокрема знаннями, для чого мені потрібно залучитися до певної агонії, себто змагатися. – В академічному заломленні цей аксіологічний ланцюжок набуває приблизно наступної

інтерпретації: «я хочу стати класним фахівцем, аби влаштуватися на роботу в солідній організації, працювати за фахом і отримувати за це класну винагороду, добру зарплатню; для цього мені потрібні відповідні знання, а щоб здобути знання я, своєю чергою, мушу змагатися: із самим собою (долати свою ліню, сидіти ночами за роботою, концентрувати увагу, відвідувати бібліотеки, відмовляти собі ув задоволеннях: дискотеках, вечірках, побаченнях тощо) та змагатися, конкурувати зі своїми одногрупниками (для отримання знань вищої якості і для отримання добрих оцінок, які дадуть мені можливість отримати грошову стипендію, що для мене надзвичайно важливо); другий вид практично орієнтованого суб'єкта має наступний аксіологічний ланцюжок, що приблизно означає: ПЯ(ЗЯД) – «для того, аби досягти в житті певних практичних результатів, я мушу, в першу чергу змагатися (бо життя се – боротьба), змагатися із самим собою, із оточуючими обставинами, зі своїми сусідами, колегами, одногрупниками, конкурентами, недобррозичливцями тощо; але для того, аби вміло вести боротьбу за матеріальні блага мені потрібні певні (в академічному випадку – фахові) духові речі – знання, без яких моя боротьба, мої змагання не будуть ефективними та успішними.

Для такого типу студентів еготипічні стимули, на кшталт: «слабо», «молодець», «низько», «кшляхетно» тощо, прилюдна апеляція до совісті й сумління чи то, до розуму є малоефективними позаяк єдине, що має для них значення – конкретні результативні речі на рівні емпіричних явищ. Відповідно і засоби заохочення таких студентів мусять знаходитись у вимірі матеріально-практичної площини: стипендія, винагорода або стягання, штраф, дзвінок батькам, психологічний вплив, фізична загроза відрахування з закладу або безпосередньо загроза здоров'ю.

Зі студентами такого типу продуктивними будуть відносини, які презентують відносини «угоди», за принципом: «зробиш те, матимеш таку-то користь».

Discipulus otiosus. Студент дозвільний (порожній, ваканцьовий, гулящий, байдикуватий). Якщо існування перших трьох ціннісних сурядн не викликає ніяких заперечень, натомість щодо цього четвертого аксіологічного променю, то тут можливі цілком ріжновекторні думки. Проте, факт існування великого прошарку людей, що живуть у власне задоволення і яким, образно кажучи, «на все начхати», говорить самий за себе реаліями нашого життя. В силу ж того, що ціннісно-орієнтаційна діяльність є внутрішньою екзистенційною антропологічною складовою, себто не існує людей і відповідно спільнот без жодних ціннісних настанов, ідеалів і прагнень, нарешті – мрій. То се принципово означає, що мусить бути і відповідний «ваканцьовий» тип студента – *discipulus otiosus*.

Для такого студента характерним є внутрішня невизначеність, щодо обраного ним професійного фаху. Це означає несистемну активність на заняттях і недбале, залежне від настрою, ставлення до навчання. Більшість з таких студентів зазвичай не знають, що вони в цьому закладі роблять і для чого їм це потрібно; багато з них зневірюються у правильності обраної спеціальності, прагнучи поміняти напрямок, факультет, коледж, ВНЗ; деякі з них так прямо і кажуть: «я не знаю, для чого мені се потрібно, я не бачу себе у цій спеціальності, а ходжу сюди виключно аби провести час, «протерти штани». Якщо за «дозвільною» метою, у такого студента на другому місці стоїть духовна ціннісна складова, то се означає, що цей студент може бути сумлінним і добре навчатися, але таких студентів, як і чисто духових зазвичай не багато. Практика засвідчує, що більшість таких студентів (як і людей в соціумі) на другому місці мають або амбітну або прагматично-матеріальну складову; за будь-якого розкладу, духовна складова відсувається у них на останнє місце, а се означає принципову відсутність інтересу до знань, відсутність академічного сумління й самодисципліни, відсутність поваги до навчального процесу. Такий тип студента слушно стоїть першим на черзі відрахування з навчального закладу. Найперші порушники дисципліни і обструкціонери також – серед них.

Якщо брати трьовекторну ціннісну матрицю, то саме з таким аксіологічним типом підлітків стикнувся А. Макаренко: З–(Д–П), коли засновував свою першуколонію на Харківщині поблизу селища Куряжани, зокрема це стосується характеристики лідера перших вихованців – «Задоров був з інтелігентної родини – се одразу впадало до ока. Він грамотно будував речення, його обличчя вирізнялося тим лоском, який був лишень у добре годованих дітей» [3, с. 16]. На цих дітей «куркулів», які створювали кістяк колективу колонії не впливали ніякі раціональні аргументи, ніякі апеляції до совісті й розуму не працювали. Самий Макаренко перегорнув сотки книг з педагогіки, перепробував усі можливі педагогічні прийоми впливу, але все було намарно, як він сам визнавав: «Я за все життя не прочитав такої величезної кількості педагогічної літератури, як от зимою 1920 року... У мене головним висновком цього читання чомусь була міцна впевненість, що до моїх послуг ніякої науки і ніякої теорії немає, ...» [там само, с. 17 – 18] .. і лише, коли він, з відчаю, вдався до конкретних практичних дій, застосувавши брутальну фізичну силу, тоді се дивовижним чином вплинуло на зазубневу ситуацію.

Якщо ж брати чотирьовекторну матрицю класифікації, то тут вже відбувається більш детальна диференціація, зокрема криміналізовані типи (яких також вистачало в колонії), як от, один з макаренківських вихованців

– «Волохов був іншого ранжиру людина: широкий рот, широкий ніс, широко розкидані очі, усе це з особливою м'ясистою рухливістю, – обличчя волоцюги» [там само, с.16] – безперечно належать до четвертої складової – *Homo otiosus*. – В суспільстві переважно з них формуються різні екзотичні субкультури і когорти наркоманів, безпритульних, повій, шахраїв, збройних найманців, злочинців і збоченців – смугастої потлочі різного гатунку.

Методичні поради.

Як казав класик: до кожної людини веде своя стежка, існує свій підхід. Аксиологічна класифікація показує свій варіант підходу до людей, свої шляхи розуміння людських душ і мотивів. В педагогічному заломленні, особливо в умовах коледжу і тим паче школи, проблема полягає у тому, що студенти знаходяться у тому віці, який не дозволяє на 100% зробити аксиологічну ідентифікацію, з тієї причини, що ціннісно-світоглядна система школяра, студента ліцею, коледжу ще остаточно не сформувалася, в такому віці вони ще знаходяться у пошуках «самого себе», свого розуміння світу, свого місця у світі і своєї світоглядної картини. Але фундаментальні ціннісні пріоритети вже є біль-менш визначеними і тому класифікаційна робота се робота, в першу чергу, класних керівників і кураторів груп, – себто тих фахівців-педагогів які максимум часу проводять зі своїми підлеглими і мають змогу тривалого – як безпосереднього спілкування, так і спостереження, що своє чергою зумовлює високу точність аксиологічної класифікації дітей.

Аксиологічні типи студентів можуть бути також виявлені не лише шляхом бесід і спостереження, а й шляхом тестування або шляхом ціннісної самоідентифікації або ідентифікації іншими. Коли, наприклад після лекції на тему «аксиологічна класифікація людських типів» студентам пропонується охарактеризувати самих себе або своїх товаришів у відповідних ціннісних категоріях.

Великий інформаційний матеріал також може повідомити класному керівникові і спілкування з батьками студентів, зокрема є припущення, принаймні у значній кількості випадках відбувається те, що син переважно успадковує світогляд і ціннісні вподобання батька, а донька – наслідую аксиологію матері, але з умовою: якщо батьки є рідними і поборалися на основі сильного й достеменного почуття – кохання, позаяк тут спрацьовує не лише виховне середовище, а й певним чином психолого-генетичний спадковий чинник. Проте ці твердження чекають на своїх ретельних дослідників.

З метод аксиологічного заохочення і впливу на студентів, можна виокремити принаймні два: прями і опосередкований. Прямий, се коли після ідентифікації студента робиться відповідний вплив на першу його

ціннісну складову, – безпосередньо на «мету». Опосередкований, коли реалізується активізація не самої мети, а найближчої до неї ціннісної складової себто «першого засобу досягнення мети», оскільки ця складова має неабияку вагу для суб'єкта в силу того, що він усвідомлює її інструментальне значення, як тої речі, за допомогою якої він наближається до своєї мети. Особливо се актуально для чотиривимірної аксиологічної системи, яка безумовно є більш складною, ніж трьовимірною, але яка, відповідно, може дати більш реальну ціннісну характеристику студента. Керівникові треба охарактеризувати студента по таблиці №2 і якщо, скажімо немає ресурсів для безпосереднього впливу на «мету» себто на цінності дозвілля студента, тоді слід активізувати найближчі до неї аксиологічні сутності або – ближчі до найближчих. Але це вже – безпосередньо емпірична робота самого фахівця – педагога.

Висновок.

Структурне дослідження, зокрема – аксиологічні пошуки, явищ буття і соціокультурного виміру в світлі сучасних досягнень природничих наук, і в першу чергу – квантової фізики, є справою потенційно перспективною і надзвичайно плідною. Чого лишень вартує заява фізиків, що в квантовому середовищі, або філософською мовою – в мікрокосмі, саме спостерігач – суб'єкт – формує оточуючу дійсність, і зокрема той, об'єкт, який він спостерігає; і в цьому акті «творення» квантової реальності неабияку роллю грають його суб'єктивні антропологічні чинники: ціннісні настанови, ідеали, вподобання, менталітет, прагнення, культурний рівень, етнічна належність тощо, коли як ніколи актуалізується теза стародавньої мудрости, що світ є таким, яким ти його уявляєш, прагнеш, хочеш бачити. На останок слід зазначити, що аксиологічна характеристика, як різновид структурного пізнання, потенційно є доречним і актуальним в усіх сферах, де головним героєм є людина, або група людей. З точки зору педагогіки тут відкривається певне поле для науково-прикладної діяльності і в якості прикладу такої перспективної теми, можна навести дослідження того, як впливає аксиологічна настанова самого викладача, на самий процес викладання дисципліни. Тут актуалізується розуміння нарративу, і питання формулюється наступним чином: як корелює конкретний аксиологічний тип викладача з нарративом його лекційного заняття. Окрім того, надзвичайно цікавим є дослідження аксиологічних типів з точки зору системних змінників (англ. *parameter* – змінник, сучинник, характеристика; чинник), коли кожний тип розглядається не просто, як якась несподівана даність, а саме як система, із задалегідь визначеним (який нас цікавить) розумінням [концептом]; і з огляду на те, що кожна система має свої системні закономірності, це неабияк впливає й на результативність

пізнання, даючи нам системні характеристики кожного аксіологічного типу через призму системних змінників, але для цього вже слід застосовувати принципово нову дослідницьку методу – Загальну Змінникову Теорію Систем (*General Parametric Theory of System*).

Примітки

¹ Стаття виконана в редакції автентичного українського правопису, з метою відродження достеменного українського писемного слова, яке є носієм унікальної духовності нашого народу. Дивись: Фаріон І.Д. Мовна норма: знищення, пошук, віднова (культура мовлення публічних людей): [монографія] / Ірина Фаріон. – Вид. 3-тє, доп. – Івано-Франківськ: Місто: НВ, 2013. – 332 с.; дивись також: Вікіпедія: «Харківський правопис».

1. Вівекананда свамі. «Мій вчитель» – Промова, вимовлена у спілці «Віданта» в Нью Йорку.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. [Текст] / Лаэртский Диоген. – Перевод с древнегреческого М.Л.Гаспарова. – М.: “Мысль”, 1986. – 576 с.
3. Макаренко А.С. Педагогическая поэма. [Текст] / Макаренко А.С. – Х.: Прапор, 1979. – 628 с.
4. Теліга Олена. «Партачі життя» [Електронний ресурс] / Олена Теліга. – Режим дорступу: <http://Ятрань/ПАРТАЧІ%20ЖИТТЯ%20%20Ятрань.htm>
6. Цофнас А.Ю. «Печаль Фукуямы в пространстве аксиологических координат». [Текст] / Арнольд Цофнас. – Вопросы Философии №11, 2005. С. 106 – 118.
7. Щербіна Володимир. «Я проти простої “демократії більшості”» [Електронний ресурс] / Володимир Щербіна. – Режим дорступу: <http://ar25.org/article/ya-proty-prostoyi-demokratiyi-ilshosti.html>
8. Эйнштейн А. Пролог [Текст] // Эйнштейн А. Собр. научных трудов. – Т. IV.– М.: Наука, 1967.– С. 152-153.

УДК 7.01

Ірина Янушевич, Марія Кириленко

ПРОБЛЕМЫ ИСТИНЫ В ИСКУССТВЕ МОДЕРНИЗМА И ПОСТМОДЕРНИЗМА

У філософській традиції та або інша інтерпретація істини в мистецтві зазвичай визначалася тим, як трактується саме мистецтво. Мистецтво, як його розуміє модернізм, підлягає пізнанню, а так, як його розуміє філософія постмодернізму, – інтерпретаціям, кількість яких визнається необмеженою. Плюралізм інтерпретацій означає, що не може бути істинної або неправдивої інтерпретації мистецтва.

Ключові слова: істина, інтерпретація, модернізм, постмодернізм, художній пласт.

В философской традиции та или иная интерпретация истины в искусстве обычно определялась тем, как трактуется само искусство. Искусство, как его понимает модернизм, подлежит познанию, а так, как его понимает философия постмодернизма, – интерпретациям, количество которых признаётся неограниченным. Плюрализм интерпретаций означает, что не может быть истинной или ложной интерпретации искусства.

Ключевые слова: истина, интерпретация, модернизм, постмодернизм, художественный пласт.

In philosophical tradition various interpretations of the truth in art are usually defined by how the art is understood in itself. From the point of view of a modernism the art is a subject to knowledge, but from the point of view of postmodernism philosophy – to the unlimited quantity of interpretations. The pluralism of interpretations means that there cannot be a true or false interpretation of an art.

Keywords: truth, interpretation, modernism, postmodernis, art layer.

В зависимости от той или иной точки зрения на онтологические основания истины, само искусство трактуется в одном случае как подражание, в другом как сама действительность, отраженная художественными средствами и приемами, в третьем – искусство выступает как модель личности, как характеристика бытия субъекта, как самовыражение.

Гносеологические аспекты истины в искусстве проявляются в том, что субъективная истина осмысливается как форма социального, как субъективированные образования, представляющие собой не аналог действительности, не отражения бытия, а само бытие, реальное душевное бытие личности. Поэтому гносеологическую природу истины

невозможно понять вне контекста познавательной деятельности субъекта – его взаимодействия с объектом [1; с.138].

В диалектике онтологических и гносеологических аспектов искусство являет нам истину, тогда как в мире заложены основания этой истины. Но выводится эта истина через субъективные переживания и интерпретации явлений действительности, которые в искусстве трактуются как художественная правда.

Мы часто употребляем мы по отношению к искусству понятия «истина», «правда» и часто забываем, что здесь они имеют иной смысл, нежели в научном или документальном отражении действительности. В документальном очерке, летописи и мемуарах, хроникальном фильме истина, правдивость есть точное соответствие описания или изображения реальному жизненному факту, а в науке истина определяется, возможно, более полным соответствием понятия (закона, вывода, формулы) объективной реальности — только уже не явлению, не единичному, не факту, а сущности, общему, связям и отношениям действительности. Поэтому в оценке документальных произведений понятия «вымысел», «выдумка», «фантазия» имеют чисто отрицательный смысл — смысл неправды, а в науке и техническом творчестве фантазия необходима лишь постольку, поскольку она способна вызвать в сознании ученого, инженера или рабочего представление о результате его деятельности, причем ценность такого представления строго определяется тем, насколько оно осуществимо [2 ; с.125 -139]. Естественно, что фантастические архитектурные пейзажи Пиранези не имеют никакого отношения ни к науке, ни к технике в отличие, например, от фантазии Циолковского, научная и техническая ценность которой была доказана ее реализацией в современной теории и практике космических полетов.

Иное соотношение – истины и вымысла, правды и фантазии обнаруживаем мы в искусстве. Ведь как бы ни был правдив художественный образ — скажем образ Обломова или Растиньяка, — он всегда выдуман, вымышлен, иллюзорен, но даже фантастичность, неправдоподобность, сказочность несколько не умаляют художественной истины, заключенной в мифическом Прометее или в горьковском Данко. Художественная правда не может определяться фактической достоверностью изображенного, она не сводится и к верности отражения закономерностей материального бытия природы и человека.

Художественное произведение отражает мир во всей сложности его отношений к личности и во всем его эстетическом богатстве. При всем определяющем воздействии мировоззрения и действительности на художественную концепцию мира существует некоторая ее автономность.

Эта относительная автономность наглядно проявляется, когда художественная концепция мира, выражая мировоззрение, оказывается шире его и преодолевает его ограниченность. Автономность от действительности отличается высокой ролью творческой фантазии, а от мировоззрения — отмеченными выше особенностями художественной концепции: переплетением в ней системы идей и системы пластического изображения действительности (конкретно-чувственное начало). Последняя как бы создает художественную реальность, обладающую свойствами незаданности, случайности, посредственности, самодеятельности, то есть на первый взгляд качествами самой действительности, статусом непосредственного факта.

Если сравнить такие стили, как модерн и постмодерн, то понятия истины и правды будут существенно отличаться. Представителей модерна объединяло антиэклетическое движение – стремление противопоставить свое творчество эклектизму предыдущего периода. Его отличительными особенностями является отказ от прямых линий и углов в пользу более естественных, природных линий, интерес к новым технологиям (например, в архитектуре), элементам прикладного искусства. Одним из основных выразительных и стилеобразующих средств в искусстве модерна стал орнамент. Стремление к целостности, пластичности внешних и внутренних, декоративных и конструктивных элементов композиции, динамика и текучесть форм и есть отличительные особенности стиля Модерна. В данном стиле работал чешский художник Альфонс Муха. Один из его циклов «Времена года» может послужить примером модерна в изобразительном искусстве. Рисунки представляют собой изображения изящных женщин. Суровый характер зимы он умело воплотил на картине «Зима» в холодном взгляде девушки, ледящем душу и сердце. Картины «Весна» и «Лето» демонстрируют легкий, озорной темперамент женщин, изображенных на них. Рассматривая эти картины, можно почувствовать, как от них исходит тепло. Задумчивый характер осени чешский художник проиллюстрировал на картине «Осень», изобразив прекрасную нимфу, в лице которой можно заметить грустные нотки, присущие осенней поре, да и сама она, словно очаровательная муза для поэтов, склонилась над гроздьями винограда. Замечательный художник Альфонс Муха времена года на своих иллюстрациях изобразил в таких красках и ракурсах, что женщины, изображенные на картинах, стали прекрасным их олицетворением. «Означаемое» в произведениях модерна стремиться сохранить связь с «означаемым», а значит постоянно обращается к действительности.

В постмодернизме, в отличие от модернизма, главным становится не само произведение, не его «вечная природа», но то, как оно воздействует на зрителя. Это направление отрицает возможность достоверности и объективности, считая «вечную природу» и «вечные ценности» произведений искусства – параноидальными идефиксами, которые только препятствуют творческой реализации личности.

Постмодернизм имеет уникальные типологические признаки. Во-первых, постмодернизм в живописи – это наличие готовой формы. Художники заимствуют образы из классических традиций, но дают им новую интерпретацию, свой эксклюзивный контекст. Не редко постмодернисты комбинируют формы из разных стилей, посмеиваясь над действительностью, а так же оправдывая тем самым свою вторичность.

Следующим важным отличием является отсутствие каких-либо правил. Данное течение не диктует автору критерии для самовыражения.

Философия постмодерна провозглашает отход от стандарта жёсткой рациональности, провозглашая принципы плюрализма, гетерогенности, контекстуальности, а также децентрированности и фрагментарности самого понятия творца искусства. Человек, как творец, лишён устойчивого внутреннего *cogito*, поскольку он постоянно находится под усиленным давлением со стороны созданной самим человеком символической сферы – «информационного общества» [3; с. 119]. Вместе с тем, эта сфера предоставляет ему некоторую свободу действия. Творец вправе выбрать любую форму и манеру исполнения своей работы. Такая свобода стала основой для свежих творческих идей и направлений в искусстве. Именно постмодернизм в живописи является предпосылкой к возникновению художественных инсталляций и перформансов. Данное течение не имеет четких особенностей в технике, и сегодня является наиболее крупным и популярным на мировой арене.

Итальянский архитектор **Роберт Вентури** по-особому ярко показывает китчевый характер постмодернизма. Вместо прежней авангардистской архитектуры, которая была «безобразной и обыденной», но хотела казаться «героической и оригинальной», Вентури предлагает просто «безобразную и обыденную» архитектуру — без всяких претензий на величие и значительность. С явным вызовом и не без цинизма он выступает за «декорированные сараи». Многие особенности его построек хорошо видны в одном из первых его творений — в здании конторы медицинских сестер и дантистов.

Постмодернизм в живописи представляют художники итальянского трансавангарда: С. Киа, Ф Клементе, Э. Кукки, М. Палладино. К нему также примыкают художника Ж. Гаруст — во Франции, А. Пенк — в

Германии, Д. Шнабел — в США. Это течение иногда называют **неофовизмом** и **неоэкспрессионизмом**. Известным его теоретиком является итальянский критик Д.Б. Олива. Он сравнивает трансавангард с Транссибирской магистралью, пересекающей множество разных регионов. Подобно этой магистрали трансавангард в своем движении пересекает множество территорий культуры и искусства, следуя при этом двум принципам: «культурному номадизму и стилистическому эклектизму». Основным творческим приемом трансавангарда Олива называет цитирование, а все течение определяет как неоманьеризм.

Каждое художественное направление создает свой тип художественного произведения со своей моделью мира. Этой модели соответствует определенная иерархия пластов, в которых выявляются типы взаимодействия человека с различными внутренними и внешними средами.

Первый пласт («я — я») — внутреннее взаимодействие человека с самим, собой. В этом пласте произведения художественно запечатлевается осознание человеком себя как личности, конфликты сознания и подсознания. Этот пласт раскрывает «диалектику души», «поток сознания» и является носителем философско-психологической проблематики, сферой художественного анализа личности.

Второй пласт («я — ты») — коммуникация человека с другим человеком. Этот пласт — носитель нравственно-этической проблематики. Третий пласт («я — мы») — социальные планы общения человека, разные планы социального бытия личности и ее взаимодействия с социальной средой, классом, нацией, народом, обществом, государством. Этот пласт — носитель социально-политической проблематики.

Четвертый пласт («я — все мы») — отношение личности к человечеству и его истории. Этот пласт — носитель философско-исторической проблематики.

Пятый пласт («я — все») — личность и природная среда. Этот пласт — носитель натурфилософских, философско-экологических проблем.

Шестой пласт («я — все созданное нами») — личность и рукотворная «вторая природа». Этот пласт — носитель философско-урбанистических, творческо-эстетических проблем.

Седьмой пласт («я — всё-всё») — человек и Вселенная. Этот пласт произведения несет высшие философско-метафизические проблемы сути бытия.

Все моделируемые искусством типы человеческой деятельности, типы отношения личности к миру берутся искусством в их эстетическом значении, в их соотносительности с человечеством. Это и обуславливает

гуманистический характер искусства, выявляет суть его эстетической природы. Художественная концепция мира определяется тем, какой из этих пластов доминирует; какие пласты отсутствуют; в какой иерархической последовательности от доминирующего пласта располагаются остальные; как трактуется каждый из присутствующих пластов; какие идеи (философские, политические, нравственные и т. д.) входят в художественную концепцию наряду с пластической моделью мира. Принадлежность произведения к тому или иному направлению всякий раз определяется характером его типологической художественно-концептуальной конструкции. Варьируясь в разных произведениях в рамках одного направления, она, тем не менее, сохраняет свой основной каркас.

Таким образом, истина, содержащаяся в произведениях искусства, не подлежит непосредственной идентификации. Поскольку она познается исключительно опосредованно, она опосредована в себе самой. То, что трансцендирует фактический материал искусства, его духовное содержание, невозможно «пригвоздить» к единственной чувственной данности, хотя оно конституируется и с ее помощью. В этом состоит опосредованный характер содержащейся в произведении истины.

Но если модернизму присуще стремление к поиску «вечных истин», утверждение того, что истина, содержащаяся в произведениях, – это в большей степени то, что они означают, а отсюда и возможность преемственности в искусстве, отчётливого проведения границ между искусством и неискусством. Постмодернизм демонстрирует отчуждение в смысловой сфере, разрыв между произведением искусства как знаком и реальностью. Знак превращается в самостоятельный объект, который образует виртуальную реальность, далёкую от подлинной реальности. Отсюда и отказ от эксплицитной постановки вопроса об истине.

1. Бородкин, В. В. Об основах неклассической (материалистической) концепции истины / В. В. Бородкин // Философские исследования. 1999. - № 1. – С. 135-160.
2. Зедльмайр Г. Искусство и истина: Теория и метод истории искусства / Пер. Ю.Н. Попова. – СПб.: Аксиома, 2000. – 272 с
3. Деннет Д. Постмодернизм и истина. Почему нам важно понимать это правильно // Вопросы философии. – 2001. – № 8, –С. 114-133.

УДК130.2

Наталія Бородина

НОВЫЙ ГОД КАК ФИЛОСОФСКИЙ ФЕНОМЕН THE NEW YEAR AS A PHILOSOPHICAL PHENOMENON

В ході дослідження виявлено кілька традицій філософського осмислення феномену «нового року»: «усамітнення і ескапізм»(Ніцше), «торжество семейных ценностей»(Толстой, Маркс, Камю), «повсякденність»(у Канта новий рік нічим не відрізнявся від решти днів). Але всі ці підходи можуть привести до фрустрації. Завданням статті є аналіз причин виникнення новорічної фрустрації і пошук оптимальної моделі для її подолання.

Ключові слова: феномен свята, екзистенціалі, фрустрація.

В ходе исследования выявлено несколько традиций философского осмысления феномена «нового года»: «уединение и эскапизм»(Ницше), «торжество семейных ценностей»(Толстой, Маркс, Камю), «обыденность»(у Канта новый год ничем не отличался от остальных дней). Но все эти подходы могут привести к фрустрационному осадку. Задачей статьи является анализ причин возникновения новогодней фрустрации и поиск оптимальной модели для ее преодоления.

Ключевые слова: феномен праздника, экзистенциалы, фрустрация.

The paper identified several philosophical traditions in explanation of the phenomenon of “new year”: “privacy and escapism” (Nietzsche), “a celebration of family values” (Tolstoy, Marx, Camus), “the routine” (in Kant’s new year was no different from other days). But all of these approaches can lead to disappointment. The aim of this paper is the analysis of the causes of new year’s frustrations and search for the optimal model to overcome it.

Keywords: the phenomenon of the holiday, existensials, frustration.

В истории человечества часто наступали периоды ожидания больших перемен. Несмотря на наивность такого похода, перемены обычно связывались с круглыми датами: вступление в новое столетие, тысячелетие и смена системы летоисчисления или хотя бы наступление Нового года.

Новый Год, несмотря на календарные ассоциации, в настоящее время не связан ни с какими природными событиями: это не весеннее пробуждение природы и не летний сбор урожая. В современном виде это скорее математический праздник, чем календарный. Тема Нового года практически не исследована в философии, хотя существует ряд интересных исследований в психологии, культурологии и религиоведении.

Цель работы: выявить философские предпосылки празднования Нового года как синтеза календарно-природного и математического подхода к осмыслению мира.

Задачи работы:

1) установить причины фрустрационного феномена, связанного с празднованием Нового года;

2) проанализировать возможные механизмы преодоления фрустрационного феномена.

Проведем сравнительный анализ достижений психологов, культурологов и религиоведов в осмыслении проблемы Нового года. Среди последних работ следует отметить исследование Рамиля Гарифуллина «Опасные психологические ловушки». Р. Гарифуллин пишет серьезное психологическое исследование в русле экзистенциальной психологии школы В. Франкла и показывает, что «невроты могут возникнуть от потребительского отношения к окружающим и к Новому году. Не ищите под елочкой подарка себе, а лучше воспользуйтесь этим праздником, чтобы сделать приятное другим людям. Кого-то забыли? Вспомните и навестите. Кому-то давно не оказывали внимания? Сделайте ему подарок. Если раньше перед Новым годом в почтовых отделениях был аврал от обилия поздравлений, то сейчас – пусто. Отчего? Оттого, что мы стали потребителями»[2,с.45].

Так же есть ряд культурологических работ, посвященных феномену нового года, среди последних исследований следует отметить конференцию на факультете социальной педагогики и психологии Запорожского национального университета «Психологическая символика праздника Новый год». Среди важных итогов конференции следует отметить обоснование тезиса, что несмотря на календарную привязку «новый год - это не календарно-обрядовый праздник, а светский, который изначально отмечался в начале марта, с приходом весны, а с реформой Петра I в 1700 году и реформой 1918 года - в январе»[6].

Кроме того, существует ряд интересных исследований феномена нового года в религиоведческом плане, так например статья «О новогоднем празднике» Игумена Пахомия. Игумен критикует традицию нового года: «С точки зрения здравого смысла традиция празднования нового года была совершенно искусственной – с таким же успехом можно праздновать и начало месяца или недели. Но за годы существования советской власти люди, далекие от Церкви, привыкли к этому празднику. Для верующих людей, а они были в советское время, главным и тогда оставалось Рождество Христово»[5].

Игумен полемизирует с теми, кому кажется, что Церковь сейчас отнимает у них Новый год, предлагая взамен Рождество: так происходит потому, что многие люди даже не пытаются понять суть Рождества Христова: «Им кажется, что праздник, само ощущение полноты бытия может быть связано только с боем курантов, салатом оливье и брызгами

шампанского. Но почему же, проведя полдекабря в беготне по магазинам, заготовке продуктов, люди не испытывают настоящей радости? Бой курантов, пробки шампанского..., а наутро болит голова, на сердце пустота, и нет никакой сказки? Да потому что в Новом годе нет стержня, нет глубокой истины. Доказательством тому служит огромное количество спиртных напитков (и отнюдь не шампанского), которое выпивают в нашей стране в праздничные дни. Ведь когда есть настоящая радость, ее не надо искусственно подогревать»[5].

Среди непосредственно философских работ, относящихся к тематике нового года, достаточно значимыми являются только исследования Г. В. Ф. Гегеля. Гегель рассматривает новогодние мистерии Вахха как пример абстрагирования чувственной достоверности, «...ибо посвященный в эти тайны доходит до того, что не только сомневается в бытии чувственных вещей, но и отчаивается в нём, и, с одной стороны, сам осуществляет их ничтожность, а с другой стороны, видит, как её осуществляют». Гегель критиковал жестокие языческие ритуалы Нового года: «При таком почитании богов в духе уничтожаются сознание и вообще духовное начало, поскольку он стремится отождествиться с природой» [3,с.137]

В то время как в христианских новогодних традициях он видел возвышения духа над природой: «Христианские праздники согласованы со сменой времен года. Праздник Рождества Христова празднуется в то время, когда солнце как бы снова начинает подниматься над горизонтом; воскресение Христова приурочено к началу весны, к периоду пробуждения природы. Но эта связь религиозного с природным <...> связь не инстинктивная, но установленная сознательно» [3,с.138]. Но опять же в размышлениях Гегеля больше связан с феноменом Рождества, а не Нового года.

Смешивание традиций «Нового года» и «рождества» стала одним из существенных феноменов нашей культуры. Радость о «оживлении природы» в традиционном новом календарном году, который начинался весной, сменяется «окультуренной» радостью рождения символа спасения духа, то есть рождением надежды. Культурный прогресс от природы к духу явно на лицо, но ведущим феноменом остается мотив «оживления, надежды на спасения», что становится социально-культурным архетипом современной европейской традиции. Новый год является новой надеждой или даже, как было принято говорить в советской традиции «новым счастьем».

Почему же для многих новый год является поводом для фрустрации? Проблема только в нашем потребительском отношении, как предполагали экзистенциальные психологи и православные богословы? Проблема

скорее в том, что понимание «нового счастья» у людей, ожидающих его, в настоящее время практически не сформировано. Огромная популярность всяческих «рецептов счастья», мотиваторов и «бизнес-цитатников», приводит к тому, что миллионы людей считают, что им достаточно правильно настроиться, и желаемое само «материализуется» в наступающем году. Кроме псевдо- психологических тренингов, практикующихся такими «настраивающимися», срабатывают так же атавизмы шаманских обрядов: человек уверен, что к нему обязательно придет «новое счастье», ведь он не только представил его, а еще и загадал желание под бой курантов (варианты: под салют, под шампанское и т.д.). В качестве счастья рисуются смутные образы эпохи консьюмеризма: машины, дома, и прочие атрибуты материального благополучия. Является ли это счастьем и как добиться осуществления этого в новом году – на этот вопрос загадыватели желаний ответить не могут.

Проанализируем «философские традиции» празднования нового года. Наиболее радикальный способ «празднования» нового года предложил И. Кант, для которого ни один день, включая праздники, не должен был отличаться от предыдущего. Согласно выработанному им режиму, несмотря на любые будни и праздники, по свидетельству очевидцев, Кант каждый день своей жизни проводил по определенному распорядку, и никакие праздники не могли его нарушить. Рецепт нового года (как и любого другого дня) от Канта выглядел так: встать ровно в пять утра, в 19.1 обязательно выйти на прогулку, лечь спать ровно в 22. Для облегчения засыпания повторять слово «Цицерон»[4].

Несмотря на то, что такой подход к Новому году несомненно уберет Канта от фрустрации, но и ощущение надежды, которое как раз могло быть стимулом для большинства людей проявить их таланты и осуществить возможности, в таком подходе теряется.

Многие философы относились к новому году негативно, хотя и воспринимали его как праздник: так, К. Маркс под новый год испытывал особо серьезные материальные проблемы, чаще всего Новый год был для него неприятным периодом одалживания денег (по материалам переписки с Энгельсом). Поводом для неприятностей Новый год был так же для одного из основателей экзистенциализма А. Камю, для которого Новый год был поводом вспомнить о неустроенной личной жизни: ему приходилось встречать новый год с законной семьей, вдали от любимой женщины. Поэтому Камю под новый год писал ей трогательные письма: «Счастливого Нового года, любовь моя, хочу, чтобы мы были вместе и я не умер вдали от тебя»[7].

Альтернативный подход к празднованию Нового года разработал Ницше: в конце каждого года он подводил итог своим литературным и

музыкальным деяниям и решал, какие из произведений не заслуживают права на существование. Многое под Новый год уничтожалось. Традиционно Ницше праздновал Новый год один, в полумраке, музицируя и впадая на утро в меланхолию.

М. Хайдеггер модифицировал идею уединения на новый год и предложил совместить уединение с наблюдением над природой и прослушивание церковных колоколов: «Таинственный лад, соединявший и сопрягавший в целое последовательность церковных праздников, вигиллий, времен года, утренних и вечерних часов каждого дня, так что единый звон проникал и пронизывал юные сердца, сны и мечты, молитвы и игры, — он, этот лад, видимо, и скрывает в себе одну из самых чарующих, самых целительных и неисповедимых тайн башни со звоном»[9].

Сам Хайдеггер предпочитал слушать колокола на горе южного Шварцвальда, на высоте 1150 метров над уровнем моря в маленькой хижине: «Крыша низко опускается над тремя помещениями – кухней, спальней и кельей-кабинетом. По узенькому дну долины и по точно таким же крутым склонам гор разбросаны крестьянские подворья с огромными, низко нависшими над ними крышами. Тяжесть гор, крепость их первобытных пород, задумчивый рост елей, светлая безыскусная роскошь цветущих горных лугов, шум ручья, бегущего по камням бескрайней осенней ночью, суровая простота занесенных снегом равнин – все это теснит и торопит одно другое, ведет свою ноту сквозь каждодневность существования там, вверху, на горах. Когда во мраке зимней ночи вокруг хижины бушует снежная буря с ее свирепыми порывами ветра, когда все окрест застилает снежная пелена, все скрывая от глаз, вот тогда наступает время торжествовать философии»[9].

Кроме экзотического уединения, многие философы были сторонниками традиционного подхода к празднованию в виде «семейных мероприятий». К примеру, писатель и философ Лев Толстой участвовал во всех новогодних приготовлениях вместе с семьей, но как бы немного со стороны: жена и дети Л. Толстого сами мастерили игрушки на елку из скорлупы орехов, лоскутков и кукол-гольшей: «Покупались голенькие куколочки (они назывались скелетцы), их одевали ангелочками, военными, зайчиками. Лев Николаевич всегда любил наблюдать за этими приготовлениями»[8].

Выводы:

1. «Новый год» в современном понимании является конгломератом нескольких культурных традиций: с одной стороны - календарной надежды на пробуждение природы, ожидание от нее даров и с другой стороны - христианской рождественской надежды на появление

спасителя, то есть ожидание духовных благ. Обе эти надежды, математически перенесенные на 1 января, сталкиваются с суровой действительностью – в природе и нашей жизни ничего не меняется, что является причиной новогодней фрустрации.

2. В ходе исследования мы выявили несколько философских традиций осмысления нового года:

а) Праздник – как семейный феномен (Толстой). Преимущества: ощущение единения с миром, преодоление экзистенциала нецелостности. Недостатки – есть большая вероятность трансформации в бытовые хлопоты, суету и нервное напряжение (как в случае Маркса и Камю).

б) Праздник – как повод для уединения и творчества (Ницше, Хайдеггер). Преимущества: ощущение элитарности и отдаленности «от толпы». Недостатки – одиночество, меланхолия, опасность депрессии.

с) Праздник – как обыденность (Кант). Преимущества: никаких ожиданий – никакой фрустрации. Недостатки – отсутствие ощущения праздника.

Оптимальная модель, рожденная на стыке философских концепций, должна была бы включать в себя отсутствие фрустрации с «подведением итогов» и «переоценкой ценностей». В поисках ответа на вопрос об оптимальной модели полезно вернуться к философам Древней Греции.

Согласно Античной традиции, новый год наступал в день летнего солнцестояния — 22 июня и сопровождался шествием в честь бога виноделия Диониса: жрецы наряжались в козлиные шкуры и воспевали Диониса. Но философы редко участвовали в шумных шествиях: во времена Сократа, Платона и Аристотеля «праздники для избранных» было принято проводить как Симпозиумы, где за чашей разбавленного водой вина велись учёные беседы. Симпосиарх следил, чтобы гости были довольны и беседы содержательными. Но, строго говоря, для проведения симпозиума не обязательно должен был быть такой глобальный повод как Новый год – философы Античности вполне могли устраивать себе такой «новый год» - с подведением философских итогов пройденного периода и обсуждением планов на новый период вместе с поисками для их реализации в любое удобное для них время. Симпозиумы были свободны от жестких рамок календаря и в этом они больше всего напоминали настоящий праздник.

Поэтому Новый год становится праздником в компании духовно близких вам людей, с которыми вы сможете выйти за рамки суеты и подвести итоги года, наметив для себя ориентиры для саморазвития.

Уединение на Новый год действительно дает возможность уменьшить фрустрационный осадок. Но не тотальное уединение, как предполагал Ницше и Хайдеггер, а изоляция от суетных шумных людей, которая поможет нам лучше разобраться, чего мы хотим на самом деле и сбор «симпозиума», который поможет нам сделать новый год максимально эффективным для реализации наших проектов.

1. Галеви Д. Жизнь Фридриха Ницше/ [Электронный ресурс] / Д. Галеви. - Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/biograf/biografia/galevi-nietzsche/?curPos=16>
2. Гарифуллин Р.Р. Опасные психологические ловушки: Культура катастрофы и социальные болезни нашего времени; Психология симулякров и блефа. 2-е изд./ Р.Р.Галифуллин. — Ростов на Дону: Феникс, 2005. — 222 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории/ Г. Гегель. — СПб.: Наука, 1993. - 480с.
4. Гулыга А. Кант/ Арсений Гулыга. – М. : Жизнь замечательных людей, 1977. - 304 с.
5. Игумен Пахомий (Брусков) О новогоднем празднике [Электронный ресурс]/ П. Брусков. - Режим доступа: http://ipras.ru/cntnt/rus/novosti/rus_psy/n2147.html
6. Психологическая символика праздника Новый год//Материалы конференции ЗНУ [Электронный ресурс]. - Режим доступа: http://sites.znu.edu.ua/news_details/news_id=9613&lang=rus
7. Тодд О. Альбер Камю, жизнь [Электронный ресурс]/ О. Тодд. - Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/inostran/2000/4/todd.htm>
8. Толстая С. А. Елка// Куколки – скелетцы [Электронный ресурс]/ С. А. Толстая. - Режим доступа: <http://roman-altuchov.livejournal.com/30594.html>
9. Хайдеггер М. О тайне башни со звоном [Электронный ресурс]/ М. Хайдеггер. - Режим доступа: // <http://philosophy.ru/library/heideg/sec.html>

УДК 101.1:316.32:378

Наталія Рибка

ЗНАЧЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ТА ВИКЛАДАЧА ФІЛОСОФІЇ В УМОВАХ СУСПІЛЬСТВА СПОЖИВАННЯ

Стаття присвячена актуальній проблемі сучасної вищої освіти – специфіці викладання філософських дисциплін в умовах суспільства споживання. Також розглядаються специфіка й проблеми споживання як домінуючої форми діяльності в системі вищої освіти.

Ключові слова: філософія, університет, масова вища освіта, споживання, суспільство споживання.

Статья посвящена актуальной проблеме современного высшего образования – специфике преподавания философских дисциплин в условиях общества потребления. Также рассматриваются специфика и проблемы потребления как доминирующей формы деятельности в системе высшего образования.

Ключевые слова: философия, университет, массовое высшее образование, потребление, общество потребления.

The article is devoted to the actual problem of modern higher education – the specifics of philosophical disciplines teaching in a consumer society. It also discusses the specifics and problems of consumption as the dominant form of activity in the higher education system.

Keywords: philosophy, University, mass higher education, consumption, consumer society.

У другій половині минулого сторіччя світове суспільство набуває характеристики «суспільства споживання», споживання в сучасному суспільстві стає субстанціональною діяльністю. Споживча діяльність стає найпоширенішим видом, а також принципом громадської організації і, мабуть, вже не залишилося сфери, що не була б істотно деформована тими новими формами й видами діяльності, які вона спричиняє (комодифікація, брендизм, феномени кооптації й шопінга й інші) [8].

Підкреслимо, що споживання у нашу добу є провідним різновидом діяльності та набуває рис активності і інтенційності, і як масова діяльність, здатність істотно переформатувати традиційні види діяльності: медицину, науку, політику, у тому числі і освітню галузь. Ці види діяльності не завжди відповідають логіці ринку, а тому процеси комерціалізації протікають найбільше болісно: піддаються інфляції й руйнуються системи цінностей, традицій, призводять до моральної деградації та розкладання особистості. Внаслідок поширення механізмів споживчої діяльності на галузі науки й освіти загострюються протиріччя між політикою міжнародної мобільності й відкритості наукового й освітнього простору, задекларованої в багатьох

міжнародних договорах і реальній конкурентній боротьбі навчальних закладів, що приводить до зворотного [2; 8].

Формування ринку освітніх послуг, втрата сакральних засад освітньої діяльності, обурює працівників системи освіти, оскільки це не співпадає із їх традиційними ціннісними установками. В умовах суспільства споживання система освіти, а особливо система вищої освіти, описується за допомогою таких понять як: економіка знань, ринок знань, виробництво знань, попит на знання, академічне та наукове підприємництво, академічний капіталізм; університет розглядається як корпорація, а студенти як клієнти [1; 3; 5; 9].

Завдання кожного працівника освітньої галузі у цій ситуації стають суперечливими: з одного боку необхідно реалізовувати місію освіти – зберігати гуманістичний дух освіти, формувати неутілітарні мотиви освітньої діяльності, виробляти мову нової культури, а з іншої, популяризувати знання, викладати з максимальною ефективністю («бути маркетологом»). Така амбівалентність породжує протиріччя, вирішення яких полягає у пошуку кроків до істотного зниження напруженості.

Найбільш гостро проблема об'єднання принципів комерційної привабливості й глибокого освітнього змісту постає саме перед гуманітарними дисциплінами. Особливо проблематичною стала ситуація із філософією, яка виявилась не «комерційно» успішною дисципліною, хоча у Законі України «Про вищу освіту» компетенції, які повинні здобути у ВНЗ це «сукупність систематизованих знань, умінь і практичних навичок, способів мислення, професійних, світоглядних і громадянських якостей, морально-етичних цінностей, інших компетентностей» [6], і формуються вони виключно в результаті вивчення філософсько-гуманітарних дисциплін: «Если специальные дисциплины делают студента специалистом, то философия и гуманитарные дисциплины формируют в нем личность – мыслящего и ответственного творца собственной жизни, гражданина своей страны. Человек, не приобщившийся к философии и гуманитарной культуре, оказывается не более чем роботом, действующим по вложенной в него кем-то программе и покорно подчиняющимся указаниям рекламы и средств массовой информации» [4, с. 22].

Слід зауважити, що викладання філософії – це, перш за все, соціальний процес формування мислення суб'єкта діяльності в конкретних історичних умовах його існування, що обумовлено прагненням звернути увагу на підстави, що сприяють, незважаючи на всю складність сучасних історичних умов існування філософії у вузі,

формуванню творчого мислення в студента, і саме тому, цей соціальний процес не співпадає із ідеалами суспільства споживання.

Відношення до філософії в сучасному світі дуже неоднозначне, значає дослідник Є.М. Івахненко [1] що визначається різко зростаючим темпом життя (недоліком сил і часу для забезпечення самого необхідного), широким поширенням надлишкової інформації, симулякрів, прагматичних критеріїв формування особистості. Багатьом філософія заважає, відволікаючи їх від меркантильних цілей і способу життя, де превалює розум. Крім того, філософія тісно пов'язана із цінностями, із совістю, а ці якості також затребувані далеко не всіма й не завжди. Однак криза, що охопила сучасний світ, істотно міняє відношення до філософії, оскільки мова йде вже про саме існування людства, і людина як ніколи має потребу в опорах. Невипадково останнім часом сильно зріс інтерес до релігій, різного роду містицизму, сучасних міфів, однак ці опори тимчасові, більшість із них дають ілюзію чогось міцного, і, звичайно, філософія набагато більше гідний і надійний фундамент серед всіх можливих у нинішніх умовах [1].

Не можна не відзначити того факту, що міжнародні організації (такі як ЮНЕСКО) виступають із пропозиціями, щодо поліпшення стану із вивченням філософії у світі: розробляються рекомендації щодо здійснення права на філософію, що означатиме для кожного право ознайомитися з аргументованими точками зору на повсякденні, культурні й релігійні звички, які ставляться до можливого мирного співіснування людей; розробляються рекомендації для розширення викладання філософії, у тому числі у всіх школах світу; робиться спроба популяризувати філософське знання - відмічається міжнародний день філософії.

З 2002 року, за ініціативою Всесвітньої організації ЮНЕСКО, святкується щорічно в третій четвер листопада Всесвітній день філософії. Зараз цей день відзначається більш ніж в 70 країнах – членах ЮНЕСКО в усьому світі. Останнім часом відбувається розширення значення та змісту Всесвітнього дня філософії: проводять конференції, засідання, круглі столи, філософські кафе, зустрічі з діячами мистецтва, виставки книг, пов'язаних з актуальною філософською проблематикою.

Значення святкування Міжнародного дня філософа полягає утім, щоб знайти загальну платформу обговорення соціокультурних перетворень, що відбуваються зараз, залучити людей до філософської спадщини, доповнити сферу повсякденного мислення новими ідеями, стимулювати публічні дебати із приводу викликів, що постають перед соціумом сьогодні. Філософія вчить досліджувати фундаментальні істини та вихідні

посилки й будувати власні висновки. Протягом багатьох століть у різних культурах філософія заклала основу для критичного, незалежного й творчого мислення.

Спроби популяризувати філософію, як би відрекламувати, не діють реальних значимих результатів, бо ринкові механізми не спрацьовують у разі філософського знання, яке суттєво відрізняється від звичних товарів, логікаринку визнає тільки утилітарне значення дослідження й викладання.

Внаслідок цього, як зауважують фахівці [1; 4; 7], викладання філософії, в умовах академічного капіталізму, звужується до вступного курсу в гімназії або ліцеї, і навіть не завжди філософія викладається університеті. У США пропонується курс на вибір, що отримав назву «Критичне мислення» (Critical thinking), а в кращих університетах обов'язковим є Great Curriculae Book, що припускає знайомство як з літературними, так і з філософськими текстами. У найкращому разі факультативні курси по філософії містять ази аналітичної філософії в англійськомовних країнах або історико-філософське введення в країнах континентальної Європи. Викладачів готують на філософських факультетах, як і всі інші фахівці вони мають фіксований набір знань і вмінь індивіди, що займають місця в ліцеї або в університеті.

Сучасне суспільство ускладнюється, потребує подовження терміну навчання, ця тенденція, в найбільш розвинених країнах, призвела до масовізації вищої освіти, якість якого остається досить низькою. В цих умовах університет став потужною корпорацією, яка поставляє кваліфікованих фахівців для інших корпорацій. Масові університети служать утилітарним цілям, а тому назва «університет» до більшості з них взагалі навряд чи застосовне, оскільки вони випускають вузьких фахівців із вкрай обмеженими знаннями й умінями [7].

Позначимо, що у тих вузах, які зайняті фундаментальною наукою, філософське знання традиційно затребуване, але в масовому вищому учбовому закладі філософія не має виключно високого статусу, і як і у минулому цікавить далеко не всіх [7].

Складність ситуації помножується внаслідок специфіки сучасного абітурієнта, як споживача освітніх послуг: відсутність навичок запам'ятовування та систематизації інформації в класичному, фундаментальному сенсі; відсутність інтересу до того, що не дає швидкого результату; недостатня загальноосвітня підготовка.

А отже, студент як споживач знань, закреслює реальність освіти. Результати навчання не можна купити як товар, якщо, звичайно, під ними розуміється не диплом. Вони становлять наслідок власних зусиль по вивченню того, що визначається як товар, але насправді є лише умовою

так званої покупки. Просто заплативши, можна не одержати те, за що платиш, хоча б в наслідок нездатності або неготовності освоїти куплене. До результатів навчання варто віднести розвиток особистості, що формує дослідницький розум, здатність проблематизувати ідеї й породжувати нові, системне й критичне мислення, когнітивне різноманіття психічного, розуміння й соціальна взаємодія [2].

У такій ситуації, визначальну роль освітньому процесі відіграє особистість викладача філософії та інших гуманітарних дисциплін. Це пояснюється специфікою предмета: філософія є не тільки міждисциплінарним, але й позадисциплінарним фундаментом освіти. Значення філософії в організації освітнього процесу у ВНЗ полягає у тому, що філософія повинна виконувати функцію первинної організації свідомості у студента, слугувати міждисциплінарною базою для наступного навантаження у вигляді спеціалізованих дисциплін.

Під впливом «академічного капіталізму» у сфері академічного персоналу й академічної культури відбувається деформація моделей університетської професійної діяльності: (викладач вже не тільки вчитель і педагог, але підприємець і менеджер); підірив гарантії права на працю професорсько-викладацького складу (контракт із викладачем може бути розірваний у будь-який час); зміна схем оплати окремих аспектів академічної кар'єри (викладач заробляє гроші, не тільки займаючись навчанням студентів); трансформація статусу професора (переродження за допомогою комерціалізації професора-просвітителя і носія вищих зразків академічної етики в підприємця); профілювання студента як клієнта (у результаті чого формується нове відношення до студента «клієнт завжди правий», а викладач сприймається студентами як обслуговуючий персонал); введення моделі американської мотивації академічного персоналу й скорочення ставок професорам; використання більш дешевого й менш принципового персоналу; скорочення числа постійних працівників; збільшення числа тимчасових працівників; впровадження схем тимчасового наймання; зростання економічної й кадрової неоднорідності університетських структур; підвищення гнучкості персоналу (пріоритет викладачів і інших працівників, що володіють численними навичками, множинність ролей викладацьких кадрів); наростання загроз функції критичного мислення (до організацій, що фінансують наукові розробки – лояльне відношення); поява феномена комерційної таємниці; зниження відповідальності за наукову вірогідність результатів досліджень, насамперед, за рахунок обслуговування корпоративних інтересів; посилення орієнтації на цінності підприємництва [5; 9].

На тлі негативних наслідків процесів комерціалізації освіти, всупереч усьому, у сучасному ВНЗ зростає роль викладача, оскільки рушійною силою освітнього процесу є вчитель, викладач, а кожен університет, ВНЗ складає свій рейтинг спираючись на результати їх наукової, методичної, організаційної праці, на їх міжнародні зв'язки, на їх фахові та психологічні компетенції, викладач виступає як ключовий суб'єкт розвитку соціального капіталу у суспільстві.

Нагадаємо, що діяльність викладача, а особливо викладача філософії, складається не тільки з наукової роботи, а також й із психолого-педагогічних аспектів: за сучасним умов розширюється діапазон його психологічного й педагогічного впливу на учнів: викладач уже не може бути тільки провідником знань і інформації, він повинен бути педагогом, психологом, психотерапевтом.

Не можна відкидати значення розуміння самого викладача того соціального, психологічного, і навіть політичного фону, яких впливає на учбовий процес. Можна вважати, що не відповідність актуальним форматам викладання це прояв недостатньої фахової підготовки викладача, що не у повній мірі розуміє процеси які відбуваються навколо нього.

На нашу думку, цікаво та своєчасно нагадати, що у Середньовіччя викладачі університетів жили на внески студентів, це робило їх досить чутливим до потреб навколишньої його міського середовища. Щоб бути затребуваним, викладач повинен був бути активно включеному у життя міста, розуміти мінливі запити й настрої навколишнього соціального життя. А якщо ми звернемось до традицій Гумбольдтського університету, ідеали якого системно запроваджуються у ВНЗ України, для того щоб уникнути застою, зберегти корпоративний дух змагальності й прагнення до істини, необхідно впроваджувати такі принципи: по-перше, це принцип мобільності, як досвід і вміння працювати у різних навчальних закладах, для того, щоб підтвердити, що це дійсно вчений. По-друге, необхідно наукове визнання науковим співтовариством, що фіксується через систему публікацій, індекси цитування й так далі [3].

Оскільки неузгодженість між цілями освіти та суспільства споживання вирішується за допомогою впровадження у ВНЗ принципів підприємницької організації, то підвищення науково-педагогічної майстерності викладача філософсько-гуманітарних дисциплін – це найбільш актуальне завдання. Сприяння всебічному підвищенню статусу, створення умов до зростання престижності викладацької діяльності взагалі, а викладання філософії зокрема, сприятиме підвищенню якості

освіти, формуванню у студентів актуальних навичок та компетенцій, що безумовно, позитивно позначиться на рейтингу ВНЗ.

- Ивахненко Е.Н. Философский факультет в условиях наступления академического капитализма / Ивахненко Е.Н. // Высшее образование в России. – 2013. – № 2. – С. 62-73.
- Карпов А.О. Коммодификация образования в ракурсе его целей, онтологии и логики культурного движения/А.О. Карпов // Вопросы философии. – 2012. – №10. – С.85-96.
- Куренной В.А. Университетская корпорация/В.А. Куренной// Неприкосновенный запас, 2006.– № 4 (48-49). – С. 185-193.
- Никифоров, А.Л. Философия в системе высшего образования / А.Л. Никифоров // Вопросы философии. – 2007. – № 6. – С. 17-23.
- Покровский, Н.Е. Корпоративный университет: утопия, антиутопия или реальность?/Е.Н. Покровский//Экономика образования.–№ 3–2014.– С.23-29.
- Про вищу освіту: Закон України від 1 липня 2014 року № 1556 – VII // Урядовий кур'єр. – 2014. – 13 серп. (№ 146). – С. 7-18.
- Руткевич А.М. Философия в истории высшего образования [Текст]: препринт WP6/2014/02 / А.М. Руткевич; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 52 с.
- Рыбка Н.Н. Потребление как актуальный вид деятельности в современном обществе/ Н.Н. Рыбка//Михаило-Архангельские чтения: материалы IX международной научно-практической конференции (15 ноября 2014 г., г. Рыбница) – Рыбница: 2014. – С. 268-269.
- Шиканов Л.А. Университет как предпринимательская организация (академический капитализм) [Электронный ресурс] / Л.А. Шиканов // Трансформация научных парадигм и коммуникативные практики в информационном социуме: сборник научных трудов VI Всероссийской научно-практической конференции студентов и молодых ученых, г. Томск, 5 -6 декабря 2013 г./ Национальный исследовательский Томский политехнический университет (ТПУ), Институт социально-гуманитарных технологий (ИСГТ) ; под ред. В. И. Турнаева и др.. – Томск: Изд-во ТПУ, 2013. – С. 264-266// <http://www.lib.tpu.ru/fulltext/c/2013/C26/128.pdf>.

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

АФАНАСЬЄВ Олександр – докт. філос. наук, професор кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

БАРАНОВСЬКА Ольга – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

БОРОДІНА Наталя – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

ВИШКЕ Мирко – докт. філософії, професор Університету ім. Мартина Лютера (Галле-Вітенберг, Німеччина).

ЖАРКИХ Володимир – докт. філос. наук, професор, зав. кафедрою філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету

КИРИЛЕНКО Марія – студентка Одеського національного політехнічного університету.

КОВАЛЬОВА Ніна – канд. філос. наук, доцент кафедри культурології та мистецтвознавства Одеського національного політехнічного університету.

КРИЖАНТОВСЬКА Тетяна – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії Одеської державної академії будівництва та архітектури.

КРИЖАНТОВСЬКИЙ Анатолій – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії Одеської державної академії будівництва та архітектури.

ЛЕВЧЕНКО Віктор – канд. філос. наук, доцент кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ОПОЛЕВ Віктор – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

РИБКА Наталя – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

САЧЕНКО Валентин – аспірант кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

ТАРАХТЕЙ Михайло – аспірант кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

ЯНУШЕВИЧ Ірина – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

ЗМІСТ

Afanasiev A. Humanitarian knowledge and trends in its evolution	5
Wischke M. Grenzen im diskurs der erinnerungskultur	12
Ковалева Н. Хайдеггер vs Сартр: критика гуманизма в постклассической философии	18
Барановская О. О границах герменевтики	25
Zharkykh V. Theory of Life within F.C. S. Schiller’s Humanistic Pragmatism	31
ОполеВ В. Феномен мышления в перспективе идеала естественнонаучной рациональности. Статья первая	37
Саченко В. Концепт реальности в философии конструктивизма	48
Крыжантовский А., Крыжантовская Т. Диалектическое противоречие – источник развития систем	60
Левченко В. Ограниченности рационалистического подхода для постижения бытия и мышления в ранней науке и философии Модерна	69
Тарахтей М. Аксиологічний підхід в активізації навчально- виховного процесу	75
Янушевич И., Кириленко М. Проблемы истины в искусстве модернизма и постмодернизма	91
Бородина Н. Новый год как философский феномен	97
Рибка Н. Значення філософії та викладача філософії в умовах суспільства споживання	104

CONTENTS

Afanasiev A. Humanitarian knowledge and trends in its evolution	5
Wischke M. Grenzen im diskurs der erinnerungskultur	12
Kovalyova N. Heidegger vs Sartre: critique of humanism in postclassical philosophy	18
Baranovskaya O. On hermeneutics boundaries	25
Zharkykh V. Theory of Life within F.C. S. Schiller’s Humanistic Pragmatism	31
Opolev V. Phenomenon of thinking in the perspectives of natural scientific rationality	37
Sachenko V. From “narrative” to “historical experience”: the ways of historical reality constructing	48
Kryzhanovskiy A., Kryzhanovskaya T. Dialectic contradiction as the origin of the development of systems	60
Levchenko V. Limits of rationalistic position in understanding of being in and thinking in early science and philosophy of Modern epoch	69
Tarakhтей M. Axiological position in activation of educational- educator process	75
Yanushevich I., Kirilenko M. Problems of truth in modernism and postmodernis art	91
Borodina N. The New Year as a philosophical phenomenon	97
Rybka N. Philosophy and teaching of philosophy in consumption society importance	104

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТЕЙ

- ставити проблему в загальному вигляді і зазначити її зв'язок із важливими науковими та практичними завданнями;
- аналізувати останні досягнення і публікації, що розглядають зазначену проблему і становлять передумови цієї статті;
- виділяти ті частини загальної проблеми, що доки не знайшли розв'язання і що становлять завдання цієї статті;
- чітко формулювати цілі і завдання статті;
- викладати основний матеріал із обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- зазначити висновки із цього дослідження і перспективи подальших розвідок у цьому напрямі;
- додавати **анотації** (3 речення) і **ключові слова** (до 5 слів) трьома мовами: українською, російською та англійською;
- шриф Times New Roman, кегль 14, інтервал 1,5;
- обсяг статті – 14,5 тис.–22 тис. знаків;
- ширина сторінки – 16,5 см;
- лапки використовувати такі: « »;
- в разі необхідності наголос зазначити курсивом: *недоторканість* – *недоторканість*;
- список літератури розміщати після тексту статті за алфавітом із наданням **повного** бібліографічного опису без курсиву;
- посилання на джерела – у вигляді внутрішньотекстових посилань, у квадратних дужках: [2, с. 17], – де перша цифра – номер джерела із списку літератури, друга – номер сторінки з цього джерела;
- примітки поміщати у вигляді кінцевих посилань **перед** списком літератури;
- сторінки **не** нумерувати, переноси **не** ставити;
- відомості про автора надсилати окремим файлом: повністю прізвище, ім'я, по батькові, посада, місце праці, вчений ступінь, звання, адреса (службова і домашня), телефони. Адреса електронної пошти автора – обов'язково.

Невиконання зазначених вимог дає підстави для відмови в прийомі статті до публікації.

Статті до редакції надсилати за електронною адресою:
doxa.oht@yandex.ua

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Філософія та гуманізм. Вип. 1 (1).– Одеса: ОНПУ, 2015.– 115 с.

Це видання – перший випуск журналу, присвячений різним проблемам філософії та гуманізму. В статтях розглядаються філософські, культурологічні, антропологічні, педагогічні та ін. аспекти гуманізму.

Для фахівців з філософії та гуманітаристики, аспірантів і студентів - гуманітаріїв і широкого кола читачів.

Philosophy and Humanism.. I. 1 (1). – Odessa: ONPU, 2015. – 115 p.

This edition is the first issue of the journal devoted to various problems of the Philosophy and Humanism. The articles consider the philosophical, cultural, anthropological, pedagogical etc. aspects of humanism.

For philosophers and specialists on the humanities, students on the humanities and wide circle of readers.

Комп'ютерна верстка та оригінал-макет – В. Л. Левченко

Адреса редакції – Каф. філософії та методології, ОНПУ, пр.. Шевченка, 1, Одеса, Україна, 65044

e-mail: kfm.10@mail.ru

Підписано до друку 15.07.2015 р.