

ISSN 2518-7392

ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ ПОЛІТЕХНІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

ФІЛОСОФІЯ ТА ГУМАНІЗМ

Періодичне електронне наукове видання

ВИП. 2(4)

Одеса - 2016

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);

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

Ковальова Н. І., к.ф.н., доцент (Одеса);

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

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

Розова Т.В., д.ф.н., професор (Одеса)

ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПРАГМАТИЗМ И ЗНАЧЕНИЕ ДИАЛОГА В КОНТЕКСТЕ РЕАЛИЙ УКРАИНЫ XXI СТОЛЕТИЯ

Владимир Жарких

В статье рассматривается влияние диалога на развитие социальных отношений в обществе в контексте постулатов гуманистического прагматизма.

Ключевые слова: *гуманистический прагматизм, диалог, диалогическое мышление, гражданский диалог.*

Философия гуманистического прагматизма была разработана Ф.К.С.Шиллером. Это этическое направление в общей системе американской философии прагматизма принадлежит к числу идейных движений, чье значение усиливается с каждым новым поворотом истории. В XXI веке постулаты гуманистического прагматизма развиваются на идеях мира, толерантности и взаимопонимания. Они представляют систему мировоззрения, в контексте которого строятся созидательные человеческие отношения в межличностном и международном сотрудничестве.

Принципы гуманистического прагматизма основываются на вере в возможность постепенного и устойчивого самосовершенствования человека в процессе его личностного и социального становления. Идеи, выраженные в его концепциях, отражают человеческие истины и ценности, к утверждению которых неуклонно стремились люди в опыте повседневности и социальной жизни. Высшая ценность философии гуманистического прагматизма - «человек для человека» [4, с.124] - приоритетна по отношению ко всем другим ценностям, материальным или духовным, природным или социальным. Концепции гуманистического прагматизма основываются на этических принципах, благодаря которым высшие человеческие ценности целенаправленно воплощаются в реальности практического человеческого опыта [6]. Ориентиром для мировоззрения гуманистического прагматизма является «золотое правило нравственности» - как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» [1. Мф 7.12.7; Лук 6.31. 70]. У разных народов на всех континентах оно всегда являлось основой в достижении согласия и гармонии как внутри страны, так и в международных отношениях.

Моральная ценность идей гуманистического прагматизма определяется по их влиянию на способность людей направлять и организовывать свою деятельность путем индивидуального и социального взаимодействия. Мишель Монтень [5, с. 49] полагал, что главное значение гуманизма проявляется в умении жить по-человечески, просто и естественно, без фанатизма, догматизма, нетерпимости и ненависти. Гуманизм, по его мнению, является философией достойной жизни на основе присущих человеку потребностей и желаний, как

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 2016 р.).

Адреса редакції – вул. Шевченка, 1, Одеський національний політехнічний університет, кафедра філософії та методології науки, гуманітарний факультет, Одеса, 65044, Україна; e-mail: kfm.10@mail.ru

© Одеський національний політехнічний університет, 2016

биологических, так и интеллектуальных, как материальных, так и духовных. В гуманистическом прагматизме эта идея выражена в понимании человека в его конкретной жизненной практике с ее потребностями, ценностями и последствиями.

Историческая логика развития идей гуманистического прагматизма идей состоит в утверждении «осознанной человечности» [4, с. 78], иными словами в признании первостепенного значения человека в построении реальности своего жизненного опыта. Одно из первых утверждений гуманизма содержится в известном изречении древнегреческого философа Протагора. В нем человек определяется как мера всех вещей, познанных, потому что человек ощутил необходимость их познать, и непознанных, потому что в его жизненном опыте их познание не было релевантным. Это определение, с одной стороны, утверждает, что человек, как свободное существо, способен творить самого себя и содействовать человеческому благополучию. Но с другой, в нем выражена идея ответственности каждого и всех, государств и правительств за создание благоприятных условий для благополучной, мирной жизни и конструктивного творчества.

В различные периоды человеческой истории осмысление понятий гуманизма выражалось в появлении новых идей и форм их применения. В глобализованном мире XXI столетия философия гуманистического прагматизма исходит из постулата, о том, что человеческая жизнь - это единственная жизнь, которую человек может иметь. Ее нужно прожить так, чтобы окружающий человека мир, физический и социальный, не только сохранялся, но и устойчиво развивался, а люди жили в нем полноценно и счастливо, помогая другим достигать того же. В рамках этого постулата утверждается, что все ситуации и люди заслуживают оценки по их достоинствам и по стандартам разума и гуманности. В нем подчеркивается несостоятельность априоризма в оценке разнообразия мировых культур, каждая из которых имеет свой ключ к пониманию становления мира.

Современные концепции мирной жизни и устойчивого развития, выраженные в гуманистическом прагматизме, основаны на холическом восприятии мира. Они исходят из признания целостности человеческой природы, в которой логика развития человеческого интеллекта, симпатий, желаний, интересов и стремлений неотделима от влияния социального окружения. Их цель состоит в том, чтобы помочь людям найти способы/инструменты создания своего будущего в согласии со своими близкими и дальними соседями. Среди таких инструментов диалог, основанный на солидарности и творческом подходе к разрешению больших и малых несогласий, представляется наиболее перспективным выбором.

Главное понятие, определяющее характер человеческих взаимоотношений в философии гуманистического прагматизма XXI столетия – диалог. Его смысл трактуется как способ коммуникации, благодаря которому и в процессе которого раскрываются потенциально заложенные в человеке ресурсы гуманности. В

современном понимании диалог как способ коммуникации и взаимодействия не сводится лишь к обмену информацией или простой беседе. Не всякий обмен информацией и не всякая беседа являются диалогом. Диалог понимается как многомерный поиск практического разрешения несогласий/несоответствий. Это двунаправленный процесс, основанный на диалогическом мышлении. В нем происходит совместный поиск большего понимания, более тесных связей или реально осуществимых возможностей. Он имеет несколько плоскостей и измерений, каждое из которых и все они вместе составляют характерные черты мировоззрения конкретной исторической эпохи. В них отражаются императивные этические установки, обоснованные исторической практикой модели поведения и устоявшиеся моральные нормы социальных отношений. Человек, вследствие императивов социализации, вынужден отвечать на эти требования и соответствовать признанным идеалам /стандартам. Он соотносит с ними свои действия и мысли и осуществляет свои амбиции в пределах, определяемых общественной практикой его социального окружения.

В тенденциях развития мировоззрения гуманистического прагматизма XXI-го столетия наблюдается стремление соответствовать принципам диалогического мышления. Это значит, что диалог признается главной уравнивающей силой, создающей целостность восприятия мира. Это равноправное взаимодействие, в котором каждый человек имеет право голоса и уверен в том, что его голос будет услышан. Диалогическое мышление проявляется как в диалоге внешнем, с другими коммуникантами, так и во внутреннем диалоге «с самим собой, с другими внутри себя, когда игра речей, вопросов и ответов доигрывается во внутренней беседе души с собой» [2, с. 273]. Диалогическое мышление в контексте принципов гуманистического прагматизма, не допускает политики двойных стандартов. Оно основано на паритете и взаимоуважении, при котором коммуниканты понимают, что каждый из них обладает одинаковыми правами и обязанностями. В таком диалоге нет полного единомыслия или единообразия ни в культуре, ни в мыслях, ни во мнениях. Недавняя практика украинской истории показала, что единомыслие, особенно достигнутое с помощью диктата и нетерпимости, не способствует пониманию и социальному согласию. Оно лишь скрывает противоречия. Но, с другой стороны, конфронтации, вражда и разногласия, составляющие главную характеристику способа социального взаимодействия в современной Украине, также не способствуют взаимопониманию и гармоничному поступательному развитию. Более того, усиление несогласия в стране оказывает деструктивное воздействие на развитие межличностных и социальных отношений, результаты которого могут быть крайне негативными. В постулатах гуманистического прагматизма признается право на индивидуальную и идеосинкратическую мысль, но прежде всего в ракурсе ценности ее последствий, как в личном, так и в более широком общественном значении.

Этический потенциал философии диалога в рамках мировоззрения гуманистического прагматизма направлен на подавление эгоцентризма и на

актуализацию механизмов личной ответственности [3, с. 5]. Диалог с его имманентной установкой на равенство и партнерство является фактором, способствующим обеспечению социальной стабильности. В качестве основы социальных отношений он может быть использован как для прекращения, так и для предотвращения различных конфликтов. Потенциал диалога может быть полезен и в ситуации долгосрочного, тлеющего конфликта. Часто затянувшийся конфликт на данном этапе взаимоотношений не имеет конкретного удовлетворительного для обеих сторон разрешения, но люди вынуждены жить бок-о-бок и как-то разрешить свое противоречие. В таких случаях диалог, понимаемый в концепциях гуманистического прагматизма, является фактически единственно применимым инструментом для выработки приемлемого режима существования в ситуации «ни войны, ни мира».

Умение осознавать и объективно оценивать противоречивые тенденции и перспективы прагматичного обсуждения каждой из них в отдельности и в реальности их совокупности является важной составляющей диалогического мышления. Социальная гармония в обществе в большей мере основывается на культуре диалоговой коммуникации и обеспечивается благодаря воспитанной с детства привычке вдумчиво вникать в смысл претензий обеих сторон противостояния. Формирование условий, способствующих развитию диалогического мышления, должно, поэтому, стать приоритетным направлением деятельности всех социальных институтов в современной Украине.

В свете европейской ориентации Украины влияние постулатов гуманистического прагматизма на развитие диалогического мышления приобретает новый смысл в создавшейся ситуации нестабильности. Умение создавать продуктивный диалог становится важнейшим генератором творческой энергии в процессе создания «демократии участия» в украинском обществе. Гуманизирующий эффект последовательного диалога может иметь консолидирующее влияние в процессе реинтеграции всех регионов страны в единое государственное целое.

В ситуации активного гражданского противостояния в Украине опыт организации диалога в критериях гуманистического прагматизма не только полезен. Проводимый с целью паритетного участия конфликтующих сторон в совместном поиске конструктивного разрешения существующего конфликта, в режиме координирования и согласования, без командования и подчинения, он императивно необходим.

Список использованной литературы:

1. Библия. Новый завет. М.: Российское библейское общество, 1974. - 292 с.
2. Гадамер Х-Г. Человек и язык. // Сб. переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации и диалога. Мн.: Минск, 1977. -354 с.
3. Франк С. Філософія діалогу. // Філософські обрії, 2009, № 21. С. 1-19.

4. Kurtz P. (ed.) Sidney Hook: Philosopher of Humanism and democracy. Prometheus Books, 1974. -216 p.
5. Montaign M. de. Essays. Penguin Books, 1958. -406 p.
6. Schiller F.C.S. Studies in Humanism. Lnd & N-Y, 1907. -492 p.

Володимир Жарких

ГУМАНІСТИЧНИЙ ПРАГМАТИЗМ І ЗНАЧЕННЯ ДІАЛОГУ В КОНТЕКСТІ РЕАЛІЙ УКРАЇНИ ХХІ СТОЛІТТЯ

У статті розглядається вплив діалогу на розвиток соціальних відносин в суспільстві в контексті постулатів гуманістичного прагматизму.

Ключові слова: гуманістичний прагматизм, діалог, діалогічне мислення, громадянський діалог.

Volodymyr Zharkyykh

HUMANISTIC PRAGMATISM AND THE MEANING OF DIALOGUE IN THE CONTEXT OF UKRAINE IN THE XXI CENTURY

The article deals with the influence of dialogue on the development of social relations in society in the context of humanistic pragmatism. Humanistic pragmatism is a philosophy developed by F.C.S.Schiller about a hundred years ago. Its postulates are based on principles of tolerance, mutual understanding and peace. Ideas, expressed in this philosophy postulate a possibility of gradual and sustainable self-improvement of man in the process of his personal and social growth. The moral value of humanistic pragmatism consists of its influence on human ability to direct and organize life by way of interpersonal and social interaction.

Humanistic pragmatism proceeds from the postulate that human life is the only life that man can have and it must be lived in harmony and peace with human and natural environment. Schiller stated that man is the main creative force in the making of his reality where his own life experience unfolds with its needs, values and consequences. This idea postulates that man, as a free being, can make himself and contribute to human prosperity. On the other hand, it argues that no matter what, how and when man acts, he is responsible for his doing.

In the context of humanistic pragmatism the main concept that defines the character of human relations in the XXI century is the tendency to organize life so that the existing reality is not only preserved, but is sustainably developed so that people can live happily in peace and harmony.

Modern concepts of peaceful and sustainable life envision a holistic approach. It admits that the development of human intellect, attitudes, values and interests is inseparably tied with the worldview of his social environment. The vital sense of man's balanced life consists of having adequate means/instruments to create his future in unity with his close and far neighbors. Among such instruments Schiller's humanistic pragmatism suggests dialogue, based on solidarity and creative approach to resolving big and small differences.

At present the insights of humanistic pragmatism have been developed in

the tendencies of the XXI worldview that demonstrate an aspiration to correspond to the principles of dialogical thinking. It means that dialogue is considered an effective balancing force able to create a holistic perception of the world.

The ethical potential of dialogue in context of humanistic pragmatism is directed to suppressing selfishness and actualizing mechanisms of personal responsibility. Dialogue with its immanent intention of parity and partnership is a valid factor in providing social stability.

The potential of dialogue can be of use in a long-term "simmering" conflict. Often when there are disagreements that have no possible satisfactory decision, but people have to live side-by-side, they have to find some way to escape an open conflict. In such cases dialogue, understood in the context of humanistic pragmatism, is in fact the only instrument to work out a routine of living quietly in a situation of 'no peace /no war'.

Key words: humanistic pragmatism, dialogue, dialogical thinking, civic dialogue.

References

1. *Biblia. Noviy Zavet*(1947), Rossiyskoe bibleyskoe obschestvo, Moscow, 292 p.
2. Gadamer H.G.(1977) *Chelovek I yazyk*. [Human and language, Minsk, 354p.
3. Frank S. (2009) «*Filosofia dialogu*», *Filosofski obrrii*, # 21, pp. 1-19.
4. Kurtz P. (1974) *Sidney Hook: Philosopher of Humanism and democracy*, Prometheus Books, 216 p.
5. Montaign M. de.(1958) *Essays*. *Penguin Books*,406 p.
6. Schiller F.C.S.(1907) *Studies in Humanism*, Lnd & N-Y, 492 p.

ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ СОЦИОЛОГИЯ И ИДЕАЛЫ НАУКИ

Олександр Афанасьєв, Ірина Василенко

Аннотация. Постнеклассическая социология, сохраняя многие идеалы классической науки, смягчает некоторые из них в сторону активного применения качественных методов, нарратологического анализа, осознанной нарративности интерпретаций.

Ключевые слова: классическая социология, постнеклассическая социология, идеалы науки, количественные и качественные методы, нарратив, нарратологический дискурс, биография, интерпретация.

Как известно, развитые естественнонаучные дисциплины вступили в постнеклассическую стадию своего развития [15]. Одной из особенностей этого процесса стал пересмотр некоторых классических научных идеалов и норм [1]. Разумеется, далеко не всех, поскольку наука остается наукой и по-прежнему стремится соблюдать многие принципы классической науки: доказательность, обоснованность, выводимость, подтверждаемость и пр. Тем не менее, смягчилось жесткое понимание научной рациональности, допускаются нарративные объяснения, неколичественные методы, уникальные дескрипции, метафоричность терминов, лингвистическая фигуративность рассуждений и прочие «смягчающие обстоятельства». Смягчились требования к общезначимости знания, к типичности изучаемых объектов, к обобщающим методам. Жесткие идеалы научности позволяли классической науке формулировать законы, а, следовательно, давать строгие объяснения и надежные предсказания. Постнеклассическая наука характеризуется интересом к уникальным явлениям, нестабильным объектам, необратимости их изменений, случайности и непредсказуемости поведения. Во многом это стимулировалось распространением синергетических идей [14]. Так, идея «стрелы времени», т.е. необратимости не только социальных, но и природных процессов, потребовала пересмотра классических представлений о законах природы, поскольку они исходили из симметричного во времени мира, не различая прошлого и будущего, из-за чего «классические» законы почти невозможно было обнаружить в социокультурных процессах. Кроме того, стало ясно, что в далеких от равновесия системах флуктуации нарастают лавинообразно, и невозможно однозначно предсказать траекторию объектов и будущие состояния систем. Даже если удастся определить тенденцию, не факт, что в любой момент она не сменится на противоположную [13]

Есть основания говорить также и о постнеклассическом периоде в развитии гуманитарных и социальных наук, поскольку подобные феномены там имеют место. Например, в исторических дисциплинах вместо поиска

исторических типичностей и закономерностей все чаще исследуют уникальные события, которые не могут быть типизированы и которые были бы искажены в процессе обобщения или количественной формализации. Особенно это характерно для микроистории [5]. Успех книги К. Гинзбурга «Сыр и черви» – явная демонстрация торжества постнеклассических научных идеалов в гуманитарной сфере [6]. Не осталась в стороне от описанных процессов и социология.

Разумеется, на переход к постнеклассическому этапу науки вообще и социогуманитарных наук, в частности, повлияли не только собственно научные тенденции, но также и культурная и философская ситуация, называемая обычно постмодерном [12]. Формированию постнеклассической социологии способствовали многие постмодернистские идеи [10, с. 263]. Особое значение имели: ценностное оправдание демассификации и дестандартизации производства и самой жизни, фиксация плюралистичности общества, обоснование невозможности и неуместности социального прогноза вследствие неопределенности общественного процесса и необратимости событий, подчеркивание роли единичного и уникального, взамен массовости и типичности, и, конечно же, нарративный поворот в социально-гуманитарной мысли, нашедший свою несколько преувеличенную констатацию у Ф. Лиотара о замене научных теорий нарративами [11].

В свое время для классической социологии были характерны типичные классические идеалы научности, особенно строгие методы исследования, количественная обработка и анализ большого объема информации, выдвижение гипотез с последующим подтверждением или опровержением, стремление объяснять, а не просто описывать явления, установление закономерных взаимосвязей между отдельными характеристиками социальных феноменов ради формулировки теоретических моделей и обобщенного прогноза. Определяющими были позитивистские установки: четкая фиксация эмпирических данных и запрет на истолкование эмпирического материала, поскольку оно якобы неминуемо перемещает ученого в область субъективного философствования. Отсюда следовала ориентация социологических теорий на поиск законов как отличительного признака науки, что подчеркивал основоположник социологии О. Конт [9, с. 78-79]. Основой достоверного научного знания в социологии считались при этом математико-статистические методы и формализованные процедуры. Неклассическая (понимающая) социология, хотя и осознала ограниченность формализованных процедур и ввела в социологию процедуру понимания, все же не ставила под сомнение основные идеалы научности, а многие методологи даже пытались формализовать процедуру понимания по типу формализации научного объяснения [4].

Дальнейшее развертывание общенаучных тенденций и эволюция самой социологии, ознаменовавшие переход к постнеклассической стадии, вызвали изменения именно в классических ориентирах, идеалах и нормах науки. Существенно, что подверглись сомнению считавшиеся незыблемыми

представления о приоритете количественных методов. Главный недостаток количественных методов стали усматривать в том, что они могут измерять лишь общие характеристики, которые подразумеваются типическими. Кроме того, поскольку собранная информация нередко быстро устаревает, количественные методы сбора и анализа информации дают поверхностный срез, не затрагивая, например, глубинных слоев общественного сознания, следствием чего становятся упрощенные представления об изучаемом объекте, неудачные прогнозы, ошибочные выводы [7, с. 8].

Разумеется, количественные методы не могут быть отвергнуты полностью. Но современная социология часто делает ставку на так называемые свободные, неструктурированные, интерпретативные, качественные способы сбора данных и их обработки. Некоторые авторы стараются даже не применять к подобным теориям слово «метод», заменяя его более общим понятием похода, стратегии, исследовательских практик, предпочитая говорить о методологиях как совокупности установок, а не последовательности действий. Именно эти термины лучше характеризуют качественное исследование как особый тип социологического исследования, кардинально отличающийся от классического «количественного» не только сбором и анализом первичной информации, но и методологическими основаниями [8, с. 6]. К результатам качественного исследования, поскольку оно является научным, предъявляются те же критерии внутренней непротиворечивости, логической связности и прочие научные требования, как и к результатам классического исследования. Поэтому качественные исследования дают вполне приемлемые в научном смысле результаты. Впрочем, без последовательности действий, именуемых методами, даже в этом случае не обойтись. Но акцент делается на другом. Целевой задачей является понимание смыслов поступков или высказываний изучаемых людей.

Исходной философско-методологической установкой качественных подходов является отказ от представлений об объективном или нейтральном наблюдателе, якобы не влияющем на предмет наблюдения. Заранее предполагается, что исследователь имеет свою субъективную позицию, которую необходимо принимать в расчет. Кроме того, исследование ориентируется, прежде всего, на изучение индивидуального аспекта социальной деятельности или общественного сознания, а именно реального опыта жизни конкретных людей в конкретных обстоятельствах. Но сквозь призму индивидуального могут проследиваться и более широкие социальные проблемы, касающиеся социальных групп, движений, социальных институтов в конкретной социальной ситуации. Дополнительными источниками информации могут служить и количественные данные, в частности, статистика, но их анализ также будет осуществлен на основе аналитического подхода. В зависимости от целей исследования может быть и наоборот: качественные исследования будут дополнительным источником данных для количественных методов. В этом плане количественные и качественные подходы не следует противопоставлять, они скорее дополнительные.

Акцент на индивидуальное в качественных социальных исследованиях проявляется и в отношении к эмпирическому материалу. Это в первую очередь

неструктурированные свидетельства, отобранные из разнообразных документов: тексты интервью и наблюдений, личные и официальные документы, фотографии, видеисточники и др. Первичными являются данные о субъективных мнениях людей, выраженные чаще всего пространственными высказываниями, реже – жестами, символами, отражающими их взгляды. Именно с этим связан постнеклассический этап развития социологии как поворот от общих и усредненных закономерностей к индивидуализации социологического знания и переориентации на локальные культурные и этнические проблемы, к подлинной гуманизации социологии. Возможно, данная позиция – такая же крайность, как и апелляция исключительно к количественным методам как к якобы единственно научным, однако она есть отражение реального изменения общенаучных и собственно социологических теоретических идеалов.

По сравнению с количественными подходами качественные исследования отличаются следующими характерными чертами. Во-первых, изучаемые процессы и явления, как и их значения, не строго измеряются, или не измеряются вообще с точки зрения количества, интенсивности или частоты. Во-вторых, явления изучаются в их естественном окружении. В-третьих, интерпретируются с точки зрения тех значений, которыми наделяют их участвующие в исследовании индивиды, а не с позиций якобы отстраненного и незаинтересованного наблюдателя. Например, в ответе на вопрос: «Как вам понравилась книга?» – мы получаем ответ, означающий субъективное ценностное отношение, характерное для индивида, в его собственных словах, исходя из его социального опыта, знаний, системы ценностей. Такие данные анализируются не математически, а путем аналитического раскрытия их смысла с применением разнообразных техник, начиная от описания и комментирования и кончая кодировками как особым соединением данных для построения теории, и категоризациями как концептуальными уточнениями [16, с. 118]. В-четвертых, отчеты составляются в повествовательном жанре и различаются в зависимости от целей исследования и адресата, которому они предназначены: для широкой публики, для коллег по «цеху», для научной публикации или дискуссии. Такой отчет вместо объективированного наукообразного, якобы объективного и незаинтересованного представления объекта, являет собой живое повествование, типичный нарратив, с большим количеством цитат из устной или письменной речи исследуемых, с интерпретациями, размышлениями, теоретизированием исследователя о данном социальном объекте. Подобная нарративизация социологических отчетов есть свидетельство общего нарративного поворота, характерного для постнеклассической науки. Вообще, как отмечают исследователи [17; 18] нарративные структуры все чаще обнаруживают себя в социологических дискурсах, что, в свою очередь требует соответствующей методологической подготовки социологов.

Последнее важно еще и в том смысле, что современный социолог не может оставаться в иллюзорной роли интерпретатора извне, ведь его включенность в исследование, а также современное, научное, социальное положение обуславливает те смыслы, которые он извлекает из нарративов исследуемых

людей: «изучение реальных людей, имеющих реальный жизненный опыт в реальном мире, происходит в нарративном анализе при помощи истолкования смысла, которым люди наделяют переживаемые события» [19, с. 44]. В таких случаях учет функциональных характеристик нарратива может иметь решающее значение для успешного социологического исследования, в частности, учет конституирующей функции нарратива, особенно если изучаются дневники, автобиографии и другие подобные документы. Ведь автор документа фактически конструирует реальность в своих записях.

Автобиографии писателей, ученых, и вообще исторических, социальных и культурных деятелей являются предметом изучения в различных дисциплинах, в том числе и социологии. Важнейшей проблемой является выяснение механизмов превращения тех или иных индивидуальных, случайных биографических фактов в общезначимый и как кажется закономерный культурный результат. Но автобиографии чаще всего как раз и пишутся с оглядкой на данный результат. То есть, автор в своей жизни отыскивает данные, которые, якобы можно рассматривать как толчок, условие или даже причину научного открытия или гениального романа, а нередко вся жизнь описывается так, словно она закономерно ведет к указанному достижению как цели. В советские времена будущим ботаникам и биологам много рассказывали о воспоминаниях Мичурина про свое детство, когда его карманы были вечно наполнены различными семенами, что якобы способствовало формированию великого селекционера. А автобиографии многих ученых укладывались в рубрику «вся жизнь – научный подвиг».

В подобных случаях индивидуальная жизнь как единый и целостный феномен не распадается на бесконечное множество самостоятельных, независимых и несвязанных события и явлений, а представляется с помощью автобиографического нарратива, выстраивающего четкую сюжетную линию. В частности, в биографии любой факт понимается путем указания на его значение, вытекающее из последовавших за ним других событий, результатов, последствий. Автобиографические нарративы на первый взгляд описывают и объясняют реальные жизненные ситуации. Но в то же время и в первую очередь они конструируют саму жизнь. Она приобретает тот смысл, который задан данной формой автобиографии, той последовательностью, которую выбрал автор и которая соответствующим образом увязала факты, например, как восхождение к некоторой цели. «За кадром» осталось бесконечное число событий и их связей, которые могли быть увязаны другими нарративами, выстроив тем самым иные жизни. Более того, автобиографический нарратив не только объясняет прошедшие события, конструируя связное целое, он и во многом предопределяет последующее поведение людей, «продлевая» смыслы, придавая завершенность жизненным этапам, стимулируя усилия на достижение определенных целей, заданных, например, прогрессистским нарративом. Аналогичную функцию выполняет и нарратив общественного прогресса как «автобиография» страны, народа, человечества: происходящие изменения объясняются как прогрессивный

рост и развитие, а существующие лишения трактуются как переходящие на пути к счастливому будущему. Ту же функцию, но с обратным знаком, выполняет регрессивный нарратив. Так индивидуальная или социальная реальность в соответствующие временные отрезки принимает ту нарративную форму, которая оказывается более подходящей для автора. Одни и те же события предстают в разном свете в зависимости от ценностных приоритетов нарратора. Подсчитано, что собственно смысловую нагрузку несет около 20% любого текста, а все остальное выполняет совсем другие функции [3, с. 96]. Отобразить нужное социологу не так просто. Ситуация усложняется тем, что прошлое – всегда избирательная реконструкция, из которой люди стремятся исключить тот опыт, который не согласуется с утверждаемой ими сегодня идентичностью. Более того, отделить факт от вымысла весьма сложно, так как само представление факта предполагает определенную интерпретативную работу, деконструкцию, переконструирование нарративов.

Для составления социологических отчетов в нарративном ключе, как и в целом для всего исследования, требуется не просто высокий профессионализм, но и особая «теоретическая чувствительность» как совокупность требований к исследователю [16, с. 118, 35]. «Теоретическая чувствительность» подразумевает осознание тонких различий значения данных, адекватность исследовательской ситуации, проницательность, способность при осмыслении данных понимать и отделять подходящее от того, что таковым не является [16, с. 118, 35]. Иными словами, она подразумевает не только то, чему можно научиться, не только умения и навыки, но и талант, вдохновение, интуицию, литературный дар и другие субъективные, малорационализируемые качества исследователя.

Качественные способы исследования активно применяются для изучения индивидуального аспекта социального бытия. Как процесс разработки отдельной проблемы они предполагают не только наличие особых данных в виде личных документов и текстовых материалов с оценочными высказываниями людей, но и специфические приемы их сбора, обработки и анализа, включающие теоретизирование и интерпретации исследователя, а также требования к исследователю, его опыту, навыкам, концептуальной гибкости, способностям и талантам.

Противники качественных подходов справедливо усматривают элементы субъективизма и произвольности в рассуждениях исследователя по поводу различного рода текстов и личных документов и, как следствие, неоднозначность и необоснованность интерпретаций [2, с. 4]. С этим следует согласиться, но ведь это общая тенденция постнеклассической науки. Задача, следовательно, должна состоять в осмыслении границ допустимости ослабления классических жестких критериев научности.

В качестве вывода отметим, что постнеклассическая социология не порывает с идеалами научности, они лишь несколько видоизменяются в сторону активного применения качественных методов, нарратологического анализа, осознанной нарративности интерпретаций, что требует в целом более высокого уровня теоретической и методологической подготовки ученого-социолога.

Список литературы:

1. Афанасьев А. И. Гуманитарное знание и гуманитарные науки: монография. – Одесса: Бахва, 2013. – 288 с.
2. Божков О. Б. Количественный и качественный анализ: органическое единство или автономия? // Социологические исследования. – 2004. – №9. – С. 3-5.
3. Воробьева А.В. Текст или реальность: постструктурализм в социологии знания // Социологический журнал. – 1999. – №3/4. С.90-99
4. Вригт Г. Х. фон. Логико-философские исследования. – М.: Прогресс, 1986. – 595 с.
5. Гинзбург К. Микроистория: две-три вещи, которые я о ней знаю // Современные методы преподавания новейшей истории. – М.: ИВИ РАН, 1996. – С. 207–236.
6. Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в.– М.: РОССПЭН, 2000. – 272 с.
7. Гришина А. Е. Количественный и качественный анализ: органическое единство или автономия? // Соц. исслед. – 2004. – №9. – С. 8-10.
8. Готлиб А. С. Количественный и качественный анализ: органическое единство или автономия? // Социологические исследования. – 2004. – №9. – С. 6-8.
9. Конт О. Дух позитивной философии. – Ростов н/Д.: Феникс, 2003. – 256 с.
10. Курбатов В.И. Современная западная социология. – Ростов-на-Дону: Феникс, 2001. – 416 с.
11. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М.: ИЭС, СПб.: Алетей, 1998. – 160 с.
12. Нарижный Юрий. Социология и политология эпохи постмодерна [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://postmodern.in.ua/?p=1725>
13. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант: К решению парадокса времени. – М.: Прогресс, 1994. – 259 с.
14. Синергетическая парадигма. Многообразие поисков и подходов. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 536 с.
15. Степин В. С. Философия науки. Общие проблемы: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук. – М.: Гардарики, 2006. – 384 с.
16. Страусс А. Корбин Дж. Основы качественного исследования: обоснованная теория, процедуры и техники. — М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
17. Троцук И.В. Нарратив как междисциплинарный методологический конструкт в современных социальных науках // Вестник РУДН. Серия Социология. – 2004. – №6-7. – С. 56-74.
18. Троцук И.В. Нарративы в социологической теории и практике // Обсерватория культуры: журнал-обозрение. - 2007. - № 3. - С. 16-23.
19. Ярская-Смирнова Е. Р. Нарративный анализ в социологии // Социологический журнал. – 1997. – №3. – С. 38-61

Афанасьев А.І., Василенко І.Л.

ПОСТНЕКЛАСИЧНА СОЦІОЛОГІЯ І ІДЕАЛИ НАУКИ.

Постнекласична соціологія, зберігаючи багато ідеалів класичної науки, пом'якшує деякі з них в сторону активного застосування якісних методів, нарратологічного аналізу, усвідомленої нарративності інтерпретацій.

Ключові слова: класична соціологія, постнекласична соціологія, ідеали науки, кількісні та якісні методи, нарратив, нарратологічний дискурс, біографія,

інтерпретація.

Afanasyev A. Vasilenko I.

POSTNONCLASSICAL SOCIOLOGY AND IDEALS OF SCIENCE.

For classical sociology were characteristic of the typical classical ideals of science, rigorous research methods, quantitative processing of large amounts of information, hypotheses, followed by a confirmation or denial of, the establishment of regular relationships for the formulation of theoretical models and generalized forecast. Decisive were positivist installation: a clear fixation of empirical data and search laws as a distinctive feature of science. Based on reliable scientific knowledge in sociology considered with mathematical-statistical methods and formalized procedures. The non-classical (understand) Sociology realized the limitations of formalized procedures and introduced a sociology understanding of the procedure, but did not question the basic ideals of scientific character. Go to postnonclassical stage caused changes it in the classical ideals and norms of science. Questioned the priority of quantitative methods. They can only measure the common, typical characteristics that provide a simplified representation of the object.

Modern sociology relies on the so-called free, unstructured, interpretive, qualitative methods of data collection and processing. Target is to understand the meanings of actions or statements of people studied. It is necessary to take into account the subjective position of the researcher. Postnonclassical sociology, retaining many ideals of classical science, mitigates some of them towards the active use of qualitative methods, narratologic analysis, conscious narrative interpretation.

Keywords: classical sociology, postnonclassical sociology, ideals of science, quantitative and qualitative methods, narrative, narratologic discourse, biography, interpretation.

References

1. Afanasiev A.I. (2013) *Gumanitarnoe znanie i gumanitarnye nauki: monografiya* [Humanitarian knowledge and the science of humanities: a monograph], Odessa, Bahva, 288 p.
2. Bozhkov O. B. (2004) *Kolichestvennyy i kachestvennyy analiz: organicheskoe edinstvo ili avtonomiya?* [quantitative and qualitative analysis: organic unity or autonomy?] // *Sotsiologicheskie issledovaniya*, №9. – P. 3-5.
3. Vorobeva A.V. (1999) *Tekst ili realnost: poststrukturalizm v sotsiologii znaniya* [Text or reality: post-structuralism in sociology of knowledge] // *Sotsiologicheskiy zhurnal*, №3/4, P.90-99
4. Vrigt G. H. fon. (1986) *Logiko-filosofskie issledovaniya* [Logical and philosophical studies]. Moscow, Progress, 595 p.
5. Ginzburg K. (1996) *Mikroistoriya: dve-tri veschi, kotorye ya o ney znayu* [microhistory: two or three things I know about her] // *Sovremennyye metodyi prepodavaniya noveyshey istorii*, Moscow, IVIRAN, P. 207–236.
6. Ginzburg K. (2000) *Syr i chervi. Kartina mira odnogo melnika, zhivshego v XVI v* [Cheese and worms. The world picture of a miller who lived in the XVI century], Moscow, ROSSPEN, 272 p.
7. Grishina A. E. (2004) *Kolichestvennyy i kachestvennyy analiz: organicheskoe edinstvo ili avtonomiya?* [quantitative and qualitative analysis: organic unity or autonomy?] // *Sotsiologicheskie issledovaniya*, №9, P. 8-10.

8. Gotlib A. S. (2004) *Kolichestvennyy i kachestvennyy analiz: organicheskoe edinstvo ili avtonomiya?* [Quantitative and qualitative analysis: organic unity or autonomy?] // *Sotsiologicheskie issledovaniya*, №9, P. 6-8.
9. Kont O. (2003) *Duh pozitivnoy filosofii* [spirit of positive philosophy], Rostov-na-Donu, Feniks, 256 p.
10. Kurbatov V.I. (2001) *Sovremennaya zapadnaya sotsiologiya* [Modern Western sociology]. Rostov-na-Donu, Feniks, 416 p.
11. Liotar Zh.-F. (1998) *Sostoyanie postmoderna* [Postmodern condition]. Moscow, IES, SPb., Aleteyya, 160 p.
12. Narizhnyy Yuriy. *Sotsiologiya i politologiya epohi postmoderna* [Sociology and Political Science postmodern], available at: <http://postmodern.in.ua/?p=1725>
13. Prigozhin I., Stengers I. (1994) *Vremya, haos, kvant: k resheniyu paradoksa vremeni* [Time, chaos, quantum: the solution of the paradox of time]. Moscow, Progress, 259 p.
14. *Sinergeticheskaya paradigma. Mnogoobrazie poiskov i podhodov.* (2000) [Synergistic Paradigm. A variety of searches and approaches], Moscow, Progress-Traditsiya, 536 p.
15. Stepin V. S. (2006) *Filosofiya nauki. Obschie problemy: uchebnik dlya aspirantov i soiskateley uchenoy stepeni kandidata nauk* [Philosophy of Science. Common problems: a textbook for graduate students and candidates for a degree of Candidate of Sciences], Moscow, Gardariki, 384 p.
16. Strausc A. Korbin Dzh. (2001) *Osnovy kachestvennogo issledovaniya: obosnovannaya teoriya, protsedury i tehniki* [Basics of qualitative research: Grounded theory procedures and techniques], Moscow, Editorial URSS, 256 p.
17. Trotsuk I.V. (2004) *Narrativ kak mezhdistsiplinarnyy metodologicheskiy konstrukt v sovremennykh sotsialnykh naukah* [Narrative as an interdisciplinary methodological construct modern social sciences] // *Vestnik RUDN. Seriya Sotsiologiya*, №6-7, P. 56-74.
18. Trotsuk I.V. (2007) *Narrativy v sotsiologicheskoy teorii i praktike* [Narratives in sociological theory and practice] // *Observatoriya kulturny: zhurnal-obozrenie*, № 3, P. 16-23.
19. Yarskaya-Smirnova E. R. (1997) *Narrativnyy analiz v sotsiologii* [Narrative analysis in sociology] // *Sotsiologicheskiy zhurnal*, №3, P. 38-61

УДК 005

VISUAL STUDIES: WHY IS IT SO DIFFICULT TO PERCEIVE FORM*Olga Baranovska*

The intention of the article “ Visual Studies: Why Is It So Difficult To Perceive Form” is to clear out the theoretical and axiological conditions that hinder the possibility to “read” visual text. Such kind of task within the visual studies is quite relevant because of the necessity to comprehend the language of visuality and its influence on the structures and norms of thinking.

Key words: *visual form, visuality, visibility, imagery.*

Theoretical interest to visual studies evinces the exclusive place that all kinds of the visual forms have taken not only in the field of cultural life and social practices, but also in the interdisciplinary discourse. Visuality and conforming visual regimes, imagery and art or media depictions, etc., determine the very ‘optics’ of cultural, social studies and moreover as to Heidegger lead to viewing the world as picture, displacing the previous conception of the world as book or text.

The most meaningful problem of visual studies is the problem of visuality which “speaks by refusing to speak...” [Mitchell, 2012, 11]. Visuality considered as an option or a way of producing and representing senses needs to be delved into, but becomes a real challenge for our comprehension. The complexity is determined by quite different factors: from predominant rational thinking with its tendency to structuring and schematism, etc., normative aesthetics, scientific conventions and confines of linguistics or semiotics in particular, and up to the elicitation of the very realm or status of visuality and imagery in culture, and a lot of others. So the work on the problem requires analysis over these lines and assumes searching the theoretical possibilities for comprehension of the visual.

We should take into account the ambiguous attitude to visuality in general: it is usually considered as a representation of plain obviousness, though at the same time its deceitfulness is widely confessed. This contradiction turns into the problem of trust to the visible: visuality turns to visibility, mainly wrong visibility, and illusion. Thus as it happens, we deceive ourselves, so the credit is accorded mainly to the ordinary recognizable or easily identified images that may mean some kind of “blind seeing” when the visible needs to be followed by the narrative or the sounding. But what means to see something especially if there is no apparent conjunction between them? The visible has its own form of representation, so how its perusal can be possible?

The realm of the visible embraces observed, pictorial and aesthetic objects. They represent themselves but all the resource of their expressiveness is often considered to have mainly a serving function, whether it would be the demonstration of some traits, affinities, technic skills, sensuous lures or the exposition of certain cultural values. Thus the visuality itself appears to be inweaved into the network of quite different intentions therefore it is almost impossible to speak for its own sake. But visual arts establish the sphere where visuality obtains its self-sufficiency and may

reveal the plentitude of its own capabilities. During all their history visual arts have been demonstrating the work on expressive capabilities of visual form. And ultimately it could be summed up like that: *what* is “said” is constituted by *how* exactly it is “said”. However a hitherto widely spread common opinion and even the opinion of some theoreticians still insists that the visual arts are conferred to serve as a kind of ‘mirror’ for reflecting reality or spirituality or ideas. Though after Kant’s and romantic philosophers’ conclusions on the place of fine arts and specific art creativity, the comprehension of its independent role and its significant sense producing activity should have been induced. But even nowadays it should be reminded again and again particularly concerning visual images that “... images that is, both create and discover the “the real” at the same time”[Keith, 2008,141-142].

Nevertheless it may be considered that already from the last decades of the XIX century due to John Ruskin, Adolf von Hildebrand, Alois Riegl, Heinrich Wölfflin the distinct estimations on the importance of formal analyses for the theory of the visual arts gave the start to the studies of visuality for its own sake. Visuality appears out of the form representation where “Images are not illustrations but universes that offer a semantics created accordingly to its own laws...”, says Bredekamp [Keith,2008, 138]. Moving further in this direction a lot of art theoreticians, artists and philosophers tried to uncover the complexity of the subject.

Almost at the beginning of this way it gets obvious that there is some kind of gap between visual form expressiveness and its verbal interpretation. Surely this gap was not determined only by descriptive language limits but became rather an evidence of the disparate of these modes of saying. And before “the rift between the discursive and the ‘visible’, the seeable and sayable” became the subject of philosophical and scientific reflection it had urged the artists – Kazimir Malevich and Vassiliy Kandinskii – to develop the principles for the perusal of visual texts implied in depictions [Mitchel,1942,12]. They tried to evolve the basic elements of the visual – the spatial forms which produce all the spatial relations and constructions, but moreover they make the direct perception and even perusal of visual forms possible, without any verbal mediation. Precisely speaking in Malevich and Kandinskii’s researches the verbal description serves for the presentation or explication of what the elementary spatial forms and relations are able to mean, how they organize a depiction space and what senses they produce. But all this implies delving into the very art language, its “life”. Malevich finds out these elements to be circle, square and cross, but Kandinskii – dot, line and plane. It is akin to creating or constructing an alphabet for reading characters conveying a message in an unknown language. But unlike assigning meanings or character decoding in a decipherment, such way of ‘reading’ assumes that each of signs has endless multitude of meanings according to its specific individual form, definite position among other signs in a given space and so on. Such way of ‘reading’ also needs a special sensuousness which may be called a sense of form or an intuition of form and can give the ability to perceive forms saturated with meanings.

Of course this kind of auto-teaching or self-organizing makes a spectator highly concentrate his/her attention, over tune his/her view to quite different way of

perception. But this rather tedious process is possible under the condition that we take depictions or appearance of any visual objects as expressions in a language. Otherwise such an approach has no ground and sense. And informative, illustrative, psychological, aesthetic role or character of visuality will be completely ruling.

Objections to confessing the language format of visuality are based on several essential points. One of them grows up from the very concept of the linguistic turn in philosophy and science methodology. As J. Derrida shows in his “Of Grammatology”, the notion of language loses its conspicuous limits and is finally devaluated to the extent that as the principal concept it becomes overall. And it’s worth recognizing, because the language, being turned out to be in a ‘mirror labyrinth’ of self-reflection, could not avoid passing into a pervasive metaphor. The next issue concerns the disciplinary confines of linguistics and semiotics which make the language status of the visual and visual art rather doubtful.

Attempts to confer the language status to the visual mode of saying ran into the discussion on the grounds for the proper judgments and to some extent the discussion still goes on. It is induced mainly by an abeyance with theoretical attachment of language sphere – if it is linguistics, visual mode of saying cannot be attributed as a language, but if it is semiology taken as metalinguistic it can. Though about the sociological backing for the visual as a language there are some skeptical considerations of W.J.T. Mitchell: “that the best terms for describing representations, artistic or otherwise, are to be found in the immanent vernaculars of representational practices themselves” and “that the technical metalanguages of semiotics don’t offer us a scientific, transdisciplinary, or unbiased vocabulary, but only a host of new figures or theoretical pictures that themselves must be interpreted” [Mitchell, 1942, 14-15]. So by the thought of W.J.T. Mitchell, in this context it would be much more productive to evince what exactly predestines the discrepancy between the visual mode of saying and the linguistic paradigm.

Nevertheless it seems rather clear that the verdict on language status of visuality should not be based on the scientific confines as visual expressiveness and imagery do not fit into them. The standards of scientific thinking assume the formal analysis of language structures and even though visual images, visual art works need formal analysis as well, they are quite different ones. The formal analysis of the visible or visual objects does not assume any formalism or formal identifications, but – symbolic contemplation and hermeneutics of form inasmuch as the meeting of spatial and temporal traits of the objects constitutes their sense. And even at the stage of perception, as M. Dufrenne notices, we should see that “... perception can also veer toward a different sort of reflection which is “sym-pathetic” rather than objectifying and is more closely related to feeling than to understanding” [Duffrenne, 1953, 26-27].

J.-F. Lyotar was also completely convinced that a spatial manifestation couldn’t be included into linguistic field because of ontological rift between the space of the figure and the space of the text and because they “are two orders of meaning that communicate but which, by the same token, are divided” [Lyotar, 1971, 205]. So it is actually significant to find a way for discovering the irreducible selfness of visual

representation or the language of visual forms.

But on this way there are another barriers and first of all – aesthetic preferences mostly coming out as rates of individual pleasure or enjoyment tightly linked with psychological, cultural, historical, ethical, normative, ideological, artistic motivations. The realm of the visible being usually overloaded with almost all of them has no chance to represent itself. That’s rather trite, but still needs taking into account. Actually it relates to widely spread practices and even the methodology of identification visual forms or images with different thematic fields. Despite achieving a polymodal effect in exploring an image, for example, we nevertheless do not approach to the image with consideration of its individual character and a kind of autonomy. And this methodology leads mainly to the cleavage of images or visual forms when they declare their entirety. So there appears a question – how can we get this entirety and grasp their plenitude?

Therefore the phenomenological methodology (taken as well in the concept of Heidegger’s phenomenological hermeneutics) is considered as the most adequate one, though its significant part for the purpose – reduction – got under some doubts. M. Merleau-Ponty’s conclusion on impossibility of a complete reduction looks cogently enough and that certainly demands essential reinforcement for phenomenological procedures. For a spectator or viewer it supposes much more careful self-observing and in holding own prehensions, premises and intentions under control. And the hermeneutical practices turn us to the critique of our own preferences and preconceptions as well. Following H.-G. Gadamer, one should recognize however that self-understanding is always the unfinished work, it is every time a new affair and a new defeat [2, c. 248]. Thus the phenomenological and hermeneutical reflection appears to be not such an easy way for comprehending the expressiveness of visual forms and thereafter – its language. But nevertheless this is exactly what can open an access to the language of form and give us some kind of a remedy for reformatting our perception.

Perception of visual form implies concentration on the pure appearance of something and it is usually entangled by mixing up the visuality of a thing and the visuality of its representation. The visuality of a thing correlates with recognition of its acquainted form, so there is no need of staring its form itself. This point reveals a principal distinction in the organization, or maybe composition, of the perceptible and the conceivable – the distinction between *what* and *how* something is. And this persistent distinction has the evident priority of *‘what’* – as being deprived of a recognizable thing an ordinary perception becomes rather helpless. Such a state may testify that essentialism, consequent with objectivism and naturalism, dominates not only as a premise of cognition but mainly as an axiological one. Perhaps it shows that we still preserve our perception and contemplation from any risk of arbitrariness or subjectivity. J.W.T. Mitchell supposed that as a kind of power pervasive imagery calls fear, that is why it causes the problem of spectatorship [Mitchell, 1942, 15-16].

It could be assumed that the visual studies have a kind of mission which is aimed to converge ‘what’ and ‘how’ of our perception, to get over the theoretical

obstacles and develop the hermeneutics of visual form.

References:

1. Dufrenne, Mikel.(1953) The Phenomenology of Aesthetic Experience. Transl. by E.S. Casey, A.A. Anderson, W. Domingo, L. Jacobson. - Northwestern University Press, 1973.
2. Cited by: Гадамер Г.-Г. Деконструкция и герменевтика. Пер.с нем. Сапенюк О.В. // Герменевтика и деконструкция. Под ред.Штейгмайера В., Франка Х., Маркова Б.В. – СПб: Б.С.К., 1999. - С.243-254.
- Gadamer H.-G. Dekonstruksiya I Germenevtika. Transl.by Sapenok O.V.// Germenevtika I Dekonstruksiya. Editors: Shteigmaier V., Frank H., Markov B.V.- SPb.: B.S.K., 1999.- pp. 243-254.
- Origin: Gadamer H.-G.Dekonstruktun und Hermeneutik (1988) //Gesammelte Werke. Bd. 10. p. 138-147. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1995.
3. Keith, Moxey. Visual Studies and the iconic turn//Journal of Visual Culture/ SAGE Journals, 2008. Vol.7(2): pp.131-146 <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1470412908091934>
- 4.Lyotard, J.-F. (1971) Discourse, Figure. Transl. by Antony Hudek and Mary Lydon. University of Minnesota Press, 2011.
5. Mitchell, J.W.T. (1942) 'The Pictorial Turn' in Picture Theory: Essays on Verbal and Visual representation.Chicago: University of Chicago Press, 1994, pp. 11-34.
6. Mitchell, J.W.T. Image, Space, Revolution: the Arts of Occupation//Critical Inquiry, Vol.39. No.1(Autumn 2012). The University of Chicago Press, pp.8-32.

Барановська Ольга

ВІЗУАЛЬНІ ДОСЛІДЖЕННЯ: ЧОМУ ТАК СКЛАДНО ОСЯГНУТИ ФОРМУ

Мета статті «Візуальні дослідження: чому так складно осягнути форму» – виявити теоретичні та аксіологічні умови, що перешкоджають можливості «читати» візуальний текст. Актуальність цього завдання в межах загального напрямку візуальних досліджень визначається необхідністю осягнути мову наочності та її вплив на структури і норми мислення.

Ключеві слова: візуальна форма, наочність, видимість, образність.

Барановская Ольга

ВИЗУАЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ: ПОЧЕМУ ТАК ТРУДНО ПОСТИГНУТЬ ФОРМУ

Цель статьи «Визуальные исследования: почему так трудно постигнуть форму» – показать теоретические и аксиологические условия, препятствующие возможности «читать» визуальный текст. Актуальность такой задачи в рамках визуальных исследований определяется необходимостью понять язык наглядности и ее влияние на структуры и нормы мышления.

Ключевые слова: визуальная форма, наглядность, видимость, образность.

УДК 005 791.43.01

«ВОЗМОЖНЫЕ МИРЫ ТАРАНТИНО»: АНАЛИЗ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПОДХОДОВ

Наталья Бородина

Статья посвящена анализу творчества Квентина Тарантино. Существующие подходы традиционно относят Тарантино к теоретикам массовой культуры, классикам поп-культуры и последователям «философии жестокости», однако использование комплексной серии подходов, сочетающих онтологические исследования, гносеологические, эстетические и этические, позволяют увидеть в его творчестве более глубокие теоретические основы. Эстетически Тарантино близок к постмодернизму с «симулякрами истории» и ссылками к несуществующим источникам. Применение онтологического подхода к исследованию позволяет обнаружить буддистские корни философии Тарантино, обоснование идеи Кармы. Гносеологический подход позволяет построить логику «возможных миров», на которых строится вселенная Тарантино. Этический подход позволяет увидеть в творчестве Тарантино преодоление биологической природы человека, но не отказ от нее. Эта идея достигается с помощью особого понимания категории «справедливость». В возможных мирах Тарантино справедливость предстает как символ веры в то, что культура станет выше над ненавистью.

Ключевые слова: Тарантино, симулякры, постмодернизм, возможные миры

Творчество Квентина Тарантино становилось объектом самых разных методологических подходов и принципов исследования. Популярность режиссера исследовали как экономисты, так и психологи, так и искусствоведы. Каждый новый фильм Тарантино служит опровержением сложившейся исследовательской концепции, поэтому феноменом Тарантино заинтересовались философы, предложив несколько подходов к исследованию его творчества. Поверхностное исследование творчества вписывает Тарантино в рамки проповедника «Философии жестокости» - именно эта расхожая точка зрения доминирует в просторах Интернета. Коммерческий успех режиссера заставляет многих считать его теоретиком массовой культуры. Но жестокость и популизм являются скорее инструментами Тарантино, так как слишком часто в своих фильмах он само-иронизирует над этими приемами, показывает их механику и абсурдность.

Среди исследований творчества Тарантино можно выделить несколько методологических подходов:

- 1) онтологический подход: М. Куртов 4[], Л. Кадди Л. и М. Брюс [10];

- 2) эстетический подход А. С. Андерсон[9], О. Давыдов [2], [Павел Орлов](#)[6];
- 3) эпистемологический подход: К. С. Мохаммад [12], К. А. Корч, («Coke into Pepsi: The Miracle in Pulp Fiction» Keith Allen Korcz), Р. Грини («Quentin Tarantino and the Ex-Convict's Dilemma» Richard Greene);
- 4) этический подход: А. Андерсон[9], а так же такие исследователи как Дж. Х. Спенс («The Moral Lives of Reservoir Dogs» James h. Spence), Д. К. Джонсон («Revenge and Mercy in Tarantino: The Lesson of Ezekiel 25:17» David Kyle Johnson), Р. Робинсон («I'm a Bad Person»: Beatrix Kiddo's Rampage and Virtue» Rachel Robison), Т. Д. Рот («A Sword of Righteousness: Kill Bill and the Ethics of Vengeance» Timothy Dean Roth), Дж. Улатовски (Stuck in the Middle with You: Mr. Blonde and Retributive Justice» Joseph Ulatowski).

Цель данной работы: показать специфику каждого методологического подхода к творчеству Тарантино и предложить способы их оптимизации.

Очарование миров Тарантино, которые так близки нашему, и в то же время непохожи стали основанием выявить их онтологическую природу.

Тарантино онтологический: представлен как онтологическая версия «катарсиса» у М. Куртова: «У Тарантино два принципа — концентрация энергии (возрастание силы давления газов, образующихся при сгорании взрывчатого вещества) и энергетическая разрядка (выброс снаряда)». Согласно Куртову, эта внутренняя энергетическая мифология и создает тот тип условности, тот дух, по которому легко распознать тарантиновские фильмы. Миры и герои с их особой логикой определяются как функции, подчиняющиеся особому принципу: «герои ведут себя не как «типические характеры в типических обстоятельствах», а как те, чья психология подчиняется этим двум принципам воображения». Онтология и динамика миров оказывается отражением динамики психики самого Тарантино – М. Куртов безжалостно возвращает понятие «сюжет» обратно в голову Тарантино и ставит ему диагноз, объясняя все перипетии фильмов психологическим гештальтом, через который проходит сам Тарантино и проводит нас: «Каждый киноэпизод у Тарантино начинается с показа героя, который уже вброшен в какие-то обстоятельства и психически заряжен. На протяжении эпизода психическая энергия героев постепенно концентрируется, что порождает экзистенциальные ситуации (ситуации выбора между жизнью и смертью). Разрядка через насилие предстает единственным выходом из этих ситуаций. Самый стабильный и потому желанный итог разрядки — смерть»[4].

Ставить фильмам диагноз, описывать их онтологию через термины психологии – путь удобный и легкий. Но он не учитывает факта иронии Тарантино над психологическими изысканиями. Его герои, словно легендарные дзенские учителя, переходят от возвышенного к туманам, как например, получают возвышенный катарсис от разговоров о бургерах («Криминальное чтиво»). Поэтому строить онтологию Тарантино по принципу психологического катарсиса можно только элиминируя из исследования его многочисленные

референции, отсылки и иронию.

Онтологический анализ произведений Тарантино у Кадди Л. и М. Брюс представляет собой более последовательное изучение причинно-следственных связей мира Тарантино. Беатрикс из «Убить Билла» показан как персонаж, осознавший взаимосвязанность мира, его «кармическую пронизанность» терминами буддизма или «эффект бабочки» терминами физики. Все взаимосвязано и все будет иметь заранее определенные последствия: «Afterwards Beatrix notices Nikki in the doorway—she has evidently watched the murder of her mother. While cleaning off her bloody knife, Beatrix says, “It was not my intention to do this in front of you. . . . When you grow up, if you still feel raw about it, I’ll be waiting.” Beatrix’s words here imply an understanding of Karma and interconnectedness»[10].¹

Беатрикс осознала карму, но разве она не в силах остановиться? Повернуть карму против самих причинно-следственных связей? Герои Тарантино не пассивны, их нельзя назвать «исполнителями воли судьбы», они скорее творят сами судьбу, осознавая возможные последствия, в отличие от буддистов, которые от таких опрометчивых поступков точно бы отказались (особенно если они уже осознали взаимосвязанность мира). Сам Тарантино описывал их следующим образом: «My characters change the course of history. And when I say that, I'm not just talking about Shosanna, or Aldo and the Basterds. I'm talking about Fredrick Zoller. If a German soldier had done what he did at that point in time in the war, I'm here to tell you that Joseph Goebbels would have made a movie about him. Just like Hollywood made To Hell and Back, with Audie Murphy. And if that soldier had looked like Daniel Bruhl, he would have been the star too. But not only that, Goebbels did make a similar movie, called Kolberg, which was basically saying, "OK, so we're not going to win any more battles - but we can make this big, epic production that will be a propaganda victory as if we'd won a battle." So I believe Goebbels would have done that, and they would have had a gala premiere, and a lot of people would have been there... And so on and so on. So it's just the idea that my characters changed the course of the war».²[12] Поэтому онтологию Тарантино

¹ Беатрикс замечает Никки в дверях—она, очевидно, наблюдала за убийством ее матери. Очищая нож от крови, Беатрикс говорит, «Я не хотела сделать это на твоих глазах. Когда ты вырастешь, если тебе до сих пор больно от этого, я буду ждать.» Слова Беатрикс здесь подразумевают понимание кармы и взаимосвязи

² Мои персонажи изменили ход истории. И когда я это говорю, я имею в виду не только Шосанну, или Альдо, или Ублюдков. Я говорю и о Фредрике Золлере. Если немецкий солдат сделал то, что он сделал во время войны, я хочу показать вам, как Геббельс бы снял фильм о нем. Так же, как Голливуд сделал «В ад и обратно», с Мерфи. И если же солдат бы выглядел как Дэниел Брал, он тоже был бы звездой. Но не только это, Геббельс делал подобный фильм, названный «Кольберг», про который обычно говорят: «Хорошо, если мы не можем выиграть больше битв, зато мы можем сделать большое, эпическое кино, которое будет такой же победой пропаганды, как если бы мы выиграли битву». Поэтому я считаю, если бы Геббельс сделал бы это, у них была бы такая же

нельзя полностью вписать в рамки принципа Кармы. В мире Будды Карме подчиняются даже Боги. В мире Тарантино герои осознают Карму, божественную природу событий ... и продолжают жевать бургер, нисколько не меняя своих планов.

Онтологический подход нуждается в новых эпистемологических основаниях, но уже существующие работы эпистемологического подхода к творчеству Тарантино носят прикладной характер и показывают, как герои Тарантино решают для себя различные познавательные проблемы: например, проблему соотношения чуда и причинно-следственных связей, сформулированную Д. Юмом (Coke into Pepsi: The Miracle in Pulp Fiction Keith Allen Kocz) или дилемму заключенного (Quentin Tarantino and the Ex-Convict's Dilemma Richard Greene). Поэтому для выявления оснований поступков героев необходимо подробнее остановиться на анализе эстетического подхода.

2)Тарантино эстетический: «Тарантино – квинтэссенция постмодернизма в современном кино», - фраза, характеризующая большинство исследований творчества режиссера. В качестве аргумента обычно называются характерные для постмодернизма ироничность, отрицание существования истины как чего-то непреложного, отрицание иерархии ценностей, отрицание моральной оценки, стилизация, пародийность.

Но постмодернизм у Тарантино особого рода. Ироническое отношение к этике и аксиологии приводит к эклектичной фрагментарности, деконструкции классических текстов. Поклонники творчества часто отмечали склонность Тарантино к цитатам классических фильмов, но при этом зритель получает возможность заново конструировать смысл в процессе прочтения, и ключом к этой возможности является провокация: шок, насилие, переворачивание наизнанку исторической канвы. В погоне за конструированием смыслов, зритель часто не замечает, что многие отсылки к текстам, фильмам и всем образам «классического» идут к несуществующим образцам. Так, например, в фильме «Омерзительная восьмерка», Тарантино ссылается на несуществующее письмо Линкольна, то есть референции к тексту идут без самого текста.

Возникает феномен симулякра, о котором писал Ж. Бодрийар: «В этом переходе в пространство, чье искривление не относится больше ни к реальному, ни к истине, эра симуляции открывается уничтожением всех референтов – хуже: их искусственным воскрешением в системах знаков... [...] Речь не идет больше об имитации, ни о дублировании, ни даже о пародии. Речь идет о замене реального знаками реального, то есть об операции устрашения всего реального процесса его операционным дубликатом, метастабильной знаковой машиной, программатичной, безупречной, которая дарует все знаки реального и минует при этом все перипетии»[1].

премьера, на которой собрались бы много людей... И так далее, и так далее. Так что это просто идея, что мои персонажи изменили бы ход войны ".Quentin Tarantino about Inglourious Basterds - RT Interview

Из исследователей Тарантино впервые отметил симулятивность его творчества Андерсон: «Simulation is essentially a representation. It is a representation, however, that bears no link to what it claims to represent (p. 6). You might think of the filmic references packed into Death Proof: to what extent do these references actually throw back to their originals and to what extent do they simply exist as references (that reference nothing)»³[9]

Показательным элементом власти симулятивного знака является реакция общественного деятеля Эдуарда Лимонова: он настолько поверил в «письмо Линкольна», что пишет в своем ЖЖ: Тарантино продался и снимает теперь фильмы про американских основателей демократии! «Квентин решил, что в этот раз следует дружелюбно лизнуть Америку» и, следовательно «ему пора на покой»[5]. Симулякр письма зажил собственной жизнью, он вызывает дискуссии, становится материалом для новых референций.

Зачем нужен был Тарантино настолько неоднозначный симулякр? Чаше всего ответ ищут в эстетике, намекая, что в этом симулякре есть какое-то своеобразное «красиво» (в нашей культуре появились два маркера, функционирующие универсально уже на уровне архетипа и позволяющее объяснить целесообразность чего угодно: «Это богато» и «Это красиво»). Если альтернативную историю евреев-охотников на нацистов в фильме «Бесславные ублюдки» еще можно назвать эстетизацией жестокости и переосмыслением слова «красиво» в духе театра жестокости А. Ардо, то в фильме «Омерзительная восьмерка» Тарантино даже отказывается от зрелищности, закрывая действующих лиц в замкнутом условно-театральном пространстве (как в свое время это сделал Ларс фон Триер в Догвилле и многие другие), чтобы показать совершенно не «комиксовскую вселенную», в которой А. Линкольн пишет несуществующие письма. Письмо явно не вписывается в традиционную канву Тарантино, но показывает логическую основу сюжета, выводя его к проблеме модальности возможных вселенных. Проблема выбора уводит нас к бесконечным вселенным, в которых события могли бы развиваться совсем по-другому, если бы выбор был сделан иначе. Выбор героев моделирует множество возможных миров, заставляя нас оценивать понятие «деконструкция и возможность», не с эстетической, а с этической точки зрения. Еще Дунс Скот предложил уточнить понятие возможно-вероятное событие/реальность как концептуально непротиворечивое в рамках своей системы. То есть нельзя сказать, что референция идет к пустой отсылке, она идет к потенциальной возможности, а если событие не противоречит своей системе, значит оно возможно. Но вот какой выбор правильный и приведет нас к лучшей из

³ Моделирование - это по существу представление. Это представление, однако, не несет никакой ссылки на то, что оно якобы представляет. Можно подумать, кинематографические ссылки, упакованные в смертельные доказательства: в какой степени эти ссылки фактически соответствуют их оригиналам, и в какой степени они просто существуют в качестве ссылок (отсылающие к ничто

возможностей? Лейбниц сформулировал критерий правильного выбора через понятие «необходимости»: событие «необходимо истинно» как то, что имеет место во всех возможных мирах, а случайно истинно как то, что имеет место в некоторых из них.

3) И это показывает необходимость применения эпистемологического подхода к анализу Тарантино с применением семантики возможных миров. В работах XX века кроме традиционно философского исследования возможности, появляется так же формально математический аппарат для исследования достижимости этих возможностей (Крипке С.).

Соответственно правильным считается поступок, который был бы необходимым во всех возможных мирах. Метод семантики возможных миров описывается формулой $w \in \rho(p)$ (мир w принадлежит множеству миров, где имеет место факт, описываемый p);

Возвращаясь к проблеме выяснения «реальности»/ правильности мира, следует отметить, что это понятие в модели возможных миров связано с понятием истины и общезначимости и определяются следующим образом. Формула A истинна в модели M , если A истинна в любом мире w при любом приписывании φ . Формула A общезначима в модельной структуре $\langle W, R \rangle$, если A истинна во всех моделях данной структуры. В данной модели возможный мир рассматривается как совокупность фактов, совместимых друг с другом. Именно при определении модального оператора необходимости $\Box A$ в рассмотрение включаются возможные миры. (Формула $\Box A$ истинна в модели M , в мире w , при приписывании φ , если $\Box A$ истинна во всех мирах, достижимых из данного по отношению R)[11].

Но как именно определить общезначимость и непротиворечивость – главное условие существования возможного мира? Финский исследователь Я. Хинтикка показал, что возможный мир может быть описан как конституента, т. е. последовательность («дерево») связанных утверждений. Здесь мы возвращаемся к разграничению тривиально и нетривиально противоречивых возможных миров. Нетривиально противоречивы (d —инвариантны) те из них, которые не содержат противоречий при выборке глубины d (т. е. в системе из d последовательных утверждений). Следовательно, «эпистемически, но не логически возможные миры оказываются относительными, то есть зависящими от параметра d », от «проницаемости» субъекта, производящего выборку, «и от уровня проводимого им анализа» [8, 239].

Толкиен назвал убеждение в непротиворечивости «внутренней верой», создать которую и становится главной задачей искусства[7].

Герои Тарантино создают нашу «внутреннюю веру» в то, что этот мир возможен, захватывая нас реальностью своих поступков и «непротиворечивостью» своих действий, хотя сами принципы и критерии непротиворечивости остаются за кадром. А работе «Омерзительная восьмерка» Тарантино решает так «открыть карты», эксплицируя основания этой «внутренней веры», на которой держались его возможные миры. Этим фактором

раскрытия потаенного (термин Хайдеггера) становится то самое письмо Линкольна.

Герои Тарантино действительно чувствует в происходящем некую карму, судьбу, главная задача которой восстановить справедливость и правосудие. Если в ранних работах Тарантино («Бешеные псы») герои восстанавливают «правосудие» исходя из своих мерок, без объяснений методом самосуда, то поздние работы Тарантино показывают, что правосудие – понятие достаточно простое, но его необходимо постоянно проговаривать.

Когда мы исследуем этический компонент Тарантино, ставим его вслед за Ницше «по ту сторону добра и зла», мы забываем, что сухой «неинтересный пересказ фактов» даст нам другую картину. Как отмечает Леонид Клейн: «О чем повествует "Убить Билла"? О приоритете семейных ценностей, о возвращении ребенка домой, о тяжелом бремени материнства. Можете поставить смайлики, но сюжет именно таков»[3].

Так же и "Омерзительная восьмерка" показывает последовательность и непротиворечивость поступков героев – приговоренная к смерти, должна умереть так, как это повелевает закон.

Наш мир, призванный согласно Лейбницу быть лучшим из возможных, стал забывать крайне простую вещь: формально закончившаяся война, ненависть, терроризм, ксенофобия никуда не исчезают, расшатывая нашу систему. Если мы не будем пытаться выяснить принципы работы данной системы, мы не сможем ее восстановить. А система работает по принципу необходимости справедливости, причем под словом «необходимость» понимается как фактическая данность, так и пожелание: необходимость не станет таковой, если ей даже не предоставить возможность. В возможных мирах Тарантино справедливость предстает как символ веры в то, что культура станет выше над ненавистью. Герои Тарантино не отказываются от своей природы, а природа их далека от гармонии. Они показывают символическую возможность выйти на уровень культуры на базе некоторых священных текстов, которым и становится симулякр письма Линкольна. В настоящий момент в нашем мире такого письма нет и «символы веры» в справедливость потускнели. Не пора ли нам его заново придумать?

Вывод: проблема возможных миров объединяет логический и этический аспекты творчества Тарантино и показывает нам концептуальные основания принципов поведения его героев.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляция [Текст] / Перевод О. А. Печенкина. – Тула, 2013.–204 с.
2. Давыдов О. Тарантино нации. Магия постмодернизма и ее деконструкция [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.peremeny.ru/books/osminog/1146> Дата доступа: 17.12.2016.

3. Клейн Л. [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <https://www.facebook.com/leonid.klein> Дата доступа: 17.12.2016.
4. Куртов М. Психоанализ пистолета: случай Тарантино(2013) [Електронний ресурс]. – Режим доступа: http://seance.ru/blog/esse/tarantino_psichoanalysis_of_a_gun/ Дата доступа: 17.12.2016.
5. Лимонов Э. Блог ¹ [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://limonov-eduard.livejournal.com/776847.html> Дата доступа: 17.12.2016.
6. Орлов П. Постмодернизм: цитатность, стилевая полифония и мифологизация [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <http://tvkinoradio.ru/article/article5773-master-kventin-tarantino> Дата доступа: 17.12.2016.
7. Толкин Дж.Р.Р. Чудовища и критики и другие статьи. — М.: Elsewhere, 2006. — 315 с.
8. Хинтика Я. В защиту невозможных возможных миров // Хинтика Я. Логико-эпистемологические исследования. — М.: Прогресс, 1980. — С. 228–242.
9. Anderson A.S. Stuntman Mike, Simulation, and Sadism in Death proof [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <https://pofpa.files.wordpress.com/2010/10/anderson-aaron-c-stuntman-mike-simulation-and-sadism-in-death-proof-from-quentin-tarantino-and-philosophy.pdf> Дата доступа: 17.12.2016.
10. Cuddy L., Bruce M. Could Beatrix Kiddo Reach Enlightenment? Traces of Buddhist Philosophy in Kill Bill [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <https://pofpa.files.wordpress.com/2010/10/anderson-aaron-c-stuntman-mike-simulation-and-sadism-in-death-proof-from-quentin-tarantino-and-philosophy.pdf>. Дата доступа: 17.12.2016.
11. Kripke, S. Naming and Necessity, - Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1980.
12. Mohammad Silem K.I Didn't Know You Liked the Delfonics: Knowledge and Pragmatism in Jackie Brown; [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <https://pofpa.files.wordpress.com/2010/10/anderson-aaron-c-stuntman-mike-simulation-and-sadism-in-death-proof-from-quentin-tarantino-and-philosophy.pdf>. Дата доступа: 17.12.2016.
13. Quentin Tarantino about Inglourious Basterds - RT Interview [Електронний ресурс]. – Режим доступа: <https://editorial.rottentomatoes.com/article/quentin-tarantino-talks-inglourious-basterds-rt-interview/>. Дата доступа: 17.12.2016.

Наталія Бородіна

«МОЖЛИВІ СВІТИ ТАРАНТИНО»: АНАЛІЗ МЕТОДОЛОГІЧНИХ ПІДХОДІВ

Стаття присвячена аналізу творчості Квентіна Тарантино. Традиційні підходи відносять Тарантино до теоретиків масової культури, класиків поп-культури і послідовників «філософії жорстокості», однак використання комплексної серії підходів, що поєднують онтологічні дослідження, гносеологічні, естетичні і етичні, дозволяють побачити в його творчості більш глибокі теоретичні основи - Естетично Тарантино близький до постмодернізму з «симулякрами історії» і посиланнями на джерел, що не існують. Застосування онтологічного підходу до дослідження дозволяє виявити буддистські коріння філософії Тарантино, обґрунтування ідеї Карми. Гносеологічний підхід дозволяє побудувати логіку «можливих світів», на яких будується всесвіт Тарантино. Етичний підхід дозволяє побачити у творчості Тарантино подолання біологічної природи

людини, але не відмова від неї. Ця ідея досягається з допомогою особливого розуміння категорії «справедливість». У можливих світах Тарантино справедливість постає як символ віри в те, що культура стане вище над ненавистю.

Ключові слова: Тарантино, симулякри, постмодернізм, можливі світи.

Nataliia Borodina

"THE POSSIBLE WORLDS TARANTINO": AS ANALYSIS OF METHODOLOGICAL APPROACHES

The article is devoted to analysis of the working Quentin Tarantino. According mainstream researches, Tarantino is a classical agent of pop culture. But each new Tarantinos film have a rebuttal against the current research concept. Therefore, the Great quantity of bloody scenes is a visite-card of his film and many researchers think that Tarantino is a follower of the "Philosophy of cruelty". The commercial success of the Director allowed to explore his art as the theorists of mass culture. But violence and populism are rather the instruments of Tarantino, too often in his films he self-mocks in these techniques, mechanics and shows their absurdity.

The using of aesthetical approach can reveal that Tarantino is close to the postmodern "simulacra of history" and links to a non-existent source.

The using of ontological approach to the study let to discover the roots of Buddhist philosophy Tarantino, the justification of the idea of Karma.

The epistemological approach allows you to build the logic of "possible worlds" which is the universe of Tarantino.

The ethical approach allows us to see in the works of Tarantino is the overcoming of biological nature of man, but not abandoning it. This idea is achieved with a special understanding of the category "justice". In possible worlds celebrity justice appears as a symbol of faith in that culture will be above the hate.

Keywords: Tarantino, simulacra, postmodernism, possible worlds

Referens

1. Bodriyyar, J (2013). *Simulyakryi i simulyatsiya [Simulacra and simulation]*, Tula, 204 p.
2. Davyidov O. (2016) *Tarantino natsii. Magiya postmodernizma i ee dekonstruktsiya [Tarantino of the nation. The magic of post-modernism and its deconstruction]*. available at: <http://www.peremeny.ru/books/osminog/1146> Accessed: 17.12.2016.
3. Kleyn L.(2015) *Blog*. available at: <https://www.facebook.com/leonid.klein>. Accessed: 17.12.2016.
4. Kurtov M. (2013) *Psihoanaliz pistoleta: sluchay Tarantino [Psychoanalysis of the gun: the case of Tarantino]*, available at: http://seance.ru/blog/esse/tarantino_psichoanalysis_of_a_gun/ Accessed: 17.12.2016.
5. Limonov E. (2014) *Blog*, available at: <http://limonov-eduard.livejournal.com/776847.html> Accessed: 17.12.2016.
6. Orlov P. (2014) *Postmodernizm: tsitatnost, stilevaya polifoniya i mifologizatsiya [Postmodernism: quoting, stylistic polyphony and mythologizing]*, available at: <http://tvkinoradio.ru/article/article5773-master-kventin-tarantino> Accessed: 17.12.2016.
7. Tolkin Dzh.R.R.(2006) *Chudovischa i kritiki i drugie stati [The monsters and the critics and other articles]*, Moscow, Elsewhere, 315 p.
8. Hintikka Y(1980). *V zashtitu nevozmozhnykh vozmozhnykh mirov [In defense of impossible possible worlds]*, Moscow, Progress, pp. 228–242.

9. Anderson A. *Stuntman Mike, Simulation, and Sadism in Death proof*(2010) , available at: <https://pofpa.files.wordpress.com/2010/10/anderson-aaron-c-stuntman-mike-simulation-and-sadism-in-death-proof-from-quentin-tarantino-and-philosophy.pdf>. Accessed: 17.12.2016.
10. Cuddy L., Bruce M. *Could Beatrix Kiddo Reach Enlightenment? Traces of Buddhist Philosophy in Kill Bill* (2010) , available at: <https://pofpa.files.wordpress.com/2010/10/anderson-aaron-c-stuntman-mike-simulation-and-sadism-in-death-proof-from-quentin-tarantino-and-philosophy.pdf>. Accessed: 17.12.2016.
11. Silem Mohammad K.I *Didn't Know You Liked the Delfonics: Knowledge and Pragmatism in Jackie Brown* (2010),available at: <https://pofpa.files.wordpress.com/2010/10/anderson-aaron-c-stuntman-mike-simulation-and-sadism-in-death-proof-from-quentin-tarantino-and-philosophy.pdf>. Accessed: 17.12.2016.
12. *Quentin Tarantino about Inglourious Basterds - RT Interview*(2009) , available at: <https://editorial.rottentomatoes.com/article/quentin-tarantino-talks-inglourious-basterds-rt-interview/>. Accessed: 17.12.2016.

ФИЛОСОФИЯ И УНИВЕРСАЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Евгения Иванова

Статья посвящена анализу концептуальных и методологических аспектов высшего образования. Рассматривается статус философии в современной университетской среде и общественном пространстве. Представлена типология сильных образовательных моделей с позиции общей параметрической теории систем.

Ключевые слова: университет, образование, система, общая параметрическая теория систем, концепт, форсивность.

Современная идея универсального образования сводится к представлению о том, что приобретаемые знания должны быть, во-первых, всесторонними и всеохватывающими, а во-вторых, само обучение должно быть пригодным для всех людей. Существующая в Украине система образования представляет собой объединение различных институциональных структур (школа, университет, дополнительное образование, колледжи, др.), основной целью которых является образование тех, кто в них обучается. Поэтому вопрос об эффективности данных образовательных учреждений продолжает оставаться актуальным. Хотя сами представления об образовательном «эффekte» являются не всегда четкими и ясными, суть обучения можно вычленить из самой парадигмы универсального образования: приобретение (становление) новой формы, до которой существовала разрозненность, несвязность. Подобное формирование предполагает определенный путь, как правило разбитый на этапы (уровни), по завершении которого появляется сформировавшийся выпускник, бакалавр, магистр и т.д. Наиболее фундаментально универсальный подход к обучению укоренен в государственной системе школьного и университетского обучения. Сегодня мы наблюдаем активные попытки реформирования этой сферы, что является безусловно необходимым в условиях кризиса в образовании не только в Украине, но и в других странах. Какие наиболее значимые проблемы предстоит решать в первую очередь и какую роль в их решении может сыграть философия? Попытка ответить на данные вопросы является целью данной работы.

Одной из острых проблем сегодняшнего университетского обучения является крайняя инертность государственной системы образования. Процесс осмысления новых технологий и включение их в университетскую практику и образовательные программы происходит с большим запаздыванием. Даже лучшие ВУЗы страны не в состоянии соответствовать актуальным

образовательным запросам в полной мере. А количество таких запросов в обществе растет. Только за последние два года в Одессе открылись такие площадки – Imprac Hub, Терминал 42, IQSpace и проект Intellectuagium и т.д. В студенческой и молодежной среде популярны лекции, тренинги, семинары. Информация о предстоящих мероприятиях, как правило, появляется в соцсетях, и за неделю все билеты раскупаются или бронируются потенциальными участниками. На наших глазах востребованное и увлекательное образование уходит из ВУЗов и перемещается в коворкинги. Это касается не только сферы IT-технологий, менеджмента, маркетинга, но и гуманитарного образования – культурологии, искусствоведения, социальной работы, психологии, философии.

Данные тенденции в образовательной среде, сродни «кризису в науке» по Т. Куну: принятая образовательная парадигма перестает справляться с возникающими «аномалиями», которые игнорируются и замалчиваются: университет уже не является главным источником инноваций, он уже не выполняет функцию питательной творческой среды для студентов, аспирантов, ученых. Согласно Т. Куну, ученые, «столкнувшись с аномалией или кризисом, занимают различные позиции по отношению к существующим парадигмам, а соответственно этому изменяется и природа их исследования. Увеличение конкурирующих вариантов, готовность опробовать что-либо ещё, выражение явного недовольства, *обращение за помощью к философии* (курсив мой. – Е.И.) и обсуждение фундаментальных положений – всё это симптомы перехода от нормального исследования к экстраординарному» [3].

Другим фактором нарастающего кризиса в системе образования является перенасыщение информационной среды, в которой существует современное общество. Ситуация, когда человеку доступно слишком много информации, порождает целый ряд проблем: социально-психологических, педагогических, гносеологических, аксиологических и др. И в современной университетской среде эта проблема ощущается наиболее остро. Для преподавателя приоритетной задачей становится необходимость своевременно реагировать на происходящие изменения, не оставаться в стороне. Вот три основных момента, которые предстают наиболее значимыми в этом аспекте.

1. Закон обратного отношения количества информации и ее ценности: чем больше информации поступает к человеку, тем менее важной она ему представляется. У человека есть возможность без особых усилий получить ответ почти на любой вопрос, и парадокс заключается в том, что желание задавать эти вопросы стремительно уменьшается. Если в доинтернетовскую эпоху проблема заключалась в том, где найти информацию, то сегодня человек пресыщен информацией и желает избавления от нее.

2. Когда человеку доступен огромный объем информации, он теряет способность ее полноценно *воспринимать* и *осмысливать*. Эти два процесса образуют важнейшие взаимодополнительные направления в мышлении. С одной стороны, восприятие и осмысление исключают друг друга (нельзя в один и тот же момент получать информацию и осмысливать ее), с другой стороны, восприятие

и осмысление предполагают друг друга, так всякое восприятие “нагружено” предшествующими знаниями, испытывает их влияние, а значит, в этом отношении осмысленно, но осмысливать можно лишь то, что уже воспринято [5, с. 43–44]. Появляется необходимость в новых навыках работы с информацией, в так называемой, «информационной компетентности», способности самостоятельно искать, анализировать, отбирать, обрабатывать информацию.

3. Популярность поисковых систем привела к появлению Google-эффекта [8]. Суть данного явления заключается в том, что человек перестает запоминать информацию, которую можно легко найти в Интернете. Он рассчитывает на Интернет, как дети рассчитывают на помощь своих умных родителей и помнит только то, где можно найти ответ при необходимости, если такая необходимость когда-нибудь настанет. Все чаще начинают говорить о том, что у современного человека меняется отношение к запоминанию как таковому: «Оперативная память начинает перевешивать постоянную. Кто помнит дату битвы при Каннах, если, при желании, ответ можно найти за несколько секунд? Сегодня для получения лицензии лондонские таксисты должны знать расположение 10000 улиц. Чтобы найти для пассажира самый быстрый путь. Завтра это знание будет мешать им. Потому что навигатор найдет самый быстрый путь гораздо лучше. С учётом пробок и аварий» [6, с. 7–8]. Запоминание утрачивает свою ценность, когда у каждого в кармане есть смартфон.

Очевидно, что изменение системы обучения будет двигаться в направлении смещения акцента с запоминания на осмысление и понимание. Цениться будет не то, сколько человек “помнит”, а как он “понимает”, способен ли мыслить творчески, нетривиальным образом. Вместе со всеми этими изменениями неизбежна переоценка познавательных средств и способов предъявления понимания, так как смена концепта (смысла) влечет и смену всей структуры системы образования. Очень точно отмечал Эрвин Шредингер, что «задача состоит не в том, чтобы увидеть то, что никто еще не видел, а в том, чтобы думать так, как еще никто не думал о том, что видят все» [7]. А такой процесс непосредственно связан с осознанным представлением понимаемого объекта в виде системы (вычленением концепта, структуры и субстрата). Обучение системному подходу и соответствующему методу исследования становится актуальной задачей для всей образовательной системы и в первую очередь для гуманитарных, философских дисциплин. «Не существует такой гуманитарной дисциплины, которая не говорила бы о системах общественной или личной жизни и деятельности, системах человеческих представлений, системах ценностей и норм, системах социального управления и т.д.» [1, с. 9]. Системный подход позволяет вооружить человека рациональным инструментом для решения познавательных задач, применяя качественный, а не количественный анализ.

Именно философские курсы в структуре университетского образования могут сыграть роль проводника от старой образовательной модели к

принципиально новой, ориентированной на понимание и размышление – главные направляющие философии во все времена. Но если изучение профильных дисциплин обеспечивается внутренней согласованностью учебных курсов, развитием профессиональных навыков, умений, а также мотивационной поддержкой самих студентов, то изучение дисциплин не профильных (в частности философских курсов) сопряжено с особыми трудностями.

Специфика философии в современном университете, в особенности если речь идет о технических учебных заведениях, связана не только с вызовами информационного мира, но и с историческим статусом философии в обществе. А.А. Гусейнов в своем докладе: «Почему не любят философию и философов?» [2] приводит показательную цитату Н.А. Бердяева: «На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии и притом с самых разнообразных сторон. Постоянно подвергается сомнению самая возможность философии, и каждый философ принужден начинать свое дело с защиты философии и оправдания её возможности и плодотворности. Философия подвергается нападению сверху и снизу, ей враждебна религия и ей враждебна наука... Философию и философов не любят люди религии, теологи, иерархи церкви и простые верующие, не любят ученые и преподаватели разных специальностей, не любят политики и социальные деятели, люди государственной власти, консерваторы и революционеры, не любят инженеры и техники, не любят артисты, не любят простые люди, обыватели».

Действительно, в этих словах раскрываются наиболее острые стороны взаимодействия философии и общества, которые проявляются, в том числе в отношении философии и университетского образования, философии и отдельного студента. Но означает ли это, что философия нуждается в особой защите, в выработке специальных стратегий для того чтобы сохранить свой статус общеобразовательной университетской дисциплины и вместе с тем, не изменять своему назначению? И в каком облике возможна философия в современной образовательной среде?

Во-первых, для того чтобы закрепить собственное место в публичном образовательном пространстве философии необходимо сформировать и поддерживать свою особую среду. Причем, эта философская среда должна быть открытой для всех желающих. В таких философских кружках и объединениях (необязательно созданных в стенах университетов) профессиональные философы и любители получают возможность для обмена мнениями, развития не только собственных идей, но и диалога с общественностью. Если посмотреть на историю философии в таком социальном аспекте, то во все времена и во всех культурах (начиная от античных философских школ и до университетских кружков) наличие таких философских сообществ являлось определяющим фактором в развитии общественной и философской мысли.

Второе важное условие связано с формированием образа философии в стенах университетов. Сегодня профессиональные философы – это, чаще всего, еще и преподаватели разнообразных философских курсов. Важно формировать у

студентов образ философии как самодостаточной области знания и не пытаться поставить ее в подчинённое положение. Преподавателям философии не стоит на первых лекциях вдаваться в долгие объяснения как философия может помочь физикам-ядерщикам, менеджерам по продажам, программистам, сварщикам и т.д. Философия может говорить сама за себя. Прежде всего она направлена на *формирование* культуры мышления, развития привычки понимать себя в этом мире и мир вокруг. А оправдание надобности философии в расписании ставит ее в служебное положение по отношению к профилирующим дисциплинам.

Третье условие напрямую связано с личностью преподавателя философии. От преподавателя зависит очень многое: то, каким он предстает перед студентами в аудитории и то, как представляет философское знание, обуславливает конечный результат. М. Немцев в статье «Что я сказал бы коллегам-преподавателям философии, если бы мог» [4] называет три качества, которыми должен обладать преподаватель философии: преподаватель должен быть «*содержательно интересен*», сложен и соразмерен самой философии; преподаватель должен быть *современен*. У преподавателя философии должен быть интерес к инновациям, ему должно быть интересно думать о том, что происходит вокруг; преподаватель должен иметь философский интерес к окружающей действительности и собственную этическую позицию. И только при выполнении данных условий мы можем надеяться на интерес к философии со стороны студентов. Философское знание обладает мощной притягательной силой, магнетизмом, эвристическим потенциалом. Философия вдохновляет на поиски истины, побуждает к творческой деятельности, научным изысканиям.

Очевидно, что востребованными становятся именно *сильные* образовательные системы, которые способны инициировать необходимые перемены.

Понятия «сильных» и «слабых» систем часто используются по отношению к образовательным объектам («сильная» школа, «сильный» факультет и т.д.). Само же понятие «силы» и «слабости» требует уточнения. В общей параметрической теории систем (ПТС) выделяются такие системные параметры как *сила* («форсивность» – от англ. force – сила, усилие) и *слабость* системы. Когда элементы входят в систему, они всегда в какой-то степени изменяются, именно потому, что отношение меняет вещь и тем отличается от свойства. Когда вхождение в состав системы изменяет элемент существенно, в значительной мере, мы имеем пример *сильной* системы. В противоположном случае система будет *слабой*. В предельном случае вхождение элемента в систему может вообще разрушить слабую систему. Следует различать следующие виды форсивности (сильных систем):

- 1) субстратно-форсивные системы;
- 2) структурно-форсивные системы;
- 3) концептуально-форсивные системы.

Именно последний тип сильных систем наиболее интересен с точки зрения анализа образовательных моделей. *Концептуально-форсивные* системы

характеризуються проявленням сильних свойств на уровне концепта системы. Так, когда говорят о «сильной школе», «сильном учителе», предполагается именно такой тип концептуальной форсивности – возможность одной системы изменить концепт другой системы. Таким образом, концептуально-сильные системы всегда воздействуют на смысл (идею) всей исходной системы.

Философия имеет достаточный потенциал для того чтобы стать источником изменений «изнутри» всей образовательной системы, быть ориентиром для других учебных курсов. И в тоже время, методологические возможности философского знания должны быть направлены на осмысление и проработку ценностных оснований новой образовательной парадигмы.

Список литературы

1. Афанасьев О.И. Гуманитарні науки та наукові методи // Філософія та гуманізм. – 2015. – Вип. 2 (2). – С. 3–11.
2. Гусейнов А.А. «Почему не любят философию и философов?». – Доклад на заседании теоретического семинара Института философии РАН «Философия в публичном пространстве» (10.03.2015). – 2015. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа к статье: <http://iph.ras.ru/page23439754.htm>
3. Кун Т. Структура научных революций. – М.: «Аст», 2003. – С. 143.
4. Немцев М. Что я сказал бы коллегам-преподавателям философии, если бы мог // «Идеи и идеалы». – №1 (15). – т.1. – 2013. – С. 33–35.
5. Цофнас А.Ю. Гносеология / А.Ю. Цофнас. – Киев: Алерта, 2005. – 232 с.
6. Чернышев Д.А. Как люди думают? / Д.А.Чернышев. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. – 304 с.
7. Quoted in L. Bertalanffy, Problems of life: an evaluation of modern biological and scientific thought. – New York: Harper, 1952.
8. Sparrow B., Liu J., Wegner D.M. Google Effects on Memory: Cognitive Consequences of Having Information at Our Fingertips / Science. – 2011. – Vol. 333, Issue 6043. – pp. 776–778.

Євгенія Іванова

ФІЛОСОФІЯ ТА УНІВЕРСАЛЬНА ОСВІТА

Стаття присвячена аналізу концептуальних та методологічних аспектів вищої освіти. Розглядається статус філософії в сучасному університетському середовищі та громадському просторі. Представлена типологія сильних освітніх моделей з позиції загальної параметричної теорії систем.

Ключові слова: університет, освіта, система, загальна параметрична теорія систем, концепт, форсивність.

Ievgeniia Ivanova

PHILOSOPHY AND UNIVERSAL EDUCATION

This article analyzes the conceptual and methodological aspects of higher education. The author considers the status of philosophy in the modern university environment and public space. Also, he presents a typology of powerful educational models from the point of the general

parametric theory of systems. Philosophical courses in the structure of university education can be a conductor from the old educational model to a radically new. Which are focused on understanding and thinking - the main goals of philosophy at all times. In the future appreciate are not how much people can "remembering" but how they "understand", whether able to think creatively, a non-trivial way. With all these changes are the inevitable reassessment of the cognitive means and methods of presentation of the understanding because the change of the concept (meaning) involves changing the whole structure of the education system. So, powerful educational systems becoming more actualizing, which are able to initiate necessary changes. There are conceptual forcible systems have an expression of the strong characteristics the system at the level of concept. The methodological possibility of philosophical knowledge should be aimed at the elaboration and interpretation of values, which are based on the new educational paradigm.

Keywords: university, education, system, concept, general parametric theory of systems, force.

REFERENCES

1. Afanas'jev O.I. (2015), "Gumanitarni nauky ta naukovi metody", *Filosofija ta gumanizm*, no. 2 (2), pp. 3–11.
2. Gusejnov A.A. (2015), "Pochemu ne ljubjat filosofiju i filosofov?", *Filosofija v publicnom prostranstve*, [Online], available at: <http://iph.ras.ru/page23439754.htm>
3. Kun T. (2003), *Struktura nauchnyh revoljucij* [The Structure of Scientific Revolutions], Translated by Naletov I.Z., Ast, Moscow, p. 143.
4. Nemtsev M. (2013), "Chto ya skazal by kollegam-prepodavatelyam filosofii, esli byi mog", *Idei i idealy*, no.1 (15), pp. 33–35.
5. Tsofnas, A. Yu. (2005), *Gnoseologija* [Gnoseology], Alerta, Kiev, 232 p.
6. Chernyshev D.A. (2013), *Kak ljudi dumajut?* [How people think?], Mann, Ivanov i Ferber, Moscow, 304 p.
7. Quoted in L. Bertalanffy, (1960), Problems of life: an evaluation of modern biological and scientific thought, Harper, New York.
8. Sparrow B., Liu J., Wegner D.M. (2011), "Google Effects on Memory: Cognitive Consequences of Having Information at Our Fingertips", *Science*, vol. 333, issue 6043, pp. 776–778.

УДК 159.9

БЕЗОПАСНОСТЬ МЕХАНИЧЕСКИХ КОДОВЫХ ЗАМКОВ: ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ

Даниил Калиновский

В данной статье рассмотрены концептуальные основания проблемы безопасности, исследованы стереотипы, связанные с вопросами безопасности и показано практическое применение данной проблемы на примере механических кодовых замков. Проведенное исследование позволило рассмотреть некоторые стереотипы, связанные с вопросами безопасности имущества. Также приведены некоторые советы для понижения риска проникновения через систему, которая реализована как механический кодовый замок.

Ключевые слова: безопасность, замки, защита, стереотипы.

Актуальность темы Вопрос безопасности собственного имущества стал беспокоить человека с момента самого появления имущества и частной собственности. Ещё в те времена человек начал беспокоиться о безопасности своего имущества. Сначала это была охрана, потом добавились стены и замки, которые со временем становились всё сложнее и совершеннее. Но вместе с усложнением систем защиты, также усложнялись и методы взлома и обхода этих систем, ведь если есть имущество, то есть и люди, желающие его присвоить. Многие философы пытались построить идеальное общество, доказать, что возможно бесконфликтное взаимодействие членов общества в хорошо налаженной системе. Ключевым элементом этого социума является доверие, которое человек должен проявлять к обществу. Именно к доверию призывает множество философов, следующих философии Руссо. Но все аргументы разбиваются о незыблемую силу слов Гоббса: «Если бы вы доверяли миру, вы бы не закрывали дверь на замок каждое утро»[1].

Сама необходимость понимания вопроса безопасности возникает из рассмотрения социальных процессов, проходящих в обществе. Понимание сути и значения безопасности для общества является важным аспектом его существования. В данный момент существует множество систем защиты личного имущества, будь то телефон, машина, или недвижимость. Множество компаний готовы предоставить услуги защиты имущества от злоумышленников, обещая надёжность и спокойствие. В социуме распространён стереотип, что если на двери присутствует замок, то имущество находится в безопасности. Связано это с тем, что человек подсознательно ищет безопасное место в мире, полном опасностей. Весьма кстати приходится выражение Эдуарда Кока «Мой дом — моя крепость»[2], смысл которого заключается в том, что дом — это то место, где человек может и должен чувствовать себя в безопасности. Именно данное ощущение дарует стабильность и уверенность обществу, но в связи с этим у

множества людей даже не допускает мысли о том, что безопасность имущества может быть нарушена.

Степень разработанности проблемы Вопросы безопасности как имущества, так личности и государства постоянно обсуждаются и переосмысливаются. Данные вопросы особенно тщательно рассматриваются современными философами, так как с течением времени всё больше факторов могут влиять на безопасность. Среди последних исследований следует особо отметить работы Литвинова Э. П. и Поликарпова.

Цель работы – исследовать концептуальные основания проблемы безопасности на примере безопасности механических замков.

В нашей работе под термином «безопасность» мы будем понимать следующее значение: «Безопасность есть состояние сложных социальных систем, обеспечивающих и гарантирующих сохранение их целостности, устойчивого динамического развития и эффективного функционирования на заданные цели, а также тех объективных условий, которые этому способствуют»[3].

Для уточнения определения безопасности, необходимо отметить, что это понятие связано со степенью целостности и устойчивого общества. Объективное основание оценки безопасности - это степень зрелости социальной системы. Субъективное основание критерия безопасности отдельного индивидуума так же связывается с поведением и состоянием всего общества в целом, так например Поликарпов отмечает: «Наряду с природными катастрофами современный период развития человечества характеризуется целым набором катаклизмов, угроз и опасностей, носящих социальный характер и имеющих качественно иную природу. Эти угрозы и опасности присущи как глобальному, так и региональному и локальному уровням, а именно: проблема новой бедности, угроза демографического взрыва, экологические опасности, агрессивный этнонационализм и сепаратизм, ведущие в ряде случаев к развязыванию вооруженных конфликтов, распространение ядерного оружия и пр.»[4]. Одной из фундаментальных угроз существованию человечества является формирование постэкономической цивилизации, происходящей в условиях «столкновения индивидов в качестве носителей экономических, материальных и неэкономических, постматериальных ценностей и мотиваций»[4]. Наше «тревожное» понимание безопасности возникло в масштабах общества как целого противостояния прошлого и будущего, которое влечет за собой социальный конфликт, порождающий отчужденность индивидов друг от друга. Согласно последним исследованиям: «Источником целого ряда угроз и опасностей для социума и индивида является сам человеческая природа, представляющая собою единство и взаимодействие порядка и хаоса»[4].

Безопасность является сложной комплексной системой, рассмотрение которой возможно только в целостном подходе с исследованием общества. Современное массовое представление о безопасности обросло множеством стереотипов, основной причиной которой является искаженная информация в

СМИ (реклама всякого рода замков и механизмов как гарантии безопасности), недоверие к «безопасности», которую представляют официальные социальные институты, такие как полиция, налоговая и так далее. Так же существенно искажают понятие безопасности различного рода катаклизмы, происходящие в обществе. Наши ложные представления о безопасности требуют, чтобы «нашли того, кто виноват» и в таком случае безопасность будет считаться восстановленной, хотя это далеко не так. Как отмечают Литвинов, нам необходим: «... период, так называемого, поиска виновных или «стрелочников»[3]. Их всегда находят. Иногда ими, которых называют в народе «козлами отпущения», делают и «больших начальников», но они, как правило, на самом деле оказываются виновными лишь в малой степени, так как основная причина катастроф обусловлена господствующими в обществе представлениями о безопасности и средствах её обеспечения...»[3]

Выявленные нами стереотипы позволяют по-новому взглянуть на практический аспект проблемы. Задумываясь о безопасности имущества, следует помнить, что система безопасности не гарантирует стопроцентную защиту имущества от злоумышленников. Множество современных замков достаточно легко взломать или обойти.

Не стоит забывать, что зачастую жертва сама вольно или невольно открывает путь для проникновения сквозь защиту. Человек даже не задумывается, что любая мелочь может помочь злоумышленнику и сам выдаёт нужную информацию.

Современный человек не привык находиться в экстремальных ситуациях, поэтому о надёжности собственной системы безопасности задумывается мало. При нарушении безопасности у человека часто очень болезненно рушится стереотип надёжности собственной системы защиты. К сожалению, это часто приводит к параноидальному желанию защитить своё имущество: множество замков, системы сигнализации, камеры... Но подготовленному злоумышленнику удастся проникнуть сквозь защиту, ведь системы охраны защищают ваше имущество там, где вы не провоцируете злоумышленников и вольно или невольно не выдаёте конфиденциальную информацию.

Множество кодовых механических замков можно легко обойти. Данное явление может быть аргументировано тем, что я, как человек, вообще не занимавшийся взломом замков, немного почитал об этом в интернете, и за 1-2 минуты могу обойти среднестатистический кодовый замок. Современные злоумышленники не станут выламывать вам дверь или ворота. Они мыслят по-другому, обращая внимание на многие, неинтересные обычному человеку, вещи.

Проанализировав стереотипы на тему безопасности, мы выделили ключевые факторы, которые мешают нам создать настоящую безопасность. Это позволило нам сформулировать несколько простых практических советов, которые помешают злоумышленнику проникнуть сквозь замок:

1. Стереотип: «одинаковая безопасность» и стандартизированные приемы ее обеспечения.

Практический совет: Поменяйте замок. На многих замках стоит стандартный код «38», и злоумышленник в первую очередь проверит его. Поэтому, если у вас стоит стандартный пароль, замок желательно поменять.

Стандартизированное мышление позволяет злоумышленникам легко обойти проблему безопасности. Стандартное представление о безопасности как о кодовом замке с кодом «38» делает ваш дом максимально небезопасно.

2. Стереотип: статичности. Однажды поставив замок, мы уверены, что обеспечили безопасность. Но как показало проведенное исследование, безопасность – понятие динамическое.

Практический совет: Ухаживайте за замком. Если стандартный пароль не подошел, недоброжелатель начинает подбирать правильный. И здесь очень важно увидеть самые чистые и затертые кнопки, ведь они и содержат нужный код. Более опытные люди могут определить нужные кнопки даже по более легкому нажатию.

3. Стереотип гостеприимства. Самое уязвимое звено безопасности – это сам человек. Зачем бороться с замком, если человек сам тебе откроет дверь?

Практический совет: Не пускайте чужих в двор/парадную.

4. Стереотип: «элитарности безопасности». Часто люди думают, что о безопасности следует задумываться только очень богатым людям.

Практический совет: Не относитесь к безопасности собственного имущества легкомысленно. Множество людей отреагирует на эти слова фразой «Да у меня красть нечего», но злоумышленник так не считает. В каждом доме есть что-то ценное.

Выводы: В современном мире нет и не может быть такого доверия, чтобы люди не закрывали двери. Чем больше доверия, тем легче осуществить обман. Любой замок может быть вскрыт, стоит помнить, что идеальной системы защиты не бывает. Информация – это также оружие. И это оружие может как защитить ваше имущество, так и навредить ему. Множество философов изучали вопросы безопасности, и многие из них остались без ответа, ведь идеальной защиты не существует. Стоит уточнить, что ваша безопасность зависит от вашего мышления. И никакой замок не спасет, если человек не знает базовых принципов безопасности. Замок – это так же немаловажная часть вашей защиты. И чтобы защита была полной, стоит позаботиться и о них.

Список литературы:

1. Гоббс Т. Левиафан. - Режим доступа: <http://lib.ru/FILOSOF/GOBBS/leviafan.txt>
2. Кок Э. Избранные труды, т. 1 Режим доступа: - <http://oll.libertyfund.org/quotes/502>
3. Литвинюк Э.П. Философские основы концепции безопасности. - Режим доступа:

<http://cyberleninka.ru/article/n/filosofskie-osnovy-kontseptsii-bezopasnosti>

4. Полицарпов В.С. Філософія безпеки Режим доступа:
<http://www.dslib.net/russkaja-literatura/filosofija-bezopasnosti.html>
5. RedLock. Взлом и обход замков Режим доступа:
http://redlock.com.ua/blog_picking_tools

Калиновський Данііл

БЕЗПЕКА МЕХАНІЧНИХ КОДОВИХ ЗАМКІВ:

філософсько-методологічний аспект

В даній статті розглянуто концептуальні основи проблеми безпеки, досліджено стереотипи, пов'язані з питаннями безпеки і показано практичне застосування даної проблеми на прикладі механічних кодових замків. Проведене дослідження дозволило розглянути деякі стереотипи, пов'язані з питаннями безпеки майна. Також наведені деякі поради для зниження ризику проникнення через систему захисту, реалізовану механічним кодовим замком.

Ключові слова: безпека, замки, захист, стереотипи.

Kalinovskiy Daniil

MECHANICAL COMBINATION LOCKS SECURITY:

philosophical and methodological aspect

This article describes the Conceptual basis of the security issues discussed the stereotypes associated with security issues and shows a practical application of this problem on the example of the mechanical combination locks. The research helped to address some of the stereotypes associated with the protection of property. Some tips to reduce the risk of penetration through the system, which is implemented in a mechanical combination lock. Unfortunately, many people don't think about the security of their property, allowing an attacker to easily circumvent the protection. After analyzing stereotypes on security, we highlight key factors that prevent us to create real security. This will allow us to formulate a few simple, practical tips that will prevent an attacker to penetrate the defense. You should also remember that the security system does not guarantee absolute protection of property against intruders. Many modern locks are fairly easy to break or bypass. Many philosophers have studied the security issues, and many of them remained without an answer, because the ideal protection does not exist. We should clarify that your safety depends on your thinking. And there is no lock does not help if people do not know the basic principles of security. The castle is also an important part of your defense. And that the defense was full, I should take care of them.

Keywords: security, locks, protection, stereotypes.

References

1. Hobbes T. (1651) Leviathan. - available at: <http://lib.ru/FILOSOF/GOBBS/leviafan.txt> (Accessed 12.12. 2016)
2. Coke E.(1604) [Selected Writings of Sir Edward Coke, vol. I \(Sir Edward Coke\)](#) available at: <http://oll.libertyfund.org/quotes/502> (Accessed 12.12. 2016)
3. Litvinyuk, E. P.(2012) The Philosophical foundations of the concept of security available at: <http://cyberleninka.ru/article/n/filosofskie-osnovy-kontseptsii-bezopasnosti> (Accessed 12.12. 2016)
4. Polikarpov V. S. (2010) Philosophy of security. - available at:

<http://www.dslib.net/russkaja-literatura/filosofija-bezopasnosti.html> (Accessed 12.12. 2016)

5. RedLock. Breaking and bypass of locks available at:
http://redlock.com.ua/blog_picking_tools (Accessed 12.12. 2016)

УДК 1(091); 17(034); 165.742 : [130.2]

ГУМАНІЗМ І ФІЛОСОФІЯ НОВОГО ЧАСУ. БЕНЕДИКТ СПІНОЗА

Олександр Кирилюк

Звичайний підхід при з'ясуванні співвідношення метафізики, онтології та антропології надає першість першим двом, відводячи антропології останнє місце в цій ієрархії. Не є в цьому плані виключенням і аналіз філософії Б. Спінози. В статті доводиться, що насправді метафізичні та онтологічні концепції є похідними, вторинними щодо теоретичного людського самовизначення, тобто, щодо антропології. Показано, що спінозизм є у першу чергу позитивною гуманістичною антропологією екзистенціальної спрямованості, на підставі якої вибудовується метафізика Спінози, котра у свою чергу, повертається до антропології та служить загальною підставою для його етики. У статті «реконструйовано» «категоричні імперативи» етики Спінози як нормативні приписи для вдосконалення людини та знаходження нею щастя у цьому житті, а також для досягнення нею безсмертя у Бозі, з яких наведено вище визначення спінозизму стає доведеним.

Ключові слова: історія філософії Нового часу, Б. Спіноза, метафізика, онтологія, антропологія, гуманізм, екзистенціалізм, життя, смерть та безсмертя (філос.)

Співвідношення метафізики, гносеології, антропології та етики у філософії Б. Спінози: стан проблеми. Це співвідношення словники та енциклопедії малюють приблизно так: ціль метафізики Б. Спінози полягає у досягненні людиною душевної рівноваги, статку і радості. Цю мету можна досягти лише за допомогою пізнання людиною фундаментальних рис реального світу (онтологія), котрі можуть бути з'ясовані лише умоглядно (метафізично). Тому Спіноза звертається до дослідження буття як такого, виявляє у ньому нескінчену субстанцію як граничну підставу для буття людини у світі, згідно з фундаментальними рисами якої людина має виробляти для себе незаперечні моральні приписи та дотримувались їх у своєму житті.

За такого підходу виходить, що поза людиною десь, невідомо де, є метафізична система, що має за мету щастя людей. Але ця мета сама по собі не досягається, попервах людині слід пізнати саму себе, щоб визначити власне місце у світі. Визначення останнього потребує знання про це буття, тобто, про реальність довкола неї. Це знання є метафізикою, умоглядним вченням про буття. Мета метафізики полягає ... і далі по нескінченному колу.

2. Метафізика у Спінози визначається антропологією. Вочевидь, якщо вже відкинути іронію, суть справи тут дещо інакша. Б. Спіноза, розпочинаючи будувати певну метафізично-онтологічну систему, за висхідний спонукальний мотив має не саму цю систему як таку. Мотивом, котрий є для нього визначальним, є палке бажання знайти шляхи до людського щастя. На шляху до цього стоять певні перепони (афекти, погані риси), усунення яких стає

можливим на підставі певних моральних приписів. Подолання власних вад відбувається у вигляді другого народження людини (як тут не згадати «нову людину» Гр. Сковороди!), оскільки «наше перше народження відбулося тоді, коли ми поєдналися з тілом», друге ж народження відбудеться з Богом, коли ми сприйmemo у собі згідно пізнанню цього безтілесного об'єкта «зовсім інші дії любові», що «може бути названо відродженням», тому що «з цією любов'ю ... виникає вічне...» [4, с. 155-156]. Саме у такий спосіб реалізується прагнення людини до збереження свого буття, котре (прагнення) визначається Б. Спінозою як перша та єдина підстава добродетності [6, с. 538]. Це прагнення не може бути тільки людським, воно має онтологічний статус і тому його джерела знаходяться поза людськими бажаннями або небажаннями. Отже, вказані приписи не можуть бути довільно-суб'єктивними, вони мають обґрунтуватися чимось надлюдським чи позалюдським, а саме, онтологією (метафізикою).

Неважко побачити, що не метафізика і не теорія пізнання визначають антропологію, а антропологія – онтологію та гносеологію. Головним філософським питанням є питання про людину та її щастя. Як досягти його, ми можемо дізнатися із загальних принципів світоустрою (маємо *пізнати*, за якими універсальними принципами влаштовано зовнішній *світ*). Тобто, знання про світ (онтологія як метафізика) потрібні нам не самі по собі, а для знаходження шляхів до щастя. Знаючи умоглядні (метафізичні) принципи буття, ми можемо вивести з них й етичні принципи такої організації життя людини, які забезпечать їй щастя та задовільнять основне прагнення – до самозбереження і вічного життя. Ці принципи мають мати онтологічний статус, однак ця їхня об'єктивність є лише *видимістю*, оскільки будь-яка онтологія є, зрештою, антропоморфною.

Пройшовшись по колу, ми начебто знову повертаємося до антропології – від визначення себе як істоти, що прагне бути щасливою, та усвідомлення перепон на цьому шляху – до знаходження умоглядних принципів буття світу поза людиною, а від нього – до такого буття людини в світі, яке регулюється моральними приписами, виведеними з метафізики – де метафізика вже насправді виглядає як дещо таке, що є первинним щодо антропології та етики.

Іншими словами, пріоритет у співвідношенні антропології, метафізики, онтології, гносеології та етики у Спінози очевидним чином належить першій, особливо з врахуванням людиновимірності його метафізики, співвіднесеності онтологічних підвалів суцього з буттям людини та, зрештою, з огляду на те, що й пізнання буття здійснюється не задля «голоного» інтересу, а заради щастя, кращого життя людини. Це дає підстави твердити, що філософія Б. Спінози у своїх найважливіших визначеннях є *антропологією*, причому *гуманістичного* типу. Обґрунтування цієї позиції і становитиме мету даної статті.

Слід сказати, що в літературі останніх років, присвяченій Б. Спінозі, гуманізм як особливість його філософії та як ознака усієї філософії Нового часу артикулюється вже досить ясно. Так, Є. К. Веселова, попри те (і це видно з назви її розділу у монографії), що вона традиційно бачить витoki духовності людини у метафізиці, тобто, в умоглядно виписаних принципах буття поза людиною, тим

не менш зазначає, що у цей період у «культурі, науці і філософії продовжувалося подальше зміцнення гуманізму. Центральна ознака гуманізму – “людяність“, мала на увазі ставлення до людини як до вищої цінності у Всесвіті» [1, с. 35]. Такою була загальна тенденція у філософії тих часів, і сказано це було на підставі розгляду вчення Б. Спінози як одного тогочасних провідників ідей гуманізму.

3. **Первинність антропології щодо метафізики, гносеології та онтології притаманна всім філософським системам.** Моє твердження про співвідношення складових частин філософського знання у Б. Спінози впливає з сприйнятого ще з аспірантських років в Інституті філософії Академії наук України (за часів, коли за ініціативою В. І. Шинкарука тільки починалась розробка того, що пізніше отримало назву «Київська школа філософії») положення про світ як світ людини (детально проробленого В. П. Івановим), яка б конкретна його картина при цьому не відтворювалась – онтологічна, метафізична, культурна, релігійна, наукова чи міфологічна. Пригадую захоплення, з яким весь відділ філософської антропології (для замалювання очей пильним кураторам з ЦК КПУ перейменованій на відділ діамату) читав програмну статтю М. Трубнікова у «Філософських науках», де він наполягав, що ці картини є визначально антропологічними – навіть начебто далекі від людини суто наукові загальнотеоретичні конструкції – з тією лише різницею, що антропологічними вони є на інший лад, ніж, скажімо, прозоро «людські» за своїм походженням міфологічні передання. Пізніше ці концептуальні положення увійшли до книги цього автора, який зазначав з вказаного приводу, що й «відвернені теоретичні конструкції нашої науки за усієї їхньої об’єктивності та строгості так само ... антропоморфні, хоча, без сумніву, інакшим чином антропоморфні, на інший лад та на іншій духовній основі...». Будь-яке «об’єктивне» світобачення (у тому колі й метафізичне – О. К.) «інакше, ніж антропоморфним чином у наших земних умовах себе не виказує» [7, с. 13-14].

Приблизно до того ж далекого часу належать й інші концептуальні статті, де говориться про пріоритет антропології відносно онтології та метафізики. Зокрема, в одній з них зазначалося, що якщо уявити філософську теорію як ієрархічно організовану систему, то прийнято вважати, що **онтологія** посідатиме її вищий рівень, а **вчення про людину** – нижчий. Як не дивно, але представники різних, навіть протилежних напрямків у філософії були однодумцями у своєму прагненні пояснити **людину** зовнішнім **буттям**. Проте удавана гармонія між **онтологією** та **гносеологією** виявляється досить сумнівною. Річ у тім, що історичний аналіз творчості філософів дає привід до встановлення певної закономірності – **онтологічні** концепції будувались пізніше **антропологічних**. Історичне конструювання філософських теорій зазвичай починається з формування **вчення про людину**, і лише потім над ним «надбудовується» **вчення про зовнішнє буття**. Є підстави стверджувати, продовжують автори цієї роботи, що у процесі формування цілісної теорії раціоналізму висхідним був **гносеологічний** (та **етичний**) раціоналізм Декарта, і

лише в системах Спінози та Ляйбниця було побудовано й відповідну **онтологію**, причому в «Трактаті про вдосконалення розуму» (близько 1661 р.) – Спіноза досліджував проблеми **гносеології** і тільки згодом – в «Етиці» (1662-1675 рр.) – розвинув систему раціоналістичної **онтології**. Через це можна припустити, що у класичних філософських системах **онтологія** будувалась не просто пізніше **гносеології**, але тією чи іншою мірою «за її образом та подобою», тобто, шляхом онтологізації. Коротко кажучи, **онтологія** у подібних системах є **вченням про людину**, «перекинутим» на буття. Так, раціоналістична концепція Бога, начал буття, речей є нічим іншим, як результатом онтологізації концепцій розуму. Це найбільш добре видно у Спінози та Ляйбниці, де Бог – це гіперболізований та **онтологізований розум** вченого-теоретика, представника математичного природознавства того часу. Все це дозволяло вирішувати не тільки **гносеологічні**, але й більш загальні **антропологічні** проблеми. Дякуючи такій картині, людина почувала себе у макрокосмі як в себе вдома, у своєму світі, який був тотожним людині за принципами свого функціонування. Проте неважко помітити, що ця ідилічна картина вибудовується на підставі порочного кола (вже згадуваного нами на початку статті – О. К.): **онтологія**, будучи сформована на підставі **вчення про людину**, сама перетворюється на підставу цього вчення. Історично **гносеологія** будується раніше **онтології**, але саме **онтологія** видається за теоретичну підставу **гносеології**. Інакше кажучи, при поясненні феномена людини прагнуть знайти для неї зовнішню підпорку, при цьому успіху добиваються завдяки побудові **людинообразного** світу – завершують ці автори [3, с. 105-107].

Все це дуже слушні думки, за виключенням одного «але» – незрозумілого для мене як для фахівців такого рівні, співробітників Інституту філософії РАН, прямого ототожнення антропології та гносеології. Окрім дивного перестрибування з гносеології на антропологію і навпаки у наведеному вище переказі їхніх думок (виділено мною жирним шрифтом), вони у своїй статті прямо стверджують: «у тих випадках, коли філософська теорія явно розпадалася на два основних елементи – онтологію як вчення про зовнішнє та незалежне від людини буття і **антропологію** (зокрема, **гносеологію**) як вчення про людину, котра розглядалась поза та незалежно від зовнішнього світу, – перша, як правило, виступала в якості теоретичної підстави для другої» [3, с. 105]. Питається, другої «чого» – антропології чи гносеології? Чи це одне й те ж саме? Хочуть автори цього, чи не хочуть, але вони фактично ототожили людину лише тільки з її раціональністю, розумом, оберненим на пізнання зовнішнього світу. Чи не тому вони не згадують першу роботу Б. Спінози, – цілком «антропологічний» «Короткий трактат про Бога, людину та її щастя», а відразу звертаються до начебто суто раціонально-гносеологічного «Трактату про вдосконалення розуму», котрий, до речі, як буде показано нижче, за первинну підставу насправді має все ж таки антропологію. Але концептуально їх думки вірні.

Втім, досить прикро, що, попри ці доволі переконливі положення, пізніші роботи з філософії Нового часу не враховують зробленої у вказаних

працях розстановки акцентів щодо співвідношення онтології, метафізики, гносеології та антропології. Приміром, добротна, найновіша дисертація з філософії Б. Спінози А. Г. Гаджикурбанова як основну захищає тезу про первинність метафізики відносно його етики при формуванні аксіологічних пріоритетів у моральній топології людського буття [2, с. 8].

Можливо, якщо розглядати всю картину фрагментарно (у цих дужках{}), то воно так на першій погляд й виглядає, але ж ми маємо бачити також і витoki метафізики Б. Спінози та розглядати її як похідну від антропології, коли, як вже зазначалось, ми пройдемо по колу: 1. «*висхідна антропоцентрична установка на людину та її щастя* – 2. (*антропоморфна по суті*) {*онтологія-метафізика* – 3. *регулятивна антропологічна система (етика)*» з одночасним з'ясуванням причини того, чому людина прагне зрозуміти себе через онтологію, котра, як на мене, полягає у бажанні надати основним рисам людини загальних онтологічних «підпорок», у прагненні знайти для себе певні беззастережні підстави у *онтосі-бутті*, щоб, як писав М. Гайдеггер, їй не провалитися у жахливе *меон-ніщо*.

4. **Підтвердження первинності антропології щодо метафізики та гносеології на прикладі кількох робіт Б. Спінози.** Задля наочної демонстрації моєї позиції стосовно антропологічної сутності філософії Б. Спінози з огляду на обмежений обсяг статті звернімося хоча б до деяких його робіт. Перша написана ним праця «*Короткий трактат про Бога, людину та її щастя*» [4] є у певному сенсі «програмною», коли вже сама її назва прямо вказує на «антропологічну» спрямованість його теоретичних шукань. Навіть перша глава, де йдеться про Бога та окреслюється онтологічні підстави буття як субстанції та її модусів, має у своїх витокax та у самому розгортанні позиції філософа людський вимір: це видно хоча б з того, що Б. Спіноза розпочинає з констатації того, що саме *йому* (людині) притаманна ідея Бога. Якщо ж людина є носієм ідеї чогось, що перебуває поза нею чи над нею, то, все ж таки, первинним тут постає не ідея, а той, хто цю ідею має. Не було б людини, не було б й ідеї.

Крім того, введення Бога-природи на початку міркувань про людське щастя потрібне Б. Спінозі для того, щоб ввести певний «еталон» досконалості тільки для того, щоб було з чим порівнювати людину. Проблема щастя тому і є для людини проблемою, що його досягнення не є автоматичним. Щастя буде недосяжним, якщо ми будемо недосконалими, опутаними клубком низьких пристрастей, рабами темних потягів тощо. Звільнитися від них людина може завдяки досягненню досконалості. Проте виникає питання, звідки ми знаємо про нашу недосконалість? Вочевидь, через те, що ми маємо ідею досконалості, і розуміємо, що ми їй не відповідаємо. Натомість Бог їй цілком відповідає, а оскільки людина є частиною природи (Бога), то вона, зрештою, здатна, поборовши пристрасті та афекти, бажаної досконалості все ж таки досягти.

Отже, метафізично-онтологічні складові філософії Б. Спінози розробляються ним не задля суто «метафізичних міркувань», а щоб визначити зразок для наслідування на шляху до щастя через самовдосконалення, і

антропологія при цьому явно передує метафізиці та онтології. Те ж саме стосується й *гносеології* – у Б. Спінози пізнання здійснюється не ради самого себе, а для виявлення тих рис у людині, котрі заважають їй стати щасливою – не можна стати щасливим, не знаючи точно всіх своїх вад, що заважають цьому; їхнє пізнання та з'ясування причин їхньої появи сприятиме подоланню цих вад.

Тобто, питання про *пізнання* формулюється Б. Спінозою теж у контексті людського *щастя*. Як частина Бога-природи, людина має дотримуватись його законів, і поки людина це робить, вона щаслива. Але жити у відповідності до Бога-природи людині заважають пристрасті, що виникають на підставі недосконалого пізнання цих законів. За Б. Спінозою, ми отримуємо знання через несправжню віру, з досвіду або з чуток (перший рід пізнання), з істинної віри (другий рід) та з ясного та чіткого пізнання (третій рід). Перше пізнання є гадкою, другий – розумною переконаністю, а третє походить від почуття та насолоди самими речами. Перший рід породжує пристрасті, другий – добрі спонування, а третій – справжню та чисту любов. Іншими словами, класифікація видів пізнання (гносеологічна рефлексія) реалізується Б. Спінозою у контексті того, чи сприяють вони досягненню щастя (два другі роди пізнання, але із певними застереженнями), чи заважають цьому (перший рід). Тобто, людина, *антропологія*, тут знову отримує пріоритет, вже перед пізнанням, *гносеологією*, адже останнє має значущість лише тоді, коли робить людину щасливою. Отже, загальна антропологічна спрямованість цієї праці мислителя є очевидною.

Можливо, не всі роботи Б. Спінози мають таку спрямованість, і, розпочавши з антропології, він згодом перейшов до «чистої» гносеології чи метафізики? Розберемо у зв'язку з цим ту працю філософа, котру згадані вище автори вважали суто гносеологічною – «*Трактат про вдосконалення розуму та про шлях, яким краще за все прямувати до істинного пізнання речей*» [5]. Ставлячи задачу вдосконалення розуму з метою досягнення певної мети, Б. Спіноза перш за все дає реєстр способів сприйняття, щоб вибрати найкращий. За уважного розгляду способів перцепції, пізнання речей, пише він, знаходимо їх чотири – від чуток або за довільною ознакою, від випадкового досвіду, за аналогією та, нарешті, через причину та сутність речі. Надалі філософ запитусь, який самий спосіб сприйняття може бути найкращим для досягнення поставленої мети? Щоб вибрати найкращий, слід, за Спінозою, точно знати природу речей, правильно розуміти їхні схожості та відмінності, а також – що можна з ними робити, а що – ні. Затим філософ розглядає недоліки кожного з видів сприйняття і обирає кращого з них – останній, четвертий. Після того, як ми узнали, яке знання нам необхідне, слід указати шлях та метод «за допомогою якого ми познали б таким пізнанням речі, що підлягають пізнанню» [5, с. 328].

Як видається на перший погляд, і для цього начебто є всі підстави, перед нами типова гносеологічно-методологічна програма вдосконалення пізнавального процесу. Але і тут, якщо взяти до уваги мотив, що спонукав Б. Спінозу до її розробки, то знову підтвердиться наша провідна у цій статті думка про пріоритет антропології перед метафізикою та гносеологією.

Це стає зрозумілим, коли ми «відкриємо» перед читачем до цього не сказане – задля якої мети все це розроблялось. Б. Спіноза пише, що з власного досвіду пізнав, що все, що зустрічається у повсякденному житті, є пустим та суетним. Це змусило його дослідити, у чому полягає істинне благо. Для більшості людей воно зводиться до багатства, слави та хтивості [5, с. 320]. Всі ці три штуки вищим благом бути не можуть, оскільки останнє, за Б. Спінозою, полягає у *збереженні нашого буття*, а вони не тільки цьому не сприяють, але часто бувають для людей згубними. З цього кожен може побачити – робить висновок філософ, що він хоче «спрямувати всі науки до однієї цілі – а саме, до того, щоб ми прийшли до вищої людської досконалості ... Тому все, що у науках не просуває нас до нашої мети, слід буде відкинути як таке, що не має корисності». Після цього Б. Спіноза говорить про благі правила життя відносно головної життєвої мети людини, спеціально зауважуючи стосовно стриманості у прагненні до чуттєвих насолод та споживацької надмірності, і тільки після цього переходить до викладених вище програмних положень гносеологічного плану. І тут, як бачимо, антропологія виказує себе важливішою за гносеологію.

5. Антропологія Б. Спінози – це гуманістична антропологія екзистенціального стибу. Тепер прояснимо, яку природу мала антропологія Б. Спінози. Про те, що у центрі його уваги стоїть людина, навряд чи у когось викликати сумніви. Більш того, попри явний гносеологічний ухил та інтерес до процесу пізнання пізнавальний суб'єкт у нього – далеко не «гносеологічний робінзон». Це жива, часто несправедлива людина, що перебуває у вирії емоцій та афектів. Вочевидь, це так, тому що пізнання цікавить його, як вже зазначалось, не саме по собі, а задля того, щоб на його підставі досягти людського щастя, досконалості, забезпечити самозбереження та здобути вічність.

Однак коли ми говоримо про його філософію як про антропологію, одного цього недостатньо. Антропологія має бути ще й гуманістичною, а не нелюдською (мізантропія теж ставить у центр уваги людину), а гуманізм – позитивним, а не негативним, тобто, не таким, який був притаманний, скажімо, деяким ренесансним діячам, про що писав О. Ф. Лосєв у своїй «Естетичі Відродження». З огляду на вже сказане, у Б. Спінози йдеться про визначення шляхів до щастя людини, і тільки це вже робить його гуманізм позитивним. Але, як вірно підсумовує А. Г. Гаджикурбанов, за Спінозою вищий інтерес людського суб'єкта полягає у пошуку непорушних підстав для свого індивідуального буття, або для збереження свого одиничного існування [2, с. 293], а це вже не просто антропологія, а антропологія екзистенціальна, з її головними проблемами *життя, смерті та безсмертя*.

Одна з цих проблем, проблема безсмертя, вирішується Б. Спінозою через постулат про наявність прямого зв'язку між людиною та субстанцією – Богом, або Природою. Належачи до двох атрибутів субстанції – до матеріально-природного (тіло) та до духовно-божественного (дух), людина лише через приналежність до другого має сподівання на безсмертя. Метафізика Бога-Природи й надає людині ці непорушні підстави, що видно з його «Етики», де Бог

визначається у термінах вічності та субстанціальності, тоді як тілом людина – істота скінчена та невічна, оскільки її сутність не містить в собі необхідності існування і цієї сутності не притаманна субстанціальність. Через це скінченність людського існування є вічним трагічним питанням для кожної окремої людини, котра є модусом субстанції: «якщо людина гине або знищується, то це мислиться тільки про людину, оскільки вона є модусом субстанції... а не про саму субстанцію, від якої вона залежить» [4, с. 89].

Саме завдяки цій приналежності до вічного начала людське безсмертя не виглядає акцидентною, випадковою властивістю, набуває ознак об'єктивності та, попри твердження Спінози, органічної пов'язаності з людською сутністю. Уявимо собі, що Б. Спіноза просто задекларував, що людина безсмертна. Неважко припустити, що у всіх відразу виникли б питання, на якій підставі він робить такі заяви, якою є причина людського безсмертя, у чому воно знаходить прояв, наскільки це є гарантованим тощо. А так – відповідь готова, джерела безсмертя людини не в ній самій, а поза нею, у надсвітловій вічній та безсмертній вищій Субстанції, повна досконалість якої переконує нас у тому, що ця досконалість беззаперечно передбачає існування, і не просте, а вічне («Бог є, і Бог – вічний»). Все це відповідає раціональній процедурі силогістичного обґрунтування: 1) людина як дух – це модус субстанції; 2) ця субстанція вічна; 3) отже, людина вічна (духом, але не всім – частина його гине разом з тілом) оскільки «людська душа є частиною нескінченного розуму Бога» [6, с. 412].

Втім, постулат про те, що людина як духовна істота частково безсмертна, не знімає проблему, котра полягає у тому, що й тілом людина належить до іншого вічного атрибуту, протяжності (вічність якої Спіноза на відміну від Декарта визнавав). А якщо це так, то чому людське тіло, що належить до вічної протяжної субстанції, також, як і душа, що теж належить до вічної субстанції – тієї, що мислить, не є безсмертним? Прямої відповіді на це питання Б. Спіноза не дає, але ми певним чином можемо самі відповісти на нього, виходячи з його викладок. По-перше, як існування речі (тіла), так і її неіснування визначені Богом-субстанцією [4, с. 156]. По-друге, тіла зникають внаслідок дії на них інших тіл та, по-третє, через те, що їхні частини розташовуються відносно одна одній в інший спосіб руху та спокою [6, с. 556].

Слід сказати, що Б. Спіноза «зберігає філософську незворушність» та, взагалі, не особливо переймається смертністю людського ества, що відповідає тривалій рабинській традиції. Пам'ятаю, як головний рабин Одеси Олександр Фейгін (Шая Гиссер), виступаючи на міському телебаченні, на питання глядачки, що відбувається з людиною після смерті, з подивом сказав: «Її просто поховують. А що? Які проблеми?» Б. Спіноза прямо заявляє, що «вільна людина ні про що так мало не думає, як про смерть, і мудрість її полягає у розмислах про життя, а не про смерть» [6, с. 576]. Тому якщо й визначати його філософський антропологізм як такий, що має в центрі уваги екзистенціальні проблеми, то з тим уточненням, що мортальна тематика в ньому репрезентована досить слабо. Вочевидь, таке дещо атараксичне ставлення до проблеми смерті впливало у

нього з переконаності у тому, що «ми відчуваємо та внутрішньо даємо собі звіт у тому, що ми вічні» [6, с. 606], а якщо так, то навіщо занадто перейматися?

6. Підсумок. «Категоричні імперативи» етики Б. Спінози. Відповідно до цієї установки антропологічний гуманіст та «екзистенціаліст» Б. Спіноза формулює власну «філософію життя», в якій онтологічні, метафізичні та гносеологічні його нароби (це не виключає їхнього окремого вивчення) явно грають «роль другого плану», мають допоміжне значення підтримки мейнстріму його філософствуваль. Максими, яких можна «індуктивно» вивести з усіх його робіт, будуть у першому наближенні наступними. Людині притаманне природне бажання жити, і жити якомога довше. Тому перше правило буде таке: 1) *живи!* Однак людина охоплена різного гатунку негативними афектами, котрих слід неодмінно подолати. Довготривале, а тим більше, вічне життя у підлотах – це абсурд, через це за другим правилом: 2) *подолай у собі низьку людину.* Це, зрештою, призведе кожного з нас до нового народження, до відродження як високодуховної людини. З цього третім правилом буде припис: 3) *працюй над собою, щоб стати високодуховною людиною.* Величезну допомогу у тому, щоб стати добродієм, тобі обов'язково надаватиме Бог, який любить тебе, але ти теж маєш взяти за правило: 4) *живи у пізнавальній любові до Бога, наповнюй цією любов'ю все своє життя,* адже «дією цієї любові є наша вічність» [4, с. 157]. У відповідності до того, що не твоя конкретна особистість, а випестуваний тобою у любові до Бога твій дух володіє справжнім безсмертям, дотримуйся правила: 5) *не бійся смерті та не думай про неї, але живи у переконанні, що твоя висока духовність є запорукою життя за гробом, адже вічною є не твоя особистість, а твій високий дух, котрий є частиною нескінченного Бога.*

Список використаної літератури:

1. Веселова Е.К. Метафізика Спинозы как философское обоснование психологии нравственного и духовного развития // Веселова Е. К., Дворецкая М. Я. Философская антропология и психология Спинозы в контексте духовно-нравственного становления человека / Е.К. Веселова, М.Я. Дворецкая. – СПб.: Общ-во пам. игуменья Таисии, 2011. – 185 с. [фото авт. с. 183-184]. – сс. 6-138.
2. Гаджикурбанов А. Г. Этика Спинозы как метафизика морали / Аслан Гусаевич Гаджикурбанов – Дис. ... докт. филос. н. – Спец. 09.00.05 – этика. – М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 2016, 304 с.
3. Мудрагей Н.С. Проблема взаимоотношения гносеологии и онтологии в немарксистской философии / Мудрагей Нэлля Степановна, Евгений Петрович Никитин // Гносеология в системе философского мировоззрения. Ин-тут философии АН СССР – М.: Наука. – 1983. – 383 с. - сс. 91-121.
4. Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье / Бенедикт Спиноза // Спиноза Б. Избр. произв. – В 2-х томах. – Т. 1 – М.: Гос. изд-во политич. лит-ры, 1957 – 632 с. – сс. 67-172.
5. Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума / Бенедикт

Спиноза // Спиноза Б. Избр. произв. – В 2-х томах. – Т. 1 – М.: Гос. изд-во политич. лит-ры, 1957 – 632 с. – сс. 317-358.

6. Спиноза Б. Этика / Бенедикт Спиноза // Спиноза Б. Избр. произв. – В 2-х томах. – Т. 1 – М.: Гос. изд-во политич. лит-ры, 1957 – 632 с. – сс. 359-618.

7. Трубников Н. Н. Время человеческого бытия / Николай Н. Трубников – Отв. ред. В. А. Лекторский – М.: Наука, 1987 – 255 с.

Александр Кирилюк

ГУМАНИЗМ И ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ. БЕНЕДИКТ СПИНОЗА

Традиционный подход при выяснении соотношения метафизики, онтологии и антропологии предоставляет первенство первым двум, ставя в этой иерархии антропологию на последнее место. Не является в этом плане исключением и анализ философии Б. Спинозы. В статье доказывається, что на самом деле метафизические и онтологические концепции являются производными, вторичными по отношению к теоретическому самоопределению человека, то есть, к антропологии. Показано, что спинозизм в первую очередь является положительной гуманистической антропологией экзистенциальной направленности, на основании которой выстраивается метафизика Спинозы, которая в свою очередь, возвращается к антропологии и служит обцим основанием для его этики. В статье «реконструированы» «категорические императивы» этики Спинозы как нормативные предписания для совершенствования человека и обретение им счастья в этой жизни, а также для достижения им бессмертия в Боге, из которых приведенное выше квалификационное определение спинозизма становится доказанным.

Ключевые слова: история философии Нового времени, Б. Спиноза, метафизика, онтология, антропология, гуманизм, экзистенциализм, жизнь, смерть и бессмертие (филос.)

Olexander Kyrylyuk

HUMANISM AND WESTERN EUROPE PHILOSOPHY OF XVII- XVIII CENTURIES. BENEDICT SPINOZA

The traditional analysis of the relationship between Metaphysics, Ontology and Anthropology gives primacy to the first two, while Anthropology takes the last place in this hierarchy. The examination of the philosophy of B. Spinoza is not an exception in this respect either. The article proves that in fact, metaphysical and ontological concepts are secondary to the theoretical Human self-determination, that is, to the Anthropology. The author showed that Spinozism is primarily a positive humanistic existential Anthropology. To substantiate My point of view, I have analyzed those works of Spinoza, which are devoted to the theory of knowledge and to the improvement of Human meaningful thinking. As a result, it turned out that the

Spinoza's motive for writing these works was his ardent desire to find the ways for Human happiness. Further, his *Metaphysics and Ontology* ultimately are an attempt to find out how a person can make himself better in this life and how she can achieve immortality after life. The reaching of immortality is regarded by Spinoza as the complete realization of man's main aspiration to preserve his existence. At the same time, the positive nature of Spinoza's humanism, unlike contemporary existentialists, manifests itself in a restrained attitude toward the problems of human death, also in accentuating on such a specific way of overcoming death, as cognitive love with God. Thus, centred on the Anthropology, Spinoza builds his own Epistemology and Metaphysics, which become the groundwork for the creation of his Ethics. The article also reconstructs probable variants of those "categorical imperatives" which are the logical consequences of the Spinoza's Ethics. All of them are filled with philanthropy and are least of all concerned with purely theoretical philosophical problems.

Key words: history of modern philosophy, B. Spinoza, metaphysics, ontology, anthropology, humanism, existentialism, life, death and immortality (philos.)

References

1. Veselova E. K., Dvoretzskaya M. Ya. (2011) "Filosofskaya antropologiya i psihologiya Spinozyi v kontekste duhovno-nravstvennogo stanovleniya cheloveka" [Spinoza's philosophical anthropology and psychology in the context of the spiritual and moral formation of man] – Sankt-Petersburg. – 185 p. – pp. 6-138.
2. Gadzhikurbanov A. G. (2016) "Etika Spinozyi kak metafizika morali" [Ethics of Spinoza as a metaphysics of the morality] – Dis ... dokt. filos. n. –MGU im. M. V. Lomonosova, Moscow, 304 p.
3. Mudragey N.S. (1983) "Gnoseologiya v sisteme filosofskogo mirovozzreniya" [Gnoseology in the system of philosophical worldview] – Nauka, Moscow, 383 p. – pp. 91-121.
4. Spinoza B. (1957) "Kratkiy traktat o Boge, cheloveke i ego schaste" [A Short Treatise on God, Man and His Well-Being] – Izbr. proizv. – V 2-h tomah. – T. 1 – Gos. izd-vo politich. lit-ryi, Moscow – 632 p. – pp. 67-172.
5. Spinoza B. (1957) "Traktat ob usovershenstvovanii razuma" [On the Improvement of the Understanding] – Izbr. proizv. – V 2-h tomah. – T. 1 – Gos. izd-vo politich. lit-ryi, Moscow – 632 p. – pp. 317-358.
6. Spinoza B. (1957) "Etika" [The Ethics] – Izbr. proizv. – V 2-h tomah. – T. 1 – Gos. izd-vo politich. lit-ryi, Moscow – 632 p. – pp. 359-618.
7. Trubnikov N. N. (1987) "Vremya chelovecheskogo byitiya" [The time of human existence] – Nauka, Moscow, 255 p.

СФЕРА ЭСТЕТИЧЕСКОГО КАК МЕДИУМ ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ

Нина Ковалева, Виктор Левченко

Статья посвящена рассмотрению соотношения эстетического и философского в интеллектуальных рефлексиях XX века. Материалом для исследования послужили работы таких характерных фигур модерна и постмодерна, как В. Беньямин и Ф. Лиотар. Задачей работы являлся анализ модернистского и постмодернистского дискурсов и выявление их переплетений и взаимостолкновений.

Ключевые слова: модерн, текст, язык, постмодерн, знание, эстетика.

XX век был веком художественных революций, породившим множество вариантов философских рефлексий на происходящие эстетические изменения. Можно утверждать, что именно сфера эстетического была тем ферментом, который активировал философские поиски. Следует отметить, что и модернистские философские реакции, открывшие XX век, и ставшие ответом на его авангардистские вызовы, и завершающие это столетие постмодернистские рефлексии вовсе нельзя рассматривать как линейно расположенные и накапливающие некие знания в соответствии прогрессивной шкалой. И модернистский и постмодернистский дискурсы скорее являются рядоположенными, взаимопереплетающимися, имеющими общие топосы и концепты. Для выявления их отзеркаливаний, пересечений, переплетений и взаимостолкновений мы обратились к работам таких характерных фигур модерна и постмодерна, как В. Беньямин и Ф. Лиотар.

Для Беньямина порочной выглядела практика жесткой дисциплинарной демаркации знания, которая была характерна для научной мысли прошлого, в противовес которой он определял в качестве основной цели своих исследований способствование интеграционному процессу в науке. Это, с его точки зрения, возможно осуществлять через анализ «произведения искусства, который открывает в этом произведении интегрирующее выражение религиозных, метафизических, политических, экономических тенденций эпохи, не подлежащее доминантному ограничению ни в одном отдельном направлении» [2, с. 17]. То есть взгляд исследователя должен быть скорее не историческим, нанизывающим факты «как четки» на линейно представленный процесс, а скорее эйдетическим, а сфера эстетического должна выступать своеобразным медиумом философского познания. Поэтому-то произведение искусства принципиально незавершенно (этим, возможно, и вызвано центральное место в его творческом наследии жанра эссе, ведь, согласно точному афоризму Роберта Музиля, «эссе чередой своих разделов берет предмет со многих сторон, не

охватывая его полностью,– ибо предмет, охваченный полностью, теряет вдруг свой объем и убывает в понятие»), а историк литературы должен исходить из позиции своего личного соприсутствия с изучаемым феноменом.

Познание предмета своего исследования выступает по сути попыткой выговориться самому автору, из чего и вытекают особенности беньяминовского универсалистского понимания языка. Последний не является коммуникативным средством, но формой и выражением всего существующего. То есть, для него язык был не способом речи, специфичным для человека, а, скорее сущностью мира, из которой возникает сама речь. Это «язык истины, язык, где все главные тайны, над которыми трудится мышление, сохраняются без напряжения даже в молчании, то этот язык истины есть истинный язык» [3, с. 52]. В своем эссе «Задача переводчика» Беньямин, ссылаясь на Малларме, подчеркивает, что это и есть именно тот «истинный язык», который мы невольно подразумеваем, переводя с одного языка на другой.

Целостное пространство языка в идеале создается из попытки выговориться самому, попытки выразить происходящее в себе и вокруг себя. В центре этого языкового пространства находится именование, что как раз и препятствует редуцированию сообщения к пониманию его в качестве исключительно инструментального акта. Язык является общечеловеческим пространством духовности, и перед человеком в результате возникает возможность увидеть себя как часть целого. Он посредством языка сообщает собственную духовную сущность, разумеется, в пределах и границах возможного, так как это всегда его собственная номинация, сам он именуется все другие вещи. То есть здесь обнаруживается следующая закономерность: выговорить себя самого и за-говорить со всем другим есть одно и то же. Именно этим качеством языка и объясняется художественная выразительность философских текстов самого В. Беньямина.

Беньямин постоянно кружит вокруг предмета своего исследования, приближается и отступает от него, не пытаясь сделать окончательный вывод, в результате чего ему удается сохранить пространство природно-исторической цельности предмета. Именно поэтому его работам чужды и системосозидание, и логическое доказательство. Вместо этого он предлагает свою оригинальную технику исследования, которую он в «Эпистемологическом предисловии» к «Происхождению немецкой барочной драмы» определял как «мозаичную». Философское рассмотрение аналогично мозаичным изображениям возникает из отдельных частей и фрагментов. «Ценность мыслительных осколков имеет тем более решающий характер, чем меньше их можно непосредственно поверить основной концепцией, и от этой ценности в равной мере зависит блеск изложения, так же как ценность мозаики – от качества стекла. Соотношение микрологической обработки и меры художественного и интеллектуального целого говорит о том, что истинное содержание уловимо лишь при скрупулезнейшем погружении в детали содержания предметного» [5, с. 7].

В соответствии с этой мозаичной техникой он и выстраивал свои тексты, в

частности «Происхождение немецкой барочной драмы». Данное сочинение состояло по преимуществу из цитат. В нем Беньямин использовал, согласно подсчетам исследователей, 497 цитат из 178 произведений, а также использовал скрытое цитирование, имитировал барочные тексты и т. п. Эта увлеченность цитированием, цитатная игра, ретуширование их использования приводили иногда исследователей, не обнаруживающих использованных Беньямином цитат в первоисточниках, к радикальному выводу, что вся эта работа вообще является мистификацией (например, см.: [9, S. 53]). Такой способ работы был присущ всему творчеству Беньямина. Именно так он читал тексты героев своих эссе, извлекая из них цитаты и отдельные фрагменты и объединяя затем в свои коллажные коллекции.

Беньямин довольно оригинально понимал природу цитаты как нового способа отношения к прошлому. Она представляет из себя замену утраченной связи традиций и настоящего, веры в авторитеты, характерного для прошлого. В цитировании прошлое странным способом частично присутствует в настоящем. Психологическое неприятие настоящего – разочарование в нем и желание отказаться от него – является субъективным основанием обращения к цитированию. В первоисточнике высказывание, которое превращается в цитату, лишено той силы и тех смыслов, которые оно обретает в новом контексте использования. Цитата отсылает к трансцендентному смыслу, и по большому счету Беньямин через реализацию этой исследовательской техники добивается такого же результата выхода из ситуации повседневности, как и в современных ему визуальных искусствах (например, творческие поиски разных авангардных школ) и в музыке. Он отмечает, что «в цитате язык достигает совершенства. В цитате отражается язык ангелов, в котором все слова, потревоженные в идиллическом контексте смысла, стали эпиграфами Книги Творения» [2, с. 353]. Техника цитирования, предполагаемая ее адептами как охранительная, на самом деле, вырывая высказывание из контекста прежнего своего существования, выступала с разрушительными следствиями для этого контекста, манифестировала снятие временных различий. Поэтому-то, как отмечала Ханна Арентс, «в форме “фрагментов мысли” цитаты несут двойную функцию: прерывают поток изложения вмешательством “запредельной силы” и, вместе с тем, до предела концентрируют в себе то, что излагается» [1]. Собственно и понятие «происхождение» лишено у Беньямина привычного для нас исторического и генетического смысла. Происхождение не имеет никакого отношения к возникновению, в нем не предполагается становления возникающего, которое есть скорее производное становления и исчезновения. «Происхождение стоит в потоке становления как водоворот и затягивает в свой ритм материал возникновения... Таким образом, происхождение не выделяется из фактической наличности, а относится к ее пред- и постистории» [5, с. 27–28].

В произведении искусства необходимо различать реальное содержание и содержание истины, которые изначально выступали в единстве с протяженностью жизни произведения, но впоследствии происходит их

разведение. Если реальное содержание выступает на первый план, то содержание истины оказывается скрытым. Отсюда, по Беньямину, и различение задач комментатора и критика. Критик спрашивает об истине, но его вопрошание возможно благодаря присутствию предварительного условия всякой критики – комментария, являющегося всегда трактовкой того, что бросается в глаза и представляется странным, то есть реального содержания. Детали и фрагменты прошлого, растворяющиеся в прошлом, и становятся объектом комментария реального содержания текста.

Историческая дистанция, возникающая между содержанием истины и реальным содержанием, и решают вопрос о бессмертии этих произведений, умножают их смысловую «мощь». Этот интерес к деталям, страсть к мелочам была конгениальна гетевской или шпенглеровской убежденности в фактическом существовании *Urphänomen* (прафеномена), в котором неразрывно слиты идея и опыт, слово и вещь, значение и явление. В связи с этим Беньямин крайне критически относится к культурно-историческому методу неокантианства, исходящего из постулирования общезначимых ценностей.

Так, применение этого метода к изучению поэзии приводит к следующему впечатлению. «На того, кто осведомлен в делах поэзии, все их предприятие оказывает жуткое впечатление, как будто отряд громко марширующих наемников вламывается в прекрасное, прочное здание поэзии, заявляя, что намерен восхищаться его сокровищами и диковинками, и в этот момент становится ясно: эти наемники перевернут вверх тормашками весь дом и разрушат все его устройство; они заняли здание, потому что оно удачно расположено и из него очень удобно обстреливать въезд на мост или железнодорожную линию, оборона которой столь важна в гражданской войне. Именно так история литературы обустроилась в доме поэзии, потому что с позиций «прекрасного», «ценностей внутреннего внутреннего опыта», «идеального» и из других подобных им бойниц лучше всего вести огонь под надежной защитой стен» [2, с. 423–424].

В противоположность подобной позиции постижения проблем, следовало бы погружаться в сами произведения. Прообразом нового отношения к истории, к постижению произведений, является фигура коллекционера. Для последнего главным является ценность подлинности, а не «культ ценности», поэтому-то для Беньямина так значимо понятие «аура». Так, в своих поздних работах – книге о Бодлере [2, с. 47–234], сочинении «Париж, столица XIX века» [4, с. 141–163] (экспозе «Пассажей» для получения финансирования от Института социальных исследований) он анализирует разные феномены, например, такие как толпа, фланер, уличные фонари, проституция, пассажи, мода, скука, универсальные магазины, улицы и т. п. Каждый из них выступал как такая точка, в которой и можно выявить сходение основных особенностей действительности. Только «поймав» эту точку в этих разных феноменах, и появляется возможность понять всю действительность. Так, особенности творчества Ш. Бодлера и его эпоху можно понять через фигуру фланера середины XIX века, в целях

противопоставления себя темпу переживания времени парижскими толпами выгуливающего в пассажах черепаху с надетым на шею поводком. Смена оптики, изменения в коллективном теле толпы, изменение человеческой чувствительности предоставляют нам возможность выявить особенности и художественной практики, и понимание истории.

Для Беньямина исторический прогресс – это иллюзия. Прошлое никогда не исчезает, оно принципиально не завершено и, содержась в настоящем, постоянно предьявляет притязания на избавление от катастроф, отчуждения и т. п.

Рассмотрим теперь критику метанарративов Ж.-Ф. Лиотара как фундирующую парадигмальные эстетические установки постмодернизма.

Статус настоящего философского понятия и разработанной концепции термин «постмодернизм» приобретает благодаря исследованиям Ж.-Ф. Лиотара, посвященным анализу «состояния знания в наиболее развитых обществах» («Состояние постмодерна»).

Коротко говоря, рефлексия над своеобразием современного знания приводит Лиотара к негативному определению понятия «постмодерн», связанному с отказом от ссылок на центральную легитимирующую идею, с утратой веры в метанарративы: «Упрощая до крайности, мы считаем «постмодерном» недоверие в отношении метарассказов» [7, с. 10]. Лиотар выделяет три таких метарассказа, которые в западной культуре выполняли функцию легитимизации не только по отношению к науке, но и по отношению к этике и политике (комплекс «власть-знание» в терминологии М. Фуко). Это диалектика духа, герменевтика смысла и эмансипация человека разумного. Эти «Большие Повествования», легитимизировавшие способы мышления, формы знания и всю социальную систему, определяют тотальность мировоззрения. В результате «заката метанарратий» они теряют своих «действующих лиц», «великих героев», свои «опасности», «великие приключения, «великую цель», распадаются на множество языковых игр и утрачивают свою легитимирующую мощь. Позитивное определение постмодерна, по Ж.-Ф. Лиотару, основывается на осознании этого распада как шанса, как ценности, открывающей дорогу фактической плюральности гетерогенных языковых игр и способов жизни. Постмодерн можно определить как ситуацию радикальной плюральности, как принципиальный позитивно оцененный опыт того, что одно и то же содержание может быть передано совершенно по-разному. Именно эта позитивная оценка распада некогда единого зеркала мира составляет специфику постмодернистской ментальности, ибо сама констатация такого распада и ностальгия по утраченной целостности не являются ни новыми, ни оригинальными – такие настроения можно проследить в европейской культуре по меньшей мере с начала XX в. «Этот пессимизм, – пишет Лиотар, – питал поколение начала века в Вене: художники, Музиль, Краус, Гофмансталь, Шенберг, Брех, но также и философы Мах и Витгенштейн. Несомненно, они

передвинули так далеко, насколько это было возможно, осознание и теоретическую и художественную ответственность за делегитимацию. Сегодня можно сказать, что этот похоронный труд выполнен. Не стоит начинать его заново... Ностальгия по утраченному рассказу - и та была утрачена большинством людей» [7, с. 100]. Преодоление этой ностальгической перспективы, противопоставление ей фактической плюральности языковых игр и коммуникативных взаимодействий, понимание этой множественности как шанса и как выигрыша и создает собственно постмодернистское сознание. В. Вельш считает, что постмодернизм определяется ключевым опытом того, что одно и то же содержание может быть передано абсолютно по-разному в зависимости от способа видения, а «...інший спосіб бачення... висвітлює аж ніяк не менше за попередній, - він є тільки іншим. Стара модель сонця - сонце для всіх і над усім уже втратила своє значення. Якщо цей досвід не витісняти, а застосувати, то потрапимо до "постмодерну". Відтепер істина, справедливість, людяність постають у множині» [6, с. 16].

Отстаивание опыта множественности, принципиального плюрализма форм знания и жизненных проектов вовсе не является маскарадом «циничного эклектизма», свидетельством отсутствия этических ориентиров в постмодернизме, оправданием моральной вседозволенности и эстетической всеядности. Напротив, вопреки распространенным клише, постмодернизм имеет четкие этические ориентиры. Его критический дух направлен против любых попыток установления гегемонии, любых форм тотальности, этической или эстетической монополии.

Осмысливая исторический опыт человечества, не раз попадавшего в ловушки из-за претензии какой-либо идеи на исключительность, постмодернизм выступает за различное и против единого, отстаивая свой принципиальный антитоталитарный выбор. Расставание с единым оказывается избавлением от господства и принуждения, однако гетерогенность постоянно продуцирует конфликты, столкновение иерархично взаиморасположенных в ацентричном, дробном культурном пространстве парадигм. Потому постмодернистский интерес сосредотачивается на проблемах границ, разломов, несогласованностей, конфликтных зон, из которых возникает неизвестное, противоречащее разуму - паралогичное.

Постмодернистское знание чувствительно к темам дифференциации, разнородности, несоизмеримости, нестабильности. Согласно рефлексивной оценке классиков постмодернизма, сам феномен постмодерна порожден атмосферой нестабильности, а культура постмодерна ориентирована на осмысление нестабильности как таковой, по Лиотару, «поиск нестабильностей».

Прагматика постмодернистского знания имеет мало общего с поиском результативности. «Наоборот: работать над доказательством - значит искать и «выдумывать» контрпример, <...> разрабатывать аргументацию - значит исследовать «парадокс» и легитимизировать его с помощью новых правил игры рассуждения» [7, с. 131]. Основной чертой постмодернистского знания

становится появление большого числа малых нарративов с имманентными самим себе дискурсами о правилах, которые они узаконивают. Наука теперь становится нестабильной и открытой системой, она производит не известное, а неизвестное. Для обоснования знания к ней неприменим ни критерий производительности, ни критерий консенсуса.

Полемизируя с Хабермасом, выдвинувшим принцип консенсуса как критерия законности, Лиотар отмечает, что эта концепция исходит из законности метанаррации об эмансипации человечества. По Лиотару, проблема легитимации не может быть решена на пути поиска универсального консенсуса, т. к., во-первых, это предполагает редукцию гетерогенных языковых игр к универсальному метаязыку предписаний, описывающему правила всех игр, т. е. к новому метанарративу; во-вторых, консенсус предполагает окончание диалога, хотя скорее должен представлять его временное состояние и, в конечном счете, является инструментом легитимации системы знаний и власти. «Консенсус стал устарелой ценностью, он подозрителен», - пишет Лиотар [7, с. 157].

Для легитимации знания он предлагает паралогию («дифференцирующую деятельность», «воображение»), предполагающую «открытую систематику», локальность, антиметод. Паралогия легитимирует разрушение прежних высказываний и правил игр и дает возможность генерировать новые правила, производить новые идеи, т. е. новые высказывания. Концепция Лиотара развивает идеи диалогичности и интертекстуальности, переориентирует науку на поиск различий, нестабильности, случайности.

Презумпции «заката метанарраций», принципиальной плюральности картины мира, ориентации на «продуцирование непоследовательности», на «разнообразный номадизм» стали базовыми для формирования постмодернистской эстетики.

Постмодернистская эстетика неканонична, принципиально асистематична, адогматична, для нее характерно отсутствие жестких и замкнутых концептуальных построений. Эстетическим исследованиям свойственны локализация проблематики, микроанализ, интерес к «периферийным» эстетическим феноменам, антииерархические идеи культурного релятивизма, отказ от евро- и этноцентризма, презумпция относительности канонов. Поскольку культурное пространство в постмодернизме выступает как принципиально ацентричное (как в топологическом, так и в аксиологическом отношении), происходит дестабилизация классической системы эстетических ценностей, дистанцирование от жестких бинарных оппозиций типа «прекрасное - безобразное», «реальное - воображаемое», «оригинальное - вторичное», «элитарное - массовое».

Регулятивным принципом постмодернистской эстетики становится принцип нонселекции, означающий признание равного права на параллельное сосуществование в децентрированном культурном пространстве альтернативных эстетических программ и стратегий. Отсюда новая

конфигурация эстетического поля, где доминантными становятся открытый контекст, игра цитат, незапрограммирование, погружение в стихию текста.

В контексте идеи «заката мстанарраций», ориентированной на видение мира как принципиально ацентричного, плюрального, лишённого любых точек приоритетности, в постмодернизме переосмысливается идея коллажности. Коллаж, используемый в модернизме как один из методов художественного творчества, интерпретируется в постмодернистской эстетике как универсальный способ организации культурного пространства. Программным выражением такой установки еще в раннем постмодернизме становится публикация концептуальных статей в журнале «Playboy».

Постмодернистская эстетика оказывается скорее ориентированной на красоту ассонансов и ассиметрии, дисгармоничную целостность как эстетическую норму. Эстетику постмодернизма У. Эко называет эстетикой Хаосмоса, т. е. эстетикой, фундированной представлениями о равноправном существовании Хаоса и Порядка. При этом постмодернистский Хаос трактуется прежде всего в аспекте своей креативности: отсутствие наличной организации понимается как открытость различным возможностям. Любой эстетический феномен, лишённый изначального смысла, предстает как принципиально незамкнутое поле актуализации бесконечно плюральных практик означивания. Постмодернистская эстетика ориентирована на анализ артефактов искусства, понимаемых как конструкция, т. е. как свободное и подвижное соединение в единое целое различных цитат. Прочтение так понимаемого произведения является в этом случае креативной сопроцедурой по созданию смысла.

Дистанцирование от классической парадигмы репрезентации полноты смысла, «метафизики присутствия» в эстетике приводит к отказу от подражательной концепции искусства, к утверждению понимания искусства как бесконечного текста, лишённого первосмысла и открытого для интерпретаций. Т. о., происходит радикальный пересмотр всей многовековой эстетики «изображения». Произведение искусства понимается как имманентно коллажный текст, среда генерации смысла, за которым нет ни обосновывающей его реальности, ни автора, обладающего монополией на его истинный смысл.

Субъект как центр системы представлений и источник творчества оказывается в эстетической парадигме постмодернизма децентрированным, рассеянным, его место занимают анонимные языковые структуры.

Смыслопорождение в этом контексте предстает как самоорганизация освобожденного от субъекта текста, происходящая в процессе означивания. Это конституирует радикальную эстетическую трансформацию: переход от модернистской теории творчества как свободного самоизъявления бессознательного к постмодернистской художественной парадигме творчества как свободного самоизъявления процессуальности языка как такового, вне любой (сознательной или бессознательной) артикуляции и референциальной гарантированности.

Таким образом, конституируется радикальный поворот от центральной для классической эстетики проблематики творчества к проблематике восприятия художественного произведения. Происходит перенос акцентов с фигуры автора на фигуру читателя. Постмодернистскую эстетику интересует специфика отношений произведения с аудиторией в современной культуре, зависимость генерации смысла от диалога «текст-читатель», проблемы «пределов интерпретации» и гиперпонимания.

В постмодернистской эстетике восприятие произведения является не только креативной в творческом смысле, но и экзистенциально значимой процедурой. Потому вопрос о диалогичности отношений «текст - читатель» является одним из центральных в современной философии искусства. Именно языковая, коммуникативная функция искусства оказывается в фокусе значимости современных эстетических исследований, а процесс понимания художественного произведения трактуется не только как модель понимания между автором, читателем и текстом, но гораздо шире - как универсальная парадигма взаимопонимания.

Постмодернистское искусство с его игровым характером, изначальной недосказанностью, отсутствием заданных правил и гарантированных перспектив ставит человека лицом к лицу с миром возможного, «провоцируя» его на конструирование собственного Я и Я Другого в различных контекстах, способствуя раскрытию его коммуникативного и экзистенциального потенциала.

Итак, постмодернистская версия искусства четко артикулирует категорический запрет на любые дидактически-проphetические оценки, и шире - отказ от социальных функций искусства. Это одно из основных отличий постмодернистской эстетической программы по сравнению с эстетикой авангарда. Постмодернизм отказывается от краеугольного камня модернистской теоремы авангарда: тезиса о социальном предназначении искусства. В условиях «заката метанарраций», упадка идеологии, отказа от общей теоретической позиции постмодерное искусство рефлексивует себя как асоциальная практика.

Аксиологически оппозиционен модернизму постмодернизм и в вопросе о восприятии и оценке прошлого, об отношении к традиции. Модернизм отсекает саму идею какой бы то ни было связи с прошлым. Неприятие традиции демонстрируют практически все эстетические концепции авангарда. Непременным условием творчества для модернистов были новаторство и оригинальность. Постмодернизм же в отношении прошлого базируется на парадигмальной установке, что «все уже было» и в событийном и в интерпретационном смысле.

Более того, все не только уже было, но и обо всем уже сказано всеми возможными способами. В отличие от модернизма, постмодернизм в этой невозможности сказать то, что еще не было сказано, как раз видит перспективу.

«Ответ постмодернизма модернизму состоит в признании прошлого: раз его нельзя разрушить, ведь мы тогда доходим до полного молчания, его нужно пересмотреть - иронично, без наивности» [8, с. 461].

Постмодернизм осуществляет радикальный отказ от самой идеи традиции: ни одна эстетическая программа, этическая концепция, тип рациональности, религиозная доктрина не могут конституироваться в качестве приоритетной, единственно легитимной. В отличие от модернизма, постмодернизм не борется с традицией, полагая, что в основе такой борьбы лежит признание власти последней, а отрицает саму возможность конституирования традиции. В качестве единственной собственной традиции постмодернизм фиксирует отказ от традиции.

Существование в ситуации, когда «все уже сказано» неизбежно предполагает иронию, игру в отношении к переосмыслению прошлого. Именно ирония и игра как механизм ее реализации выступают в постмодернизме как важнейшие условия свободы творчества, и шире - основа свободы как отказа от диктата метанарраций. Символом постмодернистской иронии становятся кавычки (реальные или подразумеваемые), задающие пространство свободы языковых игр в поле культурных смыслов.

В заключение следует отметить, что концепция «заката метанарраций» фундировала в эстетике постмодернизма парадигмальные презумпции плюральности, номадизма, ироничности, отказ от подражательной концепции искусства, перенос акцентов с проблематики художественного творчества на проблематику, связанную с языковой и коммуникативной функциями искусства, пересмотр отношения к традиции, программный эклектизм жанров и стилей.

Эстетика постмодерна понимает искусство как метаязык (множественность языковых игр), а художественное произведение - как интертекстуальную конструкцию. Неклассическая, адогматическая постмодернистская эстетика, пронизанная духом толерантности, внутренней свободы, вниманием к «маргинальным» эстетическим феноменам, ориентацией на исследование непоследовательностей, диссонансов, случайностей выразительно характеризует внутреннее состояние современной культуры.

Список литературы:

1. Арендт Х. Вальтер Беньямин // Арендт Х. Люди в темные времена.– М.: МШПИ, 2002.– http://www.krotov.info/lib_sec/01_a/are/ndt_01.htm
2. Беньямин В. Маски времени. Эссе о культуре и литературе.– Спб.: Симпозиум, 2004.– 480 с.
3. Беньямин В. Озарения.– М.: Мартис, 2000.– 376 с.
4. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе.– М.: Медиум, 1996.– 242 с.
5. Беньямин В. Происхождение немецкой барочной драмы.– М.: Аграф, 2002.– 288 с.
6. Вельш В. Наш постмодерний модерн. – К., 2004. – 327 с.

7. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – М., СПб., 1998. – 160 с.
8. Эко У. Ёмя розы. – М., 1989. – 497 с.
9. Fuld W. Walter Benjamin.– Hanser Verlag, 1979.

Ніна Ковальова, Віктор Левченко

СФЕРА ЕСТЕТИЧНОГО ЯК МЕДІУМ ФІЛОСОФСЬКОГО ПІЗНАННЯ

Статтю присвячено розгляду співвідношення естетичного та філософського в інтелектуальних рефлексіях ХХ ст. Матеріалом для дослідження стали праці таких характерних фігур модерну та постмодерну як В.Беньямін та Ф.Ліотар. Завдання роботи є аналіз модерністського та постмодерністського дискурсів та виявлення їх перетинань та взаємозіткнень.

Ключові слова: модерн, текст, мова, постмодерн, знання, естетика.

Nina Kovaleva, Viktor Levchenko

AESTHETIC SPHERE AS A MEDIUM OF PHILOSOPHICAL COGNITION

The article is devoted to the consideration of the aesthetic and the philosophical ratio in the intellectual reflections of the twentieth century. The material of the study was the work of such characteristic figures of modernism and postmodernism as V. Benjamin and F. Lyotard. The aim of the work was the analysis of modern and postmodern discourses and the identification of their intertwining and intercollision.

Keywords: modern, text, language, postmodern, knowledge, aesthetics.

References

1. Arendt H. (2002) Val'ter Ben'jamin [Walter Benjamin] *Arendt H. Ljudi v tmomnye vremena, Moscow, MshPI, http://www.krotov.info/lib_sec/01_a/are/ndt_01.htm*
2. Ben'jamin V. (2004) Maski vremeni. Jesse o kul'ture i literature [Masks of time. Essays on culture and literature]. *Spb., Simpozium, 480 p.*
3. Ben'jamin V. (2000) Ozarenija [Illuminations] *Moscow, Martis, 376 p.*
4. Ben'jamin V. (1996) Proizvedenie iskusstva v jepohu ego tehniceskoy vosproizvodimosti. Izbrannye jesse [Work of art in the era of its technical reproducibility. Selected essays], *Moscow, Medium, 242 p.*
5. Ben'jamin V. (2002) Proishozhdenie nemeckoj barochnoj dramy [Origin of the German Baroque drama], *Moscow, Agraf, 288 p.*
6. Vel'sh V. (2004) Nash postmodernij modern [Our postmodern modern], *Kyiv, 327 p.*
7. Liotar Zh.-F. (1998) Sostojanie postmoderna [Situation of postmodern] *Moscow, SPb., 160 p.*
8. Jeko U. (1989) Imja rozy [Name of rose], *Moscow, 497 p.*
9. Fuld W. (1979) Walter Benjamin. *Hanser Verlag.*

УДК: 130.2:72(091)

БАРОККО КАК ПОНЯТИЕ «МОРФОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ» ОСВАЛЬДА ШПЕНГЛЕРА

Рабокоровка Анна

Статья посвящена исследованию барокко как важного феномена морфологии культуры О. Шпенглера.

Ключевые слова: барокко, типология, стиль, культура, цивилизация.

Ситуация, сложившаяся в современном мире за последние несколько лет, вызывает насущную необходимость в переосмыслении и переинтерпретации многих важных конструктов классической западноевропейской мысли. Философия постмодернизма, обозначившая эпистемологический разрыв с предшествующей мыслительной традицией, положила начало новому типу мировоззрения и мировосприятия. Однако на сегодняшний день отсутствует единое понимание культурно-философского направления постмодернизма. Некоторые западные исследователи склонны рассматривать постмодернизм как порождение «эры необарокко» (Омар Калабрезе), вписывая тем самым данное явление в максимально широкий контекст культурно-исторического пространства.

Поэтому важным шагом на пути к раскрытию сущности современной западноевропейской культуры является, по нашему мнению, изучение происхождения феномена барокко как методологического принципа, лежащего в основании постмодернистской традиции.

Однако следует признать, что, несмотря на повышенный интерес к проблеме барокко со стороны представителей различных областей гуманитарного знания (а также несмотря на многообразие теоретико-методологических парадигм в изучении барокко), нам и сегодня, как справедливо подчёркивает Х. Ортега-и-Гассет, толком не известно, что оно из себя представляет [6, с. 154].

В связи с этим особый интерес для нас представляет морфология культуры Освальда Шпенглера, которая до сих пор остаётся чрезвычайно плодотворным методом анализа культурно-исторических эпох.

Предметом исследования данной статьи выступает анализ понятия барокко как важнейшего понятия «морфологии культуры» Освальда Шпенглера.

Именно развитые в русле шпенглеровской морфологии общеметодологические предпосылки дают возможность исследовать существенные моменты сходства, своеобразного содержательного повторения в развитии сменяющих друг друга культурно-исторических типов.

Шпенглер идёт от представления о гомогенности целого и части, что приобретает особое значение при изучении понятия барокко. Здесь как никогда важна способность этого исследователя компоновать разнообразное под

единым углом зрения.

В силу основных методологических установок своей философии О. Шпенглер не создал целостного, законченного учения о барокко. Эта проблематика изложена им далеко не систематически, что в значительной степени затрудняет её изложение.

Традиционно барокко определяют как синтез Возрождения и средневековья, а в плане чисто художественном – ренессанса и готики. Один из отечественных исследователей феномена барокко Д.С. Наливайко уточняет этот тезис, подчёркивая, что с ним «можно согласиться при одном непременном условии – признании ренессансной основы этого синтеза, ведущей роли ренессансных элементов в нём» [5, с. 116].

Шпенглеру, человеку совершившему «коперниканский переворот» в истории культуры, такой подход был совершенно чужд, хотя он и признавал тот факт, что именно поздний Ренессанс «подготовил окончательные выразительные формы барокко, и притом исходя из духа готики» [7, с.612].

Вопроса о положении Ренессанса в шпенглеровской конструкции следует коснуться подробнее, поскольку пройдя мимо него мы не сможем приблизиться к сущностной стороне такого многообразного феномена как барокко.

Шпенглер всеми доступными ему средствами стремился доказать ошибочность и абсурдность понятия Возрождения. «Верить в возрождение какого-либо античного искусства на Западе в XV веке является галлюцинацией довольно причудливого свойства» – отмечает он в своей самой знаменитой книге «Закат Европы» [7, с.393].

Для Шпенглера Возрождение – это лишь безуспешная локальная (имевшая значение только для Северной Италии) попытка противопоставить готике как органическому развитию западноевропейского средневековья непонятые идеалы искусства возрождённой античности.

Ренессанс, как отмечает немецкий историк и философ, является следствием раздвоенности фаустовской души, которая таким образом давала выход внутреннему конфликту, в котором столкнулись античная традиция завершённого и ограниченного пластического тела и музыкальный дух бесконечности. Именно этот антиномический характер Возрождения послужил, по мнению Шпенглера, причиной его необыкновенной поверхностности: в нём не было подлинной глубины, и притом «в двояком смысле – как глубины идеи, так и глубины самого явления» [7, с.404]. Ренессанс исходил из небольшого круга избранных художников, гуманистов и учёных. Здесь речь шла о вопросе вкуса. Даже во Флоренции Ренессанс не коснулся широких слоев населения, в чьей глубине – лишь это делает понятным появление Савонаролы и его исключительный успех – готически-музыкальная струя спокойно несла встречу барокко [7, с.405].

Ренессансу как антиготическому, враждебному духу инструментальной музыки движению соответствует в античности

дионисийское движение – как противопоставленное пластически-аполлоническому мирочувствованию и направленное против дорийского стиля [7, с.405].

Шпенглер настаивает на том, что здесь речь идёт не о каком-то абстрактном возрождении, а о разладе в самих основаниях фаустовской культуры, о её глубоком, внутреннем расколе. «...Внутренне сопротивляющиеся силы, вторая душа Фауста, стремящаяся отделиться от первой, силится согнуть смысл культуры; железная необходимость должна быть отвергнута, упразднена, обойдена; таково веление страха перед завершением исторических судеб в ионике и барокко» [7, с.406]. В античности это устремление имеет своим истоком культ Диониса, на европейском Западе – традицию «древности» и её культ телесно-пластического: то и другое сознательно привлекается в качестве чуждых выразительных средств, чтобы «силой их антагонистического языка форм сообщить подавленному чувству точку опоры, собственной пафос и воспрепятствовать, таким образом, течению, идущему в одном случае от Гомера и геометрического стиля к Фидию, а в другом – от готических соборов через Рембрандта к Бетховену» [7, с.406].

Из этого компромиссного характера Ренессанса логически вытекает неопределённость его целей. Насколько трудно сказать, чего Ренессанс хочет достичь, настолько же легко определить, против чего он борется. В готике и дорике – как раз обратное: они ничего не опровергают, спокойно и уверенно утверждая себя [7, с.406].

Нигде так сильно не выступают, по мнению Шпенглера, внутренние противоречия Возрождения, как в творчестве Микеланджело, Леонардо и Рафаэля. Эти три великих человека пытались, каждый в своём роде, каждый в своём собственном трагическом заблуждении, возродить античность – и каждый из них разбил эту иллюзию. Рафаэль отрёкся от линии, Леонардо – от плоскости, Микеланджело – от тела. В их лице заблудившаяся душа возвращается к своему фаустовскому первоистоку [7, с.450].

Таким образом, скинув со счетов социально-историческое, гуманистическое и художественное значение Возрождения как «фазу реакции, попытку разрушить завоёванное», О. Шпенглер добивается «восстановления» чистоты форм фаустовской культуры и обращается к дальнейшему её течению, перешедшему к барокко, рококо, ампиру и т.д.

Барокко, согласно Шпенглеру, охватывает в европейской культуре ровно три столетия: от 1500 до 1800 года, т. е. от конца поздней готики до упадка рококо и до конца большого фаустовского стиля вообще [7, с.397]⁴.

⁴ Здесь уместно было бы указать на то, что вопрос о хронологических границах барокко до сих пор вызывает немало споров и противоречивых мнений. Так, Д.С. Наливайко, размышляя о барокко и подчеркивая его неоднородность стремится доказать, что «в масштабе всей Европы его существование охватывает конец XVI, весь XVII и первую треть

Для Шпенглера барокко - это Шекспир, Гёте, Моцарт, Ньютон, Бах, Кеплер, Веласкес, Бэкон, Галилей, Декарт, Кант... Список может быть огромным и поначалу вызывает, по меньшей мере, недоумение. Но всё дело в том, что для Шпенглера барокко не есть некое художественное направление или культурно-историческая эпоха, как это принято обычно считать. Для него барокко — это наивысшая ступень развития фаустовского стиля, его Эверест, фаза зрелости и небывалого расцвета, залитая солнцем культура Запада. Это для Шпенглера та точка, в которой сходятся все основные линии развития фаустовской души, некое сито, пропускающая через которое все культурные феномены, он разделяет их, соответственно, на культуру и цивилизацию.

В рамках шпенглеровской конструкции барокко знает лишь превосходную степень и вполне может быть заменено на слово «расцвет». Этому явлению с самого начала «было свойственно чувство исключительного своего права на существование и исключительной непогрешимости, как никакому другому стилю» [2, с. 15].

Так, понимая под стилем целостное выражение души культуры, первофеномен в строжайшем гётевском смысле, Шпенглер предостерегает от того чтобы различать как стили различные фазы последнего (романский стиль, готика, барокко, рококо, ампир) и сопоставлять их с единствами совершенно иного порядка, как например с египетским, китайским или, скажем, «доисторическим» стилем. Он неоднократно подчёркивает, что готика и барокко - это юность и зрелость одной и той же совокупности форм, зреющий и созревший стиль Запада, поскольку «в общей исторической картине какой-либо культуры может наличествовать только один стиль – стиль этой культуры» [7, с. 373].

В силу этого все возможные подразделения – на отдельные эпохи, отдельные роды искусства и т.д. – теряет всякое значение. Все явления культурной жизни расцениваются с точки зрения того общего, что объединяет их в цельную картину стиля, позволяя, таким образом, увидеть типологическое единство всякой культуры.

Рассматривая искусство как основной символ души культуры, с помощью которого пишутся «сравнительные биографии больших стилей» [7, с.374], Шпенглер указывает на то, что каждая культура имеет свою собственную, ей лишь одной свойственную группу искусств. Аполлоническая группа, к которой принадлежат вазовая роспись, фреска, рельеф, архитектура ордеров, аттическая драма, танец, имеет своим средоточием скульптуру обнажённой статуи. Фаустовская группа формируется вокруг идеала чистой

XVIII века [5, с.115]. Другой исследователь - А. А. Аникст - ограничивается гораздо более скромным периодом времени, с 1620 по 1660 гг., отмечая, что именно «этот период и составляет барокко в собственном смысле слова» [1, с. 142]. Но в любом случае, несмотря на все разногласия, шпенглеровское расширительное толкование этого феномена не находит поддержки у исследователей, резко выделяясь на фоне других выдвигаемых теорий.

пространственной бесконечности: её средоточием является инструментальная музыка. Естественно, ни одно из этих искусств не может занять доминирующего положения в другом типе культуры. Итак, выстраивая этапы эволюции стиля по образцу гегелевских построений этапов развития абсолютной идеи, Шпенглер на начальную ступень ставит архитектуру. Она – мать всех последующих искусств. Она служит критерием их отбора и предопределяет их дух, поскольку лишь она умеет обходиться с чуждым и устрашающим, с непосредственно протяжённым, с камнем [7, с. 285]. По мере развития стиля готическая архитектура – в которой внутреннее пространство собора как бы сливается с бесконечным мировым пространством, что подчёркивается громадными оконными стёклами с их просвечивающей живописью, лишённой всякой материальной подосновы, – переходит в архитектуру барокко. Точнее, не переходит, а плавно перетекает, заменяя тектонические элементы Ренессанса, опоры и тяжесть, динамическими элементами силы и массы [7, с.495] и создав, таким образом, столь совершенный образец барочной архитектуры, как церковь II Gesu, построенную Виньолай.

Ещё слишком обременённая материей, если использовать выражение Г. Вёльфлина [2, с.41], барочная архитектура Запада с самого начала стремится реализовать идею, направленную на «обесплочение» мира, формируя, таким образом, как бы вторичные символы, которые характеризуют уже не душу культуры (её, как мы помним, характеризует «пространство»), а тот человеческий материал, через который эта культура реализует себя: это «воля», «стремление» и прочие черты человека фаустовской культуры. После этого становится понятным шпенглеровское определение барочной архитектуры как «ставшей камнем воли» [7, с.495].

По мере перехода в более зрелый возраст, культура сразу же выдвигает на место архитектуры изобразительное искусство, в котором её душа создаёт глубокий символ для своего жизнечувствования. Эта переходная фаза характерна для развития каждого стиля и предшествует моменту, когда утверждается, наконец, основное для данного мировоззрения искусство.

Если античная живопись никогда не имела никакого отношения к зрителю, поскольку это означало бы подчинение единичного произведения бесконечному пространству, то фаустовская, напротив, – представляет собой полную противоположность аполлоническому ощущению глубины. Бесконечное пространство лежит в её основании, причём произведение и зритель – центры тяжести динамических душевных сил – являются лишь её составными частями. Картина втягивает в свою сферу зрителя, создавая между ним и собой строгую функциональную зависимость. Ограниченный рамоу картины вырез символизирует мировое пространство. Далёкие горизонты углубляют картину в бесконечность. Красочная обработка первого плана как бы разрушает идеальную, переднюю плоскость, расширяя изображённое пространство до таких размеров, что зритель становится его

непосредственным участником [7, с. 514-515].

Барочная живопись стремится лишь к одному – к изображению бесконечного пространства при помощи одной краски. Она приписывает вещам реальность лишь постольку, поскольку они являются носителями краски и атмосферических, световых эффектов, выражающих чистую, нематериальную протяжённость. И в этой простирающейся во все стороны картины бесконечности господствует уже западная перспектива, обладающая некой идеальной точкой зрения, динамичным центром в бесконечности и вызывающая в памяти «предчувствие чего-то преходящего, мимолётного, последнего» [7, с.415]. По отношению к каждому значительному ландшафту, изображённому барочным мастером, можно произнести слово «исторический», чтобы охарактеризовать в нём тот дух, который абсолютно чужд аттической статуе. «Вечное становление, направленное время, динамическая судьба миров почит в мелодике этих беспокойных и безграничных штрихов» [7, с.425].

Барокко неотделимо от нового режима света и цвета. Белый фон мела и гипса, служивший основанием для картины, Тинторетто и Караваджо заменили на тёмный красно-коричневый, на который они наносили густейшие тени, а затем непосредственно писали картину, постепенно переходя от фона к тени. Ж. Делёз отмечает, что благодаря этим барочным нововведениям «картина меняет свой статус; на заднем плане неожиданно возникают предметы; цвета брызжут с общего фона, свидетельствующего об их тёмной природе; фигуры определяются не столько контурами, сколько покрытием. Но всё это не противостоит свету, а наоборот, возникает благодаря новому режиму света» [3, с.58]. Для Шпенглера же этот коричневый тон, обволакивающий таинственной дымкой все краски, родившийся из зеленоватых цветов Леонардо, Шонгауэра и Грюневальда, доводит до конца борьбу пространства с материей. Коричневый цвет барочных картин «открывает взору чистую, насыщенную формами бесконечность. В становлении западного стиля его открытие знаменует кульминационную точку» [7, с.426].

Изменения проникают и в портретную живопись. Тело, как таковое, теряет всякое значение, уступая место самоутверждающему себя в пространстве «Я», которое воссоздаётся средствами живописного контрапункта, перспективы, погружённой в коричневый тон атмосферы, подвижного мазка и дрожащих красочных тонов и бликов. Барочная картина имеет лишь одну тему – человеческую душу [7, с.440]. В портретах Рембрандта, ставших своеобразным силовым полем, «борются, вспыхивают и гаснут, рождаются, побеждают или терпят поражение человеческие чувства, духовные силы и этические принципы» [4, с.21].

Около 1670 года, как раз в то время, когда Ньютон и Лейбниц открыли дифференциальное исчисление, масляная живопись достигла предела своих возможностей. Умерли последние великие мастера: Веласкес, Пуссен, Хале, Рембрандт, Мурильо. Культура достигла апогея своего развития – и, следовательно, музыка воцарилась над всем остальным миром форм.

То, что в XVIII в. называют колоритом – будь то рисунка, картины или пластической группы, – есть не что иное, как та же музыка. «Живопись становится полифонической... уносящейся в бесконечность» [7, с.412]. Искусство мазка подчиняется стилю фуги. Музыка царит в живописи Вагто и Фрагонара, в гобеленах и постелях. Она также перерабатывает в своём духе архитектуру берниниевского барокко в рококо, над чьей трансцендентной орнаментикой «играют» блики, растворяющие перекрытия, своды, стены, всё конструктивное и действительное в полифонию и гармонию, чьи архитектурные трели, каденции и пассажи выдают полную идентичность этих бесконечных зал и галерей с специально задуманной для них музыкой [7, с. 404].

Таким образом, «барочный дом становится музыкальным» [3, с. 238], а, следовательно, тяготеющий к музыке театр оказывается оперой и увлекает за собой всё искусство в направлении этого высшего единства.

Собственно говоря, для Шпенглера все явления барочной жизни неразрывно связаны с музыкой. В её лице душа, исторически настроенная фаустовская душа, находит себе наиболее полное выражение. «Отсюда выются тонкие нити, вплетающиеся во все языки духовных форм и сплетающие инфинитезимальную математику, динамическую физику, пропаганду ордена иезуитов и динамику прославленных лозунгов Просвещения, современную машинную технику, систему кредита и династически-дипломатическую организацию государства в некую чудовищную тотальность душевной экспрессии» [7, с. 459-460].

Столь расширительное метафорическое употребление культурологических терминов (а у Шпенглера эстетические термины выполняют сугубо культурологическую роль) приводит иногда к утере реального конкретно-исторического содержания и иногда переводит работу Шпенглера из разряда научных в разряд художественной эссеистики.

Упорное стремление Шпенглера ничто не оставить неохваченным, не упустить из виду ни единой детали, ни одного факта просто поразительно. Он стремится представить тесные внутренние сращения «культурного единства», морфологическое «сродство» всех явлений историко-культурной жизни эпохи барокко. Перспектива масляной живописи, контрапунктическая музыка, анализ бесконечно малых, судьба Лира, покоящаяся «на тёмных внутренних отношениях», солипсистская философия, динамическая физика и т.д. и т.п. есть, по его мнению, лишь «одинаковый язык форм в ином одеянии» [7, с. 225]. Все они говорят об одном, являя собой замечательный пример непревзойдённого стилистического единства. Здесь ничто нельзя разять, ни одно явление не остаётся необъяснённым, жёстко детерминированы все связи, полностью исключая элемент случайности. Всё это позволяет говорить о фатальной включённости в шпенглеровскую систему всех её элементов, о предельной взаимообусловленности, представляющую собой лишь

пассивный материал для его «первоидеи».

Угасание блистательной эпохи барокко связывается Шпенглером с какой-то безумной расточительностью, когда культура, достигшая своей наивысшей точки, рождает одного гения за другим, чтобы до конца выявить свои самые сокровенные переживания, свою самую затаённую мечту. «Взлёт этого мощного духовного создания оборачивается неким чудом. Едва осмеливались верить тому, что представало взору» [7, с. 231].

С неотвратимостью рока приближается культура навстречу смерти. Фаустовская культура умирает – подобно египетской и античной, подобно всякой другой – от старческой слабости, после того, как исчерпались её творческие силы и осуществились все её внутренние возможности. Круг развития замыкается и культура, минув период барокко, вступает в заключительную фазу своего развития. Начинается этап цивилизации, эпоха барокко завершается.

Таким образом, барокко предстаёт для Шпенглера неким идеальным образованием, благодаря которому разворачивается во всю ширь плодотворность его типологизации культурных явлений. Барокко – есть самое совершенное достижение западноевропейского (фаустовского) духа. Эпоха, которая служит для него замечательным примером стилистического единства, где все элементы его морфологической структуры гармонично развиваются, пользуясь языком единой символики.

Список литературы:

1. Аникст А.А. Основные течения художественной мысли XVII века // Рембрандт. Художественная культура Западной Европы XVII века. – М.: Гос. музей изобр. иск-в им. А.С. Пушкина, 1970. – С.131-150.
2. Вельфлин Г. Ренессанс и барокко / Пер. с немец. Е. Лундберга. – СПб.: Грядущий день, 1913. – 164с.
3. Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Пер. с фр. Б.М. Скуратова. – М.: Логос, 1997. – 264с.
4. Кантор А. Эстетический идеал в искусстве XVII в. и творчество Рембрандта // Рембрандт. Художественная культура Западной Европы XVII века. – М.: Гос. музей изобр. иск-в им. А.С. Пушкина, 1970. – С. 12-22.
5. Наливайко Д.С. Искусство: направления, течения, стили. – К.: Мистецтво, 1981. – 288с.
6. Ортега-и-Гассет Х. Воля к барокко // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. – М.: Искусство, 1991. – С. 151-155.
7. Шпенглер. О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т.1. Гештальт и действительность / Пер. с нем., вступ. Ст. и примеч. К.А. Свасьян. – М.: Мысль, 1993. – 633 с.

Ганна Рабаковка

БАРОКО ЯК КОНЦЕПТ МОРФОЛОГІЇ КУЛЬТУРИ ОСВАЛЬДА ШПЕНГЛЕРА

В статті досліджується поняття бароко як один з найважливіших елементів «морфології культури» О. Шпенглера.

Ключові слова: бароко, типологія, стиль, культура, цивілізація.

Anna Rabokorovka

BAROQUE AS A CONCEPT OF «MORPHOLOGY OF CULTURE» OF OSWALD SPENGLER

This article is devoted to the analysis of a concept of baroque in "morphology of culture" of Oswald Spengler. The concept of baroque is traditionally defined as synthesis of the Renaissance and the Middle Ages. However Spengler sharply criticizes such methodological installation. For the German thinker the Renaissance – is result of the internal conflict put in the basis of the Western European culture. Spengler insists that the Renaissance is a reaction phase, attempt of destruction of fundamental bases of Faustian (Western European) culture. To restore purity of forms Faustian culture, Spengler tries by means of such concept as baroque.

Spengler doesn't divide culture into the separate periods or eras. All phenomena of culture are regarded by him from the point of view of that general that unites them in a complete picture of style. Such approach allows to see typological unity of any culture.

According to Spengler's conception of baroque covers itself exactly three centuries: from 1500 to 1800. Baroque is Shakespeare, Goethe, Mozart, Newton, Bach, Kepler, Velasquez, Kant, Descartes ... In other words, baroque is the highest step of development of Faustian style, a phase of a maturity and blossoming of the Western European culture. Here, in this point, all main lines of her development meet.

Spengler connects end of an era of baroque with exhaustion of a creative power of the Western European culture when all her opportunities are already realized and exhausted. Transition from a blossoming stage (a culture stage), during fading (civilization) is a consequence of it.

Thus, baroque is border by means of which the watershed between culture and a civilization as a phase of fading and death is defined.

References

1. Anikst A.A. (1970) Osnovnye techenija hudozhestvennoj mysli XVII veka [Anikst A.A. Main currents of an art thought of the 17th century]. Rembrandt. Hudozhestvennaja kul'tura Zapadnoj Evropy XVII veka, Moscow, Gos. muzej izobr. isk-v im. A.S. Pushkina, pp. 131-150.
2. Wolfflin H. (1913) Renessans i barokko [Wolfflin H. Renaissance and Baroque]. SPb, Grjadushhij den', 164 p.
3. Deljoz Zh. (1997) Skladka. Lejbnic i barokko [Deleuze G. The Fold: Leibniz and the Baroque]. Moscow, Logos, 264 p.
4. Kantor A.(1970) Jesteticheskij ideal v iskusstve XVII v. i tvorcestvo Rembrandta [Kantor A. An esthetic ideal in art of the 17th century and Rembrandt's creativity]. Rembrandt. Hudozhestvennaja kul'tura Zapadnoj Evropy XVII veka, Moscow, Gos. muzej izobr. isk-v im. A.S. Pushkina, pp. 12-22.
5. Nalivajko D.S. (1981) Iskusstvo: napravlenija, techenija, stili. [Nalivajko D.S. Art: directions, currents, styles]. Kiev. Mistectvo, 288 p.
6. Ortega-i-Gasset H. (1991) Volja k barokko [Ortega y Gasset. Will to baroque]. Jestetika. Filosofija kul'tury. Moscow, Iskusstvo, pp. 151-155.
7. Shpengler O. (1993) Zakat Evropy. Oчерki morfologii mirovoj istorii. T.1. Geshtal't i dejstvitel'nost' [Spengler O. The Decline of the West: Outlines of a Morphology of word history. Vol. 1. Form and Actuality]. Moscow, Mysl', 633 p.

УДК 7.035+78.036

РОМАНТИЗМ В ТЕХНО-БАЛЛАДАХ ГРУППЫ SCOOTER

Константин Райхерт

Немецкая музыкальная группа Scooter является основателем жанра техно-баллады. Техно-баллады, как и рок-баллады, являются лирическими меланхолическими песнями, то есть медленными песнями о любви и печали. Так же, как и рок-баллады, они содержат элементы романтизма: мазохистское созерцание мучительной несовместимости жизни и идеала, проявляющейся в конфликте между идеалом любви и постоянно возникающей реальностью. Техно-баллады Scooter: «Break it up», «Leave in Silence» и «She's the Sun» являются вариациями на тему романтической тоски, Sehnsucht, которая выражает неспособность и нежелание человека удовлетвориться чем-то реальным в силу обладания некоторым идеалом.

Ключевые слова: баллада, популярная музыка, романтизм, техно-музыка, Sehnsucht.

Немецкая группа Scooter известна как одна из самых популярных в мире на сегодня немецких музыкальных групп (количество проданных синглов и альбомов группы превышает 30 миллионов копий), работающих в различных стилях танцевальной музыки. В основном тексты их песен состоят из незамысловатых и порой лишённых всякого смысла фраз и выкриков, нацеленных на поднятие настроения публики. Однако группа Scooter также прославилась, как создатель специфического вида баллады в популярной музыке – так называемой «техно-баллады». Примерами техно-баллад группы Scooter могут служить как её собственные песни: «Break it up», «Leave in Silence» и «She's the Sun», так и кавер-версии на песни Билли Айдола («Eyes without a Face»), Ли Хэзлвуда («Summer Wine») и группы Depeche Mode («Stripped»).

Следует отметить, что техно-баллада как жанр группы Scooter со временем эволюционировала. Первой техно-балладой группы Scooter следует считать песню «Break it up», написанную солистом группы Эйч Пи Бакстером (настоящее имя – Ханс-Петер Гердес, 1966 –) в 1996 году. Песня «Break it up» принципиально ничем не отличается от любой рок-баллады. Дело в том, что рок-баллады в основном записываются с использованием акустических гитар и/или фортепиано. Дополнять эти инструменты в рок-балладе могут различные музыкальные инструменты: скрипка, виолончель, флейта, мандолина, клавишные, синтезаторы. Песня «Break it up» записана с использованием акустической гитары; её дополняют бас-гитара, синтезатор и драм-машина. Это позволяет песню «Break it up» рассматривать как рок-балладу, однако Эйч Пи Бакстер предпочёл определить её как первую техно-балладу, тем самым акцентировав внимание на том, что группа Scooter – это не рок-группа, а танцевальный проект, ориентированный на электронную музыку.

Аналогично «Break it up» записаны и другие техно-баллады группы Scooter; исключение составляет песня «She's the Sun», для записи которой не

использовались гитары, в том числе акустические. Песня «She's the Sun», по всей видимости, представляет собой техно-балладу в чистом виде.

Итак, в инструментальном плане техно-баллады очень похожи на рок-баллады. Однако на этом сходства между ними не заканчиваются. В текстуальном плане техно-баллады активно используют лирику рок-баллад, которые призваны выражать эмоции автора и исполнителя. Другими словами: техно-баллады, так же, как и рок-баллады, являются лирическими меланхолическими песнями, песнями о любви и грусти. Этот момент очень интересен: так как рок-баллада активно использует в своей поэзии элементы романтизма [1], то элементы романтизма могут быть присущи также поэзии техно-баллады.

Целью настоящего исследования является выделение элементов романтизма в техно-балладах группы *Scooter*.

В качестве объектов исследования берутся песни *Scooter* её собственного сочинения: «Break it up» (1996), «Leave in Silence» (1997) и «She's the Sun» (2000).

1. «Break it up»: песня о расставании

Песня «Break it up» открывается словами: *Where in the world, where in the world, where in the world did I get this hurt? I don't mind, yes, I don't mind.* 'Где в этом мире, где в этом мире, где в этом мире я приобрёл эту боль? Не могу понять, да, я не могу понять'. Далее певец даёт ответ слушателю: *If you call me bad, call me wrong; call me anything but your own. I don't mind.* 'Если ты меня называешь плохим, называй меня неправым, называй меня как-нибудь по-своему. Я не против'. Таким образом, певец даёт понять, что его боль происходит из того, что говорит ему любимая. Далее певец пытается дистанцироваться от того, что говорит ему любимая, а по сути, от причиняемой её словами боли, поэтому он старается показать, что ему всё равно: *I don't care if you leave me. I don't care if you go away. I don't care if you want this. I don't mind.* 'Мне всё равно, покинешь ли ты меня. Мне всё равно, уйдёшь ли ты. Мне всё равно, если ты хочешь этого. Я не против'. Однако припев песни показывает, что это не так: *Break it up, my love. If you think that you can't stay with me, break it up, my love.* 'Прекрати, моя любовь. Если ты считаешь, что не можешь остаться со мной, порви со мной, моя любовь'.

Второй куплет выполнен в таком же духе: *So, where in the world, where in the world can I hide this hurt? I don't mind, yes, I don't mind.* 'Так, где в этом мире, где в этом мире, где в этом мире я могу спрятать эту боль? Не могу понять, да, я не могу понять'. Далее певец просит: *If you call me sad, call me strong, strong enough to make it on my own. I don't mind.* 'Если ты меня называешь печальным, назови меня сильным, сильным достаточно, чтобы быть одному. Я не против'. Здесь чувствуя, что возлюбленная всё-таки покидает его, певец ищет у неё поддержки, чтобы хоть как-то пережить разрыв. И далее по тексту видно, что певец готов отпустить свою возлюбленную: *If you tear down your walls inside, go for the brand new ride.* 'Если ты рвёшь стены внутри,

отправляйся в совершенно новый путь'. Однако в конце он добавляет: *But baby, please, don't tell me so.* 'Но детка, пожалуйста, не говори мне этого'. Это показывает, что певец ещё не готов отпустить её, хотя и понимает, что уже всё кончено.

Итак, в песне «Break it up» показывается, что влюблённому (певцу) его возлюбленная причиняет боль своими словами. Скорее всего, эти слова – это слова о расставании. Слова о расставании вводят влюблённого в характерное для романтизма психологическое состояние внутреннего дискомфорта (*I don't care if you leave me...*), вызывают у него душевные страдания (*Where in the world did I get this hurt?*) и метания духа (*If you think that you can't stay with me, break it up, my love*), что приводит его к конфликту с реальностью (*If you tear down your walls inside, go for the brand new ride. But baby, please, don't tell me so*).

2. «Leave in Silence»: песня о созерцании объекта любви

Песня «Leave in Silence» была создана Эйч Пи Бакстером в 1997 году. Вот слова этой песни: *Girl of my dreams, you don't know what means to live my life without you. I hope everyday, when you pass my way. I there to say a word to you. But every time you look at me, I go right out of my head and then I just turn away and act like I don't see you. You're so far away. No reason to stay here. I leave in silence. Sometimes I think I'll win back my confidence and be the man I used to be. But a touch of your smile and I feel so strange again and lose myself in the wait and see. And every time when you are near and act like you don't care I get so insecure and then I'm not so sure.* ('Девушка моей мечты, ты не знаешь, что значит жить моей жизнью без тебя. Я надеюсь каждый день, когда ты пересекаешь мой путь. Я там, чтобы сказать тебе слово. Но каждый раз когда ты смотришь на меня, я теряюсь и веду себя так, как будто я тебя не вижу. Ты так далеко. Нет причин оставаться здесь. Я уйду в молчании. Иногда я думаю, что я верну уверенность в себе и стану тем мужчиной, которым был раньше. Но одно прикосновение твоей улыбки – и я чувствую себя странно опять, я теряю себя в ожидании и наблюдении. И каждый раз когда ты рядом и ведёшь себя так, как будто тебе всё равно, мне становится неудобно и я не уверен').

Очевидно, что в песне «Leave in Silence» влюблённый (певец) выступает как пассивный наблюдатель: он созерцает объект своей любви и не решается перейти к активным действиям. Для влюблённого объект его любви выступает как нечто совершенное, как идеал, к которому влюблённый каким-то образом боится прикоснуться, чтобы ненароком не разрушить его. В создании идеала и проявляется романтизм: для романтизма характерно представление о некотором идеале, который позволяет совершить романтику бегство из обыденной жизни в мир совершенства; созерцание объекта любви и есть такое бегство, ведь влюблённый в песне «Leave in Silence» по-настоящему не знаком с возлюбленной (для него она остаётся всего лишь объектом: коммуникации между ним и нею пока что не произошло, это не позволяет ему пока что рассматривать её как субъект любви). Нерешительность влюблённого в песне есть не просто боязнь разрушить идеал, но и попытка избежать конфликта с

реальностью, вероятно, в случае если в действительности идеальный объект любви не совпадёт с реальным в ситуации знакомства.

3. «She's the Sun»: песня об утраченной любви

Песня «She's the Sun» была создана в 2000 году Эйч Пи Бакстером, Риком Джорданом, Акселем Куном и Йенсом Телем с использованием драм-лупа, взятого из песни Led Zeppelin «When the Levee breaks» (1971).

Текст песни такой: *If I could stop the time to reach for sublime, thing's getting strange like up and down. If you could read my mind it's hard to find. I said I want you back but this no regret, it's my point of view and I'm going through. So, take me away just for one day. I've never seen someone like you before. In my dreams I saw you standing there. I'm going out no more since I heard the news there's someone else you choose. I can't believe what they said. That's why I feel so bad. Morning, noon, and night my thoughts run circles without any purpose. I can stand no more – it's like a circus. I want to repeat. There's nothing wrong I've done. She's the Sun.* ('Если бы я мог остановить время, чтобы достичь совершенства, вещи становятся странными, как вверх и низ. Если бы ты могла прочитать мои мысли, это трудно узнать. Я сказал, что я хочу вернуть тебя, но это не сожаление, это моя точка зрения, и пройду через это. Так что, заведи меня отсюда хотя бы на один день. Я никогда не видел такую, как ты. В своих мечтах я видел тебя, стоящей рядом. Я не выхожу больше с тех пор, как я узнал, что ты выбрала кого-то другого. Я не могу поверить тому, о чём они говорят. Вот почему я чувствую себя так плохо. Утром, днём и ночью мои мысли ходят по кругу без всякой цели. Я больше так не могу – это словно цирк. Я хочу повторить, что я ничего плохого не сделал. Она – Солнце').

If I think of the past life is so fast. Those memories keep alive and will survive, even if I'm here and left without. Is there any secret? Do you think will keep it? Life's so strange, if you know what I mean. There's no one I've seen before like you. To be honest, I didn't expect something like this. It's you I miss now and forever. You and me together, that's what we thought our life should be. I've never could imagine this would happen to me. You feel better, now you said it's what I cannot believe. My thoughts run circles without any purpose. I can stand no more – it's like a circus. I want to repeat. There's nothing wrong I've done. She's the Sun. ('Если я думаю о прошлом, жизнь так быстра. Эти воспоминания остаются свежи и выживут, даже если я здесь и покинут. Есть ли какой-то секрет? Думаешь, мы сможем его сохранить? Жизнь такая странная, если ты знаешь, о чём я. Не было никого такого, как ты. Честно говоря, я не ожидал такого. Это ты, по ком я скучаю сейчас и всегда. Ты и я вместе, вот какой нашу жизнь мы представляли. Я никогда не мог представить, что это случится со мной. Теперь ты чувствуешь себя лучше, ты говоришь, я не могу в это поверить. Мои мысли ходят по кругу без всякой цели. Я больше так не могу – это словно цирк. Я хочу повторить, что я ничего плохого не сделал. Она – Солнце').

Итак, текст песни свидетельствует о том, что покинувшая его возлюбленная была для него идеалом. Об этом говорит использованное в

первой строчке слово *sublime*, которое можно перевести как «совершенство», а также – как «безупречное», «возвышенное», «великое», «высокое», «высочайшее». Именно это слово даёт ключ к пониманию смысла текста песни: в песне говорится об утрате идеала, в данном случае – идеала возлюбленной.

Однако утраченный идеал всё же продолжает воздействовать на влюблённого (певца): влюблённой продолжает о нём думать без конца, то есть стремиться. В этом плане становится понятной использованная в припеве песни концептуальная метафора: *She's the Sun*. Здесь солнце выступает как основной символ созидательной энергии, с которым люди связывают тепло, свет, жизнь. Влюблённый рассматривает свою возлюбленную, как нечто совершенное, как Солнце, которое обладает теплом, светом. Герой стремится к теплу и свету Солнца, потому что там, где тепло и свет, есть уют, а где уют – там и жизнь. Жизнь – это счастье.

Этот аспект моей интерпретации подтверждается видеоклипом, который был снят для продвижения песни. В видеоклипе показывается, как солист группы *Scooter* Эйч Пи Бакстер несёт на руках, вероятно, свою умершую возлюбленную по пустым улицам мегаполиса. В финале он опускает её тело в море – и возлюбленная превращается в солнце. Таким образом, в самом видеоклипе то, что было в песне концептуальной метафорой («Она – солнце»), перестаёт быть ею; «она» буквально становится «солнцем». И вот здесь проявляется классический немецкий романтизм.

В классическом немецком романтизме любовь представляла собой некоторый Идеал, Абсолют, Единое, чувство счастья, на реализацию которого были направлены его действия. Само это чувство счастья – это попытка бегства от грубости действительности в мир любви, некоторое желание, известное под немецким словом *Sehnsucht*. Однако здесь как раз и вступает в игру фундаментальное противоречие романтизма: между *Sehnsucht* и жизнью такой, какая она есть на самом деле, – так возникает настроение, известное как «романтическая ирония», которая содержит и рождает чувство неразрывного антагонизма безусловного и условного, невозможность и необходимость. «Ирония, таким образом, выступает как своего рода мазохистское созерцание мучительной несовместимости жизни и идеала» [2, р. 173].

Выводы. Указанное выше «мазохистское созерцание мучительной несовместимости жизни и идеала» является характерной особенностью для всех трёх техно-баллад группы *Scooter*: это «созерцание» проявляется в постоянно возникающем конфликте идеала любви с реальностью. Если это так, то техно-баллады «Break it up», «Leave in Silence» и «She's the Sun» являются вариациями на тему романтической тоски, *Sehnsucht*, которая выражает неспособность и нежелание человека удовлетвориться чем-то реальным в силу обладания некоторым идеалом.

Список литературы:

1. Милюгина Е. Г. Феномен рок-поэзии и романтический тип мышления / Елена Георгиевна Милюгина // Русская рок-поэзия: текст и контекст. – Вып. 2. – Тверь: Твер.

гос. ун-т, 1999. – С. 53–60.

2. Gerard A. Keats and the Romantic Sehnsucht / Albert Gerard // University of Toronto Quarterly. – Vol. 28. – January 1959. – №2. – Pp. 160–175.

Костянтин Райхерт

РОМАНТИЗМ У ТЕХНО-БАЛАДАХ ГУРТУ SCOOTER

Німецький музичний гурт Scooter є засновником жанру техно-балади. Техно-балади, як рок-балади, є ліричними меланхолійними піснями, тобто повільними піснями про кохання та тугу. Так само як рок-балади, вони містять елементи романтизму: мазохістське споглядання болісної несумісності життя й ідеалу, яке виявляється у конфлікті ідеалу кохання з реальністю, який постійно постає. Техно-балади Scooter: «Break it up», «Leave in Silence» і «She's the Sun» є варіаціями на тему романтичної туги, Sehnsucht, яка виражає неспроможність і небажання людини вдовольнитися чимось реальним через володіння певним ідеалом.

Ключові слова: балада, популярна музика, романтизм, техно-музика, Sehnsucht

Konstantin Rayhert

ROMANTICISM IN THE SCOOTER'S TECHNO-BALLADS.

The study singles out the elements of romanticism in Scooter's techno-ballad, a genre created by Scooter. Techno-ballad is similar to rock-ballad: it is recorded with acoustic guitar and / or piano, sometimes – with violins, violoncello, flute, mandolin, keyboard instruments, synthesizer, and drum-machine. In the textual aspect techno-ballad actively uses lyric poetry of rock-ballads to express emotions and feelings of an author and performer. Techno-ballads are melancholically lyrical songs, that is, slow songs about love and sadness. Like rock-ballad, techno-ballad contains the elements of romanticism: a masochistic contemplation of painful incompatibility of life and ideal that is expressed in the conflict between ideal of love and constantly nascent reality. Scooter's techno-ballads, "Break it up", "Leave in Silence" and "She's the Sun", are the variations on topic of romantic melancholy, Sehnsucht that expresses an incapability and unwillingness of human being to content himself with something real through the possession of the ideal.

Key words: ballad, popular music, reality, romanticism, techno-music, Sehnsucht.

References

1. Milyugina E. G. (1999). The Phenomenon of the rock-poetry and the romantic type of thinking. *The Russian rock-poetry: text and context*, #2. Tver: Tver State University, pp. 53–60.
2. Gerard A. (1959). Keats and the Romantic Sehnsucht. *University of Toronto Quarterly*, January 1959, #2, pp. 160–175.

УДК 101.3(075.8)

ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

У СПРАВІ АДАПТУВАННЯ ЛЮДИНИ ДО СУЧАСНОГО СВІТУ

Рибка Наталія

У статті підкреслюється актуальність проблеми відчуження у глобальному інформаційному суспільстві та складності у соціальному адаптуванні, які зараз відчуває практично кожна людина. З'ясовується, що найбільшим потенціалом у справі адаптування людини до сучасного світу є набуття людиною в процесі виховання та навчання специфічних знань, завдяки яким би людина впродовж всього життя зберігала психічну стійкість та здатність до адекватного відображення світу, себе та свого місця в світі.

Однією з найефективніших стратегій адаптації людини до сьогодення автор статті вважає засвоєння філософських знань.

В умовах академічного капіталізму філософська спільнота здійснює «практичний поворот». Внаслідок цього популяризує філософську дисципліну «Практична філософія», яка покликана вирішувати конкретні життєві питання людини.

У статті аналізується та критично розглядаються переваги та недоліки дисципліни «Практична філософія», майбутні ризики відмови від теоретичної філософії.

Ключові слова: практична філософія, теоретична філософія, соціальна адаптація, відчуження.

Сучасної людині доводиться адаптуватись у соціальному середовищі нового глобального інформаційного суспільства, по суті ворожому його фізіології та психіці. Протягом всього свого життя людина стикається з таким величезним масивом різноманітної інформації, до якої вона ще не пристосована ні фізично, ні психічно, в наслідок цього масово виникають явища відчуження (соціальна напруга, одночасно із тотальною роз'єднаністю, відчуженістю), що супроводжуються погіршенням функціонального стану організму людини, дезінтеграцію психічної діяльності (психічна нерівноваженості, агресивності, жорстокості) сприяє виникненню багатьох суспільних ризиків та загроз.

На тлі індивідуальних ризиків, суспільна свідомість теж знаходиться у стані розірваності, відсутності органічної єдності своїх елементів. Різко дисонує розуміння актуального типу людини у соціальній сфері та у сфері виробництва та науки. Перша потребує людину-конформіста, завдяки якій можна було б легко підтримувати звичні соціальні відносини, а сфера виробництва та науки вимагає від людини бути творцем, який безупинно штовхав би їх вперед. Ось чому проблема адаптування людини в умовах глобального інформаційного пресингу актуальна як ніколи.

Справа у тім, що основне навантаження на людину – це навантаження психічне, оскільки людина живе у специфічному світі – у просторі смислів, сенсів, розуміння, уявлень, у специфічній соціальній реальності, світі моделей та симулякрів. Як зазначає О.А. Лосева: «сучасна людина живе в світі, де духовне і

моральне повсюдно підміняється соціальним і раціональним ... В результаті цілого ланцюжка перетворень в галузі фундаментальних констант виник соціорациональний тип людської особистості: вторинне витіснило первинне і породило образ, який практично не відбиває сутність сучасної людини. Продукт суспільства, він весь зовні і слід ззовні вселяється правилами поведінки. Завдяки вживанню у міф про вирішальну роль соціального середовища, він отримав цілу низку переваг, перш за все, витіснення будь-якої ідеї особистої відповідальності за свої вчинки. Тому раціональність нинішньої людини набуває характеру видимості»[9].

Отже негативні, для індивіда, психічні і фізичні явища є прояви неадекватного сприйняття світу, не розуміння світу, себе самого та свого місця в цьому світі. У філософії та психології подібне набуло назви – «відчуження», котре являє собою таке ставлення людини до навколишнього світу і до себе, при якому він сам, значимі інші і продукти його діяльності, усвідомлюються ним як протилежні йому самому (від розходження до повного несприйняття та ворожості), що відбивається у відповідних переживаннях суб'єкта (відособленості, самотності, відкиданні, втрати Я) і супроводжується поведінкою, що відрізняється від загальноприйнятих норм і правил [10].

Отже, як визначають психологи [10] особистість формується в результаті протікання двох протилежних процесів: ідентифікації та відчуження, а проблеми в розвитку особистості виникають тоді, коли баланс між ідентифікацією і відчуженням порушений і зрушає убік відчуження. Психологи наполягають на тому, що подолання відчуження можливо шляхом формування якостей невідчуженої особистості, тобто навичок адекватної самоідентифікації, нормалізації відносин зі значущими іншими в основних сферах життєдіяльності.

Постає запитання – як можливо допомогти людині адаптуватись в умовах глобального інформаційного суспільства, яке породжує явища «відчуження», які існують механізми та можливості у цьому відношенні?

Під «адаптацією» тут ми будемо розуміти саме «соціальну адаптацію», яка є спробою не стільки пристосуватися, скільки контролювати складну і хаотичну соціальну систему, що швидко розвивається. Соціально адаптована людина – це суб'єкт суспільних відносин, яка у процесі подолання людиною проблемних ситуацій сама визначає своє ставлення до проблемної ситуації. Зміст соціальної адаптації – у формуванні необхідних (якщо можна так сказати, то найбільш цінних) знань, умінь, навичок, що дозволяють швидко і ефективно вирішувати важкі ситуації, вибирати той оптимальний варіант життєдіяльності, який буде відповідати як нормам, цінностям, вимогам даного соціуму, так і потребам і особливостям самої людини, тобто сприяти його самореалізації, самостановлення в суспільстві [12].

Існуюча система соціальних зв'язків так влаштована, що всі ці якості, вміння тощо, формуються особливою інституцією – системою освіти, а отже, зважаючи на вищевикладене, діюча та ефективна допомога у справі адаптування людини до сьогодення, може бути надана людині тільки зі сторони системи

освіти. Як це не банально, але освіта, переважно, вибудовує в індивіді ту систему знань, переконань, які породжують/чи не породжують відчуження, здатність протиставляти себе головним тенденціям сучасності – комерціалізму, споживацтву, зберігати особисте фізичне та психічне здоров'я.

Але всередині самої системи освіти, яка все більше і більше комерціалізується, проявляються загальні закони формування і функціонування сучасних суспільних відносин: антагонізм, нерівність, роз'єднаність, орієнтованість на комерційний інтерес, прагнення перетворити іншу людину в засіб власного егоїстичного інтересу, обмеженість класово зумовлених перспектив індивідуального розвитку і т.д. Система масової освіти і виховання завжди відтворює саме ті соціальні типи особистості, які заздалегідь запрограмовані існуючими суспільними відносинами, бере участь не тільки в відчуженні особистості, в відтворенні необхідних умов суспільного виробництва [2].

Ще у середині минулого віку Е.В. Ільєнков [6] критикуючи систему сучасної освіти, де засвоєння знань перетворилося в конвеєрний процес, суб'єкт-об'єктні відносини рідко виникають, учень не співвідносить отримані знання із навколишнім світом, втрачають просторові орієнтири, ціннісні мотивації, людина не розуміє, навіщо йому все це треба знати, а підручники побудовані так, що не питання та постановка проблеми передують викладенню матеріалу, а навпаки питаннями закінчуються або, що ще гірше, тестовими завданнями, що перевіряють чисто вербально засвоєння навчального матеріалу. Е.В. Ільєнков вважав, що необхідно: «з'єднати, нарешті, процес оволодіння міцними основами сучасної науки з процесом виховання розуму, здатності мислити ...» [6:89]

«Навчити мисленню, виховати розум» повноцінно здатна тільки одна навчальна дисципліна – філософія. Оскільки філософія пропонує раціоналізувати, замислюватись, зважувати та зіставляти різні позиції, аналізувати їх підстави і їх наслідки для конкретного життя. Як різновид раціональної рефлексії, філософія має здатність чинити величезний вплив на внутрішній світ людини, оскільки її мова здебільшого виступає мовою, об'єднуючим категоріальні і метафоричні засоби.

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 ВНЗі, 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, 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 превалує розум.

У суспільній думці, все ж переважає упередження, що філософія в силу своєї граничної абстрактності прикладні завдання вирішувати не може. Внаслідок цього, викладання філософії, в умовах тотальної прагматизації та академічного капіталізму, звужується, підміняється прочитанням літератури та т. інше [11].

Вочевидь, для того, щоб інтерес до філософії не вщухав, та спробах поліпшити ситуацію із викладанням філософії, здійснюються різноманітні популяризаторські заходи, ініціативи, започатковуються проекти та кампанії по рекламуванню філософії [15].

Одним із найвідоміших в Україні є проект «ребрендинг філософії», започаткований у 2015 році при Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди Національної академії наук України. Як зазначають самі організатори, назва «ребрендинг» – метафорична, та має на меті популяризувати філософію, встановити зв'язок із культурою, надати публічності. А, отже, всі дискусії, обговорення, нововведення – мають за мету привертання уваги до такого важливого, але занедбаного, пласту інтелектуальної культури – до філософії, а ще більш – до фахової спільноти, якій в несприятливих умовах трансформування освіти в Україні суттєве погіршення становища [15].

Саме одним із таких маркетингових ходів подібно до західних колег, які за законами маркетингу, вводять нову назву – «Critical thinking», або ж Great Curriculae Book – старому явищу, українські філософи активно рекламують філософське знання під назвою «Практична філософія», з «Практичної філософії» видаються підручники, вводяться навчальні курси практичної філософії, відкриваються кафедри практичної філософії, проводяться численні презентації тощо.

Існують різні точки зору на те, чим насправді являється практична філософія. Класичним вважається розрізнення на теоретичну і практичну філософію, при цьому під практичною розуміється вчення про мораль і людський обов'язок, розуміння практичної філософії як прикладної етики http://society.polbu.ru/tygashev_philoactivity/ch09_i.html. [4,14]

Але не всі фахівці погоджуються із цим, так С.О. Тюгашев вважає, що поділ теорії та практики філософії сприймається як явище недавнє, у підтвердження цього, на матеріалі античної філософії, приводить приклади життя та творчості мудреців, що діяли практично [14].

Досліджуючи «практичний поворот» у філософії, О. Гомілко [3], визначає практичну філософію (як результат «практичного повороту») філософією, що «...постає практичною сферою знань, що забезпечує мислення, виявляється, з одного боку, надійним захистом від маніпуляцій та брехні сучасного світу, а з іншого - допомагає знайти шлях до щастя та злагоди у житті кожної людини та світу в цілому» [3:338], вказує на те, що для практичної філософії «практичний характер є не випадковою ознакою, а іманентною сутністю», оскільки «сучасний світ викриває глухі кути та безсилля класичної модерної філософії у вирішенні проблеми захисту людського мислення» [3:327], чим підтверджує нашу гіпотезу

про те, що адаптуватись сьогодні людині може допомогти вміння самостійно мислити.

Справжній «адвокат практичної філософії», автор численних підручників та статей з практичної філософії, засновник Центру практичної філософії, практики філософського консультування у Росії Л.Е. Балашов вже більше ніж десятиріччя активно популяризує її, вважає, що практична філософія – це та частина філософії, яка намагається безпосередньо впливати на життя людей, через філософські тексти й мови, через живе спілкування філософів з людьми, через філософські бесіди людей один з одним [1:9]. Л.Е. Балашов, до безумовних переваг Практичної філософії, відносить те, що вона спонукає, в процесі живого спілкування, адресно та індивідуально, за допомогою думки, до правильних дій і відвертає від помилкових, поганих дій; впливає на людей силою думки за посередництвом слова, переконання; висвітлює зв'язок загального і одиничного (окремого); зв'язує фундаментальних філософських і конкретних життєвих питань. Практична філософія дозволяє вибрати індивідуальний підхід до кожного, отримати емоційний відгук, розвинути їхні потреби і мотиви [1].

І все ж, на думку автора, поділ філософії на теоретичну та практичну, умовний. Їх органічний зв'язок констатує М.С. Савкин [13:160], він вважає, що теоретична та практична (прикладна) «взаємопов'язані таким чином, що перша забезпечує можливість існування другої, бо прикладна є не що інше, як додаток першої до різних сторін, аспектів, основ буття і пізнання, а також обставин, ситуацій реального життя. Разом з тим прикладна філософія знаходить певну відносну самостійність, маючи власні завдання, цілі та методи».

Здебільшого, поділ визначається тими соціально-політичними чинниками, що впливають на стан та місце філософії в суспільній свідомості. Так, коли статус філософії був найвищий – античний період, то і філософське знання обертається та було затребуване у всій своїй цілісності. Коли ж соціальна ситуація обертається не на користь філософії – здійснюється політики «поділяй – та владарюй», філософію позбавляють її цілісності, із метою послабити, шляхом вип'ячування якоїсь однієї сторони. В сучасних умовах, коли філософське знання загрожує стабільності суспільству споживання та ілюзії демократії, філософія популяризується у вигляді Практичної філософії.

Сучасні фахівці, говорячи про Практичну філософію, звичайно, говорять про можливості практичного використання законів, принципів, категорій, положень філософії, застосування досягнутого багатовіковим розвитком філософії колосальним багажем мудрості і знань у реальному повсякденному діяльності [13]... Але таке розуміння демонструє вузько інструменталістський, утилітаристський підхід, в наслідок якого складається хибне враження, що можна використовувати філософські знання, як таблицю множення... Бо філософія – це спосіб мислення, світогляд, засвоєння якого призводить до зміни особистості, до її актуалізації. Існує безліч прикладів (і історичних і сучасних), коли можновладець чи топ-менеджер, зацікавившись філософським способом вирішення проблем, взагалі кидали звичне життя, кардинально змінювали сферу

життєдіяльності. Історія філософії показує, неважливо засвоює (безумовно, при умові якісного, глибокого, щирого засвоєння) людина філософію взагалі, чи її складові, структура її особисті, мотиви діяльності, система цінностей змінюються. Існує реальний ризик, що банкір після курсу філософії не стане кращим банкіром аніж був... він просто може перестати ним бути! Отже, замість того, щоб підраховувати прибутки від вивчення Канта чи Гегеля, необхідно прогнозувати та моделювати тип особистості, яка виникне після засвоєння тієї чи іншої філософської системи, співвідносити ці моделі із дійсністю, оцінюючи можливі наслідки.

Ще одне зауваження можна зробити у бік тих, хто вважає що достатньо однієї практичної філософії – це проблема «застосування знань у житті, в практиці». Апологети практичної філософії вважають, що теоретична не надає можливості перевірити знання на практиці, що філософське теоретичне знання настільки відірване від життя, що її саму не відображає. Взагалі то проблема складностей «застосування» знання до предмету» то педагогічна проблема, Е.В. Ільєнков [5] свого часу дав аналіз цього феномену на прикладі педагогіки. Він говорить про необхідність організації особливої форми діяльності, що спрямована безпосередньо на предмет. Діяльність, яка змінює предмет, а не образ його. Бо тільки в ході цієї діяльності вперше і виникає образ, таким чином наочне уявлення предмета, а не «схеми», апіорі заданій словесною інструкцією, «правилом».

Отже, Практична філософія має розумітись не як дидактичний метод, призначений вирішити проблему засвоєння філософського знання в університетах, а як спроба подолати прірву між філософською теорією та життєвою практикою. Але навчальні посібники, підручники з Практичної філософії, що вже почали масово з'являтись на книжковому ринку, характеризуються відсутністю системного підходу до вивчення філософії. Це полягає у спрощеному розумінні змісту Практичної філософії, як частини філософського знання (без історії філософії, без онтології, без гносеології тощо). До честі авторів вітчизняного підручника «Основи практичної філософії» [7,8] їх подання Практичної філософії не сприймається у відриві із теорією, авторський колектив спромігся викласти основні питання практичної філософії у дусі академічної традиції, не примітивізуючи і не спрощуючи, а навпаки, вимагаючи у читача високого рівня філософської культури.

Але питання про формати викладення, про вироблення нових підходів до викладання Практичної філософії залишається відкритим, оскільки, не зважаючи на безумовні переваги Практичної філософії, все ж це частина філософії, а частина, не може бути досконаліше аніж ціле.

Резюмуючи, зауважимо, що справа адаптації людини у сьогоденні – надскладна задача, яка потребує величезних ресурсів, перш за все, інтелектуальних, від самої людини. Очікувана допомога може бути знайдена в колі філософських знань, за умови, що у процесі виживання, в умовах академічного капіталізму, філософська спільнота не вульгаризує, не опощить і

спростить філософію на стільки, що вона втратить свої цілющі якості.

Список літератури:

1. Балашов Л.Е. Практическая философия или софология/ Л.Е. Балашов. – 2-е издание, с изменениями, расширенное. М.: 2007. – 574 с.
2. Гавриленко, И.Н. Отчуждение личности при капитализме средствами образования и воспитания [Текст] /И.Н. Гавриленко; Ред. Швидченко Л.А. – К.-Одесса: Вища шк., 1986. – 160 с.
3. Гомілко О. «Практичний поворот» у філософії та практика її викладання // Філософська освіта в Україні: історія і сучасність: [колективна монографія / Ткачук М. Л. ... [та ін.]; Національний університет "Києво-Могилянська академія". – Київ: [Аграр Медіа Груп], 2011. – с. 319-338.
4. Єрмоленко А.М. Комунікативна практична філософія. Підручник/ А.М. Єрмоленко. – К: Лібра, 1999. – 488 с.
5. Ильенков Э.В. Философия и культура (Мыслители XX века)/Э.В. Ильенков// М.: Политиздат, 1991. – С.381-387.
6. Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить. /Э.В. Ильенков//М.: Издательство Московского психолого-социального института; Воронеж: Издательство НПО «МОДЭК», 2002. – 112 с.
7. Лой, А.М. Основи практичної філософії: підручник/ А.М. Лой, А.О. Баумейстер, Т.І. Ящук та ін. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2011. – 531 с.
8. Лой, А.М. Основи практичної філософії: підручник/ А.М. Лой, А.О. Баумейстер, Т.І. Ящук та ін. – Вид. друге, вип. та доп. К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2016. – 432 с.
9. Лосева О.А. Культурологические парадигмы личности XXI века // Философия и общество. –2008. – №2. – С. 72-73.
10. Попова, О.А. Преодоление социального отчуждения как условие снижения делинквентности в подростковом возрасте [Текст]: автореферат дис. ... канд. психол. наук: 19.00.13: защищена 19.11.2010 / О.А. Попова; [Тамбовский гос. ун-т им. Г. Р. Державина]. – Тамбов, 2010. – 25 с.
11. Рыбка Н.М. «Споживання» філософії у ВНЗ/ Н.М. Рыбка// Матеріали Міжнародної наукової конференції «Концепти соціокультурної трансформації сучасного суспільства». Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського– 26-27 травня. – Одеса, 2015. – С.130-133.
12. Ростовцева М.В. Философский смысл понятия «Социальная адаптация»/ М.В. Ростовцева, А.А. Машанов// Вестник КрасГАУ. – 2012. – №6. – С.288-292.
13. Савкин Н.С. Возможности прикладной философии/ Н.С. Савкин// Философия и общество. – 2015. – № 3-4. – С.155-165.
14. Тюгашев Е.А. Философская деятельность: горизонт безопасности (Теоретикометодологический анализ)/ Е.А.. Тюгашев. – Новосибирск, 2000. – Режим доступу: http://society.polbu.ru/tygashev_philoactivity/ch09_i.html.
15. Ясна І. Чи потрібен «ребрендинг» українській філософії?/ І. Ясна // Філософська думка, 2015, – №6 – С. 23-38.

Наталія Рыбка

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ДЛЯ АДАПТАЦИИ ЧЕЛОВЕКА К СОВРЕМЕННОМУ МИРУ

В статье подчеркивается актуальность проблемы отчуждения в глобальном

информационном обществе и сложности в социальной адаптированности, которые сейчас испытывает практически каждый человек. Выясняется, что наибольшим потенциалом в деле адаптации человека к современному миру является приобретение человеком в процессе воспитания и обучения, специфических знаний, благодаря которым бы человек на протяжении всей жизни сохранял психическую устойчивость и способность к адекватному отражению мира, себя и своего места в мире.

Одним из наиболее эффективных стратегий адаптации человека к современности автор статьи считает усвоения философских знаний.

Апологеты практической философии считают, что теоретическая философия не предоставляет возможности проверить знания на практике, что философское теоретическое знание настолько оторвано от жизни, ее же не отражает. Поэтому, в условиях академического капитализма философское сообщество осуществляет «практический поворот».

В результате популяризирует философскую дисциплину «Практическая философия», которая призвана решать конкретные жизненные вопросы человека. Существуют различные точки зрения на то, чем на самом деле является практическая философия. Классическим считается различия на теоретическую и практическую философию, при этом под практическим понимается учение о морали и человеческий долг, понимание практической философии как прикладной этики. Практическая философия должна пониматься не как дидактический метод, а как попытка преодолеть разрыв между философской теорией и жизненной практикой.

В статье анализируется и критически рассматриваются преимущества и недостатки дисциплины «Практическая философия», будущие риски отказа от теоретической философии.

Ключевые слова: практическая философия, теоретическая философия, социальная адаптация, отчуждение.

Nataliia Rybka

PRACTICAL PHILOSOPHY FOR IMPROVING THE HUMAN ADAPTATION TO THE MODERN WORLD

The article emphasizes the relevance of alienation in the global information society and the complexities of social adapt, which now feels almost everyone. It turns out that the greatest potential in the case of human adaptation to the modern world is to acquire specific knowledge man in the process of education and training. Thanks to this knowledge a person can maintain lifelong mental stability and ability to adequately reflect the world.

One of the most effective strategies for adaptation to the present, author believes, assimilation of philosophical knowledge.

Experts believe that practical philosophy has many advantages over theoretical philosophy. Theoretical philosophy does not provide the possibility to test knowledge in practice and philosophical theoretical knowledge so divorced from life and does not reflect life. Therefore, in terms of academic capitalism philosophical community has "practical turn".

There are different views on what is practical philosophy. In philosophical classics considered philosophical divide knowledge into theoretical and practical. In practical philosophy to understand the doctrine of moral and human duty. Also consider the practical philosophy of ethics. But practical philosophy must be understood not as a didactic method, but as an attempt to bridge the gap between philosophical theory and practical life.

So, promotes philosophical discipline «Practical Philosophy», which is designed to

address specific vital issues of man.

The article analyzed and critically reviewed the advantages and disadvantages of discipline «Practical philosophy».

Keywords: practical philosophy, theoretical philosophy, social adaptation, alienation.

References

- Balashov L.E. (2007) Prakticheskaya filosofiya ili sofologiya [Practical philosophy or sophology]/ L.E. Balashov. – 2-e izdanie, s izmeneniyami, rasshirenoe. M.: 2007. – 574p.
- Gavrilenko, I.N. (1986) Otchuzhdenie lichnosti pri kapitalizme sredstvami obrazovaniya i vospitaniya [The alienation of the individual in capitalism the means of education and training] /I.N. Gavrilenko; Red. Shvidchenko L.A. – K.-Odessa: Vischa shk., 1986. – 160 p.
- Homilko O. (2011) «Praktychnyi povorot» u filosofii ta praktyka yii vykladannia ["Practical turn" in philosophy and practice of teaching]// Filososfska osvita v Ukraini: istoriia i suchasnist: [kolektyvna monohrafiia / Tkachuk M. L. ... [ta in.] ; Natsionalnyi universytet "Kyievo-Mohylianska akademiia". – Kyiv: [Ahrar Media Hrup], 2011. – pp. 319-338.
- Iermolenko A.M. (1999) Komunikatyvna praktychna filosofii. Pidruchnyk [Communicative practical philosophy. Textbook]/ A.M. Yermolenko. – K: Libra, 1999. – 488 p.
- Ilenkov E.V. (1991) Filosofiya i kultura (Myisliteli XX veka) [Philosophy and Culture (Thinkers of the XX century)]/E.V. Ilenkov// M.: Politizdat,1991. – pp.381-387.
- Ilenkov E.V. (2002) Shkola dolzhna učit myslit [Schools should teach thinking] /E.V. Ilenkov//M.: Izdatelstvo Moskovskogo psihologo-sotsialnogo instituta; Voronezh: Izdatelstvo NPO «MODEK», 2002. – 112 p.
- Loi, A.M. (2011) Osnovy praktychnoi filosofii: pidruchnyk [Basics of practical philosophy: the textbook]/ A.M. Loi, AO. Baumeister, T.I. Yashchuk ta in. – K.: Vydavnycho-polihrafichnyi tsentr "Kyivskiy universytet", 2011. – 531 p.
- Loi, A.M. (2016) Osnovy praktychnoi filosofii: pidruchnyk [Basics of practical philosophy: the textbook]/ A.M. Loi, AO. Baumeister, T.I. Yashchuk ta in. – Vyd. druhe, vyp. ta dop. K.: Vydavnycho-polihrafichnyi tsentr "Kyivskiy universytet", 2016. – 432 p.
- Loseva O.A. (2008) Kulturologicheskie paradigmy lichnosti XXI veka [Cultural identity paradigm of the XXI century]// Filosofiya i obschestvo. –2008. – #2. – pp. 72-73.
- Popova, O.A. (2010) Preodolenie sotsialnogo otchuzhdeniya kak uslovie snizheniya delinkventnosti v podrostkovom vozraste [Overcoming social exclusion as a condition for reducing delinquency in adolescence]: avtoreferat dis. ... kand. psihol. nauk: 19.00.13: zaschislena 19.11.2010 / O.A. Popova; [Tambovskiy gos. un-t im. G. R. Derzhavina]. – Tambov, 2010. – 25 p.
- Rybka N.M. (2015) «Spozhyvannia» filosofii u VNZ [Consumption" philosophy in universities]/ N.M. Rybka// Materialy Mizhnarodnoi naukovoï konferentsii «Kontsepty sotsiokulturnoi transformatsii suchasnogo suspilstva». Pivdennoukrainskyi natsionalnyi pedahohichniy universytet imeni K.D. Ushynskoho– 26-27 travnia. – Odesa, 2015. – pp.130-133.
- Rostovtseva M.V. (2012) Filosofskiy smysl ponyatiya «Sotsialnaya adaptatsiya» [The philosophical meaning of the term "Social adaptation"]/ M.V. Rostovtseva, A.A. Mashanov// Vestnik KrasGAU. – 2012. – #6. – pp.288-292.
- Savkin N.S. (2015) Vozmozhnosti prikladnoy filosofii [Features Applied Philosophy]/ N.S. Savkin// Filosofiya i obschestvo. – 2015. – # 3-4. – pp.155-165.
- Tyugashev E.A. (2000) Filosofskaya deyatel'nost: gorizont bezopasnosti (Teoretikometodologicheskiy analiz) [Philosophical activity: Security horizon (Theoretical and

methodological analysis)]/ E.A. Tyugashev. – Novosibirsk, 2000. – Rezhim dostupu: http://society.polbu.ru/tyugashev_philoactivity/ch09_i.html.

15. Yasna I. (2015) Chy potriben «rebrendynh» ukrainiskii filosofii? [Do I need a "rebranding" Ukrainian philosophy?]/ I. Yasna // Filosofska dumka, 2015, – №6 – pp. 23-38.

УДК 37.0 + 316.7

ОСВІТНЯ КОНЦЕПЦІЯ ПОСТМОДЕРНІЗМУ ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ РЕАЛІЙ СУЧАСНОСТІ

Сергій Симоненко

В статті аналізується освітня концепція постмодернізму з точки зору її філософсько-світоглядної спроможності запропонувати суспільству нові шляхи подальшого розвитку та трансляції системи знань в царині освіти. Вказуючи на суперечливий характер взаємодії суспільного та індивідуального в історичному розвитку суспільства, автор приходить до висновку, що постмодернізм, заявляючи про рівноцінність усіх видів знання, мистецтва, точок зору та ідей, закріплює та поглиблює «віртуальний» статус людської свободи у сучасному світі, посилюючи натомість тиск на сучасного індивіда соціального контролю та економічного примусу.

Ключові слова: *постмодернізм, антипедагогіка, «органічна» та «механічна» солідарність, «професійний кретинізм», «конструювання явля», «віртуальна» свобода, аудіо-візуальна продукція, соціальний контроль.*

Кінець ХХ та початок ХХІ століття характеризується зростаючим занепокоєнням інтелектуалів щодо філософсько-світоглядної спроможності сучасного суспільства в частині пошуків шляхів подальшого розвитку та трансляції системи знань в царині як середньої, так і вищої освіти. Вважається, що сьогодні наша цивілізація з усіма своїми структурами культури, науки та освіти постала перед життєво важливим для неї вибором майбутніх перспектив свого подальшого існування: або повернутись до примітивних, хоча й апробованих механізмів відтворення культури, в основі котрих лежать інформаційні технології маніпулювання свідомістю та поведінкою людей, або ж здійснити прорив до становлення особистості та гуманізованого суспільства.

Проте, правда, як відомо, знаходиться десь посередині. Адже вказані культурні парадигми у їхньому абсолютизованому вигляді можуть бути однаково згубними та деструктивними для подальшого розвитку нашого суспільства. Освіта традиційно є однією з найважливіших ланок процесу соціалізації людини. Будь яке суспільство прагне сформувати людину у відповідності з певними моральними, інтелектуальними та навіть фізичними ідеалами. Таким чином воно забезпечує для себе можливість здійснювати контроль над людиною на протязі її існування у якості повноцінного члена соціуму.

Багато авторів традиційно звертають увагу на велику роль інституціональної практики виховання та освіти у підвищенні ефективності соціального контролю. Вже у Е. Дюркгейма, зокрема, виховання трактується як один з найважливіших соціальних інститутів і включає в себе освіту [1, с. 261]. Соціальний контроль, таким чином, постає як невід'ємний атрибут процесу становлення особистості. В його рамках формуються найбільш загальні, поширені, стійкі її риси, котрі проявляються в соціально організованій діяльності, що регулюється рольовою структурою суспільства. Згідно з Т. Парсонсом, універсальна задача такого процесу полягає в тому, щоб сформувати

у тих, хто вступає у суспільство почуття, як мінімум, лояльності і, як максимум, відданості соціальній системі. Індивід вбирає в себе загальні цінності в процесі спілкування зі «значимими іншими», в результаті чого забезпечується його слідування загальнозначимим нормативам.

Починаючи з останньої чверті ХХ ст. та по сьогоднішній день, в науковому дискурсі триває дискусія стосовно місця, ролі та статусу виховних інститутів сучасного суспільства. Теоретичним осердям боротьби проти виховання як соціальної практики стає філософія постмодернізму. До його витоків відноситься ідеологія «нових лівих» 1960 рр. (Г. Маркузе, Г. Адорно, М. Хоркхаймер) та очолювані відомим методистом науки М. Фуко ряд суспільних рухів, чільне місце серед яких займав рух під назвою «Група інформації про тюрми» (1971-1972 рр.).

Накопичений потужний руйнівний потенціал постмодернізму спрямував на критику теорій «репресивного» трактування особистості з метою її всеохоплюючої емансипації від будь яких форм суспільного тиску на неї. В першу чергу об'єктом критики стали тюрми, а також система психіатричних практик (антипсихіатрія), освіта та виховання (антипедагогіка) та інші соціальні інститути.

Зокрема, авторитетні виразники ідей антипедагогіки (Е. Браунмюль та Г. фон Шенебек) розглядають виховання та освіту як способи маніпуляції та контролю, в котрих дорослий узурпує право диктувати дитині свою волю. Акт виховання, таким чином, характеризується ними як смерть, промивання мозків та душі людини [7, с.84]. А саме виховання вони тлумачать як «більш або менш жорстоке дресирування... Немає педагогіки, котра не була більш або менш явним терором [8,с.220]. Виховання є не чим іншим, як насиллям, придушенням дитини, котре базується на страхові та підкоренні чужим дитині нормативним уявленням. Виховання та освіта, включаючи й вищу, таким чином, є набором способів маніпуляції, котрі вихователі нав'язують учневі, самовпевнено знаючи, що саме потрібно та корисно йому. Виховання експлікує тому владну – в основі своїй – стару просвітницьку установку – на повне проникнення учителя у внутрішній світ учня з метою повного опанування ним.

На думку представників антипедагогіки, дитина з самого початку сама знає, що для неї є благо і готова взяти відповідальність на себе. Таким чином можна уникнути диктату старших над дітьми, оснований на страхові та підкоренні нормативним вимогам. Антипедагогіка виходить з того, що «зі свого народження дитина цілком здатна до власного почуття того, що для неї є найкращим» [8,с. 19-20]. Дана теза виражається в такому базовому принципі антипедагогіки, як принцип спонтанної автономії, що лежить в основі «відкритої освіти, та «навчання, що самовизначається». Звідси і основне завдання сучасної системи освіти – «підтримувати, а не виховувати», розглядати учителя як товариша та партнера учня у його особистісному становленні, в стосунках між ними повинні бути симетричними. Мета досягається шляхом перетворення навчання не у вишкіл та диктат з раз і назавжди встановленою ролевою ієрархією

його основних учасників, а в різновид мистецтва, у якому головну роль відіграє глибоко нарративне споглядання світу, котре не має нічого спільного з претензіями наукового знання на об'єктивність та єдино вірний спосіб вирішення світоглядних проблем.

Відкидаючи принцип раціональності, критерії об'єктивності цінностей та норм як мету освітнього процесу теоретики антипедагогіки головною метою освіти вбачають формування людини, котра на власний розсуд обирає для себе світоглядну позицію, створює навколо себе особистісне ціннісно-смісловне поле, що дає їй здатність поринути у власне, сповнене ризиків розчарувань та водночас захоплюючих знахідок «автономне плавання» у морі людських пристрастей та творчих інтенцій, покладаючись виключно на власні сили у вирішенні життєвих проблем та навчаючись бути відповідальною за свої вчинки, самодостатньою. Кожна людина інтуїтивно вирішує, що для неї є головним, а що другорядним. У кожного може бути своя правда, своя істина. Розуміння істини в епоху модерну була тісно пов'язана з ідеологією об'єктивного, котра є «стовпом домагань на патріархальне панування», - вважає Г. фон Шенебек. «Істина для людини не є щось об'єктивне... Вона більше не складається в психологічному вимірі з співвідношення правильного і помилкового, але в психологічному вимірі постає з різноманітних благ. Будь-яка людина знає про те, що їй краще - і ці блага рівнозначні» [8,с.258]. Мова йде, таким чином, не про «понятійне конструювання дійсності, а про конструювання уяви» [6,с.74]. Тому освітньою парадигмою, котра б розвивала такі якості, для антипедагогіки повинні виступати не точні науки, навіть не філософія, а літературна критика, перевага котрої полягає в тому, що в ній деконструкція сенсу не створює простір хаосу, а, навпаки, дає можливість грати з можливими конкуруючими одна з одною диспозиціями значення. Причому, в процесі такої гри варіанти стають розвивальними техніками, а читач має змогу самостійно створювати сенс та одночасно його проблематизувати.

Фактично смисложиттєва проблематика тут набуває яскравого естетичного забарвлення, а її вирішення значним чином залежить від естетичного досвіду людини. Така тенденція до естетизації навчання уже стала традицією в американських університетах, де суспільні дисципліни, філософія зокрема, поступаються художній літературі. Таким чином формуються духовно-культурні запити людини епохи постмодерну, де споживання інформаційного, переважно аудіовізуального продукту стає головним трендом. Саме в аудіовізуальних засобах вбачається шлях до створення нової гедоністичної культури споживання.

Як заявляють представники постмодерну, сучасне суспільство вже давно перестало бути суспільством, котре повинно базуватись на фундаментальних цінностях та потребувати опори на класичну наукову та соціальну картину світу, побудовану на дихотоміях на кшталт «людина-суспільство», «добро-зло», «потворне-прекрасне», «об'єкт-суб'єкт», «теорія-практика» тощо. Тому нова парадигма освіти вимагає й нової аксіології, основу котрої повинна становити

більш складне поєднання особистісних цінностей та суспільства. Постмодернізм змінює роль суб'єкта у ставленні до світу, абсолютизує її. Суб'єкт сам будує свою систему знань, сам надає їй контекст, глумачить по-своєму.

Натомість, критики анти педагогіки, котрі залишаються на позиціях старої освітньої парадигми, вважають, що атака на класичний розум, критерії об'єктивності та універсальності цінності та норми несе загрозу того, що в якості базової цінності тут висувається мета формування людини, головним призначенням котрої є «споживання інформаційних продуктів, не контролюючи себе та не здатної відшукати у собі самій точку опори у важкі моменти життя» [4, с. 67]. Та найбільша небезпека постмодерністського наступу на цінності епохи модерна, на їх думку, полягає у пропаганді волюнтаризму, індивідуалізму, глибоко суб'єктивного ставлення до життя. Неминучим наслідком такої докорінної переоцінки виховно-освітнього процесу, відповідно, буде вихід людини «нової освітньої формації» з поля регуляторного впливу суспільства. Більше того – існує ризик того, що вона стане небезпечною для соціуму, перетворившись у егоцентриста, індивідуаліста та навіть соціопата.

Однак, ідейні противники постмодерну, звинувачуючи його у «антивиховних» та «антисвітоглядних» інтенціях, значно переоцінюють його негативний вплив на культуру сучасного суспільства. Більше того, вони не хочуть змиритись з тією обставиною, що поява постмодерну та антипедагогіки є цілком закономірним явищем, котре свідчить про глибинні, істотні зміни у сучасному суспільстві на всіх його структурних рівнях. Насамперед ці зміни відображають суперечливий характер взаємодії суспільного та індивідуального в історичному розвитку суспільства. Одним із перших, хто звертає на це увагу був фундатор соціологічної науки і етнолог Е. Дюркгейм. У своїй соціологічній теорії він відстоював тезу тісного зв'язку суспільства та індивіда, де головне значення має процес інтерналізації індивідуумом соціальної моралі суспільства, такого собі «морального коду системи». Освоївши необхідні для функціонування у суспільстві «моральні інструменти», окрема особистість стає лояльною до суспільства та його моральної системи, внаслідок чого цілковито поглинається особистістю колективною, яка мислить колективними уявленнями.

У своїй роботі «Про поділ суспільної праці» Е. Дюркгейм приходив до висновку, що набуваючи в історії все більшої автономії, індивід стає все більш залежним від суспільства. В основі соціальної диференціації, як результату дії об'єктивних соціальних законів, лежить розподіл праці, котрий «... не тільки містить у собі рису, за якою ми визначаємо моральність; він прагне все більш і більш стати істотною умовою соціальної солідарності...Завдяки йому індивід починає усвідомлювати свій стан залежності по відношенню до суспільства; саме від нього походять стримуючі та обмежуючі його сили» [2, с.371]. Історичний розвиток може бути витлумачений як процес зростаючої індивідуалізації (прогрес автономії), в одному відношенні, так і як процес зростаючої соціалізації (прогрес залежності), - в іншому. Таким чином, «...сучасний індивід розвиває «індивідуальну особистість» і вважає, що має автономію, хоча

насправді він є більш залежним від інших, аніж колись була залежною традиційна людина» [2,86].

Дійсно, однією з корінних відмінностей представника традиційного суспільства від тих спільнот, де вже існує розвинутий поділ праці, є те, що індивідуальна спеціалізація в тих або інших видах діяльності тут ще тільки намічається. Внутрігруповий поділ праці базується виключно на статеві-вікових відмінностях, а міжгруповий поділ праці базується на природно-географічних відмінностях між регіонами або ж на традиціях, котрі склалися географічно чи історично. Це вказує на «універсальність» традиційного індивіда, яка проявляється у його здатності легко переключатись з одного виду діяльності на інший, а відтак і на його потенційну самодостатність, автономність у забезпеченні вітальних потреб. Натомість, зростання цінності індивідуальної спеціалізації, її професійних компетенцій за умови поглибленого розподілу праці у більш пізніх епохах насправді (об'єктивно) посилює ступінь залежності людини від групи, до якої вона належить.

Відповідь на те, чому так відбувається Дюркгейм дає, вирізняючи дві форми солідарності частин у соціальному цілому: «механічна солідарність» ґрунтується на схожості індивідів у гомогенній групі, тоді як «органічна солідарність» ґрунтується на доповнюваності спеціалізованих функцій у диференційованій групі. Сьогоднішній індивід є більш залежним від традиційного (у зв'язку з соціальною складністю), проте суб'єктивно сприймає себе як автономну істоту, в той час як його екзистенція нерозривно пов'язана з іншими «органічною солідарністю». Остання змушує людину у якості умови її приналежності до групи постійно поглиблювати свої професійні компетенції, доводити своєму безпосередньому оточенню свою незамінність у тих якостях, котрі є затребуваними і важливими для групи, демонструвати вміння нестандартно, творчо підходити до вирішення задач, що стоять перед нею тощо.

Людина по мірі поглиблення своїх професійних компетенцій, котрі неодмінно повинні супроводжуватись прогресуючим розвитком її особистісних якостей, поступово вивільняється від безпосереднього морально-психологічного контролюючого впливу суспільства, на думку котрого в минулих епохах вона, у якості члена таких історичних спільнот, як рід, плем'я, община, стан тощо з характерними для них локальними, родинними зв'язками з особистісними формами довіри та взаємобміну, повинна була жорстко орієнтуватись у своїй поведінці та вчинках. Це можна пояснити розширенням тих сфер людських взаємовідносин, де прояви свободи індивіда не торкаються істотним чином інтересів суспільства а його втручання в ці сфери стає зайвим, неефективним а то і взагалі неможливим. У цій царині практично до мінімуму зводиться регулятивний вплив суспільної моралі, громадської думки на процес мотивації поведінки індивіда, - навіть віра стає виключно приватною справою («свобода совісті»), - і відтепер її питання регулюються виключно індивідом. Єдиною формою відповідальності, таким чином, в межах санкціонованої суспільством свободи стає моральна відповідальність. Отримавши «свободу від чогось» у

індустріальну епоху та опинившись «сам на сам» у якості «атомізованого індивіду», «людини маси» з проблемою власного самовизначення, де характер взаємостосунків індивіда з соціумом продовжує зберігати ознаки «механічної солідарності», людина у повній мірі відчуває на собі її тягар, «утікає» (Е.Фромм) від неї і зрештою, по мірі засвоєння реалій постіндустріальної епохи, набуває «свободи для чогось», конче необхідної для її членства у рамках «органічної солідарності».

Свободою, котрою володіє наш сучасник, він, на перший погляд, забов'язаний виключно самому собі. Особистість докладає максимум зусиль для розширення її меж, нерідко виборює право на неї у повній драматизму боротьбі з реакційними верствами суспільства, котрі чинять опір змінам, самовпевнено приписуючи виключно собі всі лаври перемог у ній. Однак все це дуже нагадує те, що Гегель називає «хитрістю світового розуму», котрий прокладаючи шлях до утвердження об'єктивної закономірності, використовує індивідуальні інтереси для досягнення власних цілей. Суспільство, в тій чи іншій мірі прибираючи на себе риси такого «світового розуму», поступово, долає традиціоналізм та інертність мислення своїх громадян, свідомо розширює межі особистісної свободи, звільняючи простір для розвитку тих якостей людини, котрі роблять її повноцінним членом соціальних груп нового типу, оснований уже на принципах «органічної солідарності».

Вже 20-30 рр. ХХ ст. практично у всіх демократичних країнах мораль і право як форми суспільної свідомості набувають чіткого розмежування, вводяться світські закони і всі злочини суто релігійного характеру, а з ними і ті проступки, які не є обов'язково шкідливими та згубними для суспільства і стосуються лише заінтересованих в них сторін (позашлюбні зв'язки, гомосексуалізм, полігамія, кровозміщення, непристойна поведінка в публічних місцях тощо) перестають вважатись злочинами і виключаються із переліку кримінальних.

Інтегруючись у сучасну соціальну спільноту, людина користується автономією та свободою вибору, отримує право переслідувати свої власні, егоїстичні інтереси. Проте вони мають свої межі, які визначаються прийнятими в суспільством нормами та очікуваннями.

Іншими словами, мислима індивідом свобода тут підпорядковується суспільній доцільності, виступаючи самоціллю для нього, вона є лише засобом в руках соціуму, котрий створюючи умови для розвитку закладених в індивідуальності задатків до певних видів діяльності, отримує можливість максимально ефективно використовувати її для примноження суспільного продукту, створюючи тим самим умови для більш або менш рівного доступу всіх його членів до благ науково-технічної цивілізації.

По мірі поглиблення професійної спеціалізації людина перетворюється у «професійного кретина», втрачаючи у реальному житті свою потенційну життєву багатовекторність, універсальність, стає об'єктом програмування середовищем. Реалізувати своє право на свободу для особистості означає отримати можливість

через механізми відбору та різні форми заохочення претендувати на соціальну роль у відповідності зі здібностями, рівнем освіти, цілою системою якостей, якою вона повинна володіти. При цьому, у сфері життєво важливих інтересів вона стає ще більш залежною від тих, хто безпосередньо втягнутий в орбіту її діяльності, від референтної, професійної групи, зв'язки у якій істотно ускладнюються за рахунок того, що починають вибудовуватись також і за вертикальним, ієрархічним принципом.

Антипедагогіка у даних обставинах стає буквально панацеєю, котра дає ілюзію реалізації (компенсації) сучасному індивідові прагнення до життєвої багатовекторності та універсальності, але вже у царині «віртуальної реальності». Віртуалізація суспільства, в свою чергу, веде до того, що відношення між людьми поступово і непомітно приймають форму відношень між образами. Подальший розвиток комп'ютерних технологій веде до зникнення відмінностей між віртуальною реальністю та «реальною реальністю». Уже сьогодні комп'ютерну імітацію різноманітних процесів (в кіноіндустрії в першу чергу) від оригіналу здатний відрізнити лише експерт. Індивід поступово «втягується» у віртуальну реальність і починає реагувати на неї як на саму реальну дійсність, звикаючи до неї. Тоді вони уже починають діяти в справжній реальності, як у її імітації.

Людині не потрібно витратити час, інтелектуальні зусилля на «понятійне конструювання дійсності». Потяг до свободи можна та потрібно каналізувати у «конструювання уяви» (К. Бек). Фактично з цим погоджуються і ідейні батьки постмодерну: М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж. Батай, Ж-Ф. Ліотар та ін. Їхня критика суспільства споживання модерну цілком уживається з ціннісними установками, котрі орієнтують людину на нестримне споживання аудіовізуальної продукції, підтверджуючи тим самим вкотре прописну істину: «Не можеш змінити дійсність, - зміни своє ставлення до неї!». Зокрема, Ж-Ф. Ліотар у своїй праці «Стан постмодерна» (1979 р.) говорить про те, що по мірі входження суспільства в постіндустріальну епоху статус знання змінюється, наслідком чого є те, що емансипація тепер, на відміну від модерна, не є пріоритетом виховання та [3,с.3]. Критерієм ціннісного ставлення до знання є лише його економічна вигода. Знання його «користувачем» розглядається лише як товар. Дослідники, котрі вивчають вплив постмодерна на педагогіку, зазначають, що сьогодні знання потрібне лише для поліпшення якості «робочої сили». Її конкурентоздатність залежить не від прагнення до розумового розвитку людини, котра пропонує свої послуги на ринку праці, а лише від його здатності до праці. Тому продавець цього товару та покупець його зовсім не цікавить саме духовний стан самої людини, а фізичний і лише в сенсі його впливу на продуктивність праці та лікування. Панування товарно-грошових відносин диктує утилітарне ставлення до знання. Коли знання є лише товаром, для досягнення успіху в конкурентній боротьбі думати про істину є зайвим [5].

Таким чином, постмодернізм заявляючи про рівноцінність усіх видів знання, видів мистецтва, точок зору та ідей лише закріплює та поглиблює «віртуальний»

статус людської свободи у сучасному світі, жодним чином при цьому не послаблюючи роль соціального контролю, котрий вже не потребує будь яких ідеологічних підпорок та все більше набуває рис суто економічного примусу.

Список літератури:

1. Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение/Пер. А.Б.Гофман, М.: Канон, 1995.-352 с.
2. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда; Метод социологии /Пер. с фр., М.:Наука, 1991 – 572. с.
3. *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна /Пер. с франц. Н. Л. Шматко. - СПб.: Алетейя, 1998 – 159с.
4. Огурцов А. Антипедагогика: вызов постмодернизма.// Высшее образование в России, №4.- 2002 . - С.79-86.
5. Павлидис П. Личность в постмодернистском восприятии. К противоречиям современного образования // Инновации в образовании, №6.– 2005. - С. 55-63 ...
6. Beck Ch. Aesthetisierung des Denkens. Zur Post-Moderne Rezeption der Pädagogik. Bad Heibrunn, 1993.
7. Braunmuhl von E. Antipädagogik. Studien zur Abschaffung der Erziehung. Weinheim, Basel, 1975.
8. Schoenebeck von H. Antipadagogik im Dialog: eine Einführung in anti-pädagogische Denken. Weinheim-Basel, 1989.

Сергей Симоненко

ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ПОСТМОДЕРНИЗМА КАК ОТОБРАЖЕНИЕ РЕАЛИЙ СОВРЕМЕННОСТИ

В статье анализируется образовательная концепция постмодернизма с точки зрения ее философско-мировоззренческой способности предложить обществу новые пути дальнейшего развития и трансляции системы знаний в области образования. Указывая на противоречивый характер взаимодействия общественного и индивидуального в историческом развитии общества, автор приходит к выводу, что постмодернизм, заявляя о равноценности всех видов знания, искусства, точек зрения и идей, закрепляет и углубляет «виртуальный» статус человеческой свободы в современном мире, усиливая на самом деле давление на современного индивида социального контроля и экономического принуждения.

Ключевые слова: постмодернизм, антипедагогика, «органическая» и «механическая» солидарность, «профессиональный кретинизм», «конструирование воображения», «виртуальная» свобода, аудио-визуальная продукция, социальный контроль.

Serhiy Symonenko

EDUCATION CONCEPT OF POSTMODERNISM AS A REFLECTION OF OUR TIME

The article analyzes the educational concept of postmodernism from the point of view of its philosophical ability to offer new ways for further development and translation of knowledge in the field of education. The author states the tendency to a radical rethinking of the role of modern institutional practices of education in accordance with the basic principles of postmodernism. The essence of these changes is deintellectualization of person, the rejection of "conceptual design of reality" and, instead, to focus on the unlimited part of the scientific picture of the world "design

imagination" through sustainable consumption of audiovisual products, which in the opinion of the author, is able to give to modern individual only the illusion of realization of its commitment to multi-vector and versatility. Referring to the idea of E. Durkheim's two forms of solidarity of the parts in a social whole ("organic" and "mechanical" solidarity) and his modern followers, regarding the controversial nature of interaction between the public and the individual in historical development of society, the author comes to the conclusion that postmodernism, asserting the equivalence of all types of knowledge, skills, perspectives and ideas only perpetuates and deepens the "virtual" status of human freedom in the modern world, in return increasing the pressure on modern individual social control and economic coercion.

Key words: postmodernism, antieducation, "organic" and "mechanical" solidarity, "professional cretinism", "design imaging", "virtual" freedom, audio-visual production, social control.

References

1. Durkheim E. (1995) *Sotsiologiya. Yee predmet, metod, prednaznachenie* [Sociology. Its subject, method, purpose]. (A. Gofman. Trans). Moskow, Kanon, 352p.
2. Durkheim E. (1991) *O razdelenii obshchestvennogo truda; Metod sotsiologii* .[About the division of social labour; the Method of sociology]. (A. Gofman. Trans). Moskow: Nauka [in Russian]. 572 p.
3. Liotard J.E.(1998). *Sostoyanie postmoderna* [The condition of postmodernity] [N.Shmatko.Trans). Saint-Petersburg, Aleteyya, 159 p.
4. Ogurtsov A.(2002) *Antipedagogika: vyzov postmodernizma*. [Antipedagogik: the challenge of postmodernism]. Vyshee obrazovanie v Rossiia - Higher education in Russia, №4, pp. 79-86.
5. Pavlidis P.(2005) *Lichnost v postmodernistskom vospriyatii. K protivorechiyam sovremennogo obrazovaniya* [Identity in the postmodern perception. The contradictions of modern education]. Innovatsii v obrazovanii. - Innovations in education], №6 , pp.55-63...
6. Beck Ch.(1993) *Aesthetisierung des Denkens. Zur Post-Moderne Rezeption der Pädagogik* [Aesthetic thinking. The Post-Modern reception of pedagogy].Bad, Heibrunn [in German].
7. Braunmuhl von E. (1975) *Antipädagogik. Studien zur Abschaffung der Erziehung* [Anti-pedagogy. Studies on the abolition of the education.].– Weinheim, Basel [in German].
8. Schoenebeck von H. (1989) *Antipadagogik im Dialog: eine Einführung in anti-pädagogische Denken*[Anti-pedagogy in dialogue: an introduction to anti-educational thinking]. Weinheim-Basel[in German].

УДК 165

ИДЕОГРАФИЧЕСКИЕ И НОМОТЕТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ В ПОЛИТОЛОГИИ

Ирина Янушевич

В гуманитарных науках подходы, ориентирующиеся на классические идеалы научности, рассматривают политологию как относительно строгую теорию, в отличие от идеографического толкования политологии, где она рассматривается как преимущественно дескриптивная теория. В какой мере политология может приобрести базовые признаки классической теории зависит от увеличения использования применительно к ней строгой методологической базы.

Ключевые слова: политология, идеографический подход, номотетический подход, теория.

Существуют разные науки, которые подчиняются опять-таки разным классификациям наук. Например, В. Виндельбанд разделил науки на номотетические и идиографические. «Одни из них, – писал он, – есть науки о законах, другие – науки о событиях; первые учат тому, что всегда имеет место, последние – тому, что однажды было. Научное мышление в первом случае есть номотетическое мышление, во втором – мышление идиографическое» [1, 148]. Номотетический подход нацелен на генерализацию, упрощение предмета исследования, образование общих понятий, установление законов. Идиографический подход, напротив, предполагает описание уникальных, индивидуальных особенностей явлений. Первый подход, как полагал Г. Рикерт, характерен для естествознания, второй – для гуманитарных наук (наук о культуре, как он их называл) [2, 55-56].

Надо заметить, что эти подходы на самом деле дополнительные друг другу. Уникальные характеристики явлений могут заинтересовать и естественников (явление «Большого взрыва», происхождение жизни и пр.). С другой стороны, гуманитарии на практике нередко проводят обобщения, пытаются обнаружить не только уникальное, особенное, но и общее (лингвистов, например, интересуют как уникальные особенности того или иного языка, так и общие характеристики языка как такового; историк исследует не только особенности конкретной революции, но и общие характеристики самого явления революции и т.п.). Не является исключением и политология. Политологи отмечают, что политическая наука содержит, с одной стороны, идиографический аспект. В идиографическом аспекте политология не является отдельной дисциплиной, а составляет часть историографии. С другой стороны, политологи подчёркивают, что политология всё же больше тяготеет именно к номотетическим наукам. Одна из важнейших её задач, по их словам, – «приобретение знаний о политике на основе обобщения полученных данных»; формулирование «теорий, способных объяснять окружающий нас мир политики» [3, 18]. Не случайно один из разделов политологии называет «политическая

теория».

Но какова же структура и специфика научной теории? Не скрывается ли за этим разным толкованием самого понятия теории?

Первый президент украинской Академии наук В. И. Вернадский, размышляя о сущности научного познания, отмечал, что «есть одно коренное явление, которое определяет научную мысль и отличает научные результаты и научные заключения ясно и просто от утверждений философии и религии – это общеобязательность и бесспорность правильно сделанных научных выводов, научных утверждений, понятий, заключений» [4, 93].

Следует заметить, что понятие научного знания нередко используется в ослабленном значении. В этом смысле научное знание есть не что иное, как набор дескрипций, нарративов и классификаций. Дисциплины, в которых это имеется, вполне могут считаться науками, но только в ослабленном смысле.

Высшая форма развития научного знания достигается тогда, когда знание обретает статус научной теории.

Надо заметить, что слово «теория» также может употребляться и в строгом, и в нестрогом (ослабленном) значении. Когда это слово употребляется в нестрогом смысле, оно совпадает с тем, что называют «концепцией». Концепция – это некоторая совокупность взглядов, определенный способ видения явлений и процессов. Однако концепция не обязательно должна строиться по примеру научной теории, к ней не предъявляются такие строгие требования, как к последней.

В строгом смысле теория есть наиболее развитая форма построения научного знания, призванная дать более или менее цельное представление о закономерностях, существенных характеристиках объектов природной или социальной действительности [5, 206]. Стандартная научная теория обычно включает в себя следующие компоненты:

1. Исходные основания теории. К ним относятся фундаментальные понятия, которые не определяются в рамках теории, принципы и другие положения, принимающиеся вместе с какой-либо системой знаний или философией.
2. Набор понятий (термины), которые получают в данной теории более или менее строгое определение или экспликацию.
3. Методологические правила, использование которых позволяет выстроить доказательства и вывести заключения (если в теории не предусмотрена специальная методология, то по умолчанию принимаются правила рассуждения из классической логики).
4. Идеализированная модель – абстрактная система существенных качеств исследуемого объекта.
5. Эмпирические факты, которые описываются и объясняются в конкретной теории, обретая определённый теоретический смысл.
6. Совокупность законов или закономерностей полученных из основных положений данной теории в соответствии с принятыми правилами.

Сам характер законов от науки к науке может различаться. К естественным наукам методологами нередко предъявляется требование, чтобы их законы соответствовали известной модели Поппера-Гемпеля, согласно которой логическая структура закона (объясняющего высказывания) должна иметь форму строгого дедуктивного вывода. Что касается политологии, то, по словам политологов, на начальном этапе создания политической теории достаточно будет, если в ее рамках будут установлены хотя бы более или менее устойчивые закономерности. Закономерность, в отличие от закона, может касаться как внутренних, так и внешних отношений, а также носить статистический характер.

Кроме того, научная теория (будь то теория из области естествознания или социальных наук) потенциально должна предполагать возможность верификации и фальсификации сформулированных в ней положений.

Разумеется, нельзя требовать от политологии, чтобы она моментально обрела все признаки теоретичности. Очевидно, что для решения этих задач требуется определенная теоретико-методологическая база. В поисках этой базы возможно обратиться сначала к методологическому арсеналу самой дисциплины, в которой имеется ряд устоявшихся методологических подходов. Определить, может ли какой либо из этих подходов или их сочетание выступить в качестве общей методологической базы этой науки, а при необходимости заимствовать методологическую базу родственной этой дисциплине науки.

Список литературы:

1. Никитина А. Г. О том, «как возможна» наука политология. Становление и основные методологические проблемы /А. Г. Никитина, М.: Полис, 1998. – № 3. – С. 147-156.
2. Рикерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Избранные работы /П. Рикерт; [пер. с немец. А. Ф. Зотов]. – М.: Республика, 1998. – 126 с.
3. Рудич Ф. Політична наука чи політологія? /Ф. Рудич, К.: Віче, 2007. – №19. –С. 17-20.
4. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление / Вернадский В. И. – М.: Наука, 1991. – 271 с.
5. Цофнас А. Ю. Гносеология /Цофнас А. Ю. – К.: Алерта, 2005. – 232 с.

Янушевич Ирина

ІДЕОГРАФІЧНІ І НОМОТЕТИЧЕСКИЙ АСПЕКТИ ПОЛІТОЛОГІЇ

В гуманітарних науках підходи, що орієнтуються на класичні ідеали науковості, розглядають політологію як строго теорію, на відміну від ідеографічного тлумачення політології, де вона розглядається переважно як дескриптивна теорія. Якою мірою політологія може придбати базові ознаки класичної теорії залежить від збільшення використання стосовно неї суворой методологічної бази.

Ключові слова: політологія, ідеографічний підхід, номотетический підхід, теорія.

Ianushevych I. A

IDEOGRAPHICAL AND NOMOTETICAL ASPECTS IN THE POLITICAL SCIENCE

In humanities the approaches that focus on classical canons of science, consider

political science as rather strict theory, that is opposed to the ideographic interpretation of political science, where it is considered as mainly descriptive theory. In what measure the political science can get basic signs of the classical theory depends on increasing of the strict methodological base concerning political science itself.

To the scientific theory unlike the concept includes itself the strictly certain components and requirements. In strict sense the theory is the most developed form of scientific knowledge which gives more or less integral idea about regularities and essential characteristics of the objects in natural or social reality. Furthermore, the scientific theory (whether it be the theory from the field of natural sciences or social sciences) potentially has to assume a possibility of verification and falsification of the provisions that formulated in it.

Certainly, it is impossible to demand from the political science that it has instantly found all signs of the strict scientific theory. It is obvious that the solution of these tasks requires a certain methodological base. In searching of this base the researcher can at first look through a methodological arsenal of the political discipline itself, and in this area he can discover a number of the settled methodological approaches. And at last, it would be possible to define, if any of these approaches or their combination can act as the general methodological base of this science, or if necessary to borrow some methodological base of congenial to the political science discipline.

Keywords: political science, ideographic approach, nomotetic approach, theory.

References:

1. Nikitina A.G. (1998) *O tom «kak vozmozna» nauka politologiya. Stanovleniye i osnovniye metodologicheskiye problemi. [How the political science «is possible» as a science. Formation and main methodological problems]*, M, Polis, № 3, pp.147-156.
2. Rikert P. (1998) *Nauki o prirode I nauki o culture [Sciences about the nature and sciences about culture]*. Moscow: Republic, 126 p.
3. Rudich F. (2007) *Politichna nauka chi politologiya? [Political science or politology?]*, Kyiv, Viche, №19, pp.17-20.
4. Vernadskyi V. I. (1991) *Nauchnaya misl kak planetnoye yavleniye. [Scientific thought as planetary phenomenon]*, Moscow, Science, 1991. – 271 p.
5. Zophnas A. Y. (2005) *Gnoseologiya [Gnoseology]*, Kyiv, Alerta, 232 p.

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.

ВАСИЛЕНКО Ірина - канд. філос. наук, доцент кафедри політології Одеської національної академії зв'язку.

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

ІВАНОВА Євгенія - канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

КАЛНОВСЬКИЙ Данііл - студент Одеського національного політехнічного університету

КИРИЛЮК Олександр – доктор філос. наук, професор завідувач кафедри філософії Одеської філії Центру Гуманітарної Освіти НАН України

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

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

РАБОКОРОВКА Ганна - канд. філос. наук, старший викладач кафедри філософії та гуманітарних наук Одеської національної музичної академії ім. А. В. Нежданової.

РАЙХЕРТ Костянтин - канд. філос. наук, доцент кафедри філософії і методології пізнання Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

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

СИМОНЕНКО Сергій - канд. філос. наук, доцент кафедри філософії, історії та політології Одеського національного економічного університету

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

ЗМІСТ

Жарких В. Гуманістичний прагматизм і значення діалогу в контексті реалій України XXI століття	4
Афанасьєв А., Василенко І. Постнекласична соціологія і ідеали науки	10
Baranovska O. Visual studies: why is it so difficult to perceive form	19
Бородіна Н. «Можливі світи Тарантіно»: аналіз методологічних підходів	24
Іванова Є. Філософія та універсальна освіта	34
Каліновський Д. Безпека механічних кодових замків: філософсько-методологічний аспект	41
Кирилюк О. Гуманізм і філософія Нового часу. Бенедикт Спіноза	47
Ковальова Н., Левченко В. Сфера естетичного як медіум філософського пізнання	58
Рабокоровка Г. Бароко як концепт морфології культури Освальда Шпенглера	69
Райхерт К. Романтизм у техно-баладах гурту Scooter	78
Рибка Н. Практична філософія у справі адаптування людини до суспільства	84
Симоненко С. Освітня концепція постмодернізму як відображення реалій сучасності	94
Янушевич І. Ідеографічні і номотетический аспекти політології	103

CONTENTS

Zharkykh V. Humanistic Pragmatism and the meaning of dialogue in the Context of Ukraine in the XXI Century.....	4
Afanasiev O., Vasilenko I. Postnonclassical sociology and ideals of science.....	10
Baranovskaya O. Visual studies: why is it so difficult to perceive form.....	19
Borodina N. "The possible worlds Tarantino": as analysis of methodological approaches.....	24
Ivanova I. Philosophy and universal education.....	34
Kalinovskiy D. Mechanical combination locks security: philosophical and methodological aspect	41
Kyrylyuk O. Humanism and western europe philosophy of XVII-XVIII centuries. Benedict Spinoza	47
Kovalyova N., Levchenko V. Aesthetic sphere as a medium of philosophical cognition.....	58
Rabokorovka A. Baroque as a concept of «morphology of culture» of Oswald Spengler.....	69
Rayhert K. Romanticism in the scooter's techno-ballads.....	78
Rybka N. Practical philosophy for improving the human adaptation to the modern world	84
Symonenko S. Education concept of postmodernism as a reflection of our time	94
Ianushevych I. Ideographical and nomotetical aspects in the political science.....	103

Вимоги до оформлення статей

У структурі статті повинні бути наступні елементи: постановка проблеми та її зв'язок з важливими науковими та практичними завданнями, аналіз останніх публікацій, чітко сформульована мета дослідження, виклад основного матеріалу та висновків.

1. Мова статей українська або англійська.

2. Обсяг статті – 14,5 тис.–22 тис. знаків;

3. Матеріали мають бути оформлені за такою формою:

- УДК (розташовується зліва у верхньому кутку, шрифт напівжирний).

- **НАЗВА** статті напівжирними великими (прописними) літерами, жирним.

- **Прізвище та ініціали автора** / авторів пишемо зліва, курсив, жирним.

- *Коротка анотація статті українською мовою не більше 10 рядків, курсивом.*

- Ключові слова (назва **Ключові слова (Keywords)** – жирним, самі слова курсивом.

- Текст статті з посиланнями у квадратних дужках, де перша зазначена позиція відповідає позиції у *Списку літератури*, а друга позиція – відповідній сторінці цитованого прямо / непрямо посилання [1, с. 2].

- Посилання на літературу подавати не у вигляді підрядкових приміток, а по тексту у квадратних дужках, де перша цифра – номер позиції у списку літератури, літера с. – позначення слова «сторінка», друга цифра – номер сторінки. Наприклад: [21, с. 40], [23, с. 40–43], [28, с. 5; 40, с. 58–60].

- *Список літератури* (напівжирним курсивом). Літературу оформляємо відповідно до вимог Книжкової палати.

- *References* відповідно вимогам Гарвардського стилю, де спочатку іде ПІБ автора, потім в дужках рік видання, потім транслітерація назви та її переклад на англійську, через кому видання, місто видання та кількість сторінок. Див. докладніше: http://sultanivskichytannia.if.ua/Pravyla_oformlennia_spyску.pdf

- Англійською мовою після тексту вказати: ім'я / імена, прізвище (а) авторів, назву статті, дати анотацію та ключові слова. Обсяг анотації від 200 слів.

5. Матеріали до збірників подаються у комп'ютерному наборі. Текст мусить бути набраний у програмі MS Word (версії від 97 і вище). Основна гарнітура набору – Times New Roman. Основний текст повинен бути набраний гарнітурою Times New Roman 9,5-м кеглем з міжрядковим інтервалом 1 та вирівнюванням по ширині, без переносів слів, а також надрукований на одному боці аркуша. Підрядкові примітки, анотації, список літератури та *References* набирати гарнітурою Times New Roman 8,5-м кеглем з міжрядковим інтервалом 1 та вирівнюванням по ширині, без переносів слів.

6. Усі ілюстративні (графічні) об'єкти, зокрема імпортовані у текстові файли, слід також додавати в оригінальному форматі (*.tif, *.eps, *.xls, *.psd, *.cdr, *.ppt), зашифровані за прізвищем автора і номером, під яким вони зазначені у тексті. При цьому в тексті мають бути чіткі посилання на них (прив'язки), крім того, ці об'єкти повинні мати необхідні текстові (підписи / назви) та нумерацію.

7. Для набору таблиць використовується вбудований у Word табличний редактор. Оформлення таблиць: номер і назва таблиць пишуться над таблицею. Слово «Таблиця», № (якщо більше, ніж одна таблиця) – курсивом. **Назва** таблиці – напівжирним.

8. 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: **philosophy@mail.ua**

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Філософія та гуманізм. Вип. 2 (4). - Одеса: ОНПУ, 2016. – 111 с.

Це видання – четвертий 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. 2(4). – Odessa, ONPU, 2016. – 111 p.

This edition is the third issue of the journal and it's 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 макет – Н. В. Бородіна

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

e-mail: kfm.10@mail.ru

Підписано до друку 18.12.2016р.