

А.П. Заздравнов

## МЕНТАЛИТЕТ: ПРИРАЩЕНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ РЕАЛЬНОСТИ ИЛИ ЖЕ НОВАЯ СТУПЕНЬ ЕЕ ПОСТИЖЕНИЯ? (ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ ОНТОЛОГИИ И АРХИТЕКТониКИ МЕНТАЛИТЕТА)

Обнаружение менталитета как особой формы социокультурной реальности во многом напоминает обнаружение леса или рощи в совокупности тех деревьев, с которыми постоянно приходится сталкиваться. В обоих этих случаях реальность и деревьев, и леса сомнению не подвергается и признается вполне сопоставимой. Однако рефлексивное мышление обнаруживает в этом для себя проблему. Поясним вышесказанное.

Человек уже давно не удивляется своей способности множить образы объективной реальности, синтезируя их в весьма причудливые конструкции естественнонаучного, гуманитарного или сакрального знания. Другое дело, когда открываются новые области этой самой объективной реальности: неподдельный интерес к тому, чего еще вчера вроде-бы не было, а сегодня вдруг обнаружилось, ярким метеором освещает весь массив уже привычной объективной реальности, и она предстает буквально “в новом свете”. С позиций рассудочного уровня познания, уровня с преобладанием аналитического восприятия мира, подобная ситуация оценивается как приращение самой объективной реальности благодаря включению в нее дотоле неизвестных ее фрагментов, каким-то непонятным образом ускользнувших от человеческого внимания. На уровне разумного, преимущественно синтезирующего познания, вышеозначенная картина обретает иную интерпретацию. Оказывается, что обнаружение нового в объективной реальности не означает ее приращения: количество деревьев не увеличивается с открытием леса или рощи. Другое дело, что каждая новая фрагментаризация объективной реальности увеличивает степень ее доступности для познающего субъекта.

Менталитет – это совокупность форм социально-культурного закрепления человеческой субъективности. Будучи органической стороной социокультурного процесса, менталитет закрепляет зависимость индивида от сверхличностных форм сознания, формируя тем самым “пространство” своей социальной репродукции. Поскольку же человеческая субъективность не исчерпывается понятийно-логическими формами, постольку менталитет фиксирует то общее в человеческой субъективности, что образует единую основу логического и эмоционального, сознательного неосознанного, непосредственного и опосредованного. “Это то, - отмечает М.А. Розов, - что полностью не высказано, не сформулировано, не осознано, но существует и определяет отношение человека к миру. Оно существует на уровне образцов поведения, образцов выбора, на уровне отдельных оценок и предпочтений, которые, не оставаясь гласом вопиющего в пустыне, подхватываются другими людьми и формируют незаметно их сознание. Это некоторая традиция, которая подобно мощному потоку увлекает людей и незаметно заставляет их делать и говорить то, что делают и говорят другие, создавая при этом иллюзию естественности и безусловности собственного поведения” [9, с.25].

Рассудочно-аналитический подход к исследованию менталитета привел к тому, что этот социальный феномен не фиксировался, как правило, в своей целостности, а рассматривался через различные формы своего проявления: то как сфера духовной жизни общества и индивида, то как духовная культура общества, то как совокупность форм общественного сознания. И нередко получалось, что увлекшись анализом, исследователь произвольно переносил основополагающие характеристики менталитета на какую-то одну область или сферу общественной жизни, обделяя своим вниманием другие. В итоге это привело к тому, что были

основательно размыты границы между отдельными социокультурными явлениями, а применяемая терминология утратила дефинитивные признаки. В силу вышеозначенного термины "сознание", "общественное сознание", "идеальное", "духовное", "мировоззрение", "менталитет", "идеология" стали употребляться как синонимы. К тому же такой подход к исследованию менталитета в основном диктовал многоаспектный угол зрения на изучаемые явления: выделялись гносеологический, социологический, исторический, аксиологический и другие аспекты.

Любой социокультурный феномен, естественно, может исследоваться под тем или иным углом зрения. Но при этом все-таки главным остается природа его специфичности, способность заполнять лауну в системе человеческой жизнедеятельности. Поэтому узкоаспектное исследование того же менталитета не способствует пониманию его сущности, как и причин постоянной действительности. Исходя из этого становится очевидным, что менталитет не вырастает из гносеологического, социологического, аксиологического или исторического отношения, а являет себя "в качестве особой, внутри себя организованной реальности, отражающей связи, зависимости и механизмы социальной, культурно-исторической деятельности людей" [8, с.22].

Решение проблемы реальности менталитета требует выяснения, по меньшей мере, двух вопросов: как он связан с сознанием, и как он связан с объективной реальностью? Конечно, если сознание понимать только как субъективное психическое явление, как "высший уровень психической активности человека" [11, с.622], то вышеозначенные вопросы снимаются сами по себе. В том же случае, когда принимается положение, высказанное М.К. Мамардашвили: "в устройстве мира есть особые "интеллигибельные" /умопостигаемые объекты /измерения/, являющиеся в то же время непосредственно, опытно констатируемыми, хотя и далее неразложимыми образами целостностей, как бы замыслами или проектами развития" [7; с.110], то поставленные вопросы представляют особые направления исследовательского интереса. Уже понимание сознания как формы социокультурной деятельности, отражающей объективную действительность и предстающей в качестве особой реальности - менталитета - отнюдь не означает, что эта реальность, в отличие от объективной, субъективна. Ведь общественная жизнь изобилует общезначимыми образами не только действительного, но и должного, и желательного. Возникают эти образы, когда наличное вовлекается в систему человеческих отношений и начинает "жить" по законам человеческого общества. Поэтому даже физические предметы обретают кроме физической еще и социальную форму своего существования в виде образа, т.е. как явления сознания, как идеального. Социальное тождественно идеальному - таков основной рефрен работ Э.В. Ильенкова. Если же это идеальное становится духовно-всеобщим, то оно есть менталитет. Не отвергая реальности социального на том основании, что оно не воплощается в вещественных формах, мы не можем отвергать и реальности ментального, которое дано через структурные формы и схемы общественного сознания. "Сюда входят всеобщие нравственно-моральные нормы, регулирующие бытовую жизнедеятельность людей, а далее и правовые установления, формы государственно-политической организации жизни, ритуально-узаконенные схемы деятельности во всех ее сферах, обязательные для всех правила жизни, жестокие целевые регламенты и т.д. и т.п., вплоть до грамматически-синтаксических структур языка и речи и логических нормативов рассуждения" [4, с.138].

В вышеприведенной цитате привлекает внимание мысль о нормирующей человеческую деятельность и поведение функции идеального /по сути же дела - менталитета/, с которым человек вынужден "считаться куда более осмотрительно, нежели с непосредственно воспринимаемыми внешним обликом "вещей" и ситуаций или с органическими влечениями, желаниями и потребностями своего единичного тела" [4, с.138-139]. Поэтому менталитет следует воспринимать как предельно широкий социальный феномен, существующий столь же объективно, сколь объективно само общество. Ведь и общественное сознание по отношению к индивиду выступает как вполне объективное. Для адекватного понимания этих формообразований их необходимо связывать не столько с биологическими механизмами головного мозга индивида, сколько с миром человеческих взаимосвязей и продуктов общественной жизнедеятельности, образующих особую область социальных значений. Именно эта область по отношению к любому индивиду выступает как совокупность "исторически

сложившихся способов общественно-человеческой деятельности, противостоящих индивиду с его сознанием и волей, как особая “сверхприродная” объективная действительность, как особый предмет, сопоставимый с материальной деятельностью, находящейся с нею в одном и том же пространстве” [4, с.139-140]. Человеческая деятельность, порождающая сознание, невозможна без разнообразных связей и отношений между людьми. Психика индивида формируется как раз на основе отношений, в которые люди вступают в процессе труда и которые определяют не только предметную направленность их деятельности, но и социальную форму отражения всей жизнедеятельности в общественном менталитете. Общественная природа менталитета в этом случае проявляется в социально организованном мире духовной культуры со всеми устойчивыми и вещественно зафиксированными всеобщими схемами его структуры и организации, чему противостоит “реальный мир, каким он существует вне и помимо его выражения в этих социально узаконенных формах “опыта”, в объективных формах духа” [5, с.46]. Менталитет принадлежит объективному миру, и в этом своем качестве он становится объектом сознания, как объектом сознания становится все объективное.

Но объективность менталитета - это объективность феномена культуры, который, в широком смысле, охватывает созданные человечеством условия своего существования, самовоспроизводства и саморазвития: “под культурой мы в конечном итоге понимаем не что иное, как совокупность всего того, что человеческое сознание в силу присущей ему разумности вырабатывает из данного ему материала” [3, с.12]. В отличие от объективности природных явлений культурные феномены представляют результат человеческой практики, очерчивающий границу специфически человеческого способа существования. Поэтому будет весьма удачным определение культуры, предложенное С.Л. Франком: “Культура” есть производное отложение, осадок духовной жизни человечества; и смотря по тому, что мы ищем, и что мы ценим в этой жизни, те или иные плоды или достижения жизни мы будем называть культурными ценностями” [12, с.143]. “Осадочная” природа менталитета как феномена культуры, представляя весомый аргумент в пользу его объективности, одновременно возводит прошлое в свое базовое содержание. Менталитет постоянно обращается к прошлому и воспроизводит его. В результате этого прошлое демонстрирует себя как объективную реальность не только через вещественные продукты материальной и духовной культуры, но и вплетается в “ткань” актуальной исторической действительности и постоянно присутствует в ней. Этим прошлым сформированы мы сами, оно в значительной мере определяет и содержание, и осмысление современных проблем. З. Фрейд данное обстоятельство связывает со специфической установкой человеческой психики: “люди в общем и целом переживают свою современность как бы наивно, не отдавая должного ее глубинному содержанию: они должны сперва неким образом взглянуть на нее со стороны; то есть современность должна превратиться в прошлое, чтобы мы могли опереться на нее в своем суждении о будущем” [13, с.94-95]. Таким образом, благодаря менталитету объективная реальность постоянно наращивает свое содержание и обретает историческое измерение.

Менталитет ставит человека в особую позицию, позволяющую ему выходить за рамки сложившихся критериев и влиять на ситуацию. В составе менталитета эту функцию выполняет сознание, опосредующее объективность законов социокультурного бытия, в результате чего социальная действительность обретает новый смысл. М.М. Бахтин это описывает следующим образом: “С появлением сознания в мире... мир /бытие/ радикально меняется. Камень остается каменным, солнце - солнечным, но событие бытия в его целом /незавершенное/ становится совершенно другим, потому что на сцену земного бытия впервые выходит новое и главное действующее лицо события - свидетель и судья. И солнце, оставаясь физически тем же самым, стало другим, потому что стало осознаваться свидетелем и судьей. Оно перестало просто быть, и стало быть в себе и для себя /эти категории появились здесь впервые/ и для другого, потому что оно отразилось в сознании другого /свидетеля и судьи/: этим оно в корне изменилось...” [1, с.341].

Явление сознания в данном фрагменте рассматривается как онтологическое событие, кардинально меняющее смысл бытия - точнее, обнаруживающее смысл в бытии и наделяющее бытие смыслом. Другими словами, вдруг обнаруживается, что действительность иная, чем она

представлялась ранее. Представляется весьма удачным высказывание К.А. Свасьяна по этому поводу: "осознанная вещь богаче, полнее и, главное, реальнее неосознанной. Текущность восприятия, нескончаемая смена ракурсов и перспектив обеспечивают вещи не просто ее явление, но и выявление... Неосознанная вещь всегда частична и ущербна; из множества возможностей, свойственных ей, она осуществляет лишь ничтожную долю... С расширением и углублением сознания расширяется и углубляется сама вещь; поэтому, сознавая вещь, мы творим ее из полноты собственной ее сущности и, так сказать, завершаем ее..." [10, с.133]. При всем при этом вещь остается в своей телесности неизменной, представляя в то же время в совершенно ином модусе, чем в физико-телесном измерении. Действительность онтологически адекватна тому состоянию человечества, когда сознание становится тождественным бытию, ибо бытие непредставимо вне сознания.

Значительную часть человеческой история отличает пропасть между сознанием и объективной реальностью. Сознание углублено в себя, питаясь образами, дедуцированными из обрывков представлений и мнений, восходя в высших своих формах к ассоциациям и аналогиям. Этим, с одной стороны, утверждается самоценность сознания, а с другой - ставится под вопрос необходимость постоянного отражения им объективного мира. Но рефлексия сознания приводит к еще одному результату: идет изменение общественного менталитета, его постоянное утверждение в истории и насыщение социокультурного процесса. Ведь менталитет существует не в какой-то обособленной от всего и вся сфере, а "растворен" в общественном сознании и общественной жизнедеятельности. Стереотип же, выработанный человечеством в ходе исторического развития и закрепленный в менталитете, состоит в признании верховенства общественных норм и правил поведения над частными желаниями индивидов. "Можно утверждать, - замечает А.П. Бутенко, - что по своей структуре менталитет включает в себя, прежде всего, нечто коллективное, некие структуры национального характера, действующие не проходя через сознание, спонтанно, наподобие определенного эмоционально-психологического кода, вызывающего у субъекта менталитета такие, а не иные реакции на внешние воздействия. Это коллективное бессознательное предстает перед исследователем как определенная совокупность если не черт характера, то мировоззренчески-психологических установок, превратившихся в принципы и привычки..., систему укоренившихся способов, форм и норм жизнедеятельности" [2, с.94-95]. Другими словами, менталитет "соткан" как из форм общественного сознания, составляющих его основу, так и из конкретных социальных приоритетов, на основании которых постоянно идет отбор культурных ценностей. Потому внутренняя дивергенция менталитета - несомненный факт, подтверждающийся всякий раз, когда индивид выбирает или стоит перед выбором одного из мировоззренческих ориентиров: или апробированных, но не актуализированных духовных ценностей, или же актуального социального заказа, эти ценности то ли не признающего, то ли отодвигающего их на задний план.

Представив менталитет как "сверхприродную" реальность, приходится отвергать эмпирические способы его демонстрации, так как общественная сущность этого социокультурного феномена для них неуловима. Объективным в обществе становятся не только материальные, но и духовные явления. Общественное сознание, представляя в конечном счете определенные схемы общественной практики, противостоит индивидуальному сознанию, хотя вырабатывается в области функционирования индивидуальных сознаний. И это общественное сознание выступает в качестве объективной реальности. Как нельзя действительность рассматривать только в форме объекта /действительность - это реальность, открывающаяся человеку в общественно-исторической практике/, так и к сознанию не следует подходить только как к свойству субъекта, вне тех "объективных мыслительных форм", которые оно приобретает в истории. Будучи стороной социокультурного процесса, менталитет закрепляет зависимость индивида от сверхличностных форм сознания, образуя область менталитета как социального пространства человеческого образования.

Признание наличия менталитета в объективной действительности непосредственно затрагивает проблему социокультурного процесса, который не может быть сведен ни к развитию логической идеи, ни к развитию "чистых" форм мышления, ни к процессу накопления

материальных ценностей; он “предполагает также еще и самые разнообразные формы общественного сознания /науку, искусство, религию и т.д./” [6, с.8]. Будучи элементом объективной действительности, менталитет как органическая часть входит в системы общественных связей и отношений в качестве их атрибута. Теперь объективная действительность обретает свое самосознание, а общественная жизнь только тогда пополняет содержание социокультурной сферы, когда менталитет пронизывает ее, связывая разнородные и разновременные события и факты в некую целостность, отчего последняя становится способной к саморефлексии.

На менталитете с самого начала лежит функция введения объективности, заключенной в формах общественного сознания, в контекст субъективной человеческой деятельности. Быть может, что образование человека начинается при встрече того субъективного, что уже получило объективацию, с субъективным, еще не осознающим своего “родства” с первым, но стремящимся утвердить себя в плане объективного бытия? Во всяком случае, введение субъективного в арсенал социального опыта осуществляется лишь после того, как это субъективное получает “кредит доверия” со стороны объективированных форм общественного сознания.

Формы общественного сознания воплощают в себе ту часть менталитета, которая объективно призвана обеспечивать сохранение и воспроизводство социально-исторического существования человеческого рода. И менталитет, представленный в формах общественного сознания, отражает социокультурный процесс не откуда-то извне, а изнутри каждой из них. Входя в состав менталитета, формы общественного сознания сближаются между собой, “пропитываются” друг другом. Их существование как определенностей не противоречит тому факту, что в исторической тенденции все формы общественного сознания все более будут ориентироваться друг на друга, сближая свое содержание и подходы. С этой позиции становятся понятными процессы наследования и преемственности ментальных образований. “Оседая” в формах общественного сознания и подвергаясь своеобразной консервации в качестве социокультурных обретений, продукты человеческого творчества могут быть востребованы в иные эпохи и различными народами; они сохраняют возможность вторгаться в содержание духовной жизни более позднего времени, получая “второе дыхание” на новом этапе развития человечества. Через формы общественного сознания проходит самоопределение индивида в объективном мире, выработка целеполагающих ориентиров. Отсюда же берет начало осмысление окружающего мира и его перспектив, возникает потребность в определении места человека в социуме. Историческая действительность открывается человеку постольку, поскольку менталитет воплощается в объективных формах своего существования; то ли в вещных структурах, то ли в объективных общественных отношениях /не тождественных ни сознанию людей, ни организационным структурам социального бытия/, то ли в различных формах общественного сознания. И в этом процессе наращивание объективной реальности новыми социокультурными реалиями совпадает с углублением познания в структуры этой реальности.



1. Басотин М.М. Эстетика словесного творчества. – М., 1979.
2. Бутенко А.П., Колесниченко Ю.В. Менталитет россиян и евразийство: их сущность и общественно – политический смысл // Социс. – 1996. - № 5. – С. 92-102.
3. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. – М., 1995. – С. 7-19.
4. Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопросы философии – 1979. - № 6. – С. 128-140.
5. Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал. – М., 1984.
6. Лосев А.Ф. Античная философия истории. - М., 1977.
7. Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. – М., 1990.
8. Общественное сознание и его формы. – М., 1988.
9. Розов М.А. Философия без сообщества? // Вопросы философии. – 1988. - № 8. – С. 23-36.
10. Свасьян К.А. Феноменологическое познание. Пропедевтика и критика. – Ереван, 1987.
11. Спиркин А.Г., Ярошевский М.Г. Сознание // Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – С. 622-624.
12. Франк С. 1. Крушение кумиров // Франк С. 1. Сочинения. - М., 1990. - С. 111-180.
13. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. - М., 1990. – С. 94-142.

Н.В. Шелковая

## ФЕНОМЕН ИЗРЕЧЕНИЯ НЕИЗРЕКАЕМОГО: СО-РАЗМЫШЛЕНИЯ С Ф. ТЮТЧЕВЫМ

Что есть человек? Что есть Я? Эти вопросы волнуют каждого из нас и все человечество с момента зарождения самосознания. "Познай самого себя", - рек древний мыслитель. Но как только мы попытаемся осуществить сей процесс, мы сталкиваемся с феноменом "ускользания", т.е. чем глубже заглядываем в колодезь собственного Я, тем с большей очевидностью видим его бесконечную глубину. В философии этот акт постижения дна сути Я и бытия наиболее глубоко, на мой взгляд, выразился в учении И. Канта о существовании "вещи в себе", которую человек не в состоянии *никогда* постигнуть до конца, ибо сталкивается лишь с бесконечным количеством видимостей, кажимостей и явлений вещи, но сама вещь остается непостижимой. В поэзии этот феномен нашел отражение в творчестве Ф. Тютчева, квинтесенцией которого явилось знаменитое "Selentium!" (молчание).

Во многих стихах, а особенно в "Selentium!e", каждое слово, каждая строка - это символ, знак, указывающий направление мысли, но не ставящий своей целью изложить мысль целиком. Почему? Потому что Тютчев-мыслитель понимал, что "мысль изреченная есть ложь" [с.97]. Но если он это понимал, то как мог оставаться поэтом-философом и изрекать, изрекать, изрекать до конца своей жизни?

Попробуем разобраться в этом парадоксе Тютчева. Прежде всего, почему "Молчи, скрывайся и тай и чувства и мечты свои" [1, с.97]? Один из ответов мы находим здесь же: "Как сердцу высказать себя? Другому как понять тебя?" Здесь ставится проблема диалога, барьера, отчуждения и непонимания Я и Ты. Человек, по существу своему, биосоциодуховное существо. Для своего самораскрытия ему необходимо утвердиться биологически, социально и духовно. Особую роль в этом утверждении играет общение. Не вдаваясь в серьезный анализ этой глубокой проблемы, отмечу лишь, что условно общение можно разбить на два типа: общение-коммуникация и общение-глубинное-проникновение, "диалог душ". При первом типе общения идет лишь обмен информацией на уровне "Hello! How do you do?", происходит лишь "поверхностное касание" взгляд, мысль и чувства скользят по человеку, не проникая вглубь. Во втором типе общения имеет место глубинное взаимопроникновение, эмпатия. Если первые взаимоотношения можно назвать приятельскими и людей знакомыми, приятелями, то во втором типе взаимоотношений проявляется любовь и дружба.

Проблема общения порождает проблему понимания, о которой с болью и горечью писал Тютчев более века назад в своем "Selentium!e", но которая и сегодня актуальна: "Поймет ли он чем ты живешь?" [с.97] - это одно из проявлений феномена одиночества в толпе. В современном мире бума информации и засилья коммуникации, когда ежедневно и ежечасно на нас обрушивается лавина информации (причем, зачастую, шокового и стрессового содержания), когда мы буквально стиснуты людским потоком днем и ночью, человек пронзительно чувствует одиночество, свою неприкаянность, ненужность. Люди разучились любить, общаться на духовном и душевном уровне. Современное общение сводится нередко к обмену различного типа информацией (научной, технической, социальной, политической, культурологической, сексуальной и т.д.) То, что "есть целый мир в душе твоей" [с.97] не интересует никого (или почти никого).

Человек, невольно, втягивается в эту мясорубку души, перекручивающую все его высокие и глубокие порывы, и извергающую во-вне серую однородную массу средних мыслей и эмоций серого содержания. Личность превращается в *das Man*. Появляется всеильная толпа, которая

непримирима к любому инако-мыслию, к любому проявлению личностного Я, которое подавляется всеобщим Мы. Личность должна стать либо Super Man, сверх-человеком для утверждения себя, либо готовиться к участи быть раздавленной и растерзанной (физически или духовно) толпой.

"Толпа вошла, толпа вломилась  
В святилище души твоей...  
Ах, если бы живые крылья  
Души, парящей над толпой,  
Ее спасали от насилья  
Бессмертной пошлости людской!" [с.204]

Итак, толпа всеильна. Но что же делать личности, не желающей слиться в единый поток? Ей остается мимикрия, маски, покровы, скрывающие в дневной суеде ее сокровенное Я, ее святости, ее любовь. Быть может это является одной из причин молчания, к которому призывает поэт. Молчания как средства самозащиты, как скорлупы, защищающей самость, *свой* духовный мир от вторжения и глумления толпы. Но здесь появляется опасность поглощения "скорлупой" не только внешнего, но и внутреннего Я личности

Вспомним глубокие мысли Христа из Его Нагорной проповеди: "Вы - свет мира... И зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме" (Матф. 5, 14-15). Да, мир жесток и толпа всеильна, но Свет должен победить Тьму. Надо иметь мужество нести Свет во Тьму, о-свещать мир, остерегаться соблазна "спрятаться под сосуд". Да и спасет ли нас этот пресловутый "сосуд", не задохнемся ли мы в нем, не угаснет ли наш "огонь" без "воздуха", не превратится ли огонь в пепел, а жизнь в тление?

Человека всегда волновала и интересовала проблема жизни и смерти. Особенно ощущение пограничной ситуации обостряется в кризисные периоды развития общества. Когда экономическая, социальная и психологическая атмосфера общества "раскалена докрасна", когда кажется, что близок час Апокалипсиса и наступает Голгофа человечества, дух человеческий напрягается с особой силой, как предельно натянутая струна, которая вот-вот может лопнуть, но если уж выдержит это напряжение, то станет иной "струной", более крепкой и выносливой. Ницше говорил: "Путь к спасению через Голгофу". Действительно, лишь в испытаниях проявляется подлинное Я личности, характер ее духа, который либо "чахнет" и "увядает", а затем гибнет, либо крепнет и вступает в свое новое, высшее бытие, часто при этом соприкасаясь с вечностью, становясь приобщенным к Вселенскому Духу, Богу, Космосу. Понимание этого приводит к иному восприятию роковых периодов человечества, их духосозидающего начала.

Путь к бессмертию, вечности, путь к Свету, Истине, Богу - это путь духа человеческого, его ведущая интенция. И если путь сей зарастает сорняками и человек теряет из виду Свет и Истину, душа его "темнеет", "разлагается", что ведет, в конечном счете, к разложению социального и физического (телесного) в человеке, к деградиционным процессам в обществе и человечестве. Отсутствие Света в жизни приводит к страданию (в различных формах: от апатии до тоски, депрессии) человека, дух которого "задыхается" без Света. Личность либо деградирует, о-животнивается, "о-плоть-ивается", забывая о существовании Бога, Света, Истины, объединяющей в себе высшие ценности: Добро, Красоту, Любовь, Свободу, либо ищет потерянный путь к Свету, отчаянно пытаясь его расчистить от "сорняков". Провиденциально звучит в нашу переломную эпоху, эпоху Армагеддона, стихотворение Тютчева "Наш век":

"Не плоть, а дух растлился в наши дни,  
И человек отчаянно тоскует...  
Он к свету рвется из ночной тени  
И, свет обретши, ропщет и бунтует.  
Безверием палим и иссушен,  
Невыносимое он днес выносит...  
И сознает свою погибель он,  
И жаждет веры..." [с.192]

Вера, надежда и любовь - эта великая триада наполняет человеческую жизнь смыслом и светом. Любовь освещает жизнь человека даже в самые тяжелые минуты и наполняет душу "свежим дыханием" весны. Любовь переполняет человека, но не всегда выплескивается водопадом и фейерверком вовне, часто она вызывает благоговейный трепет и даже страх, страх "овнешнения", потери наиболее сокровенного и экстериоризации его. Поэтому часто влюбленный не может произнести и слова, объятый трепетом любви. Он готов положить целый мир к ногам своей богини, но не ослепят ли дневные лучи, не заглушит ли собственный голос его сердце? И здесь мы вновь возвращаемся к "Selentium!y":

"Лишь жить в самом себе умей -  
Есть целый мир в душе твоей  
Таинственно-волшебных дум;  
Их заглушит наружный шум,  
Дневные розгонят лучи,-  
Внимай их пенью - и молчи!.." [с.97]

Вспомним заповеди Моисея. "Не произноси имени Господа Бога, твоего, напрасно"- гласит одна из них. Почему? Ибо перед Богом благоговейт и негоже в пустословии упоминать святыню. Более того, истинная любовь к Богу, понимание Его могущества и величия, преклонение перед Ним предполагают как естественные (т.е. не "должен", а "иначе не могу"), чувства благоговения, трепета любви и замирания голоса при произнесении этой высшей святыни. Любовь не рекламируют. Это великая тайна, тайна двух сердец, тайна человека и Бога, мужчины и женщины. Это великая тайна, которая кричит на всю Вселенную, простираясь в вечность, и в то же время молчит в обществе, ибо "взрывая, возмутишь ключи: питайся ими и молчи!" [с.97].

Как объять необъятное, рационально объяснить иррациональное, выразить невыразимое? Можно ли выпить море и осушить океан, можно ли подняться на бесконечную высоту и опуститься на бесконечную глубину, сжаться до точки и расшириться до Вселенной? Как это облечь в вербальную форму, в логические строки и мысли? Так зарождается "поэзия намеков" (В.Брюсов), великая поэзия образов-символов и восклицательного молчания.

Одним из таких образов-символов, вызывающим споры и будящим мысль к размышлению, является образ ночи в поэзии Тютчева.

"В толпе людей, в нескромном шуме дня  
Порой мой взор, движенья, чувства, речи  
Твоей не смеют радоваться встрече -  
Душа моя! о, не вини меня!.." [с.66]

Но настанет ночь, "святая ночь" и сбросит личность покрывала, и выявит свое лицо. Но ночь не только радость - радость влюбленных, которая "вольет елей душистый и янтарный" [с.66], освободит их от пут толпы. Ночь может быть страшна для тех, чья совесть не чиста, кто маски лицемерья надевает днем на лицо, а ночью он "и немощен и гол... На самого себя покинут он" [с.161], ибо ночь "ткань благодатную (скрывающую их лживую личину - Н.Ш.) покрова, сорвав отбросит прочь" [с.149]... Остаться с собой один на один - что может быть прекраснее для одних и страшнее для других (вспомним ужас Макбета в таком состоянии).

И если истинное Я личности проявляется лишь ночью, то жизнь, любовь становятся подобны сну, но "должен, наконец, проснуться человек" [с.195], должно наступить пробуждение общества и человечества от пут рабства духа, злобы, зависти, злословья, превращающих душу в "Элизиум теней", бесплотно витающую над "бесчувственной толпой" [с.111].

Итак, подошло к концу мое со-размышление с Ф. Тютчевым и читателями о феномене изречения неизрекаемого, о невозможности адекватно вербализовать свои чувства и понять Иного в силу его инаковости, ибо каждый видит мир сквозь клише *своей* ауры. И все же...

1992 год



Тютчев Ф.И. Стихотворения. - М., 1978.

С.А. Голиков

# ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ВЗГЛЯДЫ П.Э. ЛЕЙКФЕЛЬДА: АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Профессор Павел Эмилиевич Лейкфельд занял кафедру философии Харьковского университета в 1899 году. Его интерес к античной философии, вероятно, обусловлен двумя причинами. Во-первых, влиянием на формирование философских интересов молодого ученого со стороны профессора Ф.А. Зеленогорского, занимавшего университетскую кафедру философии с 1874 по 1899 год. Во-вторых, необходимостью преподавания курса истории философии. Поэтому работы П.Э. Лейкфельда, посвященные особенностям становления античной философии, различны по своим целям и задачам. Статья «Несколько слов о Сократе и утилитарианизме» (1889 год) написана в начале университетской деятельности и имеет философско-исследовательский характер. В «Лекциях по истории древней философии» (б.г.) и в «Древней философии» (1900-1901 годы) автор стремится обобщить опыт преподавания истории античной философии, воспроизвести панораму развития философской мысли античности, дать ряд определений основным философским понятиям и категориям.

Работа «Несколько слов о Сократе и утилитарианизме» посвящена критике историко-философской концепции Джона Стюарта Милля, утверждавшего, что Сократ развивал теорию утилитарианизма, основанием этической доктрины которого является принцип пользы. Подобная характеристика философии Сократа, по мнению П.Э. Лейкфельда, стала возможной благодаря использованию такой методологии историко-философского исследования, которая основывается на отрывочном прочтении философских текстов и ведет к поверхностному сравнительному анализу философских систем. Критикуя отмеченный подход к разработке историко-философской проблематики, университетский философ указывает на необходимость определения «сущности сравниваемых теорий» [3, с.5]. Раскрытию этой «сущности» способствует глубинный анализ развитых философских систем, в которых воззрения представлены в «наиболее, так сказать, обнаженном виде» [Там же, с.6]. Подобный анализ позволяет однозначно определить основные идеи и принципы исследуемого философского направления. Развитыми системами утилитарианизма П.Э. Лейкфельд считает философские системы Ламетри, Гоббса, Милля. Анализируя их, профессор делает вывод: «... характерные особенности утилитарного направления заключаются в том, что оно совершенно отрицает нравственность и добродетель, рассматривает все наши поступки с точки зрения их полезности, а счастье человека видит в удовольствиях» [Там же, с.14]. Для Сократа совершенно чужды такого рода воззрения и, по крайней мере, в двух главных пунктах этического учения, как полагает П.Э. Лейкфельд, он окончательно расходится с утилитарианизмом:

1) Утилитарианизм отрицает добродетель, а Сократ убежден, что добродетель есть знание «и, как таковое, она уже сама по себе представляет нечто ценное, высокое» [Там же, с.17], заслуживает глубочайшего уважения. 2) Утилитарианизм утверждает, что добродетельные поступки отличаются от недобродетельных тем, что они выгодны; тогда, как для Сократа, быть добродетельным значит обладать знанием, значит руководствоваться в своих действиях светом истины.

Касаясь отождествления идей добра и полезного в философии Сократа, П.Э. Лейкфельд обращает внимание на тот факт, что в условиях неразработанности этического категориального аппарата и в силу искажения учения учениками (в частности, Ксенофонтом) подобное впечатление вполне могло возникнуть. Кроме того, Сократ стремился не столько «реформировать философию», но и изменить образ действий своих современников, приведя его в соответствие с новыми философскими взглядами. «И этой последней своей деятельности он сам придает несравненно большее значение, чем той, которая принадлежит ему собственно в истории

філософії» [3, с.35], - отмечает университетский философ. Имея дело с толпой, Сократ не может достичь желаемого результата при помощи теоретических рассуждений и обращается к иному средству. Он старается не убедить в истинности положений, а побудить к известному образу действий, для того, чтобы приблизить своих собеседников к определенной степени нравственного совершенства. Вместе с тем, это вовсе не означает, что Сократ считает единственным истинным мотивом нравственных поступков человека его стремление к личным выгодам, к пользе, как это определено утилитарианизмом.

Беседы Сократа П.Э. Лейкфельд склонен рассматривать в качестве примеров, на которых древний мыслитель объяснял свой метод исследования ученикам. В этом случае содержание диалогов является материалом для демонстрации приемов познания. "Быть может, значение, по крайней мере некоторых из этих бесед и исчерпывается или почти исчерпывается тем, что Сократ на примерах выясняет свой метод, а то обстоятельство, к каким выводам (по содержанию) он здесь заставляет своих учеников прийти, не имеет тут никакого или почти никакого значения" [3, с.32]. Научить собеседников размышлять с использованием определенных методических приемов – такова гносеологическая установка Сократа. В работах «Древняя философия» и «Лекции по истории древней философии» воспроизводятся этапы становления философской мысли в эпоху античности. Как и его предшественник по кафедре Ф.А. Зеленогорский, профессор П.Э. Лейкфельд не рассматривает предфилософию и не выясняет истоки античной философии. Однако, место мифологии в духовной жизни древнегреческого полиса им достаточно ясно определено. Профессор отмечает, что "Платон часто ссылается на мифологические сказания, которые были приняты у греков, или нарочно придумывает рассказы в духе греческой мифологии" [1, с.96-97]. Влияние древнегреческой мифологии на философское творчество основателя Академии, по мнению П.Э. Лейкфельда, объясняется, с одной стороны, тем, что использование мифологических сюжетов позволяет Платону сделать изложение отвлеченных мыслей более простым и популярным; а, с другой, недостаточной теоретической разработкой проблем, преодолевая которую, древнегреческий философ заполняет пробелы своего учения мифологическими сказаниями.

П.Э. Лейкфельд придерживается общепринятой точки зрения, согласно которой философия "возникает первоначально не как специальная наука с определенной областью исследования, а как энциклопедия знания" [1, с.1]. В состав философии этого периода входили элементы других наук и только математика занимала особое положение. Статус математики был изменен Пифагорейским союзом, представители которого превратили ее в философскую дисциплину. Для дальнейшего развития философии характерно обособление различных наук и ограничение области философского исследования. "В настоящее время этот процесс нельзя считать вполне законченным" [Там же, с.2], - полагает автор.

П.Э. Лейкфельд является сторонником концепции "пульсирующего" развития философской мысли античности. Это развитие претерпело два кризиса: софисты и скептики, которых объединяет неверие в познавательные способности человека. Такой подход позволяет автору выделить периоды становления античной философии. Первый период – дософистический. Его составляют древнеионийская школа, школа пифагорейцев, элеаты, позднейшие «физические» системы (Эмпедокл, Анаксагор, Левкипп, Демокрит). Развитие философии в этот период представляет собой единый поступательный процесс; «все системы, начиная с Фалеса и кончая Демокритом, составляют лестницу, низшая ступень которой есть учение Фалеса, а высшая – теория Демокрита» [2, с.20-21]. Учение Фалеса признается в качестве первого шага в истории философии, определившего ее проблематику. Ионийские мыслители, вслед за первым философом, сосредоточили свое внимание на определении первоначала мира. Пифагорейцы выдвигают на первый план вопросы о сущности предметов и явлений. Более сложными и оригинальными предстают позднейшие "физические" системы Древнего мира, в которых усугубляется философская проблематика, открываются новые области философского исследования. Еще Анаксимен пытался охарактеризовать процесс, благодаря которому из первоначала формировались различные предметы. Эмпедокл не только признает, что предметы произошли через смешение четырех элементов, но и стремится "определить причины,

обусловившие тот процесс в первовеществе, при котором формируются предметы” [1, с.37]. Анаксагор углубляет учение о первовеществе и предполагает бытие Мирового Духа, которому принадлежит жизнь во всей полноте и который есть внешняя механическая и первоначальная причина движения. Излагая атомистические воззрения Демокрита, П.Э. Лейкфельд отмечает видную роль этого мыслителя в истории философской мысли. Теория Демокрита, с его точки зрения, является основой эпикурейского учения о счастье и добродетели. В Новое время доктрина древнегреческого мыслителя возобновляется вместе с эпикуреизмом. Атомистические теории этого периода “представляют лишь дальнейшую переработку древнего атомизма” [Там же, с.53]. Особое место в философии дософистического периода П.Э. Лейкфельд отводит элеатам, которые представили серьезную попытку сообщить философскому учению должную доказательность. Аргументация представителей Элеатской школы – первый опыт построения философских доказательств, продемонстрировавший, несмотря на возникшие затруднения, силу человеческой мысли.

Второй период развития античной мысли характеризуется возникновением “скептицизма в лице софистов”. Появление последних на исторической арене было подготовлено предыдущим развитием философии. П.Э. Лейкфельд полагает, что все философские учения дософистического периода, кроме элеатского, отличались необоснованностью, гипотетичностью, произвольным построением. Элеатская система содержала в себе ряд доказательств, но представлена она “отвлеченными тезисами” [1, с.55] и удовлетворить любознательность античного человека не смогла. Такая ситуация, при условии постоянного расширения философского знания, породила неверие в познавательные способности человека, то есть скептицизм. Заслугу софистов университетский философ видит в том, что “они безусловно подорвали доверие к прежним системам и подготовили новое философское направление, представителями которого и явились Сократ, Платон и Аристотель” [Там же, с.64].

Третий период становления античной философской мысли начинается философией Сократа и завершается философской системой Аристотеля, которая рассматривается как итог развития сократо-платоновской традиции. Сократ, по мнению П.Э. Лейкфельда, преодолел существенный недостаток предыдущей философии – полное отсутствие методологии философских исследований. Применив новые методические приемы (восхождение от частных понятий к общим и определение через ближайший род и видовое отличие), древнегреческий мыслитель показал, что знание возможно через построение формальных определений. Однако, Сократ только смягчил скептицизм софистов. Если софисты объявили знание вообще невозможным для человека, то “Сократ считает невозможным познать устройство Вселенной, но верит в возможность философского, этического и психологического знания при условии употребления нового, рекомендуемого им методического приема” [1, с.75]. Кроме того, Сократ, как полагает П.Э. Лейкфельд, “лишь верит в возможность знания, он не доказывает достижимости знания” [Там же, с.47]. Окончательно преодолевает гносеологический скептицизм Платон, который не только глубоко убежден в возможности знания для человека, но и стремится обосновать свое убеждение, вырабатывает теорию, объясняющую процесс познания (познание как припоминание). Платон значительно расширяет область философского исследования. Он предлагает метафизическое учение об идеях, разрабатывает теорию познания, освещает вопросы логики, анализирует психические явления, уделяет внимание этическим, эстетическим и политическим теориям. П.Э. Лейкфельд выясняет истоки учения об идеях. По его мнению, “важнейший момент, объясняющий факт возникновения Платоновского учения об идеях как особых сущностях” [Там же, с.109] – спор элеатов и их противников по проблеме “единого-многого” и попытки найти разрешение данной проблемы. Учение об идеях позволило решить вопрос о принадлежности противоречащих предикатов одному предмету. Вместе с тем, платоновское учение вытекает из методологических воззрений Сократа, согласно которым формальное определение должно нам дать истинное знание.

Подчеркивая поступательное движение античной мысли, П.Э. Лейкфельд указывает на преемственность философии Аристотеля в развитии следующих идей:

1) *Учение о Боге.* Общее в трактовке Бога Платоном и Аристотелем состоит в том, что «Бог является не Творцом, а только Устроителем мира» [1,с.189]. Вместе с тем, теологические воззрения Аристотеля «ближе истинному толкованию Бога». Аристотель преодолевает «наклонность к деизму» Платона. У Платона Демиург поселяет в мир Мировую Душу, которая направляет мировое развитие в должное русло. По Аристотелю, мир существует вечно и Божество непрестанно его устраивает;

2) *Учение о душе.* Сократ отождествляет душу с разумом; Платон полагал, что душа в ее чистом виде есть разум. Рассуждая о бессмертии души, Аристотель также отождествляет душу и разум, однако, у него душа не равна разуму. Наряду с разумной душой древнегреческий философ выделяет душу питающую, ощущающую и движущую;

3) *Учение о добродетели.* «Сократ видел добродетель в знании; Платон усматривал ее в философском знании; по Аристотелю, высочайшая добродетель – не в знании, а в познавательной деятельности теоретического ума» [1,с.254];

4) *Логическое учение.* Благодаря деятельности софистов и Сократа, их особому вниманию к гносеологическим проблемам, «теория познания начинает играть в философии видную роль» [1,с.76]. Методические приемы Сократа стали базой для возникновения формальной логики Аристотеля, которую П.Э. Лейкфельд подробно анализирует и приходит к выводу, что логические категории, законы и принципы имеют не только гносеологический характер, но и метафизический. По его мнению, основатель логики рассматривает понятие не как совокупность существенных признаков предмета, а как «совокупность признаков, составляющих сущность предмета, принадлежащих предмету как сущности, как ноумену» [Там же, с.125].

Школа Аристотеля не представляет особого интереса. Последователи великого философа традиционно занимались объяснением учения учителя с целью «показать, на что должен обратить внимание исследователь, верный Аристотелю» [1,с.271].

Четвертый период развития античной философии, согласно П.Э. Лейкфельду, характеризуется эклектизмом. Возникновение последнего обусловлено упадком философской мысли после Аристотеля, чему способствовало большое количество различных школ и направлений, смещение акцента философского исследования в область этики. Четвертую часть данной периодизации составляют эпикурейцы, стоики, академики, Цицерон как наиболее видный скептик. «После Аристотеля философия принимает практическое направление» [1, с.271], - отмечает П.Э. Лейкфельд. Социально-политическими причинами и, прежде всего, потерей политической независимости древнегреческих республик объясняется тот факт, что древний грек обращается к философии как к наставнику, который должен научить достижению личного счастья. Эпикуреизм, развиваясь на основе учения Демокрита, пропагандирует «принцип удовольствия». Стоики призывали жить «сообразно с природой вещей вообще». Эти школы объединяет не только нравственная направленность их учений, но и теория познания. Стоики, как и эпикурейцы, считают, что всякое знание начинается чувственным восприятием. С распространением стоицизма в Риме (2-я половина II-го века до н.э.) он окончательно превращается в эклектизм, утрачивает свой научный характер, а его этическая доктрина превращается в простое собрание нравственных норм. Идеи скептицизма возобладали среди представителей «средней» Академии. Роль скептиков в становлении философии, как считает П.Э. Лейкфельд, подобна роли софистов. Мыслители-скептики разрушили установившиеся в философии взгляды и тем самым подготовили почву для мистических философских систем последующего периода.

Заключительный период развития античной философии представлен мистическими школами. П.Э. Лейкфельд анализирует взгляды неопифагорейцев, неоплатоников, представителей Иудейско-Александрийской школы. Завершает свое историко-философское обозрение университетский философ упоминанием о Сирийской (Ямвлих) и об Афинской (Прокл) школах. В целом, полагает он, последние философские школы Древнего мира характеризуются тем, что «адепты их обращают свой интерес на вопросы религиозные..., посвящают свои силы исканию истинной религии, истинной теологии» [4, с.2].



1. Лейкфельд П.Э. Древняя философия: извлечение из лекций, чит. студ-м Имп. Харьк. Ун-та в 1900-1901 ак. г. – Харьков, 1901.

2. Лейкфельд П.Э. Лекции по истории древней философии. - Харьков, Б.г.

3. Лейкфельд П.Э. Несколько слов о Сократе и утилитарианизме. – Харьков, 1889.

4. Лейкфельд П.Э. Средневековая и новая философия: Кратк. извлечение из лекций, чит. в Имп. Харьк. Ун-те. – Харьков, Б.г.

С.А. Заветный

## ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ФИЛОСОФИИ И ПОЛИТИКИ: РАСШИРЕНИЕ УПРАВЛЕНЧЕСКИХ ВОЗМОЖНОСТЕЙ

Одним из ярких примеров этого взаимодействия является эпизод из жизни двух знаменитых людей античности: политика Перикла и философа, наставника Перикла Анаксагора.

«Так, рассказывают, - писал Плутарх, - что в то время, как Перикл был занят государственными делами, Анаксагор, уже глубокий старик, лежал, лишенный ухода: он закрыл себе голову плащом и решил покончить с собой голодной смертью. Когда Периклу сообщили об этом, он, испугавшись, сейчас же побежал к Анаксагору и стал настойчиво просить его отказаться от своего намерения, говоря, что ему придется оплакивать не Анаксагора, а самого себя, если он лишится такого советника в государственных делах. Анаксагор снял с головы плащ и сказал ему: «Кто нуждается в светильнике, наливает в него масло». [2, с.63]. И, как свидетельствует история, всякий раз, когда политика забывала о философии в подлинном понимании этого слова, она приходила в негодность. С.Н. Трубецкой, рассуждая на эту тему, заметил другую особенность этого взаимодействия, что Афины, будучи центром умственной жизни Греции, допуская широкую свободу слова, более всего притесняли философию, считая ее могущественной силой и что насколько было отрицательное отношение к ней, настолько было могущественно увлечение ею. [11, с.138]. Это в особенности подтверждает суд над исключительно популярным философом Афин Сократом, который явился одновременно и конфликтом между философией и политикой, между истиной и властью. Формально в этом конфликте победили последние, а по сути — наоборот, ибо Сократ, впервые демонстрируя так ярко силу своей ненасильственной индивидуальности, вынудил суд пойти на исключительно непопулярные меры. Как известно, власть имущие афиняне, затеяв этот суд, хотели этим самым “заткнуть рот” Сократу, а в действительности, отступив перед силой ненасилия, поддавшись амбициям, присудили его к казни, покрыв таким образом себя позором. Суд, опираясь на насилие, как показала история, не добился ничего. Сократ же, следуя путем ненасилия, одержал моральную победу. Но осознание положительной роли ненасилия в общественной жизни с трудом усваивалось афинянами, хотя перед казнью Сократа они имели собственный опыт такого рода. Как известно, после низвержения “правления тридцати”, во имя сохранения гражданского мира демократией был принят закон об амнистии сторонников прежней олигархии, который жестко соблюдался, что позволило афинянам восстановить в 400 г. до н.э. государственное единство. Но уже в 399 г. до н.э., греки, расправившись с пожилым Сократом, проповедовавшим ненасилие, забыли об этом и учинили над ним акт насилия, в чем потом глубоко раскаивались.

История, к сожалению, изобилует примерами подобного рода и совсем мало образцов равноправного сотрудничества политики и философии.

Для того, чтобы разобраться в этом, видимо, следует обратиться к рассмотрению особенностей этих двух сторон человеческого бытия.

Исходя из понимания философии как особого вида мировоззрения и общественного сознания, следует прежде всего отметить, что она представляет собой систему духовных координат, ориентирующих человека и общество в этом сложном мире, в чем состоит ее исключительное значение как стабилизирующего и направляющего фактора. Однако ей не присущи непосредственно деятельностные качества, она сама скорее выступает как стимул деятельности. По меткому выражению Бернса философы — не более, чем кузнецы, кующие плуг, после них много еще должно быть сделано, чтобы получить хлеб.

Занимаюсь предельными и глубинными основаниями человеческого бытия, философия вырабатывает наиболее емкие смыслы жизни человека и общества и поэтому оказывает определяющее управляющее воздействие на них.

Поэтому философия оплодотворяет собой политику, но одновременно и позволяет ей осознать, рефлексировать себя в философии.

Она, подвергая в то же время саму себя своему исконному сомнению, споря с самой собой, является по сути источником саморазвития, самоуправления. Последнее, как известно, находится в извечной оппозиции к политике как централизованному, в основном, государственному управлению. Поэтому в ней трудно поселиться равнодушию, самодовольству, нескритичности, бессмысленной вере, страху перед смертью, неизвестностью и жизненными страданиями. В этом состоит ее гуманистическое назначение. Расширяя благодаря этому пространство свободы человека, философия, говоря словами Карла Ясперса, поворачивает человека к самому себе. Вместе с тем своеобразие философии заключается в том, что она никогда жестко не диктует свои условия, а предоставляет человеку возможность выбора того или иного варианта решения, того или иного смысла. Ее знание, будучи вариативным, несет в себе больше свободы, гуманности в отличие от однозначного политического императива.

Однако, в конечном счете, гуманность философии определяется тем, что ее основой, представляющей собой мощный духовный заряд, является сплав истины, добра и красоты, трех так называемых китов человечности.

С другой стороны, философия, несмотря на свои большие потенциальные возможности, как отметил Николай Бердяев, является наиболее незащищенной отраслью культуры. Как показывает история, это вызвано тем, что философия в большинстве случаев находится в оппозиции к власти, мешая ей самовозвеличиваться, самовосхваляться, огрубляться и озлобляться. И в личностном плане философия нередко человека выводит из квазиравновесного состояния, понуждая его задумываться о смысле своей жизни, о правильности выбранного жизненного пути, о правильности целей и средств их достижения, вызывая тем самым муки и терзания самоопределения. С другой стороны, занятия философией нередко являются средством утешения, наполнения жизни благородным содержанием, возвышения человека.

По этому поводу Эпикур сказал: "Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не устает заниматься философией... Кто говорит, что еще не наступило или прошло время для занятий философией, тот похож на того, кто говорит, что для счастья или еще нет, или уже нет времени". [2. с. 256].

Одной из особенностей философии является то, что она в истинном ее значении является притягательным, а не повелительным средством воздействия на человека и общество, поэтому круг ее влияния ограничен теми, кто внимает ей и понимает ее, хотя не надо забывать о больших резонансных возможностях философии, когда ее удачно найденные идеи становятся катализатором активности и всеобщим достоянием.

Вместе с тем философия обладает некоторыми особенностями, которые могут отрицательно воздействовать на человека, его поведение. Философия как умозрительная деятельность, наполненная, в основном, оперированием категориями, образами, умозаключениями и другими мыслительными конструкциями, анализом собственных чувств, настроений, приводит при интенсивных занятиях ею к ослаблению человеческих качеств, необходимых для практической, предметной деятельности.

С другой стороны философия берет на себя ответственность одной из первых отвечать на вызовы действительности, осмысливать наиболее сложные проблемы бытия, предлагать пути выхода из кризисов и поэтому как первопроходец рискует чаще других видов социального управления совершать ошибки. Это видно на примере творчества многих великих философов, утверждающих, как правило, приоритет и единственность собственной философской концепции, в то время, как философия в целом допускает сосуществование многих точек зрения, а историческое время определяет степень их достоинства.

Занимаясь сложными проблемами универсального значения и являясь достоянием отдельно взятого человека, размышляющего о сложностях собственного бытия, философия

вырабатывает особый стиль мышления и изложения его продуктов, который нередко носит элитарный характер, не всегда доступный широким слоям населения, что отчуждает в некоторых аспектах философию от жизни, ослабляет ее управляющие возможности.

На этой почве может возникать и другое качество, связанное с излишним вниманием философа в силу специфики философии к себе, поглощением себя собой, что может инициировать в философии всем известное состояние нарциссизма.

Исключительно сложным социальным явлением является политика, по поводу которой существует множество дефиниций. Но более всего ее представляют как деятельность. В этом плане, на наш взгляд, более репрезентативно определение, приведенное профессором Н.И. Сазоновым в учебнике "Політологія"; заключающееся в том, что политика – это деятельность, направленная на всеобщую организацию общества, согласование интересов отдельных граждан и социальных групп путем использования власти как отношений господства/подчинения [9, с.165]. Однако политика, как никакое другое социальное явление, требует различать такие ее состояния, как должное и реальное. В этой связи показательное определение, данное политике Жерменой де Сталь: "Политика – священное дело, так как она совмещает в себе все причины, которые действуют на людей в массе и приближают их к добродетели или удаляют их от нее" [3, с.115]. Здесь явно подчеркивается аксиологический и этический аспект политики. Это очень важно, ибо зачастую политика представляет собой борьбу за власть, превращая средство в цель, в результате чего происходит не согласование интересов людей, а их столкновение. Поэтому важное место в политике занимают конфликты. В зависимости от отношения к ним она может играть положительную или отрицательную роль. Если политики руководствуются принципом: "разделяй и властвуй", порождая специально искусственные конфликты, то этим самым они разрушают социально целое, ввергая его в пучину бедствий ради удовлетворения прежде всего своего тщеславия. Если же политики стремятся уладить конфликты, то они, выполняя благородную миссию, извлекают из единства людей новую продуктивную, возвышающую их силу. Такой подход к конфликтам имеет древние корни. Так, в частности, древнекитайский философ Мо-цзы (479-400 гг. до н.э.) считал, что для устранения конфликтов необходимо ориентироваться не на различие интересов, а на то, что у них является общим. У членов семьи – это их принадлежность к этой общности, у жителей страны – их принадлежность к этой стране, у населения планеты – принадлежность к человечеству. Эта ориентация на общность требует от людей "обмена полезным" (Цзяо ли), то есть делать так, чтобы полезное для себя было вместе с тем полезным и для другого, и "совмещения любви", то есть любить не только своих, но и других [7, с.169]. Этот подход, как известно, нашел широкую поддержку в христианстве, что убеждает в том, что любовь является универсальным средством разрешения конфликтов, так как она наполнена взаимопомощью, а не борьбой.

Поэтому, если политики будут интенсивно предлагать путь сотрудничества и освещать его собственным примером, подкрепляя историческими фактами, на один из которых удачно сослался И.И. Кравченко, указывая на то, что "английская революция началась с очень острой борьбы между парламентом и королем, что является аналогом наших конфликтов, а закончилась она к концу XVIII века крупнейшим изобретением демократии лояльной оппозиции или "оппозиции Ее величества", т.е. той оппозиции, с которой можно говорить, с которой можно решать какие-то проблемы без конфликтов" [6, с.10], то общество будет гармонично развиваться, и чем больше политики будут индуцировать образцы мудрого поведения, тем лучше это будет для всех и каждого.

Одной из особенностей политики является ее тесная связь с жизнью, в связи с этим она более оперативна, динамична, мобильна, чем другие виды социального управления.

Поэтому "отправляясь не отрешенных схем, а от реалий существования, политик действует как 1) актуалист – в тщательной диагностике происходящего; 2) моменталист – в создании объемных первых планов текущих дел по всему кругу горизонта с системой превентивных стимулирующих мер (профилактика); 3) презентист – в акцентации элементов влияющего прошлого (ретенции); 4) футурист – в моделировании потенциального бытия посредством оперативных программ наличных преобразований (конструктивная практика)"

[4, с.15-16]. Только обладая этими качествами, а также надежностью, гарантированностью, она может быть востребована жизнью.

Политика оказывает большое воздействие и на тех, кто занимается ею, все в большей мере втягивая личность в свою среду, подчиняя тем самым ее интересам социальных групп, общества в целом, что в значительной мере ослабляет такое важное качество, как индивидуальность, о чем писал С.Н. Булгаков. "Преобладание политики, - указывал он, - в жизни людей неизбежно сопровождается оскудением непосредственности, рационализированием и механизированием жизни" [10, с.256-257].

Наряду с этим, нельзя не замечать, что реальная политика, действующие политики в большей мере, чем другие виды социального управления склонны и подвержены властолюбию, этому негативному качеству, деформирующего человека, толкающего на путь борьбы и унижения другого человека, а не на путь милосердия и возвышения его.

К этому примыкает и другая негативная черта политики, ее приверженность утопическим искушениям, в основе которых лежат не только естественные ошибки человеческого мышления, а и стремление использовать иллюзорные, заманчивые проекты, идеалы с целью манипулирования общественным сознанием в собственных неприглядных интересах.

В связи с тем, что политика занимает в обществе очень высокое место, а ведущие политики являются законодателями "моды", эти недостатки как образцы поведения становятся очень опасными, ибо они очень быстро транслируются и распространяются в обществе. Как отмечает В.В. Мшвениерадзе, "что именно с "вершины" легче всего начинается цепная реакция подражательного политического поведения "по образцу и подобию" власть придержащих, которая губительно влияет на всю структуру социального организма" [5, с.15].

Из-за злоупотреблений политиками властью проистекает и другой недостаток политики, который получил название "бюрократизм". В ценностном отношении его часто смешивают с понятием бюрократии, хотя известно, что бюрократия - это аппарат управления, группа высококвалифицированных по определению и долженствованию специалистов и только при нарушении ими законов и правил морали возникает бюрократизм.

К сожалению, политика, как и другие виды социального управления, еще не выработала самосохранительной способности подобно скептицизму в философии по отношению к бюрократизму и поэтому зачастую многие хорошие политические проекты превращаются в фикцию, запутываются в сетях бюрократизма и это будет продолжаться до тех пор, пока наряду с другими антибюрократическими мерами не будет решена проблема "чиновник и гражданин", пока служащие не будут лишены права толкователей законов.

Таким образом, обзор особенностей философии и политики показывает, что философия является содержанием мировоззрения, а политика - особым видом деятельности, в своем лучшем выражении достигающая высот искусства и являющаяся по заключению Демокрита "наивысшим из искусств, которое дает жизни человека величие и блеск" [2, с.106], что философия больше ориентирована на личность, а политика - на общество, что философия выступает притягательным, а политика - повелительным способом управления, что философия более умозрительна, а политика более практична, что в выборе путей развития философия более многозначна, а политика более однозначна. Все это приводит к заключению, что философия и политика являются друг для друга существенным дополнением, как раз в тех областях, где они испытывают недостаток своих возможностей. Мало того, в принципе они не могут существовать друг без друга, ибо политика более всего нуждается в смыслотворчестве, а философия, в оправдании, признании своего мировоззренческого предназначения.

С другой стороны недостатки философии и политики, изложенные выше, свидетельствуют, что все они, в основном, проистекают из-за отклонений от собственной истинной сути. Это, зачастую, происходит, когда философ, углубленный в себя, не обращает внимания на окружающую действительность, или когда политик, охваченный страстью политической борьбы, не находит времени обратиться к осмыслению всего приосходящего. Но эти недостатки обеих форм человеческого бытия имеют не только самостоятельное значение, но находят продолжение друг в друге и ослабляют друг друга. Там, где плохо философствуют, там

нет и должной политической культуры, а там, где политики заняты не общественным делом, там и философия находится в загоне. Вместе с тем, как уже отмечалось, между философией и политикой существует в силу специфичности и той и другой извечное противоречие, ибо власть видит свое самоосуществление в подавлении любой критики, в подчинение себе всех и каждого, а философия все подвергает сомнению, что является оздоровительным средством для общества, о чем очень давно говорил Сократ и чей голос до сих пор не услышан. “Ведь, - призывал он афинян, - если вы меня казните, - вам нелегко будет найти еще такого человека, который попросту – хоть и смешно сказать – приставлен Богом к нашему городу, как к коню, большому и благородному, но обленившемуся от тучности и нуждающемуся в том, чтобы его подгонял какой-нибудь овод” [8, с.99-100]. Если перевести эти слова на современный язык, то станет ясным, что философия может выполнять роль конструктивной оппозиции политике при условии, конечно, законодательного закрепления такого положения, морального и эстетического его одобрения.

Однако, если думать о философии и политике в их истинном понимании, то между ними скорее всего более влиятельными силами являются силы притяжения, а не отталкивания, поэтому, видимо, вполне правомочно средневековые философы арабского востока считали, что путь к счастью человека пролегает через занятия философией и политикой [1]. В таком случае политика становится философией действия, а философия – политикой мудрости.



1. *Игнатенко А.А.* В поисках счастья. - М., 1989.
2. Античные философы. Свидетельства. Фрагменты. Тексты. - К., 1955.
3. *Вайнштейн С.* Госпожа Сталь. - М., 1902.
4. *Ильин В.В., Панарин А.С.* Философия политики. - М., 1994.
5. *Мивениерадзе В.В.* Политическое мышление и политическая реальность. Методологические вопросы исследования // Философия и политика в современном мире. - М., 1989.
6. *Кравченко И.И.* Рациональное и иррациональное в политике // Вопросы философии - 1996.
7. История всемирной литературы. - т. 1. - М., 1983.
8. *Платон.* Сочинения. - В 3 т. - т. 1. - М., 1968.
9. Політологія. Под ред. проф. М.І. Сазонова. Харків., 1998.
10. *Булгаков С.Н.* Сочинения. - В 2-х т. - т. 1. - М., 1993.
11. *Трубецкой С.Н.* История древней философии. - ч. I. - М., 1906.

*А.Ф. Проценко, Б.Ф. Проценко*

## КОНФЛИКТНОСТЬ ПОСТМОДЕРНИЗМА В АРХИТЕКТУРЕ

Течение, именуемое постмодернизмом, «празднует» сегодня свое завоевание архитектуры. Его сторонники, утверждая деконструктивизм, считают, что его победное шествие должно торжествовать на всем пространстве культуры. Но в чем же сила постмодернизма в современной архитектуре? Достаточно ли у него достоинств по сравнению с модернизмом, чтобы им восхищаться? Эта доктрина позитивно созидательна только в эстетической образности, а за ее пределами деструктивная, искажающая «лики культуры» и иронически глумящаяся над ценностями цивилизации и имеет «первородные» разрушительные атавизмы? Как сложится в третьем тысячелетии соотношение модернизма, как глобального архитектурного явления XX века, и нового стиля, отличающегося своеобразной популярностью и ликвидирующего зазор между художником и публикой, между профессионализмом и дилетантизмом? Именно эти вопросы составляют главный предмет размышлений, касающихся направления *new modern* - новый модерн.

Как известно, модернизм своим возникновением во многом обязан философской рациональности, пафосу научно-технического прогресса и инженерного искусства. Его родословная уходит своими корнями к американскому и европейскому функционализму, концептуальные границы которого метафорически могут быть обозначены афоризмом американского архитектора Луиса Салливена «форма следует функции» и творческим лозунгом австрийского архитектора Адольфа Лооса: «Долой орнамент». В противоположность прежним господствующим стилям (в частности, классицизму, созданному на основе ордерной системы, эклектики, документально воспроизводящих и «цитирующих» стили предшествующих эпох) модернизм манифестирует свою красоту и выразительность на основе имманентных средств архитектурного сооружения – функции, конструкции, цветовых и фактурных качеств архитектурного материала. В принципе, модернизм в конечном счете обнаруживает тенденцию превращения всех своих утилитарно-конструктивных элементов в средства архитектурной образности. Поэтому у него наблюдается аскетизм эстетической палитры, его форма концептуально строится «изнутри наружу». Модернистская архитектура хорошо «работает» на контрасте (противопоставлении) с природным и градостроительным окружением. По этой же причине в формах, заданных модернизмом, трудно воплотить местные, региональные особенности или национальный колорит, так как это направление по своей сути отличается своеобразной интернациональностью. Функциональная обусловленность и стилистическая жесткость его образности чрезвычайно затрудняет выражение каких-либо содержательных, культурных смыслов в связи с ограниченностью, вторичностью выразительности языка и методов. Другими словами, функциональная целесообразность, индустриальность и технологичность обуславливают и порождают как бы обратную сторону модернизма – «равнодушие» к многообразному историческому окружению и, фактически, преобладающее «малословие» его архитектурного языка. Это главное. Поэтому модернизм развивался в аспекте конструктивной целесообразности и всестороннего, в том числе эстетического, совершенствования строительных материалов. Более того, тенденция рациональности модернистских сооружений с неизбежностью сформировала оптимальный инженерно-технологический образец, который также и по форме становился не только интернациональным, но породжал инженерно-совершенное однообразие как визуально простой художественный стандарт.

Это, в свою очередь, сильно сковывало архитектурное творчество, его композиционные возможности и художественную фантазию. К тому же в рамках модернизма только и можно проектировать по строгим «законам», творчески не выявляя свою индивидуальность,

оригинальность, эмоциональность в целях самовыражения, повышения социального статуса и профессионального престижа. Когда архитектура модернизма стала эстетически элитарной и рафинированной, то многие его приверженцы начали в ней разочаровываться. Те, кто открыто и честно заявлял об этом, оказались героями века, предвестниками нового архитектурного формообразования. Первые ниспровергатели модернистского рационализма – его «жрецы и апостолы». Они стремились в непредсказуемом хаосе исторических форм выразить неудержимую игру художественной фантазии, иррациональность человеческих устремлений. Очевидно, что семантическая бедность и ограниченность архитектурного языка модернизма, по нашему глубокому убеждению, и стали главной причиной, точнее первопричиной, внутреннего кризиса модернизма.

Это означает, что его бесспорные крупномасштабные достижения с неизбежностью порождали эстетические недостатки, и прежде всего предельно упрощенную «вторичную» семантику. Зодчим хотелось свободно «высказаться» посредством архитектурной формы и меньше всего подчиняться и следовать какому-либо художественному методу. Это причина причин, а бесконечное множество исторических объяснений смены «идейных» ориентаций (как причин) – это лишь фиксация эмоциональной и семантической неудовлетворенности модернизмом, это повод, художественное предчувствие и исторический сигнал возврата, как оказалось, к неудержимой, всеохватывающей семантике, что составляет сущность поворота к содержательной образности, к архитектуре постмодернизма.

Очевидно, недооценка или же исключение семантических художественных задач архитектуры, как главной причины, предопределившей уход модернизма с исторической арены, обусловило толкование выхода на авансцену постмодернизма в его связи или же с очередным общим кризисом капитализма (советская критика), или же с разочарованием во всемогущей науке в обществе, или, наконец, «усталостью эпохи» и ностальгией по историческим культурным ценностям. При этом большинство объяснений представляют прежде всего общеизвестные культурные метафоры, теоретические клише. Универсальность этих обозначенных критериев не раскрывает истинных причин смены художественных ориентаций и уводит научный поиск в аморфную беспричинность и логическую тавтологию. Количество признаков умножаются различными авторскими интерпретациями и возникает ситуация: чем больше указано причин, тем расплывчатей становится объяснение смены творческих ориентаций модернизма на постмодернистские. Именно описание, анализ и расшифровка этих «фактов», как ни парадоксально, стали предметом философствования подавляющего большинства творцов и сторонников постмодернизма [5]. В результате каждый исследователь по-своему давал качественную характеристику постмодернистской архитектуры, а соответствующие тексты оказались беллетристической иронией по отношению к реальному постмодернизму, его субъективным отражением в культурологическом сознании. К сожалению, «сумативный» подход без упорядочивания (структурирования) критериев различения модернизма и постмодернизма дает заведомо неудовлетворительные результаты в интерпретации современных тенденций развития архитектурного творчества.

В настоящее время при определении постмодернизма имеет место преимущественно мозаичная картина его идентификации. Например, следуя логике обоснования значимости постмодернизма, «показанной» одним из его первооткрывателей – Р. Вентури, трудно поверить, что архитектура XX века только и нуждалась в эстетике «декоративных сараев», или закономерно развивалась, методологически стремилась к идее «отсутствия форм» или «отсутствия какой-либо шкалы ценностей» (Ж. Деррида). Принять такую позицию – это значит, в конечном счете, признать если не абсурдность, то во всяком случае алогичность культурно-исторического процесса а, следовательно, отсутствие в нем каких-либо закономерностей и тенденций, то есть – имманентной линии саморазвития, самовоспроизведения и саморазрушения. Другими словами, если апологеты постмодернизма не видят в нем скрытой исторической «логики», то это не значит, что не надо ее искать.

Важно обратить внимание на то, что в модернизме семантическая сторона образа вторична, производна и, следовательно, не включается в круг творческих задач. Более того, его

семантика не имеет своих специфических средств воплощения, выразительные смыслы постоянно находятся в начальной стадии становления, так как для образного прочтения и семантической интерпретации нет никаких «ключей» и средств [3]. Отсюда, содержательность модернистского образа не входила в перечень требуемых творческих поисков. Так, в этой связи, известный японский архитектор Кензо Танге огорчался: «Несмотря на универсальность современного визуального языка, мы не знаем и интересуемся тем, о чем он нам сообщает» [3]. Аналогичная картина обнаруживается и в отношении конструктивизма – советского аналога функционализма, в концепции которого заложено как бы теоретическое «принижение» архитектурной семантики. С одной стороны, его теоретики «идейно» отрицают принадлежность конструктивизма к сфере искусства, что давало повод для критики его, во многом справедливой. Но с другой стороны, советский конструктивизм был содержательно обогащен революционной символикой и эмблематикой, инженерно-техническим декором, знаковым цветом и политически плакатным «словом». Все это придавало архитектурным произведениям конструктивизма (в основном проектам) яркую образность, романтическую устремленность, интерпретируемую в конечном счете как пролетарскую революционность, воплощенную в архитектурных образах. Это было характерно для первых лет советской власти, но уже на рубеже второго десятилетия социальные задачи архитектуры изменились в сторону идеологизации, в результате чего конструктивизм начал подвергаться уничтожающей критике. По существу были востребованы такие выразительные качества архитектуры, такой ее художественный язык, который образно «воспевал» бы достижения пролетариата, «утверждал» бы эпохальное значение социализма, его успехи во всемирно-историческом масштабе. От архитектуры требовалось стать пропагандистски-агитационным «образом-памятником» новой эпохи. Конечно, такие семантические задачи были не под силу конструктивизму – советскому, революционно окрашенному аналогу американского и европейского функционализма как развивающегося модернизма.

Представляет интерес и то, что фактически имеется общность в возникновении советского классицизма и постмодернизма, причем несмотря на различия, она довольно убедительна в процессуально-структурном аспекте. Во-первых, в СССР конструктивизм обвинялся в эстетической неполноценности. Его произведения назывались «коробки», «ящики» и т.д. Но аргументация в пользу «поворота к классике» как пути к новой образности носила явно идеологический оттенок. Требования выразительной «перестройки», во-первых, носили якобы строго научный характер. Марксисты-теоретики пролетарской образности из цитат, высказываний, отдельных замечаний по поводу культуры, искусства и архитектуры, принадлежащие в первую очередь классикам коммунистической идеологии (Марксу, Энгельсу, Ленину, Сталину, Плеханову) сформировали теоретический фундамент социалистической архитектуры. Такого рода «цитатник» имел ряд противоречий, как явных, так и скрытых. Концептуальное противостояние между конструктивистами (а также другими новаторами) и сторонниками классики, отличаясь бескомпромиссностью, приобрело в конечном откровенно схоластический характер, главным оружием которого стала демагогическая «левая фраза». Эта противостояние закончилось фактическим «захватом» архитектурной власти как политического руководства, представлявшим собой творческий диктат, а победителями оказались главным образом идейные лидеры объединения пролетарских архитекторов (ВОПРА). Они выступали за партийность архитектурной теории, за классовую обусловленность архитектурного творчества, за внедрение марксистской идеологии в архитектуру и, самое главное, за создание нового стиля социалистической архитектуры. Для этого, по их убеждению, необходимо освоить и переработать все достижения, все самое ценное из мировой культуры. Во-вторых, само обоснование «поворота к классике», его аргументы были построены на «смутных» категориях, которые практически не действенны в аспекте архитектурного творчества, например, «партийность», «классовость», «социалистический реализм», «правдивость». И, в-третьих, вся сложная концептуальная догматика превратилась в проектную дилемму – насколько правомерно для социалистической архитектуры брать из наследия прошлого принципы, отдельные «цитаты» или крупные элементы формы, а то и целые сооружения. К этому необходимо еще добавить, что классицизм был политически директивно запрещен, никак не отмечая его заслуги, его важнейшее пропагандистское значение

для «воспевания» и олицетворения идеологии сталинизма, и в целом, его большой семантический потенциал. Неоспоримый факт, что идеология породила и вырастила этот выразительный феномен, идеология его и запретила, иронически занизив до простого декоративизма, уничтожительно назвав украшательством. Неужели обозначенная выше аналогия продолжится и в постмодернизме, повторив в какой-то мере бесславную судьбу советского классицизма – под крик публики без особых почестей уйдя с исторической сцены.

Кроме этого, анализируя сходство между постмодернизмом и социалистическим классицизмом, нельзя не заметить общность их теоретических недостатков – внутреннюю противоречивость ряда концептуальных подходов и базовых категорий. Касаясь постмодернизма, остановимся на важных трех вопросах: принципах использования наследия, исходной эстетико-идеологической идее двойной артикуляции и роли центральной категории «деконструктивизм» в практике и теории постмодернистского творчества.

Позиция зодчих по вопросу меры, способа и источника использования наследия абсолютно субъективна. Свобода произвольного выбора исходной семантической формы для индивидуального творчества стала важнейшим теоретическим постулатом постмодернизма. Дискуссия профессионалов по этому вопросу фактически превратилась в «борьбу мнений», а теоретики и критики пытались и пытаются научно осмыслить и систематизировать все возможные подходы. Поэтому пестрота, разноречивость, разнохарактерность семантических прототипов, начиная от храмов античности и до проектов советского конструктивиста И. Леонидова, от древних символов до всей палитры современного искусства, как всевозможных «измов», ни в какую классификацию не может превратиться, и никакого научного определения невозможно получить, так как выбор источника подражания для зодчего-постмодерниста – это бесконечная игра фантазии и архитектурная ирония по поводу всей мировой культуры. Здесь оказался правомерным цинизм Ж. Деррида по поводу невозможности нахождения строгих метафизических оснований в современной культуре. Да, действительно, эта проблема в философии, искусстве и архитектуре постмодернизма неразрешима. Она остается актуальной философской антиномией, которую каждый представитель культуры, каждый зодчий вынужден практически разрешать, опираясь на свой профессиональный опыт, вкус, свое творческое «кредо», на свою художественную интуицию. В идеологии советского классицизма она также не решена, хотя и являлась острейшей. Здесь были только очерчены ее границы от документального воспроизведения принципов и форм наследия в концепции И. Жолтовского до задач создания своей «неоклассики» И. Фомина, или, в другом срезе, от самого абстрактного творческого принципа до декоративной «цитаты» исторических форм. Спор так и не разрешился, а директивным порядком прекратился. По-видимому и в постмодернистской культуре он сам собой перейдет на периферию творческой проблематики, оставив в наследство будущим поколениям эту волнующую эстетическую «загадку».

Нельзя не заметить и такую особенность постмодернизма, как двойная артикуляция, отличающаяся противоречивым характером. Даже сторонником этой идеи, в частности Дженксом, это понятие и его экспликация описывается не строго. Он ее фиксирует как семантический разрыв между элитарными и популярными кодами, как различие между вкусовыми культурами простых граждан и художественной элиты, как противостояние между популистами и элитаристами. Это важнейшее понятие постмодернизма можно по праву отнести к «смутным» категориям. Прежде всего в постмодернистском образе теоретически разрешается бесконечное число кодов. Их фактическое количество в каждом произведении редко ограничивается двумя. К тому же семантику образа можно строить и на одном коде. Для постмодернизма число кодов не принципиально и не нормировано. Поэтому два кода не являются общепринятым правилом. Если эту идею трактовать как наличие в произведении постмодернизма двух кодовых систем – народной, имеющей право на напряженную, неопределенную, как бы хаотическую область, так и свою профессиональную с ее концептуальной эклектичностью и изысканной демонстрацией творческих сверхзадач. Следовательно, чтобы создавать и прочитывать такие стилистические системы необходимо определить их структуру, специфические принципы, способы и средства

кодирования. Другими словами необходимо определить художественную доктрину каждого кода и творческие приемы их синтеза, композиционного объединения. А этого у постмодернизма нет.

Даже при беглом взгляде на отдельные факты повторного включения исторических ценностей в «современную» (для своего времени) архитектуру, мы замечаем прежде всего популистские тенденции. Так например, когда римляне стали приспосабливать греческий ордер к своим крупномасштабным имперским задачам, то они сложные греческие формы ордера, созданные на основе кривых второго порядка, заменили циркульными кривыми в целях простоты и массовости изготовления. Объяснений этого явления много, но популистская тенденция очевидна. Также использования в эпоху Ренессанса античных образцов римской архитектуры началось с их изучения и приспособления для новых культурных задач. И в этом процессе можно заметить эти две тенденции. Элитарная - стремление художественно возродить наиболее значительные ордерные ценности древних. Сторонником такого подхода был крупнейший зодчий Андреа Палладио. Другая тенденция – популистская, разрабатывалась зодчим и ученым Джакомо Виньола. «Правило пяти ордеров» он писал не для архитекторов, а для заказчиков, которые не знали всех сложностей и тонкостей ордерной эстетики. Поэтому Виньола взял усредненные отношения и вывел художественный канон для каждого ордера. В каноне все просто – это жесткая количественная взаимосвязь всех элементов. Теперь каждый непрофессионал, зная размеры хотя бы одной детали, может определить величину любой другой формы. Практическая целесообразность такой стандартизации ордера несомненна. Ведь намного уменьшился разрыв между профессионалом-зодчим и любителем-заказчиком. Но при этом во многом были утрачены элитарные ценности художественных систем древности. Например, большие и малые сооружения одного ордера имеют абсолютно одинаковые пропорции, а греческий ордер имел композиционный «ключ» для определения истинной величины сооружения. И с наших позиций совсем не случайным, а возможно закономерным, является тот факт, что почти вся западно-европейская ордерная архитектура создавалась на основе популистской системы Виньола. А палладианская элитарность культивировалась преимущественно в русском классицизме [4].

Очевидно, что когда осуществлялся поворот социалистической архитектуры к мировой классике, противоречие Виньола-Палладио снова стало острее. Его усугубляло еще и то, что многие молодые пролетарские архитекторы мало знали все элитарные тонкости ордерной классики. А в проекте и в натуре рядовой зодчий уже с трудом различал своим художественным «чутьем» различные ордерные тенденции. По-видимому, в русле этой исторической логики и постмодернистская архитектура в аспекте использования исторического наследия мировой классики является популистской по отношению к советской архитектуре 30-50 годов, которая разрушая и используя мировую ордерную классику (концептуально), была документальной, тактичной и бережливой, а также более «знающей» и «чувствующей». Наше замечание сводится к тому, что популярность и элитарность по одному эстетическому аспекту трудно композиционно совместимы. Это возможно только в концептуальной игре или в искусствоведческой иронии. Хотя крайности сходятся, но это редкое исключение, а не общее правило. При таком схождении, а по сути художественном синтезе они практически неразличимы и определяются субъективно только семантическими интерпретациями.

Различие популярного и элитарного становится возможным только тогда, когда они принадлежат к разным аспектам художественного творчества. Ведь элитарность – это прежде всего принцип, способ и результат совершенствования целого, как бы возведение его в высшую качественную степень, а популизм, наоборот, упрощает, схематизирует, адаптирует сложное, совершенное до уровня понятного, простого, непрофессионального.

Развивая идею Дженкса о двойной артикуляции, необходимо развести популистское и элитарное по двум художественным уровням. По нашему убеждению, популистское можно понимать как профессиональную иронию по поводу того, что каждый человек в меру своих индивидуальных запросов и художественного вкуса может действительно использовать любые культурные коды, делать обыденную, безобразную, как незавершенную, так и эклектичную форму в ключе концептуальных тенденций постмодернистской доктрины. Но вряд ли квалифицированные зодчие смогут высоко оценить такого рода сооружение и, более того, найти

в нем двойную артикуляцию с элитарным кодом. Думается, что наоборот, каждый знаток архитектуры увидит в произведениях любителя только один, но настоящий, популярный код с массой эстетических несовершенств, образованный деловым энтузиазмом, самоуверенностью, наивностью и значительной долей невежества. Меньше всего в таких «произведениях» можно ожидать высокого архитектурного профессионализма и элитарного кодирования.

Элитарное же при такой разноплановости необходимо рассматривать в эстетическом аспекте, в сфере архитектурной композиции, как решение творческой задачи по достижению органической целостности архитектурного образа, синтеза, художественного «разрешения» в нем всех формообразующих детерминант. Это и традиционные «польза, прочность, красота», и экономичность и стилистический диалог с ландшафтом или городской застройкой, а также разнообразные культурно-исторические требования, пожелания и замыслы автора. Только по уровню художественного мастерства как правило профессионал зодчий отличается от энтузиаста любителя. И по-видимому только в этом случае элитарное (профессиональное) будет качественно отличаться от популистского (любительского).

В пользу нашего прочтения двойного кодирования свидетельствует тот факт, что зодчие как правило не дискутировали с непрофессионалами по концептуальным стилистическим проблемам. Ведь художественная образность для архитектора – само собой разумеющаяся задача, составляющая ядро профессии, а для любителя это требование менее существенно. В аспекте такого различия элитарного и популярного почти парадоксальным и не совсем объяснимым представляется минимальный интерес сторонников, пропагандистов и критиков постмодернизма к рассмотрению именно художественно-композиционной, стилистической проблематики. К сожалению, только семантика образа, его эмоционально-переживаемая наполненность, стали центральной и преобладающей тематикой большинства как зарубежных, так и отечественных исследователей постмодернизма.

Учитывая то, что одно из центральных мест в постмодернизме занимает «деконструкция», необходимо обратить внимание на «гибридность» и сложность содержания этой категории, которая имеет различные толкования, как в архитектуре, так и культурфилософии. Достаточно вспомнить, например, позицию оригинального и известного философа XX века Ж. Деррида, который данное понятие характеризует как несущий момент реконструирование и разрушения некой структуры, которая способна быть разобранной, разложенной на части, а также сильно зависит от контекста [1]. При этом философом отмечается, что термин «деконструкция», появившийся как попытка перевода на французский язык двух терминов: “Destruction” (Хайдеггер) и “Abbau” (Фрейд), являет собой не доктрину, не анализ, не критику, как кантовском, так и в марксовом смысле этого слова, но процедуру «заклучения в скобки» всего аппарата философии. Генеалогия же появления деконструктивизма в архитектуре есть эволюционное развитие в ней понятия формы и в праксеологическом аспекте «деконструкция» – это настоящий кентавр, выполняющий позитивную или нейтральную задачу, участвуя в решении эстетических задач. Правда, когда данная категория выходит за границы архитектуры, то она выполняет фактически разрушительную функцию. Дело в том, что в архитектуре «деконструкция» является антитезой конструкции, а конструктивизм, при возникновении в искусстве, этимологически образовался от термина «конструкция». Когда это понятие было привнесено в архитектуру, оно стало объясняться с помощью термина «конструирование» (как инженер конструирует форму). Но содержательно конструктивизм был архитектурной «калькой» функционализма. Поэтому деконструкция является как бы многоплановой смысловой противоположностью конструкции. В архитектурном постмодернизме она превратилась прежде всего в эстетическую категорию, выражая и семантически репрезентируя «разрушение» или «реконструирование» только в плане художественной образности. Поэтому, деконструктивный подход – это способ, метод и средство воплощения и, соответственно, интерпретации в архитектуре специфических идей, образно противоборствующих разрушительных сил. Все это позитивно «деструктивные» метафоры, символы, аллегории, то есть специфические художественные структуры архитектуры, и в первую очередь, архитектуры постмодернизма. Однако, когда категория «деконструкция» переходит в культуру, тогда она частично или полностью теряет свои иносказательные формы, свойства,

характерные для искусства и используется в прямом значении данного термина. Реальная деконструкция начинает агрессивно разрушать все внехудожественные ценности цивилизации, например, этические. В таком непосредственном значении деконструкция там, где она используется, изначально проявляет себя как конфликтная. Привнесенная деконструктивность выступает источником философской и теоретической деградации, средством разрушения концептуальной целостности той сферы, где она начала интенсивно использоваться. В такой роли деконструкция превращает явление, куда она внедрилась, в «постмодернисткое». Это становится причиной и началом его кризиса, то есть как только социальная сфера стала концептуально постмодернисткой, то следовательно, конфликтной и внутренне саморазрушающейся.



1. Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии.-1992. - № 4. - С. 53-57.
2. Мастера архитектуры об архитектуре. - М., 1972.
3. Проценко Б.Ф., Сьедин А.В. Архитектурное творчество и стандартизация. - К., 1989.
4. Соболев И. Развитие ордерной системы в классической архитектуре // Архитектура СССР. - 1938. - № 2. - С. 53-60
5. Стародубцева . 1. Архітектура постмодернізму. - К., - 1998.

О.И. Заздравнова

## ПОСТМОДЕРНИЗМ – ИДЕОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОГО СОЦИУМА?

**И**деологический компонент человеческой культуры с хорошо развитым аппаратом редукции веками выступал едва ли не универсальным средством погружения индивида в сложнейший мир взаимозависимостей, взаимообусловленностей или противостояний с единственной целью – сделать этот мир открытым для его преобразования в желательном направлении. Вся энергия человеческой чувственности и мысли, будучи обращенной вовне, концентрировалась в узкий пучок волевого импульса сообществ, отдельных социальных групп и индивидов, чтобы повлиять на основной вектор космической (и прежде всего – социальной) эволюции. Ощущая себя (интуитивно и смутно) способным к подобному деянию, социум мало обращает внимания на то обстоятельство, что гармония (или хотя бы ее подобие, обеспечивающее статус сосуществования) между ним и окружающим миром может быть обеспечена лишь на пути обоюдного движения их навстречу друг другу. Губрицистическая установка вроде бы призвана компенсировать ущербность человеческого постижения мира во всей его полноте и сложности. Достаточно продемонстрировать этому миру, "кто в нем хозяин":

"Эй, вы!

Небо!

Снимите шляпу!

Я иду!"

Как же жаждет человек, чтобы ему не то чтобы ответили, а хотя бы его заметили. Он в напряжении. Но тщетно, ответа нет. И вообще:

"Глухо.

Вселенная спит,

положив на лапу

с клешнями звезд огромное ухо".

Изначальная установка социума оказывается порочной: свою энергию он должен был бы направлять на себя, но не с целью демонстрации собственного совершенства, а для выявления и устранения того, что неадекватно сущностным определенностям человеческой природы, уже объективированным в феноменах культуры. Ведь последняя в процессе перманентного усложнения своей структуры выступает все более адекватным средством постижения Универсума, включающего в себя и человека, и формы его природного и социального бытия. Без глубокой рефлексии относительно эмпирического и теоретического "инструментария" культуры, последняя уже не в состоянии эволюционировать. И в этом случае обращение к идеологии представляется требованием времени постольку, поскольку идеология, во-первых, стимулирует процесс использования всего арсенала накопленных знаний с определенных социальных позиций пусть и не всем социумом, но его определенной (самоопределившейся) частью. И, во-вторых, именно идеология является апробированным инструментом перевода знаний во внутренние убеждения людей, в мировоззренческие и смысложизненные установки людей.

Идеологический компонент человеческой культуры выполняет одну чрезвычайно важную функцию – он доводит до "прозрачности" сложнейшие структуры социального бытия, представляющегося в разветвлениях гуманитарного знания нагромождением подробностей, культ которых зачастую определяет научные приоритеты. Узконаправленный, социально-детерминированный идеологический ракурс, как бы скользя по поверхности процессов и событий общественной жизни, в упор не замечая массы бросающихся в глаза деталей, якобы не претендуя на углубление во внутренние взаимозависимости, являет единство наличного профанного мира с человеческим бытием, открывая и зависимость человека от этого мира, и зависимость мира от человека. Получая идеологическую, социально-заинтересованную окраску,

знання одухотворяються, в них починає пульсировать енергія людської цілеустремленості і оптимізм передбаченого втілення в людській діяльності.

Подобна концепція "мироощущования" в однакової мірі властива різноманітним напрямкам постмодернізму, який постулює прийняття світу в його індивідуально-соціальної даності, оформленості і відносній завершеності. "Епоха постмодернізму, власне, тільки тоді і почалася, коли стало ясно, що дуже багато в світі не є тим, за що себе видає, коли людина побачив, що ілюзія створюваної їм реальності може виявитися не менш переконливою, ніж сама реальність" [6, с.13]. Тому зміст постмодернізму має сенс зв'язувати не стільки з історичним ракурсом, (т.е. з тим, що слід після класики і модерну), скільки з емпатическим (підкреслено-виспиреним). Німецький дослідник П. Козловський акцентує увагу саме на такому підході до постмодернізму: "поняття це походить не від історичного, а від ідеологічного визначення сучасного" [4, с.88].

І, дійсно, постмодернізм демонструє свої ідеологічні функції вже з того моменту, коли минуле і майбутнє розриваються як цінності, не маючи визначеного значення для індивідуального і соціального буття. Минуле – в силу того, що воно втратило цілісність буття, зберегшись лише в пам'яті і розірваних фрагментах матеріальної і духовної культури. Майбутнє – постольку, поскольку воно цілком зобов'язано нинішньому. Позбавлене атрибута реального буття, майбутнє носить довільно-екстраполяційний характер, представляє в загальному плані соціальні ілюзії, мираж, розсіваються кожний раз, як тільки дійсне робить крок в поступальному русі. Зостається одна реальність, гідна уваги індивіда – сучасність, що утворює горизонт його соціального буття. Культура постмодернізму – це культура реабілітованої сучасності, коли економічні і політичні фактори поступають факторам соціокультурним.

Постмодернізм, по авторитетному мнению М. Фуко, Ж. Делеза, Ф. Гваттари, Р. Рорти, – не довільна епітасна вихідка авангардистів, а авторефлексія культури, зв'язана з спробами зняття протиріччя між класикою і модернізмом. Таке протиставлення, впровадившись в "ткань" наявної культури, в "ткань" сучасності, в значній мірі вводить культуру з її "царського шляху" – з шляху неперервної модернізації і отримання все більшої загальнолюдської універсальності. Постмодерністи впевнені, що накоплені досвід культуротворчості дає достатньо підстав як для реалізації творчих потенцій індивіда, так і для утвердження самооцінки його творіння. Стоїть лише віддати на розсуд часу і класиці, і сучасності, щоб їх окремі елементи утворили нове єдинство, новий синтез. При цьому все перехідне "відсівається" і в статусі буттєвою реальності утверджується сучасне, созвучне, співіснуюче.

В цьому випадку наочно проявляються претензії постмодернізму на роль "органічної" ідеології сучасності, задаючої проект майбутнього стану суспільства і його культури. "Органічність" такої ідеології корениться в самому способі її появи: вона як би "випелушчується" з наявної культури, що стоїть перед судом реабілітованої сучасності.

Ідентифікаційні спільноти нашого часу, в відмінність від родоплеменних (криворідствених) або сословних і цехових структур Середньовіччя з строго контролюваним членством, – засоби вільного індивідуального самоопределення. Вони генеруються зусиллями індивіда по власному конструюванню свого соціального статусу і в достатній мірі не виправдовують возлагаємих на них очікувань.

Девальвація сучасних спільнот навіть в очах їх членів, що отримують завдяки цим спільнотам можливість соціальної ідентифікації, – знамення часу. Постмодернізм в цьому усмаджує неспірний позитив: звільнення індивіда від зв'язаності єдиним початком в процесі своєї соціокультурної активності, десакралізація цього початку забезпечує велику свободу вибору підстав і засобів соціальної ідентифікації [см.: 9, с.25].

Но этот же процесс обнаруживает тот факт, что знание, находящееся в распоряжении индивида, не может быть ни объективным, ни нейтральным – оно всегда входит в содержание различных идеологических систем, обслуживающих человеческие сообщества. При этом господствующие идеологии посредством средств массовой информации навязывают массам образ мышления, угодный определенным сообществам, чем существенно ограничивается способность индивида осознавать реалии своего социального бытия. Постмодернизм однозначно определяет весь осознаваемый социальный мир как исключительно идеологический феномен культуры, как диалогически напряженное полемическое пространство, где в состоянии вечного соперничества разнородные концепции оспаривают друг у друга право на роль наиболее авторитетной системы аргументации. Дабы ориентироваться в этом пространстве, необходимо, согласно Ж.-Ф. Лиотару, "оттачивать нашу чувствительность к различиям и усиливать нашу способность переносить несоизмеримое" [6, с.20].

Жак Лакан на основе исследования социальных реалий нашего времени разрабатывает концепцию "децентрированного субъекта", где фиксирует факт исчезновения "индивида" как целостного репрезентанта социума. На его место все настойчивее претендует "дивид" – фрагментированный, разорванный, находящийся в состоянии постоянного смятения, человек Новейшего времени. Ж. Лакан пишет: "В современном представлении человек перестал восприниматься как нечто тождественное самому себе, своему сознанию, само понятие личности сказалось под вопросом" [5, с.77].

Программным требованием постмодернизма становится требование выработки стойкого иммунитета к стереотипам массового сознания, эксплуатирующимся не только господствующими, но и мелкогрупповыми идеологиями. А именно в стереотипах массового сознания последнего времени происходит своеобразная переоценка ценностей и, прежде всего, наблюдается ревизия социальной престижности форм общественного сознания. Объективные тенденции решительного поворота к ценностям частной жизни, к религиозно-духовной проблематике вызывают переориентацию всего социального менталитета.

Но это не все. Трансформация ментальных оснований социальной жизни не означает простого возврата к прошлым ценностям, к каноническим формам религии, нравственности или эстетики. Постмодернизм формирует устойчивое неприятие к "гранд-нарративам": науке, религии, искусству, истории и т.д. постольку, поскольку все они замешаны в апологетике социальных структур, институтов, приоритетов. Обращение же к ним означает лишь стремление как-то классифицировать то разнообразие идей, концепций, движений, направлений, школ, которое приходит на замену дискредитировавших себя "гранд-нарративов". Так, реставрация религиозных ценностей включает в себя обращение к языческим ритуалам и обрядам, медитацию, спиритизм, оккультизм, фундаментализм, то есть всего того, что в рамках канонических религий именовалось предрассудками, ересями, заблуждениями. Но когда эти парарелигиозные формообразования, обряды и ритуалы привлекаются для осмысления, интерпретации и объяснения социальных реалий, налицо "идеологическое перевооружение". С внешней стороны это выглядит как попытка постмодернизма утвердить принцип принципиальной равнозначности всех сторон социальной жизни и форм их отражения в сознании индивида.

Но некоторые исследователи постмодернизма признают за ним стремление пробиться к более глубоким пластам сознания, теснейшим образом связанным с поведением индивида в социуме, "подслушать то, о чем эти люди самое большее могли только проговориться независимо от своей воли" [2, с.48]. Тогда-то и раскрывается тайна реификации – процесса превращения абстрактных понятий в якобы существующие реальные ценности, обладающие субстанциональностью и доминирующие в коллективистском сознании и социальном менталитете. Неприятие логики власти, господства и доминирования во всех их формах и утверждение вместо них принципа различия означает приоритет плюральности над авторитарным единством.

Отвергающий "гранд-нарративы" постмодернизм (Ж. Делез, Ф. Гваттари, М. Мафессоли) фиксирует концентрацию интересов отдельных социальных групп, связанных между собою сетью социоэкономических и биокультурных отношений. Это позволяет говорить, что

современная форма социальности формируется на основе групповой солидарности и уже в своих истоках противостоит обществу в его традиционном понимании. Ведущим мотивом "новой социальности" становится дух эмоциональной сопричастности малых человеческих сообществ, озабоченных не прошлым или будущим, а исключительно настоящим. Поэтому аура подобных сообществ преимущественно этико-эстетическая, а эмоциональные реакции замещают "взвешенную прагматику". В этих сообществах нет места традиционной бинарной логике, инструментализму, иерархической упорядоченности социальных структур. Новые коммуникативные связи, детерминированные этико-эстетическими критериями, вызывают к жизни "органическую солидарность в символическом измерении". Постмодернизм связывает с описанными явлениями тяготение социума к "новой племенной идеологии".

Такая идеология вырастает уже из общего вектора гипотетических сил сопротивления массовой культуре с ее стереотипами массовой психологии. Идеологема "новая племенная идеология", введенная Карменом Видалем, с одной стороны, ориентирует на разрушение стереотипов массового сознания и устранение всех границ между уже существующими идеологиями, а с другой, ориентирует на ценности "новой социальности", противостоящих ценностям крупномасштабных общественных структур и "гранд-нарративам". Жизненность установки на "новую племенную идеологию" апробирует время, но то обстоятельство, что современность эту проблему поставило на повестку дня, говорит о многом. Сам К. Видале считает: "конец социальной организации, и нынешнее чувство пресыщения политикой позволили появиться "витальному инстинкту", который, побуждая нас забыть наш нарциссизм, породил "социальную живучесть", или способность к сопротивлению в массах, шанс, что подобное социальное структурирование на множество малых взаимосвязанных групп дает нам возможность избежать или, по крайней мере, релятивизировать воздействие очагов власти" [12, с.191].

Постмодернистское сознание фиксирует возникновение исторического типа индивидуализма. Индивид постиндустриального общества значительно больше заботится о качестве своей жизни, ему свойственно желание отстаивать ценности частной жизни, индивидуальные права на автономность и личное счастье. Быть самим собой и победить свою индивидуальность – не только выбрать свои собственные модели поведения, но и предъявлять к межчеловеческим отношениям требование этического идеала равенства прав личности. Правда, здесь нет призыва к восстанию. Скорее, декларируется социально-идеологическое примирение с реалиями общественной жизни.

Но постмодернизм своим подходом к культуре заявляет о себе как об идеологии, берущей начало в постструктурализме и деконструктивизме. Парадигма критического мышления постструктурализма, составившая материал деконструктивизма, стала переосмысливаться как способ принципиально нового восприятия мира, как образ мышления и мироощущения новой культурной эпохи, эпохи "постмодернизма". Наследие постструктурализма и деконструктивизма позволило постмодернизму все более осознавать себя в качестве идеологии современности, выражающей "дух времени" во всех сферах человеческой деятельности: в искусстве, социологии, философии, науке, литературе, политике и т.д. Стоящий у истоков постмодернизма Вольфганг Вельш, отмечает синтезирующую мощь этого социокультурного феномена: "конгруэнция (совпадение, совмещаемость, – О.З.) постмодернистских феноменов в литературе, архитектуре, как в разных видах искусства вообще, так и в общественных феноменах от экономики вплоть до политики и сверх того в научных теориях и философских рефлексиях просто очевидна" [13, с.6].

С внешней стороны постмодернизм демонстрирует решительный отказ и от рационализма, и от веры в общепризнанные авторитеты, теории, традиции. Сомнение в достоверности результатов научного познания формирует ощущение "эпистемологической неуверенности". Специфическое видение мира как иерархии неупорядоченных фрагментов получило название "постмодернистской чувствительности" как одного из ключевых понятий постмодернизма. Таким образом, постмодернизм затрагивает область не столько миропонимания, сколько область мироощущения, в которой фиксирует глубоко прочувствованные реакции индивида на окружающий мир. Жан-Франсуа Лиотар убежден в том, что для постмодернизма характерно "поэтическое мышление" [см.: 11, с.95].

Американский литературовед Фредерик Джеймсон, в развитие идей Ж.-Ф. Лиотара, настаивает на особой роли этого течения в изменении идеологических установок индивида именно благодаря "поэтическому мышлению". Идеологические установки постмодернизма содействуют "творению" образа социальной реальности, а через него – и самой реальности. Но эти образы, с одной стороны, "ангажированы" социальной реальностью, а с другой – относительно независимы от нее. Будучи легитимированы коллективным сознанием, идеологические установки постмодернизма в значительной мере направлены на подавление, сглаживание, устранение возникающих социальных противоречий и конфликтов. Но поскольку эта функция самим постмодернизмом не осознается (а тем более – не афишируется), то она наличествует в форме "идеологического бессознательного". Последнее далеко выходит за рамки текущих социальных и политических проблем благодаря своему изначально "рассеянному, дисперсному" состоянию, что позволяет эффективно утверждать власть "господствующей идеологии" [см.: 10, с.20].

Идеологические установки постмодернизма на фоне широкого распространившегося скепсиса относительно возможностей научно-теоретического знания и рационального постижения социальных реалий выглядят как весьма привлекательные для различных групп населения. Тем более, что постмодернизм позаботился о том, чтобы использовать все наработки деструктивизма, утверждающего, что все наши представления о реальности оказываются производными от наших же многочисленных систем интерпретации. Иными словами, постмодернизм приходит к заключению, что все, принимаемое за действительность, на самом деле есть не что иное, как представление о ней, зависящее от точки зрения наблюдателя, смена которой приводит к кардинальному изменению самого представления. Восприятие социальной реальности тем более оказывается обреченным на постоянно меняющийся ряд ракурсов действительности, смена которых не дает возможности выхода на сущностные параметры.

Постмодернизм объединяет, нередко неосознанно, системы, объективно тяготеющие к синтезу, и конструирует на основе свободно выбираемых разнородных элементов новые культурные феномены. В результате отмечается [см., напр.: 11], что в последних не только сочетаются различные стили, направления, школы, но и преодолеваются временные и пространственные ограничения. В этом отношении постмодернизм нарушает традиционную полярность, которая выражается в том, что "массовое тяготеет к уникально-индивидуальному, а индивидуальное... становится достоянием всеобщего" [10, с.14].

Если к этому добавить, что постмодернизм обнаруживает свою способность "к одновременному диалогу, как с широкой публикой, так и с просвещенным меньшинством" [10, с.132], то можно констатировать такую черту постмодернизма, как выход на новый, универсальный уровень человеческой коммуникации. На этом уровне возрастает эффективность постмодернизма как идеологического средства.

В постмодернизме имеет место ревизия инновационных идей, культурных моделей и форм постренессансной эпохи, ее укоренившихся представлений о реальности, знании и истине. Эклектичность, разнородность, симультанность – все эти признаки культуры, согласно теоретикам постмодернизма, уже наличествовали в эпоху архаики, наиболее отвечающей потребностям индивида. Назначение культуры поэтому заключается "не в создании новых стилей, продуктов и произведений, а в новой комбинации уже имеющихся" [7, с.131]. Поэтому представляется справедливым обращение к мифу, как к первообразу культурного архетипа, реальность, действенность и живучесть которого не может быть отвергнута никакими аргументами. "Все компоненты, исходно наличные в мифе, но давно уже разведенные дифференцирующим развитием культуры, вновь сходятся, чтобы опытно", экспериментально приобщиться друг к другу, испытать сопричастность к некоему еще необозначенному, не выявленному целому..." [8, с.374-375].

Поскольку идеология представляет собою "процесс реализации существующих знаний, большей частью вошедших в формы общественного сознания, и перевод их во внутренние убеждения людей и их перспективные жизненные установки с позиций определенных социально-групповых интересов" [3, с.41], постольку постмодернизм вправе настаивать на

равноценности любого знания, используемого в идеологических целях. К такому знанию неприменимы критерии прогрессивности или архаичности. Одна из задач постмодернизма состоит именно в реабилитации донаучных и ненаучных формообразований знания, вводимых в оборот в образе неоархаики. Но их введение в современную культуру означает архетипическое воссоединение старого и нового – "пастиш" – коллаж, состоящий из разномастных идей, взглядов, школ, стилей и направлений.

Постмодернизм сознательно дистанцируется от всего, что носит название "система", "теория", "метафизика", для него характерно отсутствие веры в предопределенность истории, в миссию какого-либо народа, нации или класса. Решительно отказываясь от определения единого и однозначного вектора исторической эволюции человечества, постмодернизм удовлетворяется процедурами выявления плюралистичности тех событий, процессов и явлений, которые становятся объектом изучения.

Идеологические установки постмодернизма формируют образ социальной реальности, исходя из всего разнообразия наличных индивидуальных и мелкогрупповых ценностных ориентаций. Сама социальная реальность оказывается зависимой от точек зрения индивидов, а не от "гранд-нарративов" общественных структур и форм общественного сознания. На этой основе, согласно постмодернизму, возможен социальный консенсус на уровне диалога индивидов, озабоченных исключительно настоящим. Этот консенсус и составляет, собственно, идеологическое содержание эпохи, отражает "дух времени". Так в постмодернизме утверждается принцип идеологического плюрализма, противостоящий всем формам тотализации индивидуального бытия и сознания. Налицо переориентация всей социокультурной парадигмы: вместо оттеснения духовности в идеологических проектах и концепциях растет тенденция к ее обнаружению во всех сферах человеческой жизнедеятельности на путях преодоления объективистских редукций и универалистского самодовольства. Истина "коммутизируется", социум – освобождается от идеологических формообразований, препятствующих свободной идентификации индивидов и вступает в "мир постмодернистской культуры".



1. Автономова Н.С. Возвращаясь к азам // Вопросы философии. – 1993. - № 3. – С. 17 – 27.
2. Гуревич А.Я. Исторический синтез и Школа "Анналов". – М., 1993.
3. Заздравнова О.И. Идеология в эволюционирующем социуме. – Харьков, 1999.
4. Козловский П. Современность постмодернизма // Вопросы философии. – 1995. - № 10. – С. 85-94.
5. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда. – М., 1997.
6. Постмодернизм и культура. Материалы "круглого стола" // Вопросы философии. – 1993. - № 3. – С. 3-16.
7. Ушакин С.А. После модернизма: язык власти или власть языка // Общественные науки и современность. – 1996. - №5. – С. 114-136.
8. Эйнштейн М. Парадоксы новизны. – М., 1988.
9. Якимович А.К. Тоталитаризм и независимая культура // Вопросы философии. – 1991. - № 11. – С. 21-32.
10. Jameson F. The political unconscious: Narrative as a socially symbolic act. – Ithaca, 1981.
11. Lyotard J.-F. La condition postmoderne: Rapport sur le savoir. – P., 1979.
12. Vidal M.C. The death of politics and sex in the eighties' show // New eit history. - 1993. - Vol. 24. – P. 171-194.
13. Welch W. Unsere postmoderne Moderne. – Weinheim, 1987.

А.П. Алексеенко

## СИСТЕМНЫЙ ХАРАКТЕР ДУХОВНОСТИ

Среди многообразных философских проблем, которые вызывают интерес среди исследователей в последнее десятилетие, особое место занимает проблема духовности. Это обусловлено тем, что она оказывается созвучной современному периоду развития человечества, вступившему в новое тысячелетие. Переосмысление ее требует анализа тех позиций, которые ясно вырисовываются, начиная от религиозной философии и заканчивая марксистской точкой зрения. С одной стороны, это является свидетельством того, что каждая трактовка пытается охватить какую-то частичку истины. С другой, многообразие подходов позволяет утверждать, что мы имеем дело со сложным многоструктурным феноменом, который имеет системный характер. Наличие в нем разнообразных проявлений и структурных элементов указывает на то, что каждый из них способен стать предметом отдельного исследования.

Одна из попыток рассмотрения структуры духовности принадлежит Ж. Юзвак [2, с.139-150]. Автор рассматривает духовность как психологический феномен и, исходя из этого, выстраивает определенную структуру, используя в своих исследованиях системный подход. Это позволяет выделить в данном феномене следующие качественные характеристики: «Потребностно-ценностные, поступко-поведенческие, когнитивно-интеллектуальные, волевые, чувственно-эмоциональные, гуманистические, эстетические» [3, с.142].

Такой подход к духовности дает автору основание рассматривать ее в качестве открытой динамической системы, заключающей в себе потенциальные возможности для развития, предполагающего позитивные качественные и количественные изменения.

Можно в принципе согласиться с таким подходом, однако он не дает исчерпывающего ответа на сущность духовности как системного явления.

Отличительными признаками любой системы является связь, целостность и обусловленная ими устойчивая система [1, с.177]. Исходя из такого представления, выделяются неорганизованные совокупности, неорганичные и органичные системы. Если два последних класса характеризуются наличием связей между элементами и появлением новых свойств, которые не были присущи элементам в отдельности, то неорганизованные совокупности лишены существенных черт внутренней организации.

Однако, неорганизованные системы - это те, принцип организованности которых мы не выявляем по причине незнания. Как известно, граница внутри которой находятся наши знания, все время расширяется, но за ее пределами лежит область незнания, безграничная в принципе.

Таким образом, нам просто неизвестны существенные черты организации таких систем, они лежат на том уровне познания, на который мы еще не вышли.

Примером неорганизованной совокупности может служить куча камней, случайное скопление людей на улице и т.д., но здесь присутствуют энергетические связи, пока недоступные науке. Они не случайны, как нет вообще ничего случайного, просто есть незнание нами причин, по которым эта толпа людей или куча камней оказались в данный момент и в данном месте воедино.

Ограниченная система – саморазвивающееся целое. Разве есть хоть что-то во вселенной, что не является саморазвивающимся целым. И разве то, что сейчас нам представляется органичной системой, в таком качестве будет существовать всегда?

И, наконец, разве куча камней, развиваясь незаметно для нашего глаза, не может впоследствии стать (уже не для нашего глаза) системой, отвечающей требованиям органичности?

Но если это так, то откуда возьмется органичность, если ее не было? Следовательно, речь должна идти о разных уровнях органичности. Другими словами, вселенная в целом и все ее части, какими бы неорганизованными они не казались в данный момент, являются органичными и организованными.

Нас же интересуют возможности применения системности к Духу и духовности.

Дух есть Разум Вселенной, Сила, Мощь ее, а духовность – это качество человека (поскольку мы рассматриваем ее применительно к человеку, сознательно ограничивая свой объект). Духовен человек постольку, поскольку он обладает частью Разума, т.е. поскольку он разумен. Разум Вселенной и разум человека не тождественны, ибо второй ограничен, является бледной, очень плохой копией первого.

Правда, если человек духовно воспарит, т.е. оторвет свой взор от природного бытия, и мыслью, разумом устремится к Богу, то он будет черпать информацию из двух источников: природного бытия, где Бог присутствует, но разглядеть его трудно, и надприродного бытия, где легче установить связь с Богом, Разумом, если просто поверить в его бытие. Постепенно – от постоянной связи с Богом – человек перестает отличать Бога от Природы, они сливаются воедино. Человек видит в природе Бога очень легко. Каждое событие из ряда незначительных превращается перед его внутренним взором знаком, идущим от Бога. Поэтому человек начинает жить в Боге, «ходить перед Богом», не отрываясь от него мыслью ни на шаг. Этот человек полностью разумен и его разум тождественен божественному настолько, насколько конечное бытие может быть тождественно бесконечному бытию (Богу)

Теперь, что касается более конкретно в отношении подхода к проблемам духовности. Воспользуемся понятием органичной системы. В качестве таковой возьмем Вселенную и ее малую частицу – человека планеты Земля. Ведь духовность нас интересует как свойство человека.

Разум Вселенной он же Бог. Бог есть Дух, как написано в Библии, главной земной книге о Боге. На Земле сегодня (в земном познании, человеческом познании) можно выделить два подхода к Духу: естественнонаучный и религиозно-мистический.

Естествознание, как это ни странно звучит, знает о духе немало. Собственно, все знания физики микромира – это знание того, что религия называет Духом. Разница лишь в том, что естествознание в силу отсутствия в нем мистического опыта, ничего не знает о разумности хрональных полей, микролептонных и лептонных, разумности волновой функции, всех элементарных частиц и т.д., и т.п. Короче говоря, Вселенная разумна в любой ее части, даже в той, которую мы называем неживой природой. Религия же, зная о духе из Библии, практически не готова соединить знания физики микромира со своим опытом работы в духовных потоках, которые идут по молитве, Слову именно туда, куда их призывают.

В храме эти призывы звучат постоянно, и насколько духовны священник и паства, настолько сильны (или слабы) духовные потоки, идущие на них.

Помочь этому соединению (науки и религии) может лишь мистический опыт верующих в Бога ученых. Таковых немало даже в нашей атеистической державе.

Итак, Разум Вселенной есть Дух, творящий все миры и жизнь в них по Слову, т.е. замыслу Творца. Этот Дух действует в сотворенном Творцом постепенно уплотняющемся от центра к окраинам мира, который по сути тоже есть Дух, но не чистый, а постепенно уплотняющийся. Это называется духоматерия. Следовательно, материя физического мира тоже является духоматерией.

Сотворенные миры духоматерии той или иной плотности находятся в постоянном потоке, идущем от Творца, в духовном потоке, и оказывают сопротивление ему. Вот почему в физике микромира самый тонкий поток – хрональный, состоящих из вакуумных частиц – хронов – переходит в более плотном мире в микролептонное облако, затем в облако лептонное, пронизывающее все предметы, затем в эфирно-световые поля и т.д.

Другими словами, один и тот же поток меняет свои качества при прохождении через уплотняющиеся миры. (Здесь нет четкой классификации, которая существует в физике микромира, а есть только принцип, показывающий как Дух меняет свои свойства и как это отражается в науке).

Как это ни странно звучит, разум элементарных частиц на иных планах Вселенского бытия является разумом ангельских сущностей, о которых наука ничего не знает опять же по причине отсутствия в ней опыта мистического познания.

Так что же есть духовность человека?

Человек духовен настолько, насколько он способен вместить чистые духовные потоки, идущие от Творца. Есть люди, закрытые от них, ибо они живут чисто природными, животными интересами, хотя при этом по земным меркам они вполне разумны, даже интеллектуальны. Однако животная программа их жизни делает их закрытыми для духовных потребностей. Им неясно зачем исполнять заповеди, они не принимают Творца, не ищут с ним связи, т.е. отказываются от религии.

Духовность же имеет свою структуру и градации, в своем развитии она проходит последовательные этапы усложнения и дифференциации. Теоретически ее можно представить минимум как трехуровневое явление. Внешний уровень соответствует физическому плану бытия человека. Для него характерно следующее:

- устремление человека к высшим идеалам, но с тайной целью иметь личный успех, подняться в глазах общества, создать себе имидж человека идейного;
- устремление к нравственному совершенству с жадной получить одобрение окружающих;
- устремление к служению людям, затемненное желанием быть отмеченным и вознагражденным;
- готовность к жертве с тайным желанием получить все с лихвой в подходящий момент.

Второй уровень духовности соответствует тонкому, душевному плану бытия человека. Это:

- тоска по высшим идеалам, тщетный поиск их в окружающей жизни и томление души;
- готовность отдать себя в жертву в экстремальной обстановке (готовность к подвигу) во имя высших нравственных идеалов;
- желание служить людям более или менее бескорыстно, но чаще всего понимаемое как взаимный обмен услугами (ты – мне, я – тебе);
- при наличии талантов и способностей отдача их людям с тайной или явной гордостью за отличие себя от людей, за проявление в себе «печати Бога» (самолюбование, самовозвеличивание).

Третий уровень – чистая духовность. Ее носителями на физическом плане были немногие: Христос, апостолы, Дева Мария, святые всех эпох и религий. Это:

- стяжатели Духа Святого, т.е. очищение себя от греховных страстей и помыслов, и не только нравственное совершенство, но и преображение человека полное, с глубинным пониманием всего происходящего в себе и вне себя;
- результатом духовного преображения является расцвет скрытых талантов и способностей. Отдача плодов творческой самореализации людям. Полное бескорыстие;
- служение по примеру Христа, умывшего ноги своим ученикам, т.е. служить тем, кто ниже тебя, уметь управлять и любить одновременно;
- с легкостью отдать себя в жертву, включая согласие на смерть во имя Высшего Идеала (Бога). Пример – великомученики и мученики за Христа.

В практической жизни духовность имеет свои градации, среди разнообразия которых можно взять 2-3 из них.

1. Люди, открытые на Творца, на Разум, но не стремящиеся его познать. Они тяготеют к так называемой слепой вере, обрядности, живут лишь природными потребностями, в них есть тяга к Высшему. В своей жизни они стремятся выполнять заповеди, в них присутствует страх Божий.

2. Люди, не удовлетворяющиеся лишь «слепой» верой, стремящиеся к познанию Бога, но не отказывающиеся от обычной жизни в миру. Самые устремленные в познании Бога среди них становятся философами.

3. Люди, слышащие в себе тягу к Богу, желающие служить ему. К ним относятся священство, монашество. Для них Бог есть цель их жизни.

Большинство людей современного мира, особенно государств, провозгласивших атеизм, относятся либо к бездуховным, либо к слепо верящим. Меньшинство – ищущих познания Бога, и совсем мало тех, кто пожелал служить Ему.



1. Блауберг И.В., Юдин Э.Г. Становление и сущность системного подхода. - М., 1973.

2. Юзвак Н.С. Духовність як психологічний феномен: структура та чинники розвитку // Філософська думка. – 1999. – № 5.

3. Там же.

*І.О. Радіонова*

## СОЦІОКУЛЬТУРНЕ ОБГРУНТУВАННЯ НАВЧАЛЬНОГО ДОСВІДУ: ДОСВІД АМЕРИКАНСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

**В** умовах визначення основних напрямків реформи в системі освіти в Україні одним з найважливіших завдань є осмислення проблем освіти в широкому соціально-культурному контексті. У цьому контексті виявляється корисним вивчення досвіду американської філософії освіти і виховання в дослідженні проблем філософії навчального плану.

Американські теоретики висувують ціннісноорієнтований навчальний план, що внутрішньо споріднений зі спробами гуманітаризації та естетизації навчального процесу. У ньому наголошується роль цінностей, котрі визначають порядок та ієрархію засвоєння дисциплінарновизначених знань.

Цінності тут слушно інтерпретуються як регулятори людської поведінки. Отже, у плані особливо акцентується аксіологічний аспект, а зміст навчального процесу поступово замінюється на виховний. Концепція навчання, що виховує та розвиває особистість, є питомою альтернативою американського сцієнтизму. Вона намагається висунути базові цінності американського суспільства як виховні ідеали, що визначатимуть суспільний та особистісний розвиток. Однак прихильники ціннісного навчального плану при здійсненні своїх теоретичних задумок, не кажучи вже про їх практичне втілення, наштовхуються на ряд труднощів, найбільш значимими з яких слід вважати проблеми, обумовлені встановленням ціннісної ієрархії та необхідністю її легітимації. Бажаючи запобігти безвідповідальним педагогічним експериментам, прихильники аксіологічного підходу до навчального плану звертають увагу на неминучість конфлікту між цінностями у сучасному суспільстві, яке має ускладнену соціальну структуру. Дійсність школи як соціального інституту відтворює у мікрівимірі суспільну ситуацію саме тому, щоб у межах навчального заходу досягти консенсусу. Пропонується орієнтувати учнів насамперед на загальнолюдські цінності. Щоправда, у даному випадку не зрозуміло, за яким критерієм вибираються ці цінності. Акцентуючи мінливості у світі цінностей, американські дослідники констатують, що ідеали та ціннісні орієнтири змінюються у сучасному світі так само динамічно, як і економічні умови.

Ціннісноорієнтований навчальний план слід розглядати як спробу стабілізації світоглядної культури за умов ідейного та культурного плюралізму. Ціннісна дезорієнтація, як цілком справедливо відмічають американські дослідники, породжує пасивну життєву позицію, прояв якої спостерігається у явищах апатії, невпевненості, нездатності до раціональної соціальної поведінки. Центральне місце у такому плані посідає своєрідний філософсько-аксіологічний курс.

Автором найбільш популярного курсу з теорії та практики ціннісної орієнтації в Америці є Л. Лат [16]. Він пропонує з метою формування навичок орієнтації у системі об'єктних цінностей звернутися до суб'єктних, навчити дітей процесу оцінювання. За Ратом, процес оцінювання включає в себе вільний вибір, обмежений альтернативний вибір (також екзистенційно загострена ситуація або-або), вибір на підставі диференціального аналізу, оцінку та процес оцінювання, селекцію оцінок та збереження їх у пам'яті, закріплення, дію за власним вибором на підставі ціннісних орієнтацій, повторення. Таким чином, як вважає Рат, на підставі такої програми і взагалі ціннісно-орієнтованого плану має відтворитися продуктивна модель життя, а навчальний план набуватиме окреслених вище релевантних контурів [17, с.27-28]. Торкаючись проблеми філософського обґрунтування формування ціннісної свідомості, Рат пропонує змішаний суб'єктно-об'єктний підхід, котрий, на його думку, має забезпечити інтеграцію знання на підставі засвоєння та генерування цінностей. Зокрема, пропонується п'ять підходів на шляху реалізації ціннісної інтеграції навчального знання. Зупинимось стисло на їх характеристиках.

1. Практика прищеплення, поширена у гуманістичному вихованні. Цінності, що прищеплюються, потребують легітимації. Вони встановлюються або людською спільнотою (легітимація через права людини), або обґрунтовуються трансцендентально, не виключаються також посилення на авторитети (від авторитету держави, нації до вчителя, батьків тощо). Прищеплення цінностей потребує втручання у внутрішній світ особистості, у той аспект світогляду, котрий Гуссерль характеризував як пасивний, але з метою його активізації саме у контексті цих цінностей життєвих смислів особистості.

2. Моральний розвиток на підставі висвітлення моральних та етичних принципів та їх розбудова. Означені у програмі (фактично вибрані педагогом) моральні принципи тут виступають як імпульси для самоудосконалення, сприяючи розгортанню продуктивного індивідуалізму. Моральний розвиток Рат розуміє насамперед як процес вироблення особистістю так званих "позитивних", отже соціально значущих цінностей.

3. Контекстуально-функціональний аналіз. Він передбачає ознайомлення та аналітичне дослідження тих ситуацій, діючим принципом яких є цінності. Вони, як правило, постають у конфлікті ціннісних орієнтацій. Аналізуючи такі ситуації, дитина набуває навичок їх раціонального розв'язання. Головним здобутком такої аналітичної роботи є ознайомлення з методологією вироблення консенсусу – важливої передумови життєтворчості у суспільстві з плюралістичним ідеологічними та світоглядними орієнтаціями.

4. Просвітлення. Це якісно новий стан духовності дитини. Він є синтезом навчально-виховної роботи педагога та саморозвитку вихованця. З просвітленням пов'язуються здатність дитини, або вихованця-дорослого робити ціннісний вибір та нести відповідальність за наслідки такого вибору.

5. Навчання повинно здійснюватися за певними ціннісними орієнтаціями. На цьому етапі програма завершується синтезом теоретичного знання та практичної дії. Тут, якщо використовувати термінологію Гегеля, відбувається зняття протилежності між словом та ділом. Цінність переноситься у площину вчинка [Див.: 3, 8].

Поруч з ціннісною інтеграцією американські дослідники пропонують також у межах навчальних планів та програм використати інтегративні можливості філософського знання. Це зокрема знаходить прояв у навчальних програмах та стратегіях під загальним гаслом «Філософія для дітей», що набули поширення в 90-х рр. [Див. 2].

Освітня стратегія, що ґрунтується на навчальних планах та програмах гуманістичної, ціннісної та філософської інтеграції навчального знання та конструктивного розвитку освіти, фактично є програмою її гуманітаризації. При всій її привабливості такі навчальні плани мають суттєві недоліки, котрі полягають у відтісненні далеко на задній план когнитивних моментів навчання, послаблення навчальної та педагогіко-технологічної дисципліни. Такі програми уникають чіткого просторово-часового визначення. Вони націлені насамперед на отримання так званого неявного знання поза простором інститутів освіти та виховання. Критерії успішності здійснення таких програм є досить розмитими. Саме тому серед дорослого населення (батьків, громадськості) набувають поширення реставраційні рухи, спрямовані на затвердження старих, «апробованих» навчальних планів, що несуть на собі відбиток переніалізму та есенціалізму.

Розвиток філософії навчального плану в США набув значного поштовху у 60-х рр. в зв'язку з посиленням реформаторських рухів. Базовий план як домінуючий у ті роки ще не підлягав критичній ревізії, проте широко дискутувалися питання щодо природи знання, його форм та категоріального визначення. (Як приклад тут можна навести погляди Ф.Г. Фенікса та П.Г. Гірста). Одночасно під впливом психологічної школи Піаже набуває визнання генетична епістемологія та погляди на знання як на процес, що потребує ціляспрямованого формування. Ці установки органічно увійшли до теоретичного арсеналу американської філософії освіти. Безперечно, їх інтерпретація здійснювалася у прагматичному контексті. Навчальне знання американські філософи прагнуть проаналізувати і встановити його певну структурно-функціональну типологію. Зокрема І. Шеффлер пропонує при конструюванні навчальних планів та програм чітко усвідомлювати відмінність між антиметафізичним досвідним знанням, яке і підпорядковано завданню здобуття досвіду, та предметним, пропозиціональним знанням, знанням

про щось [18]. В свою чергу, це потребує аналітичної роботи з учбовим знанням. Отже американські дослідники мають рацію, звертаючись до аналізу форм та специфіки навчального знання. Адже, філософсько-педагогічна епістемологія визначає вреслі респіт як зміст освіти, так і перспективні стратегії її оновлення. Наприклад, якщо вважати домінуючою формою існування знання його вербальний вираз, то навчальний план буде орієнтованим саме на вербальне відтворення змісту знання. Учень та студент зображаються у таких концепціях залученими до текстових структур: викладачі читають лекції, студенти читають підручники, так звану рекомендовану літературу і відтворюють одержані знання також на вербальному рівні. Вербалізація навчальної діяльності спонукала до теоретизації навчальних планів. Її закріплення підтверджувалося тим, що в американській філософській традиції домінувала егоцентрична позиція щодо співвідношення мислення, знання та навчання. У фокусі теоретичної рефлексії знаходився індивід та його зусилля по здобуттю знання про зовнішній світ.

У 60-х роках в американській філософії освіти набуває визнання оновлений "соціоцентристський" погляд на означену проблему. Він характеризується спробами синтетичного наближення до індивіда, до його соціокультурного довкілля, не втрачаючи при цьому перспективу світу знання, його культурнообумовленої природи. Світ знання відкривається тут як соціально-антропологічний конструкт, створений людьми для їх власних потреб, зокрема для приведення в дію механізму соціальної та культурної спадкоємності. Так, Й.Ф. Солтіс, вказуючи на важливість саме цього моменту філософсько-педагогічної епістемології, проголошує сподівання, що американська філософська думка просувається уперед до так званої "органічної оптики мислення", до "трансакціонального підходу до навчання та конструктивістського бачення знання" [21, с.24, 108-111]. Це положення має важливе методологічне значення для педагогів. Адже зміст освіти визначається насамперед поглядами на природу знання.

В американській філософії навчального плану в зв'язку з цими настановами намітилися дві магістральні проблемні лінії, котрі можна тематизувати як теоретично-епістемологічну та практично-функціональну. Однак, починаючи з 60-х років, вони постають у конкретних розробках, як синтетична єдність у вигляді філософсько-педагогічних концептуальних побудов. Цьому передувала так звана апелятивна фаза (кінець 50-х – початок 60-х рр.), коли філософи і педагоги орієнтувалися на зміни і закликали до них. Вони усвідомлювали необхідність трансформацій змісту освіти, обмінювалися філософсько-педагогічними інтуїціями, критично засвоювали європейський досвід. Проте розробка проблематики навчального плану, незважаючи на інтенсивність присвячених їй дискусій, була дуже поверхньою. Ані теретики, ані громадскість на цьому етапі не дійшли до висновку, що не можна раз і назавжди розв'язати проблему навчального плану.

Адже оскільки освіта є соціокультурним явищем, вона функціонує за соціокультурними законами, зазнає впливу моди, змінюється під натиском ідеологічних, соціально-політичних, культурних факторів тощо. Також варто зауважити, що зміна навчальних планів потребує матеріальних витрат. А перспективні потреби суспільства та його реальні можливості не завжди збігаються, крім того, реформаторські зусилля, спрямовані на зміну навчального плану, за своїм екзистенціально-антропологічним виміром належать до розряду соціального експерименту. Означений фактор обумовив розбіжності між консервативною та ліберальною концепціями навчальних планів, які несуть відбиток на його філософських інтерпретаціях. За спостереженням С.Ф. Клепка, консервативні системи обмежуються "модернізацією традиційного змісту математики, фізики, історії тощо. Автори навчальних програм, прибічники цієї стратегії, відзначають, що новий зміст виявляється у різноманітних формах, чи на рівні цілей, чи в самому змісті" [1, с.242]. Консерватизм є дуже обережним не тільки у визначенні навчальних дисциплін, прагнучи не розширювати їх мережу, а й у регламентації умінь та навичок. Так, дослідний колектив на чолі з Л. Мартіном наводить низку вмінь та навичок, необхідних для успішної соціалізації в США. Наведемо їх як ілюстрацію консервативного педагогічного мислення, що не цурається модернізації:

- основні вміння та навички: читання, математика, мова, вміння сприймати на слух;

- розумові вміння і навички розв'язувати проблеми, творчі здібності, вміння приймати рішення, вміння вчитися, ставити питання;
- якості особистості: відповідальність, самооцінка, дружелюбність, самоконтроль, чесність;
- функціональні здібності і вміння досягти поставленої мети;
- уміння використовувати ресурси: час, місце, засоби, людей;
- колективні навички: праця у колективі, навички управління, надавання послуг, наполегливість у роботі;
- вміння користуватися інформацією: здобування інформації, її оцінка та селекція, організація знання, використання систем зв'язку;
- система: уміння системно мислити, мати уявлення про фізичну, біологічну та соціальну системи;
- технологія: бути в змозі оцінювати та обирати необхідну технологію, а також вірно застосовувати її [13].

Не важко помітити, що базові консервативні цінності, які тут подаються як базові якості особистості, розгортаються у програмі з позицій функціоналізму. Педагогів такі програми приваблюють своєю прозорістю, низькими затратами для втілення, тим, що весь навчально-виховний процес, як і зміст освіти можна контролювати та здійснювати ефективно управління системою освіти. Проте така ефективність є ілюзорною. У процесі зміни культурних, наукових, технологічних парадигм людина опиняється за межами того соціокультурного простору, у якому здійснювалась її життєтворчість. Адже консервативний навчальний план і будь-які освітянські програми консервативного напрямку потребують зручного для маніпулювання людського матеріалу. Людські якості, що користуються попитом на ринку праці, репрезентуються переважно характеристиками вправності у пасивній адаптації. Це невживання наркотиків, чесність, вміння чітко виконувати усі вимоги, слідувати інструкціям та правилам, бути пунктуальним, володіти загальними відомостями з циклів природознавчих та гуманітарних наук, мати комп'ютерну грамотність та математичні знання, володіти іноземними мовами.

Ліберальний навчальний план розмикає вузькі рамки консервативної орієнтації. Простежимо, як здійснюється таке зняття жорстких обмежень з креативного потенціалу на прикладі концептуальної побудови Поля Г. Гірста, англійського вченого, погляди якого в значній мірі вплинули та склали основу розвитку американської філософії навчального плану. Так, погляди Дж. Брунера, Ф. Фенікса, Г. Брауді, Б. Сміта та Дж. Барнета дуже близькі поглядам Гірста [5, 6, 15]. Тому має сенс розглянути детальніше саме концепцію Гірста.

У його концепції вперше була розроблена розгорнута теорія навчального плану (хоча над тією ж темою працювало багато авторів, наприклад, Р.Ф. Дірден, Р. Петерс) [7, 14]. Вона стала однією із провідних парадигм сучасної філософії освіти. В основі цієї теорії лежить теза про те, що освіта є ініціюванням у формі знання. Ця теза базується на фундаментальному положенні ліберальної освіти про те, що досягнення знання ідентифікується з розвитком мислення. Гірст виділяє 7 традиційно визнаних форм знання: математика, фізика, гуманітарні науки, історія, релігія, література і мистецтво, філософія. Ці області знання не співвідносяться із дисциплінами, форми знання повинні бути усвідомлені як класи істинних пропозицій [11]. Кожна форма має свої унікальні концепти і включає також взаємовідносини між концептами. Форми знання тут не є загальними і незмінними. Як певний засіб створення людини вони можуть змінюватися. Цей висновок має принципове значення для організації навчального плану, куда входять такі предмети як математика, фізика, література і філософія; а також навчального плану, організованого за принципом поля; навчального плану, заснованого на проектах дизайну і будівництва. Таким чином, конструкція навчального плану повинна споруджуватись на різних практичних фундаментах. Саме це має служити ініціації студентів у кожному із семи форм. Перевірка знань не повинна асоціюватися з тестом на енциклопедичну освіченість або перетворюватися на різновид фахової експертизи. У цьому зв'язку виникає сумнів щодо реальності процедури ініціації. Вона постає скоріше як різновид гри у концепти. Гірст так її характеризує. Ініціація у нього зображається як ґрунтовне занурення у концепти. Це розкриває логіку і встановлює формальні критерії форм знання для людини. Здобутком такої процедури є інший (особливий) шлях роботи, нове структурування досвіду.

Критики такого підходу концентрували увагу на необхідності класифікації форм знання, на обґрунтуванні критеріїв, за якими воно здійснюється. Принциповим заблудженням Гірста була відсутність розрізнення між природою і структурою знання, що обумовило його розуміння сутності ліберальної освіти. Зокрема він вважав, що структура знання визначає структуру ліберальної освіти [Див. 20].

Форми знання й освіти базуються, як відомо, на знанні і розумінні. Але абсолютизація цих чинників ігнорує почуття й емоції, так звані "нонкогнитивні" процеси. Так, наприклад, винятком того, що називається "мистецтво і техніка різних типів роздумів і суджень", Гірст також ігнорує процедурне знання або "знання як" [10, с.47]. Комплекс концептуальних схем повинен бути набутих, але крім "знання як", необхідне знання як робити що-небудь (грати на арфі, їздити на велосипеді тощо). Це не основна причина для наявності вивчених концептів, логіки і критеріїв. Скоріше це причина для наявності засвоєних умінь і процедур.

Теорія Гірста – це теорія ліберальної освіти, а не освіти взагалі. Почуття, емоції і процедурне знання, на його думку, не заборонене для індивідуальної освіти; вони лише винесені за межі ліберального навчання [10, с.47-48]. Гірст ніколи не говорив, що ліберальна освіта за своєю природою вузька, що речі винесені поза форми знання, не є важливими. Він вважав, що їх проаналізують інші теорії освіти. Гірст задумав ліберальну освіту як розвиток мислення, хоча обмежив розвиток мислення збором знань, й обмежив знання правильними передбаченнями.

Людина, яка отримала освіту в рамках семи форм знання, буде дивитися на світ через ці лінзи, а не взаємодіяти зі світом. Навіть, якщо особистість буде заохочуватися, набувати почуття й емоції. Така особистість отримає знання про оточуючих, але не буде турбуватися про їх добробут, спілкуватися з ними доброзичливо. Ця людина матиме деяке розуміння суспільства, але не буде навчена відчувати його несправедливість, чи торкатися його долі. Засвоєна теорія орієнтує ліберально освічену людину саме як людину, котра має змогу теоретично бачити проблеми, але не має планів вирішення реальних проблем у реальному світі, людину, котра розуміє науки, але не хвилюється про користь, яку вони приносять, людину, котра може досягнути бездоганних моральних висновків, але їй не вистачає ні чуттєвості, ні вмінь, щоб втілити їх ефективно в життя. Цей портрет людини, освіченої в рамках семи форм знання, на думку Дж. Мартіна, досліджувачого можливі наслідки втілення терії Гірста у життя, безумовно є перебільшенням [12, с.45]. Адже, напевно, якщо формувати людей за цією концепцією, тоді слід очікувати, що переважна більшість стане компетентними пацієнтами, моральними громадянами і соціальними реформаторами, бо на соціалізацію, крім теорії впливають ще інші чинники. Але це буде випадковим стосовно самої теорії.

Теорія, що стала парадигмою навчання, несе відповідальність за створення подібних людей. Ті, хто підтримує теорію, можуть сперечатися, що люди не стануть такими, як було вище описано, бо їх прямують на правильну дорогу. Змагання, мораль, альтруїстичні почуття – все стане на свої місця. Але в суспільстві, чії інститути заохочують комфортність мислення і дії, - а це, як вважає Мартін, сучасне американське суспільство, - таке становище всього лише мрія, а не дійсність. Ні одна теорія освіти не може взяти до уваги все.

Тут доцільно навести роздуми Б. Бершгейна щодо морального виміру навчального плану. "Битва за навчальний план – це конфлікт між різними концепціями соціального замовлення і є фундаментальною моральною проблемою" [4, с.81]. Але для Гірста і його прихильників це епістемологічна проблема: конфлікт між різними концепціями знання, у співвідношенні зі своїм аналізом структури знання, кожний що-небудь додає у навчальний план чи зменшує.

Проти цих епістемологічних нападок виступає ряд дослідників. Показовою є позиція В. Франкена. Він пише: "Припустимо, ми вирішили, що музика не є знанням. Чи значить це, що ми не повинні її викладати? Ні, поки ми нормативно не визнаємо, що тільки знання повинні викладатися" [9, с.102-103]. Теорії знання пов'язані з навчальним планом, проте не є вирішальними. Але Гірст і його критики вважали по-іншому. Для них форми знання визначають межі навчального плану, якщо не всі його деталі. Гірст дотримувався думки, що філософія – це аполітичне судження. Вона відкриває значення термінів і логічні відносини. При такому погляді на філософію немає місця для ціннісних суджень. За Франкеною, - а він має рацію, - ціннісні

судження – це сутнісний компонент при вирішенні питання, що вчити, що не вчити. Отже, прихильники Гірста повинні погодитися з обмеженою роллю для філософів навчального плану. Вони можуть роздумувати про форми знання, але не вирішувати питання навчального плану. Необхідно враховувати, що концепція ліберальної освіти може бути базою для філософії навчального плану відмінного від теорії Гірста.

Слід зауважити, що філософські розробки навчального плану, котрі здійснюються у рідній лібералізму в усіх його різновидах, демонструють відмінності, а не справжні альтернативи консервативно орієнтованих концепцій. Проведення ж радикальних змін у шкільній практиці передбачається радикальними концепціями навчального плану. У рамках радикального навчального плану (*Radical curriculum*) виникають принципово нові навчальні предмети, націлені на перетворення суспільства в емансипаторському напрямку. Такими є, наприклад, феміністські (гендерні) спецкурси в університетах, коледжах, школах тощо. Сюди ж належать курси ненасилля, антирасизму, мультикультуралізму тощо.

Різні концептуальні підходи, котрі демонструє сучасна американська філософія освіти та виховання в осмисленні проблематики навчального плану та у спробах конструювання його моделей розкривають багатство можливостей у формуванні інтегративної освіти. В свою чергу, кожна з таких можливостей набуває вичерпного висвітлення в основних концептуальних побудовах американської філософсько-педагогічної думки, що постає у різних парадигмальних варіантах.



1. Кленко С.Ф. Інтегративна освіта і поліморфізм знання. – Київ-Полтава-Харків, 1998.
2. Юлина Н.С. Обучение разумности и демократии: педагогическая стратегия "Философия для детей" // Вопросы философии. – 1996. - № 10. – С. 32-45.
3. Beane J.A., Lipka P.R. Self-Concept, Self-Esteem and the Curriculum. – N.Y., 1986.
4. Bernstein B. Class, Codes and Control. – L., 1975.
5. Broudy S., Smith O., Burnett R. Democracy and Excellence in American Secondary Education: A Study in Curriculum Theory. – Chicago, 1964.
6. Bruner J.S. The Process of Education. – Cambridge, 1961.
7. Dearden R.F. The Philosophy of Primary Education. – L., 1968.
8. Doll R.C. Curriculum Improvement: Decision Making and Process. – Boston, 1968.
9. Frankena W.K. A Model for Analyzing of Education // Readings in the Philosophy of Education: A Study of Curriculum. Ed. J.R. Martin. – Boston, 1970. – P. 15-22.
10. Hirst H. Knowledge and the Curriculum. – L., 1974.
11. Hirst H. Liberal Education and the Nature of Knowledge // Philosophical Analysis in Education. – L., 1965.
12. Martin J.R. Needed: A New Paradigm for Liberal Education // Philosophy and Education. Eightieth Yearbook of the National Society for the Study of Education. Part I. Ed. by J.F. Soltis. – Chicago., 1981.
13. Martin L. Et al. What Work Requires of Schols / A SCANS Report for America 2000. – US Department of Labor, 1991.
14. Peters R.S. and Hirst H. The Logic of Education. – L., 1970.
15. Phenix Ph. Realms of Meaning. – N.Y., 1964.
16. Raths L. Et. al. Teaching for Thinking. – N.Y., 1986.
17. Raths L., Harmin M., Simon S. Values and Teaching. – Columbus Ohio, 1978.
18. Schleffer I. The Language of Education. – Springfield, Ill., 1960. – Chap. I.
19. Scruton R. The Third World and the Radical Curriculum // Universitetes in the Service of Truth and Utility. – Frankfurt, 1991.
20. Smythe O. On the Theory of Forms of Knowledge // Philosophy of Education 1978, Proceeding of the 34<sup>th</sup> Annual Meeting of the Philosophy of Education Society. – P. 28-29.
21. Soltis J.F. Education and the Concept of Knowledge. - Philosophy and Education. Eightieth Yearbook of the National Society for the Study of Education. P. I – Chicago, 1981.