

4) рассмотрение разнообразия подходов к дефиниции сложности, показывающего непригодность для этих целей традиционных методов;

5) прояснение многообразных зависимостей науки о сложности от ситуации постмодерна, с которой она связана разнообразными цепями обратной связи;

6) рассмотрение истории системных наук с целью выявления основных направлений, приведших к возникновению науки о сложности и развивающихся ныне во взаимодействии с ней.

Современная научная философия – это специфическая творческая деятельность, которая занимается прояснением мыслей, а также критической экспертизой наших фундаментальных убеждений и концепций, с

помощью которых эти убеждения выражаются. Философский дискурс развивается на основе традиций, которые используют и, некоторым образом, определяют правила легитимации применяемых языковых игр. Однако наличие таких правил не всегда осознается, еще реже эти правила, полагаемые интуитивно понятными, не формулируются явно. Неявность языковых игр и их смешение, а также использование разных логик не только затрудняют понимание многих работ, но и делают возможными новые философские построения, хотя они и чреваты возникновением неясностей, недомолвок и противоречий. Прояснение достигается, когда нам становятся понятными, а значит, и в некоторой мере предсказуемыми шаги авторов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Князев Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетическое расширение антропного принципа // Синергетическая парадигма. М.: Прогресс-Традиция, 2000.
2. Никитис Г., Пригожин И. Познание сложного. М.: Наука, 1990.
3. Утробин И.С. Категория сложности в современной теории развития. Дис. ... д-ра фистос. наук в виде научного доклада. Пермь, 1993.
4. Древнекитайская философия. М.: Мысль, 1972. Т. 1.
5. Канр Ф. Дао физики. СПб.: Орис, 1994.
6. Леонов А.М. Познание сложности. Введение в философию X-науки. Якутск: Изд-во ЯГУ, 2002. 222 с.
7. Громов Г.Р. Национальные информационные ресурсы: проблемы промышленной эксплуатации. М.: Наука, 1984.
8. Громов Г.Р. Гуманитарные основы информационной технологии. Серия «Информация. Наука. Общество». М.: ИНИОН, 1988.
9. Громов Г.Р. Очерки информационной технологии. М.: ИнфоАРТ, 1992.
10. Поппель Г., Голдстейн Б. Информационная технология – миллионные прибыли. М.: Экономика, 1990.
11. Сулакшин С. Измена. М.: ВИНТИ, 1998.
12. Россия у критической черты: возрождение или катастрофа. Социальная и социально-политическая ситуация в России в 1996 году // Г.В. Осипов, В.К. Левашов, В.В. Локосов. М.: Республика, 1997.
13. Управление риском. Риск. Устойчивое развитие. Синергетика. М.: Наука, 2000. <http://www.keldysh.ru/papers/2003/source/book/gmalin/titul.htm>
14. Гуссерль Э. Логические исследования. М.: АСТ, 2000. С. 23.
15. Laszlo E. The age of bifurcation. Understanding our challenging world. New York: Gordon & Breach, 1991.
16. Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М.: Изд-во полит. лит-ры, 1991.
17. Щедровицкий Г.П. Я всегда был идеалистом. М.: Путь, 2001. С. 255.
18. Грэхэм Т.Р. Естественное, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. М.: Политиздат, 1991. С. 66.
19. Декарт Р. Правила для руководства ума. М.: Мысль, 1989. Т. 1.

Статья представлена кафедрой компьютерного и математического моделирования Института математики и информатики Якутского государственного университета, поступила в научную редакцию «Философия» 15 февраля 2004 г.

УДК 130.2

Ю.С. Осаченко

АКТУАЛЬНОСТЬ МИФИЧЕСКОГО

В статье автор рассматривает современный контекст осмысления мифа в многообразии его понимания. Ставится вопрос о необходимости создания адекватной методологии интерпретации мифологического сознания. Рассмотрение мифа в контексте коммуникативной онтологии позволяет разработать такую методологию.

Актуальность обращения к мифу в контексте современной философии обусловлена теми изменениями, которые произошли на исходе XX в. как в ткани социальности, так и в теоретическом дискурсе, в способах концептуализации и осуществления философской рефлексии. По-прежнему не банально звучат следующие вопросы:

– что есть миф в его отношении к логосу, когда последний утрачивает контуры монологизма и осознается как полилог, осуществляемый в прагматике повседневного действия?

– какую роль играет миф как опыт сознания – первичного события различения сущего и бытия, конфигурирующего поле онтических отождествлений, – в конституировании онтологий?

– что может дать анализ мифического в ситуации современного мультикультурализма и полионтологизма (плюрализма) как в теоретическом, так и в социокультурном измерении?

– в чем специфика мифического аспекта формирования эталонов идентичности, конститутивных для обо-

значения партикулярных горизонтов осмысленности, и как возможна в такой ситуации коммуникация?

Современный мультикультурализм может рассматриваться как своеобразная стратегия ремифологизации – возвращение власти мифа в модернизированном виде. Миф как первичный (и в логическом, и в историческом плане) способ концептирования и построения «картины мира», т.е. как мифосознание реализуется не только в архаике, но и активно функционирует в современности.

Знаменитый мифологизм XX в. в философии, искусстве и литературе; распространенность нео- и псевдомифологий, современное мифосознание, ассимилирующее в виде квазинаучных мифологий понятийный аппарат и ряд концепций науки и философии; актуализация мифологического сознания в рамках массовой культуры, в рекламе, политике, образовании, спорте; возвращение мифа как распыление и десакрализация изначального теоретического пафоса «чистоты незаинтересованного созерцания (рефлексии)» – все это и многое другое делают анализ мифа и мифического сознания чрезвычайно злободневным.

Мифологемы, извлекаемые психоанализом из глубин досознательного (наиболее ярким и тотально доминирующим является, конечно, миф Эдипа – Электры); Миф Просвещения, ставший предметом аналитических инвектив критической теории М. Хоркхаймера и Т. Адорно; Миф машины, конститутивный для судьбы техногенной цивилизации, и многие другие являются актуальными системами интерпретации реальности и самопонимания, формирования эталонов социальной и культурной идентичности.

В контексте неклассического поворота философии и социогуманитарного знания в целом миф привлекает повышенное внимание исследователей. Это в немалой степени обусловлено стремлением понять истоки культурного и социального бытия, раскрыть базовые структуры сознания и его связь с бессознательным, с нелегитимизируемыми горизонтами жизненного мира, с непрозрачными зонами «забвения», служащими не только фоном для любого дискурсивного акта, но и обладающими характеристиками конститутивных принципов, исторических априори, первичных по отношению к любой возможной позитивности дискурсивной формации или структурированного intersubjectивного жизненного мира.

Открывшийся в современном философствовании и теоретическом дискурсе (дезавуировавшем метафизику тождественности как константной идентичности, субстанциальности) модус мифологичности разума сделал наглядным присутствие мифоподобных представлений и анонимных структур в ткани теоретического дискурса. Десакрализация теоретической установки, позиции. В современной философии понятие «миф» – популярная характеристика критикуемой концепции оппонента. Например, картезианский миф – постулируемый онтологический и эпистемологический разрыв между протяженной и мыслящей субстанцией, или абсолютная позиция рефлектирующего *cogito* как миф эпистемологии. Другой пример – высказываемая Г. Райлом характеристика различных систем категорий: «Есть предположение, которое вместе с Аристотелем и Кантом некритично разделяют многие философы... предполагая, что существует конечный перечень категорий или типов, например, ровно десять (или восемь) типов терминов или ровно двенадцать форм суждения... Это чистой воды миф» [1. С. 332].

Однако употребление понятия «миф» и квалификация определенных допущений как мифических осложняется тем обстоятельством, что в самой философии мифа или теоретической мифологии понятие «миф» является скорее полемическим, чем аналитическим термином, – налицо концептуальный плюрализм в интерпретациях мифа.

Ситуация «сколько исследователей – столько интерпретаций мифического» порождает огромное нередуцируемое и противоречивое множество концепций. «...Вся эта совокупность понятий, концепций, образов представляет собой во многом мозаичный или даже хаотический конгломерат знаний. Многие логические связи здесь либо не определены, либо не просматриваются вовсе; стержневые теоретические принципы часто взаимно исключают друг друга. Эта область знаний еще во многом гетерогенна, в ней мало внутренней целостности и единства...» [2. С. 30].

Сфера мифического включает в себя различные и зачастую внешне противоречащие друг другу (или даже по видимости исключающие друг друга) ипостаси. Разброс интерпретаций мифического – от «подлинной реальности», символической «эпифании» или «иерофании» (Божественного откровения, или проявления высшего, священного порядка бытия) – до сна-иллюзии, заблуждения, искажения, извращения истинного положения дел; от мифа как поэтического, художественного образа – до орудия власти и тотального идеологического господства; от понимания мифа как языкового эффекта или лингвистического эпифеномена – до осознания его в качестве проявления бессознательного (во всем многообразии истолкования последнего).

Огромное количество интерпретаций мифа, помимо неизбежного множества конкретно-научных редукций (эпиграфических, исторических, лингвистических и т.д.), и в философско-культурологическом ключе также полисемантично. Например, его рассмотрение как формы мышления (теоретико-интеллектуалистская редукция: К. Леви-Строс и структурализм, Э. Кассирер и трансценденталистский подход), как формы языка (структурализм, семиотика и лингвистический подход, Р. Барт – «миф как украденный язык»), как индивидуально-личностной или коллективной психологической формы (психоанализ во всех его модификациях – от З. Фрейда и К.-Г. Юнга до Ж. Лакана), как нормативной социальной практики (Э. Дюркгейм, Б. Малиновский, Ю. Хабермас и др.), как художественно-эстетического феномена (романтизм) не дает единого и внятного определения мифа. Можно констатировать ускользающую природу мифического как первичного опыта сознания, задающего контуры смысло-жизненного единства, синкретиза созерцаемого, переживаемого, мыслимого и желаемого, воображаемого и действительного.

Множественность интерпретаций обусловлена, с одной стороны, ускользающим, амбивалентным (симулятивным и одновременно аутентичным, иллюзорным и одновременно имеющим власть несомненной очевидности и предельно-жизненной реальности), целостно-интегративным характером самого мифа, несводимого к частным, дифференцированным формам культуры (язык, литература и искусство, социальная нормативно-ценностная практика, история) или человеческого бытия (миф как биологическая приспособляемость организма к среде, как интеллектуально-теоретическая и когнитивная форма или психологическая реальность в ее связи с бессознательным).

С другой стороны, множество интерпретаций связано с неосознаваемой вплоть до эпохи постклассической философии XX в. неотрефлексированностью собственных онтологических оснований интерпретации мифа. «вещанием от имени всеобщности», что приводило к искажению понимания мифа в его ипостаси опыта сознания. При всем интересе к мифу, огромном объеме самой различной литературы по этой теме «миф (как идея, имеющая свою область применения, и как объекты, к которым эта идея применяется) ... не был отрефлексирован как структура сознания (моего или чужого) ни в области науки, называемой “мифологией”, ни в повседневном сознании» [3. С. 47].

Необходим поиск эффективных методологических средств полного осмысления и выражения специфики

мифического, средств совмещения, коммуникации различных редукций мифа в смысловом пространстве полилога. Двойственность такого интерпретативного хода фиксируется современными исследователями мифа – необходимо найти, с одной стороны, рациональное определение мифа, с другой – обнаружить мифическую составляющую в самом мышлении.

Представляется, что наиболее эффективным будет соединение нескольких линий анализа. С одной стороны, экзистенциально-феноменологический и герменевтический контексты могут многое дать для прояснения специфики мифического сознания в многообразии его экспликаций – результатов присутствия мифической компоненты в любом способе мировоззренческой, онтологической интерпретации – понимания мира и себя существующим сознанием. С другой стороны, повествовательный, нарративный план присутствия мифического в культурном поле является областью, аутентично исследуемой семиотической традицией.

Методология анализа – феноменолого-герменевтическая и структурно-семиотическая – должна быть ориентирована или спроецирована на осмысление мифа, что потребует интерпретации в соответствующем ключе наиболее разработанных теорий мифа. К таковым относятся: теория А.Ф. Лосева – феноменолого-диалектическая методология определения специфики мифа в качестве личностной истории и развернутого магического имени; теория К. Хюбнера – феноменологический способ исследования мифа как специфической формы сознания, мышления и деятельности, как области проявления нуминозного, как онтологической сферы формирования матрицы первичных априори – сакрализуемых архе, фундаментальных оснований интерпретации мира; теория А.М. Пятигорского – миф как форма ситуативно-событийного символического конституирования интенциональной идентичности Своего во взаимодействии с Другим. Иным, продуцирующая разнообразие сюжетных, типологических, топологических и модальных форм.

Неоднородный характер неклассического концептирования свидетельствует, что ни одна позиция не может «вешать от имени всеобщности», что любое знание – неполно, и есть лишь «знание в аспекте». Но опасности релятивизации заставляют искать путей создания единого теоретического контекста концептуализации мифа. Это обуславливает обращение к идеям коммуникативной рациональности (Ю. Хабермас, К.О. Апель), философии диалога (М. Бахтин). Представляется необходимым переосмысление мифического в контексте коммуникативной онтологии как комплиментарности различных позиций и точек зрения в пространстве возможной коммуникации, достижение интересубъективного согласия на базе коммуникативно-релевантной онтологии и аксиологии.

Кроме того, в качестве методологии анализа мифического как опыта сознания весьма ценным будет обращение к разрабатываемым отечественными исследователями концепциям, представляющим сознание и мышление как полилог и взаимодействие различных, не сводимых друг к другу ипостасей, в частности, концепции «естественного реализма» А.Н. Книгина [4. С. 4–18] и «модальной методологии» Д. Зильбермана [5. С. 362] объединяет постулируемая множественность ипостасей мыслимости – осознаваемости бытия. Так, у А.Н. Книгина сознание выступает как самофиксирующая себя целостность чело-

веческого бытия, где на равных сопresentствуют созерцание (чувственный образ), переживание (экзистенциальная составляющая), мышление (умозрительный образ и понятие) и прaxis (действие). При этом ипостаси взаимно фантомны, непередаваемы друг в друга. Для сознания одинаково существует все, что дано в опыте той или иной ипостаси. Но когда включается различающая способность мышления, наделяющая те или иные образы субстанциальностью, ценностью или нормативностью, а другое – устраняющая или вытесняющая в зону «забвения», вот тут и происходит, как представляется, конфигурирование смыслового пространства, позволяющее усмотреть мифическую компоненту в построении любой онтологической позитивности.

Миф как «тотальный факт» человеческого бытия, вводящий в игру все антропологические составляющие (Ж.-Ж. Вюанбюже), как «безупречное измерение человеческого опыта» может быть понят как особая форма синергии переживания, мышления и выражения, вскрывающая такое измерение реальности, которое недоступно иным способам понимания (теоретическому логосу, эстетическому созерцанию или практическому действию в их дифференцированной автономии). Миф проявляется в качестве целостного синкретиза – опыта воплощенного, существующего сознания, включающего совокупность созерцаемого, переживаемого и мыслимого в горизонте явления, определяемом актом первичных онтологических различений-отождествлений.

Многомерность сознания, сосуществование взаимно-фантомных созерцания, переживания, мышления и деяния в свою очередь приводит к построению различных онтологий. Миф есть такая стратегическая форма опыта сознания, в которой изначально сакрализуется некоторый порядок различения сущего (феноменации плана «профанного» бытия), бытия (абсолютной реальности, сакральное и в принципе не проблематизируемое в рамках данной традиции, так как любая проблематизация выводит за рамки традиции или разрушает последнюю) и небытия (абсолютной нереальности, загоризонтная область непомышляемого, абсурдного, «не существующего» в данном способе понимания-объяснения мира, того, что «не может быть, потому что не может быть никогда»). Эта структура – конститутивна для любой онтологии, она определяет партикулярный смысловой горизонт и подразумеваемый план «негативности» – то, что не может быть концептуализировано в данной «системе смысловых координат», но может быть осмыслено в другой, дополняющей. Миф как парадигматический (первичный) опыт различения бытия и сущего определяет партикулярный горизонт философской концептуализации и стиль конституирования онтологий.

Итак, миф – своего рода субстанциализируемый образ Своего в противоположность к Другому (Иному как фантому, иллюзии либо чуждому и странному), формирующий партикулярный горизонт осмысленности присутствия вещей мира в их предельной (сакральной) определенности. Миф, понятый таким образом, задает те предельные основания онтологии, которые не могут быть опознаны в качестве мифических внутри данной онтологии, но рассматриваются в качестве абсолютных, несомненных, первичных и априорных. Эссенциализация, реификация, нагурализация образа в мифе предстает как его надделение нуминозным, сакральным смыслом и при-

нятие в качестве несомненного присутствия бытийственных сущностей (говорят сами вещи мира или субстанциализируемая субъективность и т.д.).

Имагинативный (воображаемый) и символический характер мифа обнаруживается лишь в перспективе сравнительного исследования и рефлексивного самоосмысления оснований онтологий, т.е. в коммуникативно-событийном контексте. Коммуникативная онтология предполагает историчность как изначальное условие формирования intersubjectивного смыслового пространства. Осознание ускользающей, непрозрачной для внутреннего самоопределения природы мифического возможно лишь в полилоге различных позиций. Понимание мифа здесь выступает как продвижение по пути самопонимания оснований онтологий, осуществимого лишь в перспективе их сравнительного анализа, сопоставления тех вариантов конфигурирования семиотического и семантического пространства, которые поро-

даются первичным (мифическим) выбором онтологической позиции. В такой перспективе мифический способ самоидентификации как порождения смысла в его внутри-онтологической инвариантности может рассматриваться как процесс становления образцовых идентичностей во взаимодействии внутреннего и внешнего.

Миф, рассматриваемый в горизонте интенциональности, может быть понят как специфическая виртуальность (в парадоксальности этимологических истоков «виртуального» как «истинного» и в то же время «иллюзорного», воображаемого как возможного). Однако для мифа – и в стихийно-бессознательном варианте, и в варианте философского мифа пострефлексивного полагания некоторой тождественности – характерен определенный потенциал позитивной «наивности» – веры в то, что бытие на самом деле присутствует (даже в модусе отсутствия), открывается нам той стороной, которую мы схватываем в представлении-образе и сохраняем в описании.

ЛИТЕРАТУРА

1. Райт Г. Понятие сознания. М., 2000.
2. Найдюш В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М., 2002.
3. Пятигорский А.М. Мифологические размышления. Лекции по феноменологии мифа. М., 1996.
4. Книгин А.Н. Философские проблемы сознания. Томск, 1999.
5. Зильберман Д.Б. Генезис значения в философиях индуизма. М., 1999.

Статья представлена кафедрой философии и методологии науки философского факультета Томского государственного университета, поступила в научную редакцию «Философия» 25 февраля 2004 г.

УДК 372.8 (075.8)

Г.И. Петрова

ОБРАЗОВАНИЕ – ПОТРЕБЛЯЕМАЯ УСЛУГА ИЛИ ДАРОВАННОЕ БЛАГО? (тенденции развития философии образования в XXI веке)

Автор ставит вопрос изменений в современном образовании. Изменения связаны с превращением образования в сферу образовательных услуг. Это принципиально меняет сущность образования.

Образование как социальная практика для своего теоретического осмысления требует общеконцептуальных подходов и решений, используемых современной философской мыслью для исследования социальности. Именно поэтому в объяснении характера онтологии современного образования становится важным понять трансформации, произошедшие в философии в целом, в том числе и в социальной философии.

Можно констатировать, что в отечественных социальных науках сегодня нет выраженных приоритетов – концепций, школ, направлений. Вместе с тем исследовательское пространство заполнено разнообразными теоретическими построениями, пришедшими из западной философии, но получающими на нашей почве серьезное признание. Так, теоретическая мысль о социальном в нашей философии приобрела сегодня характер понимания коммуникаций в качестве социальной онтологии, и хотя российская действительность достаточно специфична и какие-то аналоги в подобном характере исследования социальности трудно обнаружить, тем не менее сам факт обращения к социальным коммуникациям является симптоматичным и свидетельствует об этапе адаптационных шагов по отношению к западным теориям на российской почве.

Российскую философскую мысль о социальном не могли не затронуть и произошедшие в XX в. трансформации философии, всю собственную историю базировавшейся на предложении в качестве исходных предположений исследования иметь метафизические установки. Философия как метафизика субстанциализировала ис-

следовательскую мысль, направляя ее на поиски субстанции как предельного основания того или иного региона сущего – социального сущего в том числе. В качестве социальной субстанции в различные исторические периоды могли называться по-разному увиденные первоначала. Но их значение всегда оставалось одним: они держали социальность, скрепляли ее различные сферы, обуславливали однолинейные жесткие связи, чем обеспечивали стабильность, иерархичность и жесткость социальности. Так обнаруживала себя власть метафизики как обуславливающей мысль о социальном.

Эта власть несла, конечно, возможность обоснования и соответствующих политических режимов, представлявших собой объективированный результат метафизического стиля мышления. Что же касается образования, то, как и в прочих социальных практиках, это сказалось унифицированностью системы, стандартизованностью педагогических концепций и деятельности, моностратегической установкой в управленческой политике, основывающейся на администрировании, инспекции, распорядительности и т.п.

Все это базировалось вокруг одной субстанции, в качестве каковой выступала учебная деятельность, безусловно требующая энциклопедического усвоения «основ наук» по мерке единого стандарта и во имя приобретения определенного уровня профессионализма. Конечно, доиндустриальные и даже индустриальные общества не противились подобной ориентации образования, мирлись и более того, требовали единства знания, накопления