

сферах життєдіяльності. У діяльності та пов'язаних з нею відносинах індивід набуває почуття відповідальності за отримані результати. Індивід формується як «суб'єкт вчинків» – як особистість. Саме почуття відповідальності – «Я-особисто» сприяє формуванню основної «внутрішньої» особистісної цінності власної гідності. Перехід від існуючої нині культури споживання (мати) до культури гідності (бути) може дати людству можливість виходу з наявного тупика (немає майбутнього) утилітаризму, технократизму й економізму.

Рефлексивний компонент забезпечує самосвідомість, розвиток здібності до рефлексії, оволодіння засобами саморегуляції, самовдосконалення, морального самовизначення, сприяє формуванню життєвої позиції як системи особистісних цінностей, так і основного, домінуючого відношення до життя.

Становлення самосвідомості, опосередковане динамікою взаємодії оцінки й самооцінки, рівня домагань і можливостей. У розвитку діяльності оцінювання відбувається становлення адекватної самооцінки особистості, розвиток правильних оцінюючих дій стосовно інших, а також розвиток адекватних сподівань щодо оцінки себе іншими.

Таким чином, рефлексивний розвиток самосвідомості підвищує соціальну компетентність особистості.

Компонентами-інтеграторами в змісті особистісно орієнтованої (гуманістичної) освіти є аксіологічний, телеологічний і рефлексивний: «Чи важливо те, чого я сподіваюся досягти як мету і чи дійсно це є Добром?». Цим особистісно орієнтована освіта істотно відрізняється від існуючої зараз холістської (авторитарної) освіти, компонентами-інтеграторами якої виступають когнітивний і діяльнісний: «Що й як робити?».

ДЖЕРЕЛА ТА ЛІТЕРАТУРА

1. Андрущенко В.П., Михальченко М.І. Сучасна соціальна філософія. – К.: Генеза, 1996. – 368с.
2. Андрущенко В.П. Основні тенденції розвитку вищої освіти України на рубежі століть (Спроба прогностичного аналізу) // Вища освіта України, 2001, №1. – С.11-18.
3. Бех І.Д. Біля витоків сутності особистості. // Шлях освіти, №2, 1999. – С.10-14.
4. Бех І.Д. Особистісно зорієнтоване виховання: Науково-методичний посібник. – К.: ІЗМН, 1998. – 204с.
5. Бондаревская Е.В. Гуманистическая парадигма личностно-ориентированного образования. // Педагогика, 1997, №4. – С.11-17.
6. Бондаревская Е.В. Смыслы и стратегии личностно ориентированного воспитания. // Педагогика, №1, 2001. – С.17-24.
7. Воловик В.І. Філософія педагогіки. – Запоріжжя, «Просвіта», 2003.
8. Лутай В.С. Філософія сучасної освіти. – К.: Центр «Магістр-S», 1996
9. Михайлов Ф.Т. Предметная деятельность ... чья? // Вопросы философии, 2001, №3. – С.10-26.
10. Сохань Л. В., Єрмаков І.Г. Мистецтво життєтворчості особистості. У 2-х частинах. – К.: ІЗМН, 1997
11. Якиманская И.С. Личностно-ориентированное обучение в современной школе. – М.: Сентябрь, 1996. – 96с.
12. Якиманская И.С. Разработка технологии личностно-ориентированного обучения // Вопросы психологии, №2, 1995. – С.31-41.

В.И.МАНЖУРА

ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА СОЦИАЛЬНОЙ КОГНИТОЛОГИИ

Общеизвестно, что в отличие от природы, – где действуют *стихийные, бессознательные* силы, – в обществе действуют *сознательные* силы, каковыми полагаются люди, *умышленно (преднамеренно)* преследующие свои определенные цели, в силу чего, даже если люди и не всегда действуют "вполне сознательно и преднамеренно", преднамеренность или

осознанность "никогда целиком не исключаются из человеческого поведения" [1, 156]. Поэтому социальное бытие – реальный процесс совместной родовой жизни людей – и может быть корректно описано только на таком языке, понятийное ядро которого образуют концептуально сопряженные тезаурусы как минимум двух *философских метатеорий* – *деятельности* (праксеологии) и *знания* (эпистемологии¹).

В случае неразличения или противопоставления бытийного (онтического) и *знаниевого* (эпистемического или когнитивного²) аспектов освоения социальной действительности возникает реальная опасность далеко не безобидной концептуальной путаницы. Касается это прежде всего двух концептуально не коррелирующих пар категорий: "*реальное*" – "*идеальное*" и "*материальное*" – "*духовное*". Вследствие их спутывания концептуально конституируется метафизическая (формально-логическая) по своей природе, и потому бессодержательная и эвристически бесплодная неразрешимая оппозиция *формального "материализма" (реализма)* и *формального же "идеализма"* (спиритуализма), в отношении которых, с точки зрения диалектики, "речь может идти не о том, чтобы выбрать одно или другое, а об «истине», соединяющие их по ту сторону расхождения" [2, 28]³, – поскольку, с точки зрения социальной онтологии, независимо от (материальной или духовной) природы ее предмета и независимо от того, реален он или идеален, конкретна или абстрактна его структура, – "он обладает бытием" [3, 54].

Избежать подобной терминологической путаницы, думается, можно посредством *теоретической (взаимо)фундаментализации* и *(взаимо)концептуализации* категориальных ядер тезаурусов социальной онтологии и социальной эпистемологии и формирования на этой основе категориального ядра *онтогносеологической социальной когнитологии*, естественной "точкой кристаллизации" которого является идея тождества объекта и субъекта социальной знаниевости.

Задача *метатеоретической (философской) фундаментализации*, – точнее, "*фундационализации*" (от англ. foundationalism⁴), иногда определяемой как "иное имя для всевыравнивающего (гомогенизирующего) универсализма" [4, 19], должна решаться посредством процедуры выведения по логике необходимости эксплицируемых друг из друга онтологических оснований конкретной научной теории. К подобной процедуре мы рано или поздно бываем принуждены невозможностью окончательной, не требующей дальнейшего обоснования аксиоматической базы какой бы то ни было теории. Поэтому и в социально-философской метатеории "путь, радикально отличный от формальных взаимоотношений терминов, начинается не с псевдоитоговых определений, проблему, якобы, решивших, а с постановки нерешенных, трудных, друг из друга вытекающих проблем фундаментальной теории" [5, 41], поскольку "породити науку і йти без помилки від відомого до невідомого ... властиво не словам, а концептам" [6, 220].

Упрочение позиций фундационализма связано с тем, что открывающиеся нам во все более глубоком познании действительности ее упорядоченность, закономерность, системность и пр., "все более адекватно отражаясь в философском знании, соответственно упорядочивают, систематизируют, формируют его", придавая более строгую и совершенную форму философскому методу и делая "более системной" философскую рефлексию [7, 44].

¹ Не "*истинновения*" или "веритологии" (от лат. veritas – истина), – чем фактически является *гносеология*, – а именно, эпистемологии (от греч. episteme – знание), *знаниеведения* – см., напр.: *Колужов Ю.И.* Знаниеведение в науке и образовании // *Филос. образов.* 2004, №9. – С. 284-288.

² Когнитология (когнитология) в самом общем виде определяется как "наука об интеллекте, включающая соответствующие разделы кибернетики, информатики, психологии, лингвистики, логики и других отраслей". При этом отличительной чертой когнитивных исследований считается "акцентирование внимания на активной деятельности человека, на детерминированности его поведения знаниями" (*Белова А.Д.* Лингвистические аспекты аргументации. – Киев, 1997. – 300 с. – С. 77).

³ Речь идет об общетеоретической позиции К. Маркса в изложении Э. Мунье.

⁴ О различении терминов "foundationalism" и "fundamentalism" – см. *Родин А.В.* Философия и конец истории // Особенности философского дискурса: материалы межвузовской научной конференции (5-7 февраля 1998 г.). – М.: Изд-во УРАО, 1998 // <http://www.ura.edu>.

Оппонентами *фундационализма* как установки на *неизбежность* метатеоретической фундаментализации *развитой научной теории* выступают, – с одной стороны, "классический" *фундаментализм*⁵, а с другой – антифундаменталистский по своей природе *когерентизм*⁶. И если *фундаментализм* во всех его разновидностях – "рыночный" [8], "зеленый" [9], либеральный [10, 43], феминистский, демократический, экологический, психоаналитический [11, 12] др. – нацелен на поиск отрицаемой фундационализмом последней онтологической инстанции, четко локализуемой в составе объекта гуманитарного познания, то *когерентизм*, *сводящийся* к использованию связности и непротиворечивости аргументов в качестве "единственного показателя их основательности" [12, 93], отрицает, что у реальности как таковой вообще "есть какое-либо разумное основание" [13, 173].

Социологический фундаментализм выступает в одной из двух противоположных друг другу, но одинаково односторонних и одинаково ограниченных форм – "вещной" и "отношенческой". Первая, известная под именем *реизма* [14] (или реализма [15]), субстантивирует вещьность социальных феноменов. Вторая же, известная как *реляционизм* [16, 20-23; 17], "придает онтологический статус свойствам отношения, связи, зависимости" [18, 206], выступая антиподом реизма как "изоляция" [19].

Социологический реизм, восходящий к дюркгеймовскому определению социальных реалий как *вещей* особого рода, представлен *институционализмом*⁷ – как "старым" (традиционным), – ставившим во главу угла изучение формальных структур и официальных норм, – так и "новым", – берущим в расчет анализ неформальных иерархий и неофициальных правил игры. Социологический же реляционизм существует в различных (вплоть до сетевых) формах инициированного в свое время работами К. Леви-Строса *структурализма*. Отрицание (*деструкция*) исходного пункта реизма поэтому одновременно является утверждением правоты реляционизма, и наоборот. Отсюда понятно, что преодоление антифундаментализма постклассической социально-философской парадигмы возможно только на путях *деконструкции* неразрешимой асимметричной оппозиции реизма и реляционизма. А это парадоксальным образом ведет к признанию такого положения вещей, что *любой социальный феномен есть не либо вещь, либо отношение, а и то, и другое одновременно*.

В рамках диалектико-онтологического подхода эта идея имплицитно содержится в утверждении о том, что всякая конкретная вещь в ее всеобщности есть противоречивое единство всех своих всеобщих определений, и, в свою очередь, необходимым образом требует в качестве *обязательного условия* метатеоретической *фундаментализации* категориального аппарата социально-гносеологической теории *системную концептуализацию* последнего.

Системная концептуализация ("концептуализация системного реквизита" [20, 84], "систематическая теоретическая концептуализация символических универсумов" [16, 175]), как полагается, призвана придать "аналитическую значимость определенным примерам" путем демонстрации того, что "данные примеры увязываются и сообразовываются с известными культурными и социальными правилами и нормами" [21, 52], и обеспечить такой выбор терминологически маркируемых категорий, который "не является случайным и тем более хаотичным, а носит системный характер" [22, 16-17]. В постнеклассических исследованиях по методологии науки среди фундаментальных *недостатков общей теории систем* небезосновательно называется ее подход к *проблеме* интеграции знания как

⁵ Характеристику классической фундаментализации социальной теории можно найти, например, в кн.: *Смирнова Н.М.* Исторические типы рациональности в социальном познании // Исторические типы рациональности / Отв. ред. В.А.Лекторский. - Т.1. - М.: ИФРАН, 1995. - С. 161-179.

⁶ На борьбу фундаментализма и когерентизма в философии указывает, например, J. Kekes в "The nature of philosophy" – Blackwell: Basil, 1980. - XIV, 226 p. (см. об этом: *Шевцов С.С.* Кикс Дж. Сущность философии // Философия и культура: Матер. к XVII Всемирн. филос. конгрессу. – Реф. сб. Т. 1. – С. 18-33).

⁷ Социологический институционализм, как известно, основан Т. Вебленом, неоинституционализм был инициирован в 40-50-е годы XX в. работами Ф.Слезника; термин "новый институционализм" введен Дж. Марчем и И. Ольсенем, в опубликованной ими в 1984 г. совместной работе под таким названием.

преимущественно *междисциплинарной* [23, гл. 2, п. 9], чем явно недооценивается значимость внутридисциплинарной концептуальной интегрированности знания. Хотя в истории социологической мысли и отмечаются негативные последствия некорректной концептуализации ее категориального реквизита [24, 190], все же именно в системной концептуализации нуждается значительная часть фундаментальных понятий социальной когнитологии.

Прежде всего это касается общегносеологической (в качестве одного из двух "последних понятий гносеологии" [25, 149]), категории "*сознание*", поскольку трудно не согласиться, что именно "кризис науки о разуме, исследующей сознание и неспособной *объяснить сознание*, оборачивается кризисом общеполитических (парадигматических) представлений" [26, 117].

Известны в целом перспективные попытки определить содержание категории "сознание" через категорию "знание". Но эти попытки не вполне корректны в тех случаях, когда слово "сознание" мыслят и пишут как "со-знание", подчеркивая и даже "выпячивая" некую изначально надындивидуальную, надличностную, "соборную" [27, 106] природу обозначаемого посредством данной графемы феномена. Более корректно, думается, концептуализировать связь между знанием и сознанием таким образом, что знание как "результат познания", в свою очередь мыслится *субстратом* или *субстанцией* "работы сознания и о-со-знанной практики субъекта" [28]. Если действительно "способ, каким существует сознание и каким нечто существует для него, это – *знание*" [29, 165], то приходится признать, что социально-философские понятия "общественное бытие" и "общественное сознание" могут быть корректно концептуализированы в рамках теории социального бытия только будучи предварительно *фундаментализированными* в качестве концептов теории социального знания как одного из разделов *когнитологии* (*а может и "когнитомии"*⁸) как *фундаментальной теории знания*.

Такого рода "возвратно-поступательная" фундаментализация возможна не иначе как в рамках антропосоциокультурной *онтогносеологии*. *Фундаментальная эпистемология* поэтому и не может быть ничем иным как только и только *когнитивной гносеологической праксеологией*, – т. е., *самообоснованной теорией познания*, основанной на удостоверенном осуществленной познавательной практикой *знания* того, что же такое *знание*. Такая теория более корректно может быть определена как *эпистемонемия*, – как теоретическое знание не о том только, как *можно* знать (это и есть когнитивный горизонт не-фундаментальной, эмпирической эпистемологии), а о том, как *нельзя не знать*. Но поскольку способным *знать нечто* позиционируемый (и одновременно конституируемый в качестве такового) этой своей способностью субъект познания может только и только в том случае, если он *способен* это *нечто практически изменить*, то, во-первых, более понятным становится способ, каким субъект и объект социального познания связаны между собой; и, во-вторых, в наличном объеме социальных идей и представлений данного общества о себе самом *собственно общественным сознанием* будет только и только то, что представляет собой *собственно знание*, а не всего лишь (пусть даже и *истинное*, но *не более чем*) *мнение* людей о той *объективной социальной реальности*, в которую они *необходимым образом оказываются действительно погруженными* как действователи-акторы.

А.И. Яценко в свое время верно заметил, что идея тождества бытия и мышления никогда бы не ставилась под вопрос, "если бы задуманные цели всегда реализовались в полностью адекватном результате" [30, 11-12]. По большей части именно в силу указанного обстоятельства упомянутую идею (вслед за А. Шопенгауэром, объявившим ее "мертворожденной" [31, 89]) время от времени подвергали ревизии. Названную идею разделяло множество философов, в числе которых кроме Платона, Аристотеля, Спинозы, Гегеля, Фихте и Декарта [32, 29-30] упоминаются также эмпириомонист А.А. Богданов [25, 342 и сл.], неогегельянцы Б. Кроче и Дж. Коллингвуд [33, 482], неомарксист Д. Лукач [34, 74], "идеал-реалист" Н.О. Лосский [35, 68-95, 114], и др. В еще недавней отечественной традиции

⁸ По аналогии с *антропомией* – см.: Ананьев Б.Г. Человек как предмет познания. СПб., 2002, с. 36.

эту идею как правило считали сугубо идеалистической [36, 103; 37, 142; 38, 482]. Крупнейшие же отечественные философы, – каковыми, несомненно, являются Э.В. Ильенков, В.И. Шинкарук и М.А. Лифшиц, – не только решительно защищали принцип тождества от подобного рода нападков [39, 313], но также подчеркивали его безусловную эвристичность [40, 171, 181, 244-259] и плодотворно разрабатывали в качестве *ядра онтогносеологической парадигмы* [41].

Среди отечественных мыслителей наиболее известными сторонниками онтогносеологического подхода считаются С.Л. Франк [42, 6] и М.А. Лифшиц (см. [43], гл. 6, § 4). Плодотворным развитием основных идей онтогносеологической парадигмы, по нашему мнению, является разрабатываемый В.В. Кизимой тоталлогический вариант междисциплинарной постнеклассической концепции реальности [44].

Основополагающий принцип характеризуемой нами парадигмы необходимо вытекает из полагаемого В. Хёсле одной из восходящих к Пармениду структурных характеристик всей западной метафизики *закона онтогносеологического соответствия*, гласящего, что "нечто может быть познано тем отчетливее, чем выше мера его бытия" [32, 29]. Этот принцип "снимает" в себе идею тождества бытия и сознания, выразительнее всего артикулированную пантеистами и основательнее всего разработанную крупнейшими представителями немецкой классической философии [45, 146, 225], развившими ее в *принцип* единства мышления и бытия и удачно дополнившие этот последний принципом активности сознания и принципом развития [30, 33].

В онтогносеологической парадигме *человек* мыслится как *отработанный естественным процессом развития* "орган идентичных себе, достигших известного самобытия вещей" [46, 41], *родиной идеального* считается природа, а источником всего ненормального и вырожденного - культура [47, 70, 72], *истина* же "не сводится к формальному совпадению мысли с ее объектом", а рассматривается как "прежде всего совпадение объекта с самим собой" [48, 302].

В основу излагаемой в данной статье онтогносеологического подхода к исследованию процессов социальной когитации положен разработанный автором в развитие упомянутых выше традиций концепт *антропосоциокультурной тотальности*, полученный путем опять-таки "возвратно-поступательной" деконструкции неразрешимых асимметричных оппозиций концептуального ядра неклассической социально-гносеологической парадигмы [49]. Названный концепт представляет каждый из своих субконцептов – человека, социальность и культуру – одновременно и как опредмеченную тем или иным способом вещь, и как отношение между другими вещами как своими моментами. Это позволяет концептуализировать феномен социальной (в частности, социально-эстетической [50]) когитации как момент синергетического по своей природе аутопоэзиса (самосогласования) основных моментов процессов антропосоциокультурогенеза – взаимосопряженного взаимопорождения человека, социума и культуры. Поэтому онтогносеологический подход предполагает описание процессов социальной когитации на языке антропосоциокультурной парадигмы социогуманитарного знания.

Это значит, что если мы в своем стремлении найти "посредствующие звенья между полюсами альтернативы истинного и ложного" вводим "эпистемическое измерение" [51, 304] *реального* процесса нашей *действительной* социальной жизни, описывая последний в терминах теории знания, то *сознание* окажется концептуализированным в терминах *истинных представлений* об объективных, от воли и сознания людей не зависящих *необходимостях* этого процессах, *истинность* которых (представлений) и позволяют людям *сознательно, со знанием* – сначала того, "*как*" именно, а затем и "*почему*" именно так, а не иначе, они не просто *могут* действовать, а *не могут не действовать*, гарантированно достигая свои цели.

И если – по крайней мере, некоторым, – человеческим сообществам удастся все-таки существовать сквозь время, то прежде всего потому, что те из их общественных идей и представлений, которые полагаются ими в основу их сознательного социально-исторического творчества, являются именно *знаниями*, *истинными представлениями* об объективных

необходимостях, которыми предопределяется основная направленность общественно-исторического процесса. А это значит, что на первом месте в духовном арсенале жизнеспособных человеческих сообществ мы находим их истинные представления об их общественном бытии, истинность которых доказывается их социетальной практикой и удостоверяется (более или менее подходящей для этого) логикой. И тогда становится понятным *социальная форма истины* соответствует тому ее определению, которое мы находим у М.А. Лифшица, полагавшего, что эта последняя имеет место не только (и *не столько*) там, где налицо "соответствие мысли и ее предмета", но "прежде всего там, где действительность соответствует самой себе" [48, 267].

В онтогносеологическом подходе к феномену социальной когитации причиной онтологической основой первичности общественного сознания по отношению к общественному бытию выступает уже не некое не эксплицируемое в рациональных терминах, полумистическое "тождество бытия и сознания", а прозрачная для рационального мышления *первичность социальной реальности* как объекта познания по отношению к *непрерывно истинному* – адекватному – представлению о нем, становящемуся в случае доказанности этой его адекватности результатами *социальной практики истинным*, – но уже *не мнением*, а именно – *знанием* об этой реальности.

Поскольку субъектами социального познания так или иначе являются те же самые люди, продуктом социетальной активности которых и есть познаваемое ими их общественное бытие, они постоянно обнаруживают себя внутри реальности, адекватно концептуализируемой именно на языке онтогносеологической парадигмы. В рамках названной парадигмы основная проблема гносеологии (известная как "основной вопрос философии"), – вопрос об *отношении мышления к бытию*, – предстает как "*проблема отношения бытия к бытию*" [52, 104] внутри антропосоциокультурной тотальности, замкнутой внутри себя, но в то же время розомкнутой вовне – в *социоприродную тотальность*, больше известную как ноосфера. Эффективность же конкретных способов *сопряжения* той и другой тотальности зависит прежде всего от степени адекватности (*истинности*) *социальных идеалов* субъектов антропосоциокультурной практики исторически заданным формам социальности, необходимо предопределенных объемом, уровнем развития и степенью зрелости конституирующей их культуры (подробнее [53]).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Спир Ф. Структура Большой истории. От Большого взрыва до современности // ОНС, 1999, №5. – С. 152-163.
2. Мунье Э. Персонализм/Пер. с фр. – М.: Искусство, 1992. – 143 с.
3. Каган М.С. Метаморфозы бытия и небытия. К постановке вопроса // Вопр. филос., 2001, №6. – С. 52-67.
4. Гусейнов А.А. Об идее абсолютной морали // Вопр. филос., 2003, № 3. - С. 3-12.
5. Михайлов Ф.Т. Немота мысли // Вопр. филос., 2005, № 2. – С. 39-55.
6. Кониський Г. Загальна філософія, поділена на чотири розділи // Кониський Г. Філософські твори. У 2-х тт. Т. 1. – К.: Наукова думка, 1990. – 493 с.
7. Кувакин В.А. Что такое философия? Сущность, закономерности развития и принципы разработки. – М.: Изд-во МГУ, 1989. – 216 с.
8. Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. Открытое общество в опасности. Пер. с англ. - М.: ИНФРА-М, 1999. - XXVI, 262 с.
9. Курикалов Ю.Л. Экология культуры в ориентирах христианского космизма // Техника, общество и окружающая среда: материалы междунар. науч. конф. (18-19 июня 1998)// <http://www.philosophy.ru/iphras/library/stepin3.html#stepin>
10. Федотова В.Г. Государство и гражданское общество как подлинная цель российских реформ // Философские науки, 2002, № 4. – С. 42-63.
11. Жижек С. Возвышенный объект идеологии. – М.: Художественный журнал, 1999. – 236 с.

12. Дерри Д. Фундаментализм и антифундаментализм // Вопр. филос., 2002, №6. – С. 89-95.
13. Бэкхерст Д. Культура, нормативность и жизнь разума // Вопр. филос., 1999, № 9. – С. 159-177.
14. Домбровский Б. Философская система Т. Котарбинского // Логос 1999, №7(17). – С. 10-31.
15. Абрамян Л.А. Понятие реальности // Вопр. филос., 1980, № 11. – С. 87-95.
16. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Медиум, 1995 – 322 с.
17. Мысык И. Г. Лингвистическое время как способ выражения темпоральных отношений // *Sententiae: наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства)*. Спецвипуск № 3: «Філософія і космологія». – Вінниця: Універсум, 2004. – С. 172-181
18. Макаров З. Концепция рациональности философский и общенаучный контексты // *Sententiae: наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства)*. Спецвипуск № 1: «Феномен раціональності». – Вінниця: Універсум, 2004. – С. 204-212.
19. Разумовский О.С. Реляционизм и изоляционизм: пролог к теории систем // *Полигнозис*, 1999, №4. – С. 11-30.
20. Тернер Дж. Структура социологической теории. / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1985. – 471 с.
21. Томас Н. Антропологическая эпистемология // *Международный журнал социальных наук*. – Февраль 1998, № 20. – С. 45-58.
22. Вендина Т.И. Языковое сознание и методы его исследования // *Вестник МГУ. Сер. 19. Лингв. и межкульт. коммуникация*, 1999, № 4. – С. 15 –32.
23. Аршинов В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки. – М., 1999 // <http://www.philosophy.ru/iphras/library/ar-shinov/index.html>
24. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество / Общ. ред., сост. и предисл. А.Ю. Согомонов: Пер. с англ. – М.: Политиздат, 1992. – 543 с.
25. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 18. – М.: Политиздат, 1980. – 525 с.
26. Хруцкий К.С. Сознание и здоровье человека // *Вестник РФО*, 2004, № 2. – С. 115-119.
27. Щедрина Т.Г. Коммуникативное пространство русского философского сообщества (опыт реконструкции философского архива Густава Шпета) // *Вопр. филос.*, 2003, №8. – С. 106-118.
28. Колюжов Ю.И. Знаниеведение в науке и образовании // *Филос. образов.* 2004, №9. – С. 284-288.
29. Маркс К. Экономически-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42.
30. Яценко А.И. Целеполагание и идеалы – К.: Наукова думка, 1977. – 275 с.
31. Шопенгауэр А. Мелкие философские сочинения М, 1904.
32. Хёсле В. Гении философии нового времени / Пер. К. Судакова. – М.: Наука, 1992.– 224 с.
33. Кохановский В.П., Лешкевич Т.Г., Матяш Т. П., Фатхи Т.Б. Основы философии науки: Учебн. пос. для асп. Ростов н/Д: Феникс, 2004. – 608 с.
34. Малинин В.А. Диалектика Гегеля и антигегельянство. – М., 1983. –240 с.
35. Идеалистическая диалектика в XX столетии: (Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики)/А.С. Богомолов, П.П. Гайденок, Ю.Н. Давыдов и др.– М.: Политиздат, 1987.– 333 с.
36. Бабушкин В.У. О природе философского знания. Критика современных буржуазных концепций. – М.: Наука, 1978. – 207 с.
37. Рузавин Г. И. Диалектические и формально логические противоречия в развитии научного познания // *Диалектика и научное мышление (Материалистическая диалектика – методология наук)* / Под ред. А.Н. Аверьянова. – М.: Наука, 1988. – С. 132-146.

38. Ойзерман Т.И. Научно-философское мировоззрение марксизма. – М.: Наука, 1989.– 640 с.
39. Ильенков Э. В. Философия и культура – М.: Политиздат, 1991– 464 с.
40. Шинкарук В.И. Единство диалектики, логики и теории познания. Введение в диалектическую логику. – К.: Наукова думка, 1977. – 367 с.
41. Лифшиц Мих. Что такое классика? Онтогносеология. Смысл мира. Истинная середина. - М.: Искусство XXI век, 2004.
42. Назарова О.А. Онтологическая гносеология Франка как основа решения проблемы самооправдания метафизики // Филос. науки. № 8. 2004. – С. 5-13.
43. Мареев С.Н., Мареева Е В., Арсланов В Г Философия XX века (истоки и итоги). – М.: Академпроект, 2001.
44. Кизима В.В. Тоталогия (философия обновления). – К., 2005. – 272 с.
45. Шинкарук В.И. Единство диалектики, логики и теории познания. Введение в диалектическую логику. – К.: Наукова думка, 1977. – 367 с.
46. Фролов А.К. К вопросу о соотношении понятий "идеал" (Ideal) и "идеальное (Ideele) // Ильенковские чтения'99. – Москва–Зеленоград, 1999.
47. Мареева Е.В. Существует ли "школа Ильенкова"? // Вопросы философии – №3. – 2004. – С. 66-75.
48. Лифшиц Мих. В мире эстетики. – М.: Изобразит. искусство, 1985. – 320 с.
49. Манжура В.И. Антропосоциокультурная конфигурация векторно-валюативного поля социально-эстетической когитации // Нова парадигма. Альманах наукових праць. Вип. 23. – Запоріжжя, 2003. – С. 143-149.
50. Манжура В.И. Антропокультурный механизм социальной детерминации эстетического сознания // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. Випуск 13. – Запоріжжя: ЗДІА, 2003. – С. 135-146.
51. Мулуд Н. Анализ и смысл: Очерк семантических предпосылок логики и эпистемологии / Пер. с фр. Н.С. Автономовой и Ю.А. Муравьева / Общ. ред. и вст. ст. В.И. Метлова. – М.: Прогресс. 1976. – 271 с.
52. Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – С. 12-250.
53. Манжура В.І. Проблеми постнекласичної концептуалізації гуманізму // Нова парадигма. Журнал наукових праць. Вип. 47. – Київ, 2005. – С. 15-24.

В.О. ЗУБОВ

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ І КРОССКУЛЬТУРНИЙ ПАСТИШ

Розгортання глобалізаційних процесів на початку третього тисячоліття обумовило появу такого соціального явища як **кросскультурний пастиш**. В постмодерністській філософії для передачі колажності, різноманітності, еkleктизму об'єкта і адекватності його сприйняття суб'єктом використовується термін "пастиш". Пастиш – "свободний політ", "клапотна ковдра", "усяка всячина", колаж, який складається з ідей та поглядів, включаючи протилежні елементи. Техніка пастиша не визнає послідовності, логіки або симетрії. Зазначена проблема все більше приваблює увагу науковців з багатьох галузей суспільствознавства. Деякі аспекти проблеми кросскультурного пастишу розглядаються в роботах Сарновської Н.О.[1], А.О.Клепікова [2], А.А. Сирінського[3], Ю.В.Ірхіна [4] та інших. Здійснені нароби уможливили вивчення феномену *кросскультурного пастишу* з акцентом на його соціальні і людиновимірні аспекти. Саме це зумовило загальну композицію і логіку написання цієї статті.

Зростання масштабів міжкультурного пастишу обумовлено такими *об'єктивними чинниками* як:

- розгортання глобалізаційних процесів;
- укорінення засад інформаційного суспільства;
- становлення нового світового порядку;