

2. Огромная (по большей части именно гуманитарная) область знания, корни которой уходят в культуру, не находит должного отражения в категориях и принципах теории и методологии познания.

3. Отличительная черта гуманитарных наук не есть лишь объект и метод, но и сам познающий субъект. Знание о мире, получаемое человеком, зависит, таким образом, в том числе и от антропологических характеристик.

4. Традиционная познавательная схема субъект – объект на самом деле включена в целый ряд иных отношений (социокультурных, ценностных и т. д.). Человек не способен воспринимать мир, отрешившись от своей познавательной позиции, от той системы ценностей и культурно-исторической реальности, в которой он находится.

5. Гуманитарное знание сопряжено с понятием ценности и формированием смысложизненных ориентиров. Наряду с познанием своего предмета «науки о духе» содержат осознание взаимосвязи ценностных суждений и императивов как таковых, в которых соединены ценности, идеалы и направленность на преобразование будущего.

Источники и литература

1. Бахтин М.М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. – СПб, 2000.
2. Г.Риккерт. Науки о природе и науки о культуре. / Пер. и ред. С.И.Гессена – М., 1991. – С. 44–128.
3. Гейзенберг В. Естественнонаучная и религиозная истина // Шаги за горизонт: Общ. ред. и вступ. ст. Н.Ф.Овчинникова. – М., 1987. – С. 328–342.
4. Дильтей В. Введение в науки о духе. Сила поэтического воображения. Начала поэтики // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX–XX вв. Тракаты, статьи, эссе. – М., 1987. – С. 108–142.
5. Лазарев Ф.В. Проблема истины в естествознании и социально-гуманитарных науках // Философия социальных и гуманитарных наук. – М., 2006.
6. Манхейм К. Диагноз нашего времени. – М., 1994.
7. Савчук В.В. Деантропологизация гуманитарного знания // Гуманитарное знание. Сущность и функции: Межвузовский сборник / Под ред. Г.А.Подкорытова. – СПб., 1991. – С.41–55

Воропай Т.С.

ЕЩЕ РАЗ О СМЕРТИ СУБЪЕКТА, ИЛИ К ВОПРОСУ О «ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПЕРСОНОЛОГИИ»

Область философского знания, изучающая человека в условиях техногенной цивилизации, сегодня в некоторых изданиях названа постчеловеческой персонологией. В отечественную культуру словосочетание это вошло с легкой руки Г. Л. Тульчинского, назвавшего так одну из своих книг [1]. Вводя термин «постчеловеческой персонологии», питерский философ суммировал духовный опыт эпохи модерна, намечая проективные линии философствования в новой гуманитарной парадигме эпохи грядущей, эпохи пост. А то, что грядущая эпоха сулит нам принципиально новые реалии, сегодня является истиной достаточно очевидной. Консервативно мыслящие ученые сегодня озабочены тем, как спасти ценности и структурные элементы старой цивилизации – национальные государства, традиционные идентичности, религию и веру, западную культуру, выпестованные ею свободу и демократию, мало веря в то, что это возможно. Сошлемся для примера хотя бы на «Смерть Запада» Патрика Бьюкенена, «Столкновение цивилизаций» и «Кто мы?» Самюэля Хантингтона, «Конец знакомого мира» Иммануила Валлерстайна, хотя последнего к консерваторам отнести никак нельзя. Стремление спасти западную цивилизацию и западную культуру есть свойство естественное, хотя создается впечатление, что умирающая западная цивилизация заговаривает саму себя, обращаясь уже не к разуму, а к тому, что составляет его предпосылки. Совсем как в притче: «Сторож, сколько ночи?» «Еще ночь, но скоро утро, но если вы действительно спрашиваете, обратитесь и приходите». Однако утро, скорее всего, наступит и без обращения...

Сам человек, субъект истории, как говаривали раньше, претерпевает необратимые трансформации, необратимые потому, что они происходят в сознании, лишая его «энергии заблуждения» и упорства сопротивления собственному исчезновению. Если посмотреть отстраненным взглядом на интеллектуальные битвы последних десятилетий, то станет более или менее ясным, зачем, собственно, нужен был этот постмодернизм. Он формировал концепты, фигуры и метафоры переходных состояний. Уже не так интересно сегодня, *после чего* был пост-модернизм, гораздо важнее – *перед чем* и в обоснование чего [5, с. 16]. В обоснование постчеловека и его мира.

Тезис о «смерти» субъекта – главный брэнд постмодернистской философии, сюжеты его слишком хорошо известны, чтобы повторять их еще раз. Разве что вкратце: постмодернизм фиксирует переход от парадигмы бытия к парадигме становления. Мир проявляется только в языке, тексте, письме, т.е. в дискурсе. Он теряет субстанциональность и переходит в модальное состояние. Человек как субъект теряет идентичность и превращается из действительного в возможного, из телесного – в виртуального. Но имеет ли это утверждение смысл за пределами постмодернистской философии? Безусловно, да. Ибо сегодня даже для философов академической школы очевидно, что «те, кто будет жить в новой цивилизации, могут и не походить на тех, кого мы до сих пор называли словом «человек» [3, с. 10]. О «постчеловеческом» будущем пишет и Ф. Фукуяма в своей предпоследней книге «Конец истории и последний человек».

Мы попытаемся выделить три пересекающихся среза, или пространства, в которых тезис о смерти субъек-

та имеет достаточно реальные социальные корреляты: это пространства идентичности, свободы и виртуальности.

Калейдоскоп социальных изменений, помноженный на стремительно обновляющиеся технологии, затрудняет интеграцию прошлого и будущего в единую цепь событий, образующую индивидуальную биографию и лежащую в основе «Я». Традиция перестала играть роль фундамента и посредника в стремительно меняющемся мире. Отсюда вытекает неизбежность кризиса идентичности – сначала индивидуального, а затем и коллективного. Чем быстрее происходят изменения, чем они меньше поддаются контролю и прогнозу, тем вероятнее возникновение кризисов идентичности, главная черта которых – отсутствие общего знаменателя у множественных «я» личности (группы, народа, нации и т. п.). На идентичности «завязано» сегодня большинство теоретических и эмпирических споров и парадоксов во всех гуманитарных дисциплинах – от геополитики и социологии до психологии и философии. По сути, и в спорах об идентичности, и в спорах о смерти человека речь идет об одних и тех же стержневых моментах, с разных сторон рассматривающих современную антропологическую ситуацию.

Кант полагал, что единство индивидуального сознания является априорным условием его возможности. В ситуации кризисов идентичности это единство оказывается проблематичным. Но без единства сознания «Я» в строгом смысле слова исчезает. Заметим, что и сама проблема сознания, соотношения «Я» и сознания, сегодня проходит стадию переосмысления. И по сути позитивистский англо-американский дискурс, который заново перепахивает это поле – только островок в океане «новых открытий сознания». Среди других островов этого архипелага – Мамардашвили и Гроф, Налимов и Шри Ауробиндо Гхош.

Итак, первый реальный коррелят «смерти субъекта» – кризис идентичности, который в современном мире, похоже, становится перманентным. На индивидуальном уровне анализ этого кризиса так или иначе упирается в проблему сознания и самосознания и... благополучно в ней тонет. Здесь «главной проблемой оказывается внепространственное и вневременное начало самосознания, лежащее вне познаваемого мира, возможно, ему предшествующее» [5, с. 39]. Главное противоречие антропологии заключается в том, что мы определяем человека как животное мыслящее, разумное, символическое и т. п., то есть культурное. О сознании людей, поколений прошлых эпох мы можем судить только по сохранившей это сознание культуре. Обладать сознанием – значит быть встроенным в некую общность, осознавать свою принадлежность к культуре. Но откуда возникает культура, каков ее источник? Мы можем объяснить ее только исходя из уже наличествующего сознания человека, его духовного и интеллектуального опыта. Круг замыкается.

Идентичность в том ракурсе, как ставится и решается эта проблема сегодня, не означает самоидентичности личности, равенства ее самой себе. Собственно проблема идентичности возникает и, соответственно, осознается, когда самоидентичность нарушается. Особенно это касается социальных идентичностей (национальной, гендерной, профессиональной). Употребив терминологию Г. Тульчинского, можно сказать, что идентичность заявляет о себе в условиях лиминальности¹. Если самосознание имманентно личности, об идентичности этого сказать нельзя, для решения вопроса об идентичности всегда необходим Другой, необходим социально-культурный контекст, где социальные роли человека, его маски и имиджи, функции и амбиции дифференцированы и далеко не всегда гармоничны. Проблема идентичности – неклассическая проблема, она возникает в философии только тогда, когда осознается и эксплицируется неунитарный характер Я (а такое Я исторически возникает именно в эпоху модерна), наличие в нем многих векторов, возможно, целого их пучка. Идентичность заявляет о себе как о проблеме, когда начинаются проблемы с этой идентичностью, об этом убедительно пишут сегодня Ч. Тейлор, З. Бауман, С. Холл. О самосознании мы можем говорить, не выходя за рамки метафизики, разговор об идентичности требует выхода в пространство культуры.

На социальном уровне проблема эта осмысливается параллельно с прецедентами, которые ее актуализируют. После распада СССР в новообразованных государствах шли массовые поиски национальных идентичностей, с легализацией национализма стали искать и реабилитировать этнические идентичности, с образованием Европейского Союза всплыл вопрос о европейской идентичности, когда нехитрые демографические расчеты показали, что массовая иммиграция *latinos* в скором будущем сделает пресловутых WASP (белых англо-саксов протестантов) меньшинством в своей стране, американские ученые стали искать американскую идентичность, на волне мультикультурализма оказалась неочевидной и амбивалентной культурная идентичность и т. д. И «модернисты» и «примордиалисты», которые находятся по разные стороны баррикад в теоретических дебатах об идентичности, решают данную проблему скорее структурно, чем феноменологически – либо она есть и надо только найти ее компоненты и их артикулировать, либо ее надо строить и перестраивать заново из тех «кирпичиков», которые предоставляет наличная культура (или культуры). В первом случае идентичность понимается как данность и достижение, во втором – как возможность и бесконечный процесс.

Индивидуальная идентичность важна, потому что определяет поведение и мироощущение человека. Коллективные идентичности важны вдвойне, потому что определяют поведение народов, а следовательно, их судьбу. Источники идентичности многообразны: акриптивные, культурные, территориальные, политические, экономические, социальные, при этом в иерархии идентичностей постоянства не наблюдается. С. Хантингтон, рассуждая о кризисе современной американской идентичности, начавшей проявляться после провала коммунистического проекта и усугубившегося после 11 сентября, выделил несколько стержневых тезисов об идентичности, которые в известном смысле суммируют теоретические наработки в этой области: идентичностью обладают как индивиды, так и группы; идентичности в общем и целом представляют собой конструкты; инди-

¹ Лиминальность подразумевает любые состояния перехода и изменения (изменения социального статуса, ценностей и норм, идентичности, осмысления, понимания, сознания, языковой практики, способов жизни). Кроме того, и сама современность тотально лиминальна, ибо процессу изменения подвержены все стороны трансформирующегося общества.

виды, как и группы, обладают множественными идентичностями (исключение – экстремальные ситуации: революции, войны и т. д.); идентичности определяются самостью, одновременно являясь при этом результатом взаимодействия конкретного человека или группы с другими людьми или группами (доминирующая группа может навязать идентичность); значимость альтернативных идентичностей индивида или группы является ситуативной [7, с. 49–55].

Идентичность требует дифференциации, дифференциация – сравнения, а отсюда один шаг до «образа врага», а посему войны неизбежны и даже полезны, по крайней мере так считает С. Хантингтон, ибо только в экстремальных условиях опасности и борьбы формируется подлинная национальная идентичность, которая поглощает идентичности субнациональные – семейные, региональные, этнические и пр. Так было в американской истории (революция и Гражданская война), так было в истории советской (война Отечественная).

Второй срез, где проблема смерти субъекта получает подтверждение, – это срез свободы и детерминации. М. Фуко, Фр. Джеймисон, Ж. Делез, Ж. Бодрийар и другие постмодернисты достаточно много писали об избыточной детерминации субъекта, в итоге определив его (субъекта) как сверхдетерминированную иллюзию. Действительно, если забыть на время о категорическом императиве Канта и посмотреть на итоги антропологических исследований последних двух столетий, мы увидим, что сущность человека искали и находили именно в системе детерминаций, неважно, были они сугубо экономическими, как у Маркса, сугубо биологическими, как у Фрейда, или сугубо дискурсивными, как у Фуко и Альтюссера. В результате, отметив неоправданный редукционизм как Маркса, так и Фрейда, согласились, что человек – это социобиологическое существо, то есть природное и искусственное одновременно. Постмодернисты пошли дальше, объявив его функцией дискурса, что предполагает детерминацию уже тотальную. Но свобода человека сюда не вписывается, ибо ни из природы, ни из культуры свобода невыводима, свобода есть самодетерминация, причем далеко не всегда рациональная.

Свобода невыводима из природы человека, ибо в природе есть только цепочки детерминаций, но свобода невыводима и из культуры, ибо культура есть система внегенетического наследования, хранения и трансляции опыта, и именно культура определяет жизненную компетентность и идентичность личности. И современные войны за идентичность – это, в конечном счете, войны за культуру.

Но тогда сознание в известной мере можно рассматривать как результат «загрузки» личности программой социокультурного опыта, как результат символизации мира и «вращения» в сознание разнообразных кодов и социальных значений (Юнг бы добавил – значений и символов, созданных на всем долгом пути человеческой эволюции). «Но если я полностью программирую этими социально – культурными кодами, то я несвободен и неменяем, поскольку я только реализую программы, инсталлированные в меня семейным и прочим воспитанием и образованием, – пишет Г. Л. Тульчинский. – Ханжество культуры и права в том – то и состоит, что, с одной стороны, меня считают продуктом социальных отношений, а с другой, наделяют меня свободой, вменяя лично мне ответственность за поступки и поведение!» [6, с. 20].

Как видим, на новом витке цивилизации опять всплывает старая проблема свободы воли и божественного предопределения, волновавшая еще Бл. Августина. И тогда постмодернистская попытка выйти за грань нормы, традиции, культуры, которая «грузит» личность и тело, не представляется абсурдной, это та же попытка прорваться к свободе, которая на более традиционном языке была названа «прорывом к трансцендентному». Правда остается открытым вопрос, можем ли мы прорваться за грань собственного сознания? Как известно, опыты Ст. Грофа убеждают в противоположном. Не потому ли постмодернистский бросок за грань культуры напоминает бег по кругу?

В понимании Г. Л. Тульчинского, свобода добытийна и сверхбытийна, и именно в силу своей добытийности она дает человеку возможность выхода, прорыва за рамки бытия в его контекст, к Абсолюту, и тем самым к себе самому [5, с. 35–36]. В этом смысле свобода иррациональна, поскольку рациональность, теоретичность – лишь средства и инструменты Разума. Целью и источником свободы выступает неповторимая индивидуальность, личность как «точка сборки» свободы и ответственности. По мысли Г. Л. Тульчинского, «Я» возможно сегодня мыслить как «точку ответственности», вменения, т.е. там, где проявляется моя недо – детерминированность и, значит, свобода. Постмодернизм является не более чем предвестником понимания Я «как точки сборки ответственности, как волновой функции свободы, как странника в возможных мирах, как потенциатора бытия». Вопрос о человеке, таким образом, – это вопрос о его свободе. Смерть субъекта наступит в тот самый момент, когда исчезнет последняя иллюзия свободы. «Если я обречен смотреться в зеркало рациональных схематизаций, то я остаюсь в кругу неменяемости, – пишет автор. – Если Я – конструкт этих схематизаций, то меня собственно и нету. Но Я – не продукт, не результат, а путь. В целом мире» [6, с. 19–20]. И тогда «смерть субъекта» – это не более чем логическое следствие того отрезка пути, который уже пройден.

Против этого нечего возразить, как бы ни жаль нам было исчезающего человека, хотя и возражающих понять можно, к примеру, воинствующего борца с постмодернизмом нижегородского профессора философии В. А. Кутырева, многочисленные книги и статьи которого очень напоминают ленинскую «философскую критику» всяких там эмпириокритицизмов и демонстрируют невмещаемость в одно сознания старой и новой мыслительных парадигм [см., напр., 2].

Но раз лабиринты сознания и тупики свободы оказываются столь труднопроходимыми, за что же можно ухватиться «последнему человеку»? На место антропологизма приходит телосцентризм. Тело рассматривается не как сосуд для души, а как предмет манипуляций (профилакттики похудения, фитнес, порнография и косметизация тела, бодипарт, пирсинг, трансплантация органов, операции по смене пола или радикального изменения внешности и пр.). Телосцентризм господствует в культуре, но не ради сохранения тела, а ради его демон-

тажа. Вместо дихотомии «душа – тело», дихотомия «тело – письмо». Отсюда шаг к полной деконструкции человеческой телесности. Так говорят критики. В действительности же мы видим, что в эпоху консюмеризма тело оказывается культурно перенагруженным не меньше, чем сознание. Когда субъект умирает, судорожное цепляние за тело становится последним его прибежищем. Телесность оказывается тесно связанной и с идентичностью, и со свободой. «Рыночный способ состоит, так сказать, в выстраивании «я» посредством образов, – пишет в этой связи З. Бауман. – «Я» становится тождественным визуальным сигналам, которые другие могут видеть и опознавать все то, что они должны означать. Визуальные сигналы бывают многих типов. Они включают форму твоего тела, телесные украшения, тип содержимое твоего дома, места, где ты бываешь и где тебя можно встретить, то, как ты себя ведешь и говоришь, то, о чем ты говоришь, твои выраженные художественные и литературные вкусы, твою обычную еду и способ ее приготовления – и многие другие вещи, поставляемые рынком в форме материальных благ, услуг или знаний» [1, с. 84 –85]. Тем самым рынок, реклама, медиа ежедневно и ежечасно поставляют «образцовые идентичности», и на долю самого индивида остается только «следовать инструкции, вложенной в комплект». Свобода выбирать собственную идентичность (телесную *par excellence*) становится реалистичным проектом для миллионов потребителей. Для наиболее капризных можно выбирать из некоторого диапазона вариантов, а когда выбор сделан, то избранную идентичность можно сделать реальной (символически реальной), совершив необходимые покупки или подвергнув тело необходимой дрессуре – будь то новая прическа, бег трусцой, диета для похудения или обогащение твоей речи модным, символизирующим статус словарем [1, с. 85].

Единственное пространство, где не работает такая сконструированная идентичность – пространство виртуальной реальности, просто потому, что здесь применяются совсем другие «инструкции по сборке». В Сети циркулирует тело без органов, тело без пространства – тело на экране – без массы, объема и протяженности, т. е. чистые мысли с минимальными личностными коннотациями, ибо в Сети живое тело не нужно, достаточно биосубстрата. Зато Сеть предлагает то, что бесценен пока дать рынок – изменение идентичности и всю сумму сублимаций, с этим связанных.

Итак, срез третий – виртуальная реальность, – наиболее яркое и наглядное проявление реализации метафоры «смерти субъекта». Информационная реальность представляет мир как совокупность отношений, связей и коммуникаций. Такая модель мира ведет к «усыханию» предметности, и особенно живых форм. Сеть – это артикулированный, но детерриторизированный хаос, потенция, ничто, то есть абсолютная свобода. Абсолютная и безграничная. *Постчеловеческая*. Одновременно в силу ряда объективных технологических особенностей (анонимности, дистанционности, отсутствия маркеров телесности) виртуальная реальность и виртуальная коммуникация предлагает пользователю максимальные возможности для самоопределения и непосредственного самоконструирования. Симуляционная модель виртуальной реальности предполагает ее разрыв с означающим и бытием и, как следствие, отнесение данного типа реальности к сфере чистого становления. Поскольку субъект одинаково реально существует и действует в обеих реальностях, то вопрос, какая из них есть объективная реальность, а какая – чистая виртуальность, отнюдь не так очевиден, как кажется. С одной стороны, виртуальная реальность – это сугубо техногенное бытие, с другой, – это проявление креативных сил человека и мира, но тогда вопрос о ее сугубой симулятивности не более чем вопрос социального консенсуса.

Реальная действительность принудительна и сурова, поиск идентичности в ней – проблема кропотливая и требующая колоссальных духовных затрат, а результат ничем не гарантирован, ибо Другими данная идентичность может быть не признана, тогда как Сеть может с лихвой компенсировать не достигнутые или недостижимые в реальности идентификации.

О востребованности этой сферы жизнедеятельности можно судить по темпам роста Сети. Популярность такого способа взаимодействия вызвана, прежде всего, возрастом индивидуальной свободы – неограниченный доступ к информационным ресурсам и к необременительному общению с любым участником того или иного сектора сетевого социума. При этом сам субъект в сетевых коммуникациях выступает как «чистая» возможность. Формы, которые может принимать «Я» в сети, могут сколь угодно отличаться от реального «Я», запертого в клетку принудительной повседневности. Будучи виртуальным, субъект становится в сетевых коммуникациях частью виртуальных же объектов. Поэтому можно говорить о размывании определенности субъект-объектной оппозиции, децентрации индивидуального «Я», деперсонализации субъекта, отказе от презумпции актуализации, что и позволяет выступать субъекту в сетевых коммуникациях в качестве *возможности*. Указанные парадигмальные установки неизменно приводят к «смерти субъекта», то есть окончательно размыванию одного из полюсов субъект –объектной парадигмы. Эта смерть отнюдь не внезапна, она подготовлена долгой традицией неклассического философствования – философией жизни, фрейдизмом и марксизмом, структурализмом и деконструкцией, феноменологией и хайдеггеровой онтологией. Виртуальный субъект выступает в сетевых коммуникациях образцовым симуляком: аморфным и хаотичным, множественным и поливалентным, непредсказуемым и случайным. Цепочка «*виртуальный объект*» – «*симулякр*» – «*маска*» – и конституирует, и аннигилирует субъекта, когда презумпция бытия и презумпция отсутствия по сути равнозначны. Субъект в электронную эру уже не может быть описан в парадигме классической философии, и для описания субъективной позиции в контексте киберландшафта современного состояния предлагаются новые термины, например, «техносостояние рассудка» (Брюс Стерлинг), или «терминальная (конечная) тождественность» (Уильям Берроуз).

О чем все сказанное свидетельствует? Следует ли из этого, что время человека как телесного существа и как субъекта истекает? В прежние времена все это свидетельствовало бы о кризисе конкретной культурной системы. «Теперь же есть все основания полагать, что меняются самые основы сознания: противоположные смыслы взаимопогашаются, не успев образовать оппозицию и создать продуктивную «разность потенциалов» [4, с. 45]. Неосинкретизм, возникающий в результате этого процесса, дает основания говорить о новом неоя-

зычестве, новой первобытности или о новом средневековье, возникающем как единственно возможные реакции на закат логоцентризма [8]. С архаическим мышлением постмодернистское ризоматическое мышление сближается по ряду признаков, а именно: отказ от центрирующей мифологемы, слабая структурированность и открытость системных преобразований. Если прежние «революционные сдвиги» в культуре предполагали смену одних иерархических систем другими, то теперь «по вертикали» сознание достигло потолка и затем стало по нему стелиться, а «по горизонтали» оно увлечено перманентным движением между смыслами, следами, знаками, симулякрами и культурными системами в целом. В этом странствии по семиотическому лабиринту, состоящему из означающих без означаемых, сознание может позволить себе ничего не принимать всерьез. Культура больше не направлена на познание. Она прагматична и утилитарна («сделать из ничего нечто и продать его»). Разумеется, это свободное плавание не может продолжаться долго.

Источники и литература

1. Тульчинский Г.Л. О природе свободы // Вопросы философии. – 2006. – №4. – С. 17–31.
2. Бауман З. Свобода. – М.: Новое изд-во, 2006.
3. Кутырев В.А. От какого наследства мы не отказываемся // Человек. – 2005. – № 1–2.
4. Лекторский В.А. Умер ли человек? // Человек. – 2004. – №4. – С.10–16.
5. Пелипенко А.А. Закат логоцентризма // Человек. – 2005. – №5. – С.44–55.
6. Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология: Новые перспективы свободы и рациональности. – СПб.: Алетейа, 2002.
7. Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. – М.: Транзиткнига, 2004.
8. Эко У. Средние века уже начались // Иностранная литература. – 1994. – № 4. – С. 258–267.

Горбань А.В.

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ПАРАДИГМЫ

В период глубинных стратегических цивилизационных сдвигов, наблюдаемых нами в XX – начале XXI вв., происходит становление новой философской парадигмы, в основе которой находится поликонтекстуальное отношение к человеку как уникальной личности со своей неповторимой индивидуальностью, а также как к поликультурному существу, находящемуся на пересечении культур и являющемуся неперменным субъектом полноценного диалога культур. На этой волне философской рефлексии с 90-х годов прошлого века происходит становление нового научного направления исследований – философии образования.

Непрекращающаяся дискуссия философов, педагогов, ученых других отраслей знаний не позволяет сегодня однозначно дать ответ на вопросы о предмете и объекте исследований философии образования, о ее статусе в целом относительно педагогики и философии [1,2,8,13 – 16]. Тем не менее, несмотря на некую неопределенность исследовательского поля, нам представляется возможным рассмотреть философию образования как современный философский феномен.

Современная научная дискуссия формируется вокруг таких проблем философии образования, как ее историко-философские дискурсы, выявление предмета и объекта изучения, определение структуры и функций, а также места и роли, как особого философского направления [4].

Конечно, важнейшими моментами для исследователя нового научного направления являются определение категориального аппарата и предмета исследования. С этой точки зрения в западной философии уже в 90-х гг. прошлого века четко формируется направление, исследующее философско-педагогические доктрины как «феноменологии философского духа» [11]. Такой подход нашел свое отражение и подтверждение в работе представительных философских форумов – XX Всемирного философского конгресса – «Пайдейя: философия в воспитании и образовании человека» (1998 г.) и Венской международной конференции «Пайдейя для XXI века» (2002 г.).

В целом же современная западная философия образования пытается строить свое исследовательское поле на глубоких историко-философских традициях. Философско-педагогическая традиция, стремление мыслителя найти пути реализации своих идей через образование и воспитание – таков лейтмотив диалогов Платона, трактатов о воспитании Ж.-Ж. Руссо, ряда работ В. фон Гумбольда, Х. Арндта, Ю. Хабермаса и других. Философско-педагогические смыслы, по мнению С. Кузьминой, посредством постоянного восстановления-актуализации, составляют неотъемлемую часть содержания западного философского сознания, в отличие от которого современная постсоветская философия не проявляет особой активности в сфере образования. Тем не менее, как правило, в рамках педагогического образования, реже философского, присутствует научно-методический дискурс философии образования.

В работах Б. Гершунского, Е. Гусинского, Ю. Турчаниновой присутствуют попытки систематизировать достижения «философии образования и воспитания» [2, 3]. Здесь мы можем выделить два круга исследуемых проблем. Во-первых, это рассудочное и моральное развитие человека в культурной среде и средства содействия в этой системе образования. Во-вторых – сущность и природа всех явлений в образовательном процессе, осмысливаемых в таких разделах философии образования, как онтология, логика, аксиология, этика, методология образования.

Отдельный интерес представляют подходы, сложившиеся в конце XX – начале XXI вв. в современной отечественной научной мысли. В Украине о философии образования ученые, в том числе и философы, говорят и пишут недавно, с конца 90-х гг. прошлого века [8,6,14]. В данных работах мы находим указания на про-