

НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ: МЕТОДОЛОГІЯ ТА ТЕХНОЛОГІЯ

ISSN 1561 – 1264

ВИПУСК 2, 2007 (20)

НАУКОВЕ ПІЗНАННЯ: МЕТОДОЛОГІЯ ТА ТЕХНОЛОГІЯ

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ № 2 (20), 2007

Серія: філософія, соціологія, політологія

ISSN 1561-1264

Редакційна колегія

Журнал виходить 2 рази на рік і є фаховим з філософії, політології та соціології згідно переліку наукових видань України № 4, 9.

Журнал зареєстрований 26 вересня 1997 р. у Комітеті інформації Одеської облдержадміністрації. Свідоцтво серії ОД № 451. Друкується за рішенням вченої ради Південноукраїнського державного педагогічного університету ім. К.Д. Ушинського. Протокол № 3 від 30.10.08.

Друковані матеріали виражають позицію автора, яка не завжди поділяється редакційною колегією.

Передрук матеріалів здійснюється за умови обов'язкового посилання на "Наукове пізнання: методологія та технологія".

Рукописи не повертаються.

доктор філософських наук, професор Кавалеров А.І. (головний редактор)

доктор філософських наук, професор Дмитрієва М.С. (заступник головного редактора)

кандидат філософських наук, доцент Мисик І.Г. (відповідальний секретар)

кандидат філологічних наук, доцент Мисик С.Г.

доктор філософських наук, професор Чунаєва А.А.

доктор філософських наук, професор Балабаєва З.В.

доктор філософських наук, професор Гансова Е.А.

кандидат філософських наук, професор Кирилюк О.С.

кандидат філософських наук, доцент Крижантовська Т.І.

доктор філософських наук, професор Місуно А.В.

доктор політичних наук, професор Наумкіна С.М.

кандидат філософських наук, доцент Ніколенко О.В.

кандидат філософських наук, доцент Піроженко В.О.

доктор філософських наук, професор Уйюмов А.І.

доктор філософських наук, професор Мокляк М.М.



Арабаджі Д.В. - аспірант кафедри філософії Одеського національного університету ім. І. Мечникова

УДК: 302.22.3+291.2

СИСТЕМНИЙ ЗАПИС СИМВОЛУ В ТРАКТУВАННІ СТАРОХРИСТИЯНСЬКОГО СХІДНОГО БОГОСЛІВ'Я

Запропоноване дослідження присвячене проблемі розуміння символу в старохристиянському східному богослов'ї і логіко-системному опису цієї категорії на мові тернарного опису.

Предлагаемое исследование посвящено проблеме понимания символа в древнехристианском восточном богословии и логико-системному описанию этой категории на языке тернарного описания.

This investigation devoted to the problem of the comprehension of symbol in Old Christian East Theology and logic and system description of the category "symbol" on ternary description language.

«Символ» від грецького συμβάλλω: «сполучаю», «тримаю разом». Символізм може мати різне значення. Так, «символ в раціоналістичному застосуванні береться як умовний знак, аббревіатура поняття, іноді цілої сукупності понять, конструктивна схема, логічне креслення» [3].

Проблема, яку вирішує запропоноване дослідження, зводиться до виявлення специфіки розуміння символу в старохристиянському східному богослов'ї і логіко-системний опис цієї категорії на мові тернарного опису. Надалі, отримані результати можуть бути використані для межпарадигмального (релігія і наука) зіставлення категорій і позначення точок перетину і розбіжності між ними.

Література, в якій розкриваються деталі специфіки розуміння символу, достатньо широка. Тут і старохристиянські першоджерела: Климент Александрійський «Стромати» [7], Григорій Палама «Тріади в захист священнобезмовнуючих» [4], Максим Ісповедник «Богословські і аскетичні трактати» [14], Сімеон Новий Богослов «Божественні гімни» [18]; тут і сучасні дослідження: Леві-Брюль «Надприродне в первісному мисленні» [9], А. Ф. Лосев «Нариси античного символізму і міфології» [12], В. Н. Лосскій «Нарис містичного богослов'я східної церкви» [13]. Систематичний виклад вчення про символ вказана література не дає, а тому запропоноване дослідження ставить декілька цілей: (1) звести вчення про символ в старохристиянському богослов'ї в єдине; (2) позначити символ як систему; (3) виявити системні дескриптори вказаної системи; (4) дати системний запис символу на мові тернарного опису.

Відвічна функція символу не в тому, щоб зображати (що припускає відсутність того, що зображається), а в тому, щоб виявляти і залучати до того що явив. Про символ можна сказати, що він не стільки схожий на реальність, що символізується, скільки причетний до неї і тому може до неї реально залучати.

У символі на відміну від простого зображення, простого знаку дві реальності - емпірична, або видима, і духовна, або невидима, сполучені не логічно, а *епіфанічно* (від грецького *ἐπιφανεα* - виявляю). Одна реальність виявляє іншу, але - і це дуже важливо - тільки в ту міру, в якій сам символ причетний духовній реальності і здатний утілити її.

До такого - епіфанічного - розуміння символу був близький німецький філософ Ф. У. Шеллінг. У «Філософії мистецтва» він пише: «Той спосіб зображення, в якому загальне позначає особливе або в якому особливе споглядається через загальне, - є схематизм.

Той же спосіб зображення, в якому особливе позначає загальне або в якому загальне споглядається через особливе, - є алегорія.

Синтез того і іншого, де ні загальне не позначає особливого, ні особливе не позначає загального, але де і те і інше абсолютно єдині, є символ» [23: 106]. Зрозуміло, що, в протилежність схематизму і алегорії, в символі ми знаходимо повну рівновагу між ідеєю і образом, ідеальним і реальним. У образі немає зовсім нічого такого, чого не було б в ідеї. У символі не можна побачити ні ідеї без образу, ні образу без ідеї. Символ є самостійна дійсність. Хоча це і є зустріч двох планів буття, але вони дані в повній, абсолютній *нерозрізненості*, так що вже не можна вказати, де ідея і де річ. Це, звичайно, не означає, що в символі ніяк не розрізняються між собою образ і ідея. Вони

обов'язково розрізняються, оскільки інакше символ не був би виразом. Проте вони розрізняються так, що помилка точка їх абсолютного отождествлення.

Отже, символ актуалізує ті або інші взаємозв'язки, або, як мовилося, виявляє різні *причетності*. Просторово-часові рамки, за уявленнями старовини, для маніфестації різних явищ виявляються знятими. Все знаходиться у всьому, все взаємозв'язане зі всім, актуалізувати ж ті або інші патерни органічного Світу – покликання символу. Ясно, що таким чином сформульовані характеристики символу дають можливість побачити у якості концепту «бути епіфанічно взаємозв'язаним». Звідси структурою слід вважати самі онтологічні зв'язки, а субстратом – речі і явища, тобто сам Світ.

Оскільки результат осмислення символу є деякою моделлю, а будь-яка модель – система, то символ є система. Дійсно, за визначенням «будь-який об'єкт є системою якщо в цьому об'єкті реалізується якесь відношення, що володіє певною властивістю» [20: 37]. Формально це виражатиметься наступним записом:

$$(1A) \text{ Sist} = df [([a (* 1A)]) t]$$

Останню формулу нам слід переписати так, щоб вона задовольняла уявленню про символ в старохристиянському богослов'ї.

У символі дві реальності взаємозв'язані епіфанічно, одна реальність онтологічна виявляє іншу. Символ завжди виявляє *взаємозв'язок*, він сполучає об'єкт або їх сукупність з іншими об'єктами або явищами. Проте сталі відношення між символом і тим що символізується повинно вважатися строго фіксованим, визначеним.

Який же саме характер нашого відношення для речей, що входять в тіло символу? Якщо зразок наділений певними функціями, то і модель, що структурно повторює зразок, символічно володітиме відповідними функціями. Так прикладом такого символу є ікона (образ). У іконі (моделі) строго повторюється структура прототипу по канону, який знаходиться в книзі «Іконописний оригінал». Більш того, щоб точніше передати структуру, іконописцями старовини використовувалася техніка «наростання»: «тобто спершу малювався скелет, потім він вдягався в мускулатуру, далі послідовно писалася шкіра, волосся і одяг і, нарешті, характерні для особи, що зображається, спеціальні атрибути» [21: 239]. Все це, для іконописця, є заставою того, що образ метафізично єднається з своїм прототипом, і в ньому будуть явлені *аналогічні* функції. Людина старовини, підходячи до ікони, відчуває благословення, що подається їй, тим, що позначає руку, він відчуває погляд від того, що позначає на іконі очі, він чує голос з того, що позначає на іконі вуста. Таким чином, аналогічно, ікона виявляє, зверненій до неї людині, самого святого безпосередньо і живо присутнього поряд. Коли *думка* рухається від збігу функцій до схожості структур, тоді ми маємо справу з *функціонально-структурною аналогією* [19: 59]. Вперше в історії філософії вона з'являється у Аристотеля. Запишемо схему висновку для такої аналогії [19]:

$$\begin{aligned} & \overset{\wedge}{a_1}, \dots, \overset{\wedge}{a_n}, m \hat{Q} [(\overset{\wedge}{a_1}, \dots, \overset{\wedge}{a_n}), m] = \\ & = \overset{\wedge}{b_1}, \dots, \overset{\wedge}{b_m}, m \hat{Q} (\overset{\wedge}{b_1}, \dots, \overset{\wedge}{b_m}), m \nmid \frac{(\overset{\wedge}{a_1}, \dots, \overset{\wedge}{a_n})E}{(\overset{\wedge}{b_1}, \dots, \overset{\wedge}{b_m})E} \quad (1) \end{aligned}$$

де, $\overset{\wedge}{a_1}, \dots, \overset{\wedge}{a_n}$ – модель;

$\overset{\wedge}{b_1}, \dots, \overset{\wedge}{b_m}$ – прототип;

$\hat{Q}$ – підстава перенесення – подібність відносин моделі і прототипу до навколишнього середовища (наприклад, людині) m ;

$\overset{\wedge}{\wedge}$ – знак абстракції в логіці предикатів.

Отже, відношення в символі між підоб'єктами здавалося б правильно підпорядкувати закону функціонально-структурної аналогії, описуваною формулою (1). Проте те, що символізується не завжди виявляється через вказану аналогію – скоріше це виключення із загального правила – і найчастіше взагалі приховано від людської думки, оскільки «хто довіряється власним роздумам і розсудливим міркуванням, сподіваючись шляхом розрізень, висновків і розчленовувань відшукати всю істину, той взагалі не може ні зрозуміти духовної людини, ні повірити їй» [4: 71 – 72]. Якщо відношення між символом і тим, що символізується

недоступно теоретикові, то воно повинне бути виражене в блокуванні логічного мислення. І дійсно, нам відомо, як саме конкретизовано відношення між об'єктами в тілі символу. *Об'єкти в символі, не зливаючись в один об'єкт, з'єднуються нероздільно.* Звідки таке уявлення?

Перш за все, ми знаходимо його в давнину, в часи дохристиянські. Вказане розуміння символу сходиться до глибокої старовини, що було ясно доведене школою видного етнографа і психолога Л. Леві-Брюля. Зокрема, міркуючи про відчуття стародавньою людиною образу, він пише: «Очевидно, річ у тому, що всяке зображення, всяка репродукція сопричасні природі, властивостям, життю оригіналу. Сопричасття не повинно розумітися в сенсі якогось дроблення, неначебто, наприклад, портрет запозичував у оригіналу деяку частину суми властивостей або життя, якою той володіє. Первісне мислення не бачить ніякої складності в тому, щоб це життя і властивості були притаманні *одночасно* і оригіналу, і зображенню. Через містичний зв'язок між оригіналом і зображенням, зв'язок, підпорядкований закону партиціпації, зображення одночасно і оригінал... Значить, від зображення можна отримати те ж, що і від оригіналу, на оригінал можна діяти через зображення» [9: 65].

Подібне уявлення про символ було обґрунтоване в християнстві. Розуміння світу символічно почалося з Климента Александрійського. В світі, за Климентом, все є символ. Всяка річ приховує за собою щось доступне тільки для присвячених: «Приховані речі, що просвічують через завісу, залишають враження про істину промовисте і значне, подібно до того, яке являють собою фрукти на дні струмка, що просвічують через воду, або форми, покриті вуаллю, яка злегка міняє їх контури. Навпаки, неприховане виглядає абсолютно безумовно і сприймається однозначно» [2: V 56: 5-59: 5]; будь-яка річ, як символ, виявляє щось конкретне важливе в даному контексті буття» [2: 45].

Таке ж розуміння символу ми знаходимо і у Орігена. Осмислюючи Священні тексти духовно, сприймаючи їх як символи вищого світу, Оріген тим самим скасовує стародавній еллінський дуалізм матерії і духу, що є високим досягненням християнства як цілісного (органічного) світосприймання [17: 585]. Повинна бути глибинна єдність світу духовного і матеріального. Не відрікаючись від алегоричного коментаря текстів, Оріген послідовно проводив символізм, через який два світа, – духовний і матеріальний – сполучені не роздільно, але і не зливаються в один.

Вдало думки християнських богословів-символістів у вченні про світ можуть бути резюмовані в словах Максима Ісповідника: «Світ, що осягається розумом, знаходиться в плотському, (1) як душа в тілі, а плотський світ сполучений з тим, що осягається розумом, як тіло сполучене з душею. І *єдиний світ, що складається з них обох*, як одна людина, що складається з душі і тіла. (2) Кожний з цих світів, зрощених в єднанні, не відкидає і не заперечує іншого за законом Творця, що з'єднав їх. Згідно цій спорідненості здійснюється (3) загальний і єдиний спосіб невідомої присутності в суцільній всетримаючій Причині, що різноманітно наявна у всіх і робить їх незмішаними і нероздільними як в самих собі, так і щодо один одного, показуючи, що ці суцільні, згідно з єдиноутворюючим зв'язком, належать скоріше один одному, ніж самим собі» [14: 167-168].

Сімеон Богослов таку таємницю, для розуму людського, єдність Бога і тварного світу оспівав в гімнах:

«Пребезначальний Боже, Який жодним чином
не відбувся
Але був таким, що не має початку, як знайду я всього Тебе
Що носить мене всередині? Хто дасть мені утримати Тебе
Якого і я ношу усередині себе? Як Ти і поза творінням
І навпроти усередині них, (якщо) Ти – ні всередині ні ззовні?
Як невлотимий, Я не всередині, а як уловимий, не ззовні
знаходжуся;
Будучи ж необмежений, - ні всередині ні зовні.
Бо Творець усередині чого (можливо), або ж поза чим, скажи мені?
Я все ношу всередині, як той, що містить все творіння
А знаходжуся поза всім, будучи відокремлений від всього.
Бо Творець творіння як не буде поза всім?
Існуючи перш за все і наповнюючи все, як виконаний всім
Як не існуватиму Я, і створивши все? Зрозумій, про що
Я віщаю тобі.

Створивши все творіння, Я зовсім не змінив місця
 І не з'єднався із створіннями. (Якщо) ж Я необмежений
 То де, скажеш ти, знаходжуся Я коли-небудь, ні тілесно, говорю тобі
 Але зрозумій Мене, в думках? Шукаючи ж Мене духовно
 Ти знайдеш Мене необмеженим, а тому знову – ніде
 Ні всередині, ні зовні, хоч і скрізь у всьому
 Безпристрасно і незлитно, а тому поза всім
 Оскільки Я був перш за все» [18: 184-185].

Одночасна трансцендентність і іманентність Бога світу виражена у богослова формулою «незлиті і незмінні єдності», з якої робиться висновок про те, що духовний світ зберігається в світі фізичному «за допомогою символічних образів», - все в світі є символ вищого буття.

Не тільки світ плотський і світ духовний сполучені за принципом тотожної відмінності. Цьому ж принципу підпорядкована Халкидонська угода богословів Церкви: природи у Христі сполучені незлиті і нероздільно: «Слідуючи святым батькам, усі згідно повчаємо сповідати одного і того ж Сина, Господа нашого Ісуса Христа, здійсненого в божестві і здійсненого в людстві, дійсного Бога і дійсної людини... у двох ествах незлиті, незмінні, нероздільно, нерозлучно пізнаного» [5: 48].

Акт Константинопольського Собору 1351 року проти Варлаама і Акиндина стверджує, що *енергія суті нероздільна з суттю і незлитна з нею*: «Ще тим же самим, що мудрують і говорять, що 1. Бог не має ніякої природної енергії, але тим, що думають, що існує тільки *суть* і *що здійснене одне і те ж і нерізне - божественна суть і божественна енергія* і між ними не мислиться ніяка відмінність в тому або іншому відношенні, напроці того, - *що одне і те ж називається то суттю, то енергією* [цим еретикам], як *що безрозсудно знищують в усіх відношеннях і саму божественну суть і що приводять її до небуття* (бо вчителі Церкви дослівно говорять, що тільки небуття позбавлене енергії), ще ж і 2. мислячим Савеллісво учення і його старе поєднання, злиття і сполучення в трьох іпостасях божества, що тепер же наважуються відновлювати [це] відносно божественної суті і енергії і що так само злочестиво сполучають їх і що не сповідають, згідно богодухновенному богослов'ю святих і благочестивому мудруванню Церкви, *суть в Богові і сутнісну і природну Його енергію* (як ясно показало більшість інших святих, і особливо [святі батьки святого і уселенського Собору, відносно двох енергій Христа, божественної і людської, і двох воель, сковававши [з них] одну цілісну) *що і справді не хочуть мислити, що як єднання божественної суті і енергії незлитно, так і [їх] відмінність нероздільна, і в інших відносинах і особливо [незлите і нероздільне] - відносно причини і результату причини, суті і енергії, цим, отже, нечестивцям, що задумують таке, - анафема, анафема, анафема*» [1: 895]. «Ми бачимо, - пише В. Н. Лосський, - що догматичне вчення про енергії – не абстрактне поняття і не інтелектуальне розрізнення: тут йдеться про конкретну реальність релігійного порядку, хоча її і важко уловити. Тому це вчення виражає себе антиномічно: енергії через свій вихід вказують на непроречену відмінність – *вони не Бог* в Його суті, і в той же час, як *невіддільні від Його суті*, свідчать про єдність і простоту Божественного буття» [13: 60].

Таке – незлите і нероздільне – з'єднання суті і енергій стає важливим гносеологічним принципом пізнання не тільки Бога, але і світу тварного.

Отже, на поставлене нами раніше питання про специфіку відношення між речами, що складають тіло символу, старохристиянське богослов'я в своїх текстах дає таку однозначну відповідь: «незлитий і нероздільний зв'язок».

З уявлень християнських символістів про Світ витікає, що символ може углядітися у всьому – весь навколишній світ це власне символічна реальність: символом є і природа, і ритуал, і маска, і дійство, і запах, і звук, і слово, і ім'я, і світло, і багато що інше. Все назване – поле зустрічі двох реальностей, тасмніче явище одного через інше, і тому відношення до того, що виявляється повинне бути вельми серйозним. Наведемо приклад: море є відображенням або *символом* ідеї моря, що знаходиться в свідомості Творця – це природа явлена; зображене на картині художника Айвазовського море є *символ* дійсного моря – це природа зображена; але море, яке сниться людині, так само може бути *символом* і, зокрема, символом несвідомого і його динаміки. Цей символ вже не можна назвати прямим, його потрібно уміти читати, проникати в його онтологічну суть. Подібні ж символи нам може подавати дійсність навколишнього світу, про щось віщавши, сигналізуючи. Ми їх можемо не помічати, але і, звернувши на них свою увагу, ми не завжди маємо можливість тлумачити їх вірно. Таким чином, ясно – символом може бути будь-який об'єкт з властивістю доступності безпосередньому спогляданню, який пов'язаний з іншим будь-яким

об'єктом, відмінним від першого, і що має властивість недоступності безпосередньому спогляданню.

Чому властивість іншого об'єкту – недоступність безпосередньому спогляданню? На думку Климента Александрийського, символ має здатність приховувати і відкривати одночасно, а тому він є вартовий самого себе від всякого роду профанів (любителів теоретичного знання), але профани через обробіток себе стають дійсними гностиками [2: 45]. Таким чином, відповідно до наших міркувань, можна записати наступне: ιA – будь-яка річ; $\iota A'$ – будь-яка річ відмінна від ιA . Вказані речі в символі взаємозв'язані епіфанічно, тобто ιA має якесь відношення до деякого підоб'єкту $\iota A'$: $(\iota A) \{a (* \iota A')\}$. Позначимо ua – доступність безпосередньому спогляданню, ua' – недоступність безпосередньому спогляданню; через t – незлитий і нероздільний зв'язок. Запишемо визначення символу:

$$[(\iota A) ua] \text{ Symbol} = df [[(\iota A) ua] \{ (([a (* \iota A')]) ua') t \}] \quad (2)$$

Отже, символом може бути будь-який об'єкт (явище), що має властивість бути доступним безпосередньому спогляданню: $(\iota A) ua$. Вказаний об'єкт (явище) має своєю властивістю якесь відношення, що реалізовується на підоб'єкті відмінному від ιA і що має властивість бути недоступним безпосередньому спогляданню із строго фіксованою властивістю незлитого і нероздільного зв'язку.

Отже, наше дослідження (1) дало систематичне вчення про символ; (2) показало можливість опису символу як системи; (3) встановило системні дескриптори; і (4) запропонувало системний запис категорії символ на мові тернарного опису. Як вже мовилося, надалі, отримані результати можуть бути використані для межпарадигмального (релігія і наука) зіставлення категорій і позначення точок перетину і розбіжності між ними.

ЛІТЕРАТУРА

1. Акты Константинопольского Собора 1351 года против Варлаама и Акиндина // Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993.
2. Афонасин Е. В. «Строматы» Климента Александрийского // Климент Александрийский. Строматы. – СПб: Издательство Олега Абышко 2003.
3. Булгаков С. Свет невечерний. – М.: Республика, 1994.
4. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. – М., 1995.
5. Деяния Вселенских Соборов. В 4 томах. Том 3. – СПб.: Воскресение, Паломник, 1996.
6. Керн (Киприан), архимандрит. Антропология Св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996.
7. Климент Александрийский. Строматы. – СПб., «Издательство Олега Абышко», 2003, V 56, 5-59, 5.
8. Климков О., священник. Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб: Алетей, 2001.
9. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1999.
10. Лепахин В. В. Икона и иконичность. – СПб., 2002.
11. Лескин Д., священник. Спор об Имени Божию: Философия имени в России в контексте афонских событий 1910-х гг. – СПб.: Алетей, 2004.
12. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993.
13. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. – М., 1991.
14. Максим Исповедник. Богословские и аскетические трактаты. – М.: Мартис, 1993.
15. Мейендорф И. протопресвитер. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. – СПб.: Византинороссика, 1997.
16. Романенко Ю. М. Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания. – СПб.: Алетей, 2003.
17. Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный корпус лекций по патрологии. – СПб.: Воскресение, 2004.
18. Симеон Новый Богослов. Творения в 3 томах. Т. 3. Божественные гимны. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993.

© Бадюл О.С., 2007

19. Уемов А. И. Аналогия в практике научного исследования. Из истории физико-математических наук. – М.: Наука, 1970.
 20. Уемов А., Сараева И., Цофнас А. Общая теория систем для гуманитариев. – Wydawnictwo Universitas Rediviva, 2001.
 21. Успенский Б. А. Семиотика искусства. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1995.
 22. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. – М.: Лепта, 2002.
 23. Шеллинг Ф. В. Философия искусства. – М.: Мысль, 1966.
- Стаття надійшла до редакції 26.05.08.

Бадюл О.С. - старший викладач кафедри філософії, політології психології та права Одеської державної академії будівництва та архітектури

УДК: 300.36

ФІЛОСОФСЬКІ МОДЕЛІ КОНТИНУАЛЬНОСТІ ЗНАНЬ В ОСВІТНЬОМУ ПРОЦЕСІ

У статті розглядаються філософські моделі континуальності знань в освітньому процесі. Розглянуті питання історії виміру знань. Поряд з цим, досліджені феномени незнання. Охарактеризовано взаємозв'язок знань і моралі сучасної молоді.

В статье рассматриваются философские модели континуума знаний в образовательном процессе. Рассмотрены вопросы истории измерений знаний. Параллельно с этим исследованы феномены незнания. Охарактеризована взаимосвязь знаний и морали современной молодежи.

In the article the philosophical models of kontinuum knowledge are examined in an educational process. The questions of history of measurements of knowledges are considered. Parallel with it the phenomena of ignorance are probed. Intercommunication of knowledges and moral of modern youth is described.

Коло понять звичайних людей дуже обмежене, їх цінності частіше за все засновані на потребах тіла. Таке життя деякі філософи називають «бездуховним», тобто просто біологічним. З кожним днем стає усе більше людей, сенс життя яких пов'язаний виключно з тілесними та чуттєвими задоволеннями, з потребами і розвагами, а весь час вони витрачають на не, щоб заробити необхідні для цього гроші.

Про посередніх людей, яких більшість, добре сказав Х. Інхенберос: «посередня людина – це тінь суспільства. Вона чудово пристосована до життя у стаді, слідує рутині та передбачливим заботам і догмам, визнаними як корисні для суспільства» [1: 386]. Вона схильна до наслідування, звикла щоб інші думали за неї, і не здатна формувати власні знання та ідеали.» У сучасному суспільстві посередність стає нормою, і не бути посереднім – це виключення. Багато в чому причинами такої ситуації і в освітньому процесі є орієнтир на світові та європейські цінності, знищення слов'янського ціннісного виміру та деформації ціннісних ідеалів нашого народу.

Сучасна освіта не найкращим чином формує майбутніх фахівців, створюючи скоріше придуманих персонажів з невеликим людським змістом, «електронних людей». Вглядаючись на сучасних студентів (які є прикладом всебічного захоплення іншими) у своїй професійній практиці стає зрозумілим, що усі вони просто голографічні проєкції стереотипної посмішки і пустого погляду, яка вносить смуток у мозок і відбирає душу. І це зрозуміло, тому що сучасне життя вимагає оцінювати людину за тим чим вона є, чим вона володіє, а не за тим, що насправді вона собою уявляє. Тому сучасна молодь заздалегідь передбачає майбутню ситуацію, і вже сьогодні прагне створити таку індивідуальність, яка є конкурентноспроможною у нашому суспільстві.

Наша невеличка наукова розвідка торкається лише одного кола таких проблем - сутності філософських моделей континуальності знань в освітньому процесі, але велике коло проблем, суперечностей та деформацій сучасної освіти залишається поза увагою науковців.

В процесі вимірювання знань логічно виділити два основні предмети дослідження – це самі знання і методи їх вимірювання. Оскільки кожен з цих предметів заслуговує не однієї статті, а