

повинна витіснити іншу. У міркуваннях про моральне можна випускати з поля зору раціональний аспект економіки і, з іншого боку, в економічній аргументації, не слід ігнорувати аспект гуманності. Проблема співвідносного поєднання актуальна в додатку не тільки до раціонального та гуманного, але і до інших цінностей. Важливими з економічної точки зору є насамперед такі цінності, як особиста відповідальність та особисті інтереси, солідарність і колективізм. Можна оцінити як антигуманні ті економічні системи і порядки, які абсолютизують одну з цих цінностей.

Ключові слова: економічна етика, ділова етика, соціальна етика, культура, соціальний капітал, підприємницька етика, інституційна етика, соціальна відповідальність.

Разин А. С. Экономическая этика: эпистемологический статус и содержание.

Под экономической этикой понимают совокупность правил, норм, принципов поведения хозяйствующих субъектов, императивы и требования, предъявляемые обществом к характеру действий и отношений между ними. По степени значимости и диапазону проблем хозяйственная этика является одной из самой важной и сложной составляющей экономической этики. Хозяйственная этика прежде всего ставит вопрос о справедливости и о целесообразном устройстве жизни человека, обусловливаемых экономическими и социальными факторами. Предметом исследования хозяйственной этики является поведение человека, социальных групп, различных объединений в рамках экономических структур и по отношению к этим структурам. Исследуя проблему организации экономики, хозяйственная этика не занимается поисками абсолютно гуманного экономического порядка, отрицая все существующие и возможные формы организации экономики как не соответствующие идеалу. Главной, фундаментальной целью экономики является полезность для жизни, служение ей, поскольку хозяйственная деятельность ориентируется на потребности человека. Экономика может быть средством, но не целью, в противном случае, неизбежен кризис, вызванный искажением смысла экономики.

Одной из важных задач хозяйственной этики является исследование условий, способствующих созданию более гуманного, по сравнению с существующим, экономического порядка в обществе. Хозяйственная этика проводит четкое различие между принуждением, вызванным экономической необходимостью, и принуждением, обусловленным структурами, созданными человеком. В отношении этих «принудительных обстоятельств» она приходит к выводу о том, что противоречащее гуманному не может быть подлинно целесообразным и конструктивным. Учету подлежат как рациональное, так и

нравственное, гуманное начало, при этом ни одна из этих ценностей не должна вытеснять другую. В рассуждениях о нравственном нельзя упускать из поля зрения рациональный аспект экономики и, с другой стороны, в экономической аргументации не следует игнорировать аспект гуманности. Проблема соотносительного сочетания актуальна в приложении не только к рациональному и гуманному, но и к другим ценностям. Важными с экономической точки зрения являются прежде всего такие ценности, как личная ответственность и личные интересы, солидарность и коллективизм. Можно оценить как антигуманные те экономические системы и порядки, которые абсолютизируют одну из этих ценностей.

Ключевые слова: экономическая этика, деловая этика, социальная этика, культура, социальный капитал, предпринимательская этика, институциональная этика, социальная ответственность.

Надійшла до редколегії 28.02.2013 р.

УДК 1 (09)

К. В. Райхерт

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЛЮДВИГА ФОН БЕРТАЛАНФИ

В центре антропологической философии Л. фон Берталанфи стоит человек как символическое животное. Человек в отличие от других животных способен создавать вселенную символов, которая замещает мир «вещей», превращая тем самым природу в культуру. Антропологическая философия Л. фон Берталанфи выполняет функцию критики культуры.

Ключевые слова: философская антропология, критика культуры, общая теория систем.

В 1937 году австрийский биолог и философ Людвиг фон Берталанфи (1901-1972) впервые говорит о создании так называемой «общей теории систем» (allgemeine Systemlehre). Во второй половине 1940-х годов он начинает разработку общей теории систем как «логико-математической теории», которая должна была привести к унификации всех наук. Однако, несмотря на то, что Берталанфи ставит задачу создать общую теорию систем как «логико-математическую концепцию», он предостерегает от чрезмерного использования математического моделирования и аксиоматических построений в системном подходе, потому что они «не отсылают ни к какой реальности», «не ведут в действительности ни к каким открытиям» и «путают понятия с вещами» в частности и могут превратить общую теорию систем в «форму современной схоластики» в целом [10, p. 192-193]. Такая точка зрения Берталанфи была вызвана тем, что параллельно с разработкой общей теории систем во второй половине 1940-х годов он начал разрабатывать свою философскую антропологию, которую он сам называл «антропологическая философия». Собственно, общая теория систем является частью и инструментом познания антропологической философии Берталанфи.

«Антропологическая философия» Берталанфи является почти неизученной

концепцией в рамках современных философских антропологий и истории философии. Так, я нашёл упоминания о ней только в книге «Диалектическая трагедия понятия целостности» интеллектуального биографа Берталанфи Давида Повро: Повро сообщает, что проект антропологической философии был представлен Берталанфи в 1947 году в коммуне Альпбах, Австрия [10, р. 87-88]. Однако сам Повро, к сожалению, специально не исследует этот проект.

Я думаю, что антропологическая философия Людвиг фон Берталанфи представляет интерес, прежде всего с точки зрения истории философии и истории науки, так как концептуальные особенности этой философии образуют необходимый систематический фон для понимания общей теории систем Берталанфи. Кроме того, антропологическая философия Берталанфи представляет самостоятельный интерес в качестве почти неизвестной в настоящее время философско-антропологической концепции.

Итак, предложенное в настоящей работе исследование носит историко-философский и историко-научный характер. Его целью является рассмотрение антропологической философии Людвиг фон Берталанфи.

Антропологическая философия Берталанфи основывается на мысли о «специфической позиции», которую человек занимает в природе. Берталанфи подчёркивает биологические основания человеческого поведения. Эти основания определяются эволюцией (относительно низким уровнем специализации определённых органов, спецификой гормональной системы, увеличением размеров мозга), развитием (относительной задержкой развития из-за специфики гормональной системы, которая определяет длительный период молодости, способствующий умственному развитию) и отдельными неврологическими характеристиками. Эти качества, которые делают из человека только животное без органической и инстинктивной адаптации к особенностям окружающей среды, предлагают ему взамен способность подавлять то, что можно считать набором биологических дефектов, и делать «преимуществом свою биологическую беспомощность» [3, р. 35], создавая свою собственную окружающую среду – культуру.

Человек – «символическое животное»: он получает свою специфику благодаря своей способности замещать мир «вещей» вселенной символов. И именно поэтому человек больше не экспериментирует с «вещами», а только с символами, которые культура проецирует на природу и с помощью которых история вытесняет филогенетическую эволюцию. Упорядоченные в виде системы так называемой «грамматикой», которая кодифицирует отношения между ними, символы порождают вселенные со своей собственной логикой. С одной стороны, это – источник продуктивности этих вселенных, возникших благодаря тому, что символы и их «грамматика» отлично подобраны: символические системы становятся умнее их создателей в том смысле, что результаты символических операций могут соотноситься с действительными событиями, о которых человек может быть не осведомлён.

С другой стороны, эта имманентная логика символических систем может служить источником перманентной угрозы: она может производить конфликты между самими символическими вселенными, приводя в одних случаях к индивидуальным неврозам, а в других – к идеологическим и политическим конфликтам. Это связано, прежде всего, с особенностями человеческого познания, а именно – с так называемыми «категориями знания или познания или опыта» (*categories of knowledge or cognition or experience*).

Сами эти категории могут носить относительный характер трёх типов: (1) биологический; (2) культурный; (3) перспективистский. Данная мысль основывается на гипотезе лингвистической относительности, более известной как гипотеза Сепира-Уорфа, хотя сам Берталанфи использует словосочетание «гипотеза Уорфа». Согласно этой гипотезе, естественный язык определяет мышление (сильная формулировка) или, по крайней мере, влияет на мышление (слабая формулировка). Принятие лингвистической относительности ведёт в конечном итоге к принятию культурной относительности.

Далее следует подробнее остановиться на биологической, культурной и перспективистской относительности категорий познания.

Берталанфи представляет биологическую относительность категорий познания следующим образом: «Категории познания или формы интуиции, если говорить в терминах Канта, не являются универсальными априори, скорее они зависят от психофизиологической организации и психологических условий познающего животного (*the experiencing animal*), в том числе человека» [5, р. 232]. Данная позиция Берталанфи основывается на учении об окружающей среде (*Umwelt-Lehre*) Якоба фон Икскюля (1864-1944). В качестве иллюстрации своей мысли Берталанфи приводит множество примеров из области биологии; часть из них он заимствует у Икскюля. Здесь же в качестве примера биологической относительности категорий я хотел бы использовать знаменитый пример Икскюля – пример с клещом (*Ixodes rhitinis*).

Жизнь клеща, особенно самки, хорошо иллюстрирует *Umwelt* организмов по

той простой причине, что она относительно проста и даёт материал для множества интерпретаций. «За пределами обширного мира, который окружает клеща, три стимула сияют перед ним во тьме, словно маяки, и служат ему как безошибочные путеводители к цели» [11, р. 12]. Ничто во внешнем мире, который окружает клеща, не имеет для него значения: ни Луна, ни погода, ни птицы, ни звуки, ни листья, ни тени и ни что-либо ещё. Они могут принадлежать Umwelt других организмов, живущих рядом с клещом, но они ничего не значат для самого клеща. Внешний мир (Welt) настолько хорош, насколько он не существует, пока есть общее окружение (Umgebung) организма. И то и другое (Welt и Umgebung) является теоретической отсылкой, контрастирующей со значимым миром Umwelt. Что имеет значение для клеща, так это чувственное восприятие тепла и пота теплокровных животных, которые являются источниками питания самки клеща, местом для откладывания яиц и мостом гибели. Икскуль рассказывает, как клещи зависают на конце ветки дерева в ожидании того, когда возле ветки пройдёт млекопитающее [11, р. 6-13]. После спаривания слепая и глухая самка клеща реагирует на свет своей кожей и взбирается на ветку. Пока клещ висит на ветке, на него ничто не оказывает влияния. Клещ не питается, не ищет приюта и вообще ничем не занимается. Он просто ждёт. И так он может провисеть до восемнадцати лет, то есть полный цикл жизни клеща, пока он не заметит специфический запах, запах пота млекопитающего. Чувство запаха запускает вторую реакцию: клещ отцепляется от ветки с целью упасть на волосы движущегося млекопитающего. И здесь уже срабатывает третья реакция: реакция на источник тепла, которая позволяет клещу прикрепиться к коже млекопитающего. Вкус крови для клеща не имеет значения; эксперименты показывают, что температура жидкости должна быть определённой температуры, чтобы клещ её пил. Эти три стимула конституируют Umwelt клеща: 1) реагируя на свет, клещ взбирается на конец ветки; 2) почувствовав тепло и пот млекопитающего, клещ падает на млекопитающего; 3) обнаружив место на коже без волос, клещ питается кровью. Клещ пьёт кровь до тех пор, пока она нужной температуры. Когда клещ (самка) насыщается, она откладывает яйца.

Для Берталанфи культурная относительность категорий представляет наибольший интерес, так как в молодости он увлекался вопросами истории искусства, особенно истории искусства Ренессанса. Поэтому о культурной относительности категорий он говорит охотно и много. Здесь я ограничусь только одним примером. Этот пример должен показать, что категории художественного творчества зависят от того, в какой культуре творит художник.

Берталанфи рассматривает творчество японских мастеров укиё-э (буквально с японского языка это переводится как «картины изменчивого мира», слово заимствовано из лексики японских буддистов). Укиё-э представляет собой направление в искусстве Японии в XVII-XIX веках, ставшее основой новой городской культуры периода Эдо (1603-1868). Гравюры укиё-э выполнены в особого рода перспективе, известной как «параллельная перспектива», которая резко контрастирует с принятой в Европе ещё во времена Ренессанса прямой перспективой. «Хорошо известно, что голландские пособия по перспективе попали в Японию в конце XVIII века и усердно изучались мастерами укиё-э. Они адаптировали перспективу как мощное средство для изображения природы, но только для ограниченных целей. В то время когда в европейской живописи использовалась прямая перспектива, где картина рассматривалась с фокальной точки и, следовательно, параллельно сходилась на расстоянии, японская живопись восприняла только параллельную перспективу, то есть способ производства, когда фокальная точка находится в бесконечности и, таким образом, параллели не сходятся. Мы можем быть уверены, что это было связано не с нехваткой мастерства таких выдающихся японских мастеров, как Хокусай или Хиросигэ, впоследствии оказавших сильное влияние на современное европейское искусство. Без сомнения, им не составило бы никакого труда освоить художественные средства, тем более, данные уже в готовом виде. Скорее мы можем предположить, что они чувствовали прямую перспективу, зависящую от позиции наблюдателя, которая условна и случайна и не может отобразить реальность с точки зрения изменений, происходящих из-за перемещений наблюдателя. По тем же причинам японские художники никогда не рисовали тени. Это, конечно, не означает, что они не видели теней или рисовали в тени, когда светило солнце. Тем не менее, они не желали рисовать тень, так как тень не принадлежит реальности вещей, а является всего лишь изменчивым явлением» [5, р. 233].

Перспективизм Берталанфи подразумевает создание философии моделей и моделирования. Суть перспективизма заключается в идее, что «модель определяет сущность всего знания» [7, s.298], которая является одновременно источником ограничения и источником продуктивности творческого научного знания. Берталанфи объясняет это тем, что существует необходимость в таких концептуальных конструкциях, чья фиктивная, свободная и немонополистическая природа была бы достаточным основанием

для ефективності цих конструкцій. Эти конструкции являются только средствами концептуального влияния на природу и должны оцениваться по прагматическому критерию, который основывается на объяснительных и прогностических качествах концептуальных конструкций. Сами концептуальные конструкции могут выступать в роли категорий знания. Это позволяет Берталанфи прийти к мысли, что все научные теории являются моделями в широком смысле этого слова.

Перспективизм открывает Берталанфи путь к «критике культуры» (Kulturkritik), которая проявилась в основном в реабилитации традиции теоретической истории, связанной с такими именами, как Джамбаттиста Вико (1668-1744), Арнольд Тойнби (1889-1975) и Освальд Шпенглер (1880-1936). Эти исследователи предлагали «основные» и качественные модели, которые порывали с классическими «молекулярными» (идеографическими) подходами. И, как и в любой науке, если такие модели представляют угрозу, то она не присуща модели, а скорее ведёт только к её перспективистской природе, к ассимиляции к метафизической реальности. Эта реабилитация представляет собой возвращение к идее Шпенглера о «закате Европы». Берталанфи считал, что западная культура выдохлась и что двадцатый век показал крайности новой и странной цивилизации: «глобальную, технологическую, массовую цивилизацию» [6]. Это позволило Берталанфи обвинить западную цивилизацию в утрате ценностей на всех уровнях культуры, которая была вызвана материалистической, утилитарной и меркантильной логикой, которая утверждает постоянное отрицание символического измерения человеческого существования и, в конечном счёте, ценности индивидуальности. Берталанфи нападает на «деградацию демократических догм» в сферах образования и исследования благодаря эгалитаризму, энвайронментализму и «культу группы», который приводит к производству общей посредственности. Эта «деградация», присущая наступлению «масс», является политическим порядком, потеря энергии которого близка физическим системам; то есть, идеологическим измерением понятия открытой системы, которая, за рамками науки, включает все процессы, которые препятствуют деструктивной тенденции механистического видения мира. Спускаясь ниже, к обществу, которое стремится отрицать реальные различия, заменить законный поиск социального статуса «пустыми и глупыми символами» и разрушить образование «человеческой инженерией», Берталанфи противопоставляет ему (=обществу) старый идеал Bildung, который предполагает неутилитарное образование и науку, предназначенную дать возможность «полностью раскрыться человеческому потенциалу»; формирование индивидуальностей, достойных своего имени, которые бы сами пришли к соглашению между собой в свободном обществе; но также и реабилитацию иерархического общества, в котором «символы статуса должны быть заменены статусом» и в котором «пустой хромированный символ Кадиллака может быть выгодно заменён сознанием духовной аристократии» [6].

По Берталанфи идеал Bildung должен основываться на организмической психологии. Организмическая психология Берталанфи отталкивается от следующего постулата: познание как активный процесс противоположно «догме безукоризненного восприятия» [5, p. 191], которая считает организм пассивным приёмником стимулов. Догма безукоризненного восприятия представляет образ «человека как робота». «Человек как робот» является «выражением и движущей силой Zeitgeist механизированного и коммерциализированного общества» [5, p. 191]. Данный образ позволяет использовать психологию в политических интересах. «Целью манипулятивной психологии является превращение людей в роботов или автоматы, это происходит с помощью механизированного обучения, рекламных техник, масс медиа, исследований мотиваций и промывания мозгов» [5, p. 191]. Более того, «образ человека как робота является метафизикой мифа, и его убедительность покоится только на том факте, что он тесно соотносится с мифологией массового общества, прославлением машин и мотивом получения прибыли как единственного мотора прогресса» [5, p. 191].

Берталанфи полагает, что не существует восприятия вещей в себе; восприятие не является отражением: организм создаёт окружающий мир, основанный на лингвистических, символических, эмоциональных, интенциональных и других факторах. Это всё тот же человеческий символизм, который обуславливает «логичность» воспринимаемого мира и который организует поток противоречивых ощущений. Поэтому становится необходимой новая «модель человека как системы активной личности»: «Такой “новый образ человека”, замещающая понятие робота такой системой, которая придаёт особое значение имманентной активности вместо внешне направленной реакции и которая распознаёт своеобразие человеческой культуры в сравнении с животным поведением, должен привести к основной переоценке проблемы образования, обучения, психотерапии и человеческих отношений в целом» [5, p. 194].

Подводя итоги сказанному выше, необходимо отметить следующее: в центре антропологической философии Л. фон Берталанфи стоит человек как символическое

животное. Человек в отличие от других животных способен создавать вселенную символов, которая замещает мир «вещей». В основании вселенной символов лежат категории познания, которые носят относительный характер. Относительность категорий может быть трёх видов: биологической, культурной и перспективистской. Перспективистская относительность категорий познания создаёт предпосылки для критики культуры, так как культура является частью вселенной символов. Важным аспектом культуры является её историческое измерение. История культуры показывает, что современное западное общество идёт к своему концу, так как превращает человека в работа. Для того чтобы сохранить культуру западного общества необходимо совершить переоценку человеческих отношений в целом. Это должно привести к выработке нового образа человека, человека активного и творческого.

Изучение антропологической философии Берталанфи открывает интересные перспективы исследований в различных областях. Так, для истории науки и философии изучение антропологической философии позволяет понять переход программы развития системологии, построенной на общей теории систем и системотехнике, к программе развития системологии, в которой к общей теории систем и системотехнике добавляется системная философия. Ряд философских вопросов, которые находились в сфере внимания Берталанфи, такие как проблемы человека, познания и науки, культуры, символических систем, ценностей, трансформировались в системную философию, в которой речь идёт о существовании (системная онтология), познании (системная гносеология) и ценности (системная аксиология) символических наук, таких как человек и культура [4].

Антропологическая философия Берталанфи оказала сильное влияние на современное движение в рамках системных исследований, известное как «системное мышление» (Systems Thinking). Основную задачу системного мышления можно обозначить так: системное мышление призвано «подготовить оптимальные способы понимания комплексных структур, которые окружают нас, лучшего понимания того, как эти структуры работают, и, таким образом, позволить нам внедрять эффективные и компетентные решения комплексных проблем вокруг нас» [8].

Обращение Берталанфи к понятию Umwelt Я. фон Икссюля позволяет проводить сравнительный анализ философско-антропологической концепции Берталанфи и концепций мультиверсума (плюриверсума) У. Джеймса (1842-1910) и Б. Латюра (род. 1947). Дело в том, что У. Джеймс считал, что люди обитают в так называемом «мультиверсуме», в котором восприятие реальности зависит от субъекта восприятия, которым является человек [9]. Эта позиция была развита Я. фон Икссюлем в концепции Umwelt, согласно которой восприятие зависит от субъекта восприятия, которым может быть любое живое существо, не только человек [11]. Данная позиция была подхвачена и развита современным французским социологом и философом Б. Латюром [1]. Приверженность Берталанфи идее Umwelt позволяет рассматривать Берталанфи, с одной стороны, как последователя прагматиста У. Джеймса, с другой – как предшественника Б. Латюра.

Критика культуры как естественный компонент антропологической философии Берталанфи получает новое звучание в контексте проекта «нового гуманизма» ЮНЕСКО, целью которого является «создание атмосферы взаимопонимания и ощущения принадлежности к сообществу». Представители ЮНЕСКО видят в «новом гуманизме» новую «духовную революцию»: «В условиях глобализации новый гуманизм должен стать неотъемлемой частью культурного разнообразия, диалога в эпоху новых технологий и примирения между Севером и Югом. Он должен быть действительно плюралистическим, космополитическим, вдохновлять на размышления всех и повсюду, давая каждому возможность выражать свои чаяния» [2, с. 2]. Гуманистическая направленность критики культуры Берталанфи очевидна, особенно когда понимаешь, что критика культуры строится на расширенной трактовке Umwelt.

Здесь я очертил только четыре возможные перспективы изучения антропологической философии Л. фон Берталанфи. Их уже достаточно для того, чтобы полагать, что философия Берталанфи до сих пор остаётся актуальной, причём не только для самих философов.

Бібліографічні посилання:

1. Латюр Б. Можем ли мы вернуться на Землю? / Бруно Латюр; пер. с франц. Е. Кузнецовой // Вокруг света. – 2011. – №12. – С. 21-32.
2. ЮНЕСКО в 2011 г. : На пути к новому гуманизму и глобализации под знаком примирения // Курьер ЮНЕСКО. – 2011. – №4. – С. 2.
3. Bertalanffy von L. A Biologist Looks at Human Nature / Ludwig von Bertalanffy // Scientific Monthly. – 1956. – №82. – P. 33-41.
4. Bertalanffy von L. Foreword / Ludwig von Bertalanffy // Laszlo E. Introduction to Systems Philosophy. Toward to a New Paradigm of Contemporary Thought / Ervin Laszlo. – New York: Gordon and Breach, 1972. – P. XVII-XXI.

5. Bertalanffy von L. General System Theory. Foundations, Development, Applications / Ludwig von Bertalanffy. – New York: George Braziller, 2009. – 296 p.
6. Bertalanffy von L. The Worlds of Science and the World of Value / Ludwig von Bertalanffy // Teachers College Record. – 1964. – №65. – P. 244-255.
7. Bertalanffy von L. Zur Geschichte theoretischer Modelle in der Biologie / Ludwig von Bertalanffy // Studium Generale. – 1965. – №18. – S. 290-298.
8. Izadi E. F. Resisting Dynamic Structures in Shifting toward Systems Thinking / Ehsan Fakhar Izadi, Shora Moteabbed, Keyvan Vakili // The 51st Annual Meeting of the International Society of the Systems Sciences. Integrating Systems Sciences: Systems Thinking, Modeling and Practice, Tokyo, August 5-10, 2007. – Режим доступа: <http://journals.iss.org/index.php/proceedings51st/article/viewFile/499/251>.
9. James W. The Will to Believe / William James // The New World. – Vol. 5. – Houghton: Mifflin and Company, 1896. – P. 327-347.
10. Pouvreau D. The Dialectical Tragedy of the Concept of Wholeness. Ludwig von Bertalanffy's Biography Revisited / David Pouvreau; trans. from French E. Schober. – Litchfield Park: ISCE Publishing, 2009. – 243 p. – (Exploring Unity through Diversity: Volume 1).
11. Uexkull von J. A Stroll through the Worlds of Animals and Men. A picture Book of Invisible Worlds / Jakob von Uexkull; trans. C. H. Schiller // Instinctive Behavior. The Development of a Modern Concept / ed. C. H. Schiller. – New York: International Universities Press, 1964. – P. 5-80.

Райхерт К. В. Антропологічна філософія Людвіга фон Берталанфі.

У центрі антропологічної філософії Л. фон Берталанфі знаходиться людина. Людина на відміну від інших тварин здатна створювати всесвіт символів, який замщує світ «речей» і тим самим перетворює природу на культуру. Антропологічна філософія Л. фон Берталанфі виконує функцію критики культури.

Ключові слова: філософська антропологія, критика культури, загальна теорія систем.

Rayhert K. The Anthropological Philosophy of Ludwig von Bertalanffy.

The L. von Bertalanffy's general system theory is a branch and a logico-methodological instrument of the L. von Bertalanffy's anthropological philosophy. The basic statement of the L. von Bertalanffy's anthropological philosophy is a man as symbolic animal. Only human beings are able to create universes of symbols which substitute the worlds of things. The foundations of the universes of symbols are categories of cognition. L. von Bertalanffy considers that categories of cognition are relativistic, grounding on the Sapir-Whorf hypothesis, i. e. the principle of linguistic relativity. Relativity of categories of cognition is of three types: biological, cultural and perspective. L. von Bertalanffy gives an explanation of the biological relativity of categories of cognition through the J. von Uexkull's Umwelt-Lehre, i. e. the theory of environment. The cultural relativity of categories of cognition is being explained by L. von Bertalanffy with specificities of the different cultures. The perspective relativity of categories of cognition is a philosophy of models and modelling. All three types of categories of cognition create the necessary prerequisites for culture criticism, because culture is a part of the universes of symbols. The important aspect of culture is history. History of culture reveals that Western society is going to its end. L. von Bertalanffy explains the end of Western society through the image of man as robot. The culture of Western society sees and studies human beings as robots or automata with only natural instincts. To save the culture of Western society it ought to be done the reappraisal of values, the revaluation of relations of human beings in general. It shall lead to the creation of the brand new image of human being as active and creative creature.

The studying of the L. von Bertalanffy's anthropological philosophy enables to understand of the origins of current systems philosophy and systems thinking. In addition the L. von Bertalanffy's anthropological philosophy might be integrated in actual conceptions of multiverses and the «New Humanism».

Keywords: philosophical anthropology, culture criticism, general systems theory.

Надійшла до редколегії 25. 02. 2013 р.

УДК 81:1

О. В. Родный

Днепропетровский национальный университет имени Олеся Гончара

МИФОПОЭТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ СМЕХОВОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье рассматриваются мифопоэтические источники смеховой культуры. Дионисийские игры, древнегреческая комедия, средневековый карнавал исследуются в их генетических связях с античной мифологией и определяются как те формы духовно-практической деятельности, которые стали для культуры традиционализма эффективными инструментами преодоления мировоззренческих противоречий.

Ключевые слова: миф, смех, смеховая культура, мифопоэтическое сознание, символизм смеха, дионисизм, метонимия, древнегреческий комедия.

Смех является одной из антропологических констант существования человека; он сопровождает человечество на протяжении всей истории его существования. Смех можно рассматривать как важнейший элемент онто- и филогенеза мифологической культуры; функций смеха в обществе и отношение к нему служат показателями культурного и общественного развития, социальных, политических и идеологических ориентаций общества.

Смеховая культура – неотъемлемая часть любого общества – своими корнями уходит в миф, для которого, в свою очередь, характерны противоречия, смещения смыслов,