

Центр гуманітарної освіти
Національної академії наук України
Лабораторія постнекласичних методологій

TOTALLOGY-XXI

Постнекласичні дослідження
(33 випуск)

Київ – 2016

ББК Ю21+Ю22+Ю25+Ч11

Т63

Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. №33.

– Київ: ЦГО НАН України. – 2016. – 347 с.

У випусках наукового збірника друкуються матеріали, присвячені розробці постнекласичної методології, метафізики тотальності (тоталлогії), теорії і історії наукової методології, культурології, сучасних проблем філософії і науки, суспільного життя та нових технологій діяльності.

Як наукове фахове видання України науковий збірник Totallogy затверджений наказом Міністерства освіти і науки України від 11.07.2016 № 820.

Редакційна колегія: головний редактор – доктор філософських наук В.В.Кізіма, *заступник головного редактора* – кандидат філософських наук Т.Д.Суходуб, *відповідальний секретар* – доктор філософських наук С.В.Таранов.

Члени редколегії: академік НАН України М.В.Попович, член-кореспондент НАН України В.С.Пазенок, доктори філософських наук Bernhard Waldenfels, Włodzimierz LUGOWSKI, І.С.Добронравова, А.М.Єрмоленко, Ю.А.Іщенко, В.П.Загороднюк, М.М.Кисельов, О.Г.Левченко, В.С.Луцьянець, В.І.Онопрієнко, В.А.Рижко, І.З.Цехмістро.

ISSN 2077-8309

*Ухвалено до друку Вченою радою
Центру гуманітарної освіти НАН України
22 грудня 2016 р., протокол № 7*

© Центр гуманітарної освіти НАН України

ЗМІСТ

Науково-дослідницька тема «Перехідні та порубіжні процеси в суспільстві: специфічні та загальні закономірності»	7
В.В.Кизима. Сизигия как сущность бытия.	7
В.В.Кизима. Онтико-онтологическая дуальность бытия и ее последствия для человека	54
Л.В.Теліженко. Філософсько-антропологічне осмислення межових засад права: тоталогічний контекст	119
О.Г.Левченко. Зміна типів раціональності та її вплив на аналіз творів мистецтва	133
I. Технології впливу на людину	145
О.Б.Федоровская. Политические технологии сквозь призму философского анализа	145
Н.Г.Середюк. Роль прикладної етики в процесі попередження недійної маніпуляції особистістю	157
II. Проблеми сучасної освіти.	167
Н.М.Лакуша. Культурна глобалізація вищої освіти: перспектива чи загроза?	167
Л.М.Червона. Вплив світових освітніх тенденцій на подолання ціннісного розколу в Україні.	177
С.Л.Шлемкевич. Екологізація процесу навчання як вимога часу	187
III. Мовчання і самотність як проблеми	199
М.С. Велущак. Горизонты молчания: герменевтический и феноменологический аспекты анализа	199
О.В.Громова. Экзистенциально-антропологическая трактовка одиночества в классических мифологических сюжетах.	214
IV. Історія філософії.	229
С.В.Таранов. Философия и теология. Грани взаимодействия	229
С.В.Климань. Онтология свободы в контексте любви (Н.А. Бердяев, Ж.-П. Сартр)	242

И.С.Стокалич. Социальные доктрины: анализ в контексте философии серебряного века253
Е.С.Петриковская. Философская антропология после XX столетия266
С. В. Вільчинська. Морфологія філософських знань про людину і українська традиція280

V. Міфологія: сучасність і історія294

Л.В.Рижко Назад в майбутнє: міфологія Мегатехнологій294
А.О.Вусатюк. Исторические типы мифологии: сравнительный анализ308

VI. «Постдіаспорна ідентичність» у дзеркалі «нових медіа»321

Я.Д.Барінова. Социально-философские и эстетические смыслы творчества Ольги Киселевой321
---	------

Рецензія

Г.М. Діденко, Т.Д. Суходуб. Роздуми про силу і слабкість. Рецензія на книгу: Piotr Nowak. Podpis księcia. Rozważania o mocy i słabości. – Warszawa «Kronos», 2013., 522 с.334
---	------

CONTENTS

Research topic “Transitional and Borderline Processes in Society: Specific and General Rules	7
V.V.Kyzyma. Syzygy as essence of human being	7
V.V.Kyzyma. Ontic and ontological duality of being and its implications for a human	54
L.V.Telizhenko. Philosophical-anthropological reflection on boundary principles of law: totallogy context	119
O.H.Levchenko. Changing of the types of rationality and its impact on the analysis of art.	133
I. Technologies of Human Exposure.	145
O.B.Fedorovskaya. Political technologies in the light of philosophical analysis.	145
N.G. Seredyuk. The role of applied ethics in the prevention of human psychological manipulation by means of media.	157
II. Challenges of Modern Education	167
N.M.Lakusha. Cultural globalization of higher education: the prospect or threat?	167
L.M.Chervona. The impact of global educational trends for the overcoming of the value split in Ukraine	177
S.L.Shlemkevych. Greening the learning process as a requirement	187
III. Silence and loneliness as a Problems	199
M.S.Veluschak. Horizons of silence: hermeneutic and phenomenological aspects of analysis	199
O.V.Gromova. Existential-anthropological explanation of loneliness in the classical myth	214
IV. History of Philosophy	229
S.V.Taranov. Philosophy and theology. Edges of interaction	229
S.V.Klyman. Ontology of freedom in the context of love (N.A. Berdyaev, J.P. Sartre)	242

Y.S.Stokalych. Social doctrines: analysis in the context of philosophy of Silver age253
E.S.Petrykovskaya. Philosophical anthropology after the twentieth century266
S.V.Vilchynska. The Morphology of Philosophical Knowledge of Man and Ukrainian Tradition280
V. Mythology: Modernity and History294
V.A.Ryzhko. Back to the future: mythology of mehtechnologies294
A.O.Vusatyuk. Historical types of mythology: comparative analysis308
VI. «Post-diasporas Identity» in the Mirror of the «New Media».321
Y.D. Barinova Socio-philosophical and aesthetic meanings of the Olga Kiseleva’s creativity.321
Review	
G.M. Didenko, T.D. Sukhodub. Reflections on the strength and weakness... Book review: Piotr Nowak. Podpis księcia. Rozważania o mocy i słabości. – Warszawa: «Kronos», 2013. – 522 c.334

Науково-дослідницька тема: «Перехідні та порубіжні процеси в суспільстві: специфічні та загальні закономірності»

В.В.Кизима

СИЗИГИЯ КАК СУЩНОСТЬ БЫТИЯ

У статті обґрунтовується розуміння сизигії (само гармонізації буття) як сутності буття, наслідком чого є розуміння самого буття як тотальності. Розглянутий сизигійний механізм і міра сизигійності, пояснюється чому певні форми буття є стійкими, а інші нежиттєздатні, розглядається механізм метаморфозів буття.

Ключові слова: сизигія, буття, тотальність, тоталогенез, венерологія, парсика, метаморфоз.

В статье обосновывается понимание сизигии (самогармонизации бытия) как сущности бытия, следствием чего является понимание самого бытия как тотальности. Рассмотрен сизигийный механизм и мера сизигийности, объясняется почему одни формы бытия устойчивы, а другие нежизнеспособны, рассматривается механизм метаморфозов бытия.

Ключевые слова: сизигия, бытие, тотальность, тоталогенез, генерология, парсика, метаморфоз

The article explains the understanding of syzygy (selfharmonization of being) as the essence of being, thus being should be regarded as constantly unfolding in itself, but preserving the unity of the manifold – totality. Considering mechanism of syzygy and measure of syzygy, the article explains why some forms of being are resistant while others are not viable, and also the mechanism of metamorphosis of being is considering.

Keywords: *syzygy, being, totality, totalogenesis, generology, parsika, metamorphosis*

Проблема сущности бытия – центральная проблема метафизики. До сих пор она оставалась нерешенной, вследствие чего место метафизики занимает множество философий и этот философский хаос породил неоднозначность в определении бытия, в том числе в учебной литературе¹. Более того, данный хаос все отчетливей ведет к дискредитации понятия *самой философии*. На Всемирном Философском Конгрессе в Афинах (август 2013 года) в круг обсуждаемых «философских» направлений были включены «философия юмора», «философия неясного», «философия прожитой жизни», «философия риска», «философия прогулки», «философия тела» и других. К этому можно добавить и множество «бытовых» философий, обсуждаемых в интернете – от «философии принятия решений», «философии девиантного поведения», «философии рекламы», до «философии расстановки мебели». Философия де-факто снижена до уровня ни к чему не обязывающих поверхностных *мнений*, которым пытаются придать общезначимый статус, в том числе через авторитет всемирного философского конгресса. Таким образом, наряду с отсутствием понимания сущности бытия нивелируется и значение философии. Как оценивать данную ситуацию?

С одной стороны, она может порождать пессимизм относительно дальнейшей судьбы философии и метафизики. С другой, – нацеливает на уяснение их значения через одновременной анализ их внешних различий и внутренней неразрывности, поскольку в бытии внешнее различие форм бытия всегда связано с их скрытым, внутренним единством. Внешнее онтическое разнообразие, «просвеченное» через субстанциальное онтологическое начало, предстает как скрытое единство. Если философии ориентируются на по-

¹ Можно встретить такие: «бытие – это существование сущего в отличие от его сущности», «бытие – то, что есть в отличие от небытия, которого нет», «бытие – это мир как целое», «бытие – это объективный мир, не зависящий от сознания», «бытие – это не только материя, но и сознание, идеи, чувства и фантазии людей» и т.п., вплоть до образной картины: «бытие – это пребывающая в себе циклическая вечность, подобная уроборосу».

знание бытия через его онтические формы, то метафизика должна ориентироваться на онтико-онтологическое единство бытия. При этом, речь должна идти не о самоисчерпании философии, как утратившей реальное значение из-за многообразия самих философий, и не об иллюзорности метафизики, предмет которой неясен, а об их неразрывном отношении, в котором метафизика рассматривает бытие как *единую сущность*, а философская мысль – как плюралистическое *многообразие проявлений данной сущности* в историческом развитии философии, в ходе которого новые философские идеи формируются и развиваются, отталкиваясь от текущего уровня знаний о сущности бытия, которого достигла метафизика.

Исторически данный механизм работал стихийно и через многочисленные отклонения и зигзаги. Но хотя многообразие сменявшихся друг друга философских учений и было движением к метафизике, философия и метафизика не подменяли и не могли подменять друг друга. Философии служили средством освоения новой информации о бытии, появлявшейся в результате развития практического опыта человечества и науки, и потому сменяли друг друга как преходящие мнения. В отличие от этого метафизику всегда (до Парменида неявно, а после Парменида явно) интересовала скрытая *сущность бытия*, то есть не подверженная историческим разнотечениям *истина*, а не мнение. Ирония истории состояла в том, что добраться до этой сущности метафизика могла только на основе учета философского опыта и его развития. А философия, со своей стороны, могла плодотворно развиваться не сама по себе, а лишь в связи с развитием метафизических представлений о бытии. Реально процесс развивался в форме развертывающейся спирали, постоянно вращаясь вокруг проблемы *сущности бытия*. Отсутствие истинного понимания этой сущности в метафизике из-за недостаточных знаний о конкретных проявлениях бытия поворачивало ее к философии, а новые достижения философии возвращали ее на углубление представлений о сущности бытия – вели к метафизике. Является ли этот процесс бесконечным и потому безнадежным?

Он завершится лишь при установлении истинной сущности бытия. Возьму на себя смелость утверждать, что сегодня решение проблемы сущности бытия состоялось благодаря введению понятия *сизигии*.

История подошла к критической точке, в которой накопленного философского опыта человечества уже достаточно для того, чтобы непосредственно перейти не только к описанию внешних проявлений бытия, а и к раскрытию самой его сущности – сизигии. Это открывает не только перед метафизикой и философией, а и перед практикой и самой человеческой жизнью качественно новые горизонты. В предлагаемой вниманию читателя работе впервые в качестве сущность бытия рассмотрена сизигия и связанные с этим теоретические и практические перспективы и проблемы.

1.Общее представление о сизигии

Сизигия S (от др.-греч. σὺ-ζῦγος, «сопряжение, соединение») является сущностью бытия, поскольку благодаря ей бытие не распадается, сохраняется, в единстве, несмотря на многообразие, изменения и метаморфозы его форм. Внешне сизигия проявляется в постоянном стремлении бытия к взаимному усоответствиванию жизни его форм через оптимальное сопряжение онтики и онтологии, субстрата и субстанции форм бытия, через встречные процессы рождения и плюрализации бытийных форм, с одной стороны, и растворения их в среде, их субстанциализации – с другой. Разрешение сизигийной проблемы предполагает ответ на вопросы: почему и как в бытии возникают вполне определенные в своей неповторимости одни формы бытия, а не другие; за счет чего мир явных, внешне взаимно изолированных форм, оказывается связанным и согласованным внутренне, что обеспечивает единство бытия при его многообразии и меняющемся характере этого многообразия?

XX век породил понятие, внешне сходное с понятием сизигии, но не тождественное последнему, – понятие *самоорганизации*. Но *самоорганизация* не тождественна *самогармонизации*. Процесс спонтанной или целенаправленной организации разного рода

пространственных и временных структур стал объектом изучения кибернетики и синергетики. Но при всех их успехах они не могли разрешить сизигийной задачи, поскольку процессы *гармонизации*, а тем более *самогармонизации*, качественно отличны от процессов и деятельности людей, называемой *организацией*, которая находится в центре внимания кибернетики. Уже хотя бы потому, что застывшая организация не тождественна постоянно меняющейся в зависимости от обстоятельств гармонизации, подобно тому, как раз созданный, но застывший во времени архитектурный ансамбль, который далее необходимо защищать от разлагающего влияния среды, отличается от процесса постоянной архитектурной гармонизации жизни города, которую несет творчество архитектора. Но и в архитектурной деятельности всегда есть опасность подмены истинной архитектурной *гармонизации* соображениями рациональной *организации*, связанной, например, с недостаточным финансированием.

Хотя процессы самоорганизации могут иметь место в разных системах, обладающих высоким уровнем сложности и большим количеством элементов, за счет подключения к ним все новых связей, они часто не тождественны *сизигийной самогармонизации*. Последняя предполагает помимо внешней структурной и системной связи компонентов также непрерывное *органическое взаимное усответствливание* их отношений, даже если речь идет о процессе их постоянной трансформации, подобно естественному росту дерева, жизни живого организма или о сложной меняющейся жизни общества. В общем случае, процессы самогармонизации могут изучаться на примерах любых естественных качественных изменений и метаморфозов бытия, в том числе индивидуальной жизни человека или общества. Например, на основе изучения значительного конкретного материала, связанного с историческими трансформациями тех или иных областей деятельности человека. Он особенно важен, когда касается обобщения материала, накопленного в результате длительного исторического опыта человеческой жизнедеятельности.

Примером такого подхода может служить анализ истории развития техники на основе изучения технических образцов, соответствующих разным этапам этого развития, которые сохранились до сегодняшнего дня и позволяют проводить их полноценный анализ. Такой анализ реально проведен, в частности, в форме скрупулезного рассмотрения истории развития мельничного дела, осуществленного В.И.Акуновым². Из него следует, что в истории мельниц имеет место закономерность *самономирования*, – своеобразного «квантования» данного технического развития, проявляющаяся в том, что отдельные модели мельниц служили обществу длительное время, а другие, появляясь, быстро сменялись следующими столь же переходящими моделями, пока они не уступали место очередным более устойчивым во времени образцам. В.И.Акунов зафиксировал эту ситуацию в следующих выводах:

1. в развитии сложных систем осуществляется их самономирование, т.е. в общем ряду их развития выделяются устойчивые состояния, система нормируется, образуя *дискретный ряд* характеристических показателей;
2. отбор систем условиями активно осуществляется в момент возрастания энтропии, т.е. при усилении хаоса (неопределенности) состояния системы;
3. отобранная устойчивая система характеризуется высокой степенью организованности (*минимумом энтропии*) при *минимуме удельных затрат вещества, энергии и информации* на единицу преобразуемого потока ;
4. общий процесс подчинен *минимизации удельных затрат вещества, энергии и информации* на единицу преобразуемого потока.

На основе данного примера можно утверждать, что в ходе непрерывного сизигийного согласования меняющихся форм бытия

² В.И.Акунов, А.В.Беличенко, А.Л.Чечик. Допригожинская синергетика // Totallogy-XXI.Постнекласичні дослідження. - №15/16. – Київ, 2006. – с.386-397. См. Также: Акунов В.И. Самоорганизация сложных систем /Заявка на открытие – 1975.

друг с другом «выживают» те из них, которые требуют для поддержания своего существования *минимальной энергии*. Другие, не выдерживая «энергетической конкуренции», быстро сходят с исторической арены.

Данные положения имеют важное значение для рассмотрения проблемы сизигии, поскольку основываются на значительном эмпирическом материале и указывают не только на три достаточных для описания макросистем параметра – *вещество, энергию, информацию*, а и на *дискретный* характер устойчивых систем в общем ряду их развития. Их устойчивость характеризуются *минимумом энтропии*. Иначе говоря, общий процесс развития новых образцов мельниц идет таким образом, что наиболее долгоживущими образцами являются те, которые наиболее экономны, а общая история мельничного дела шла *по линии минимизации затрат вещества, энергии и информации на единицу перерабатываемого потока*.

Данное положение непосредственно касается проблемы сизигии. Обобщая его, можно утверждать, что оптимальная сизигия характеризуется *максимальным взаимным соответствием субстрата, энергии и информации* в системе, связанным с минимальным расходом энергии на поддержание жизни данной системы. Чем дальше эта ситуация от указанного соответствия, тем система неустойчивей и мало жизнеспособна, а ее сизигийный параметр далек от оптимального значения. *Оптимум сизигийности* означает состояние минимума затрат субстрата, энергии и информации онтической формы на переработку ею единицы внешних потоков для поддержания собственного существования.

Сегодня *мера сизигии* S определяется как отношение энергии образовавшейся структурной упорядоченности системы N_g (такая упорядоченность называется *генерологической*) к энергии разупорядочивающего ее хаоса N_p (данный хаос получил название *парсического*): $S = N_g / N_p$. Если иметь в виду все бытийные формы и их отношения, данный, никогда не прекращающийся сизигийный процесс бытия определяет бытие как постоянно развертывающуюся в себе, но сохраняющую свое единство *тотальность*. А сам процесс

никогда не прекращающегося развертывания бытия выступает как *тоталогенез*. Учение, рассматривающее бытие с этих позиций, называется *метафизикой тотальности*.

Как работает сизигийный механизм в ходе тоталогенеза? С одной стороны, разные бытийные формы, как самодостаточные индивидуальные образования, внешне связаны друг с другом через явные *причинные* отношения *генерологически*. С другой – через разноразличные скрытые и всепроникающие влияния *условий* среды, всего бытия, они через условия связаны *парсически*. Кондициональные парсические влияния оказывают организующее воздействие на объекты влияния, играют информационно-организующую роль. Указанный причинно-кондициональный и информационно-энергетический механизмы, определяя тот или иной характер и свойства конкретного субстрата, и играют по отношению к нему *сизигийную роль*.

Сизигийный механизм, поскольку в нем фигурируют лишь общебытийные атрибутивные характеристики – энергия, информация, связанные с ними субстраты-носители, – присущ всему бытию и определяет специфику всех бытийных процессов, а потому является *сущностью бытия*. А само бытие существует как никогда не прекращающееся, развертывающееся в своем причинно-следственном многообразии, но скрыто сохраняющее себя в кондициональной среде в *форме единства многообразия своих форм*, то есть как *тотальность*.

Дополнительным важным моментом в этой общей картине, «отвечающим» за *конкретный характер* той или иной бытийной формы, является то обстоятельство, что, сизигия – это не только качественная характеристика. В каждом конкретном случае она имеет указанную выше *количественную меру* $S = Ng/Np$, и именно от ее численного значения зависит устойчивость или изменчивость соответствующей конкретной бытийной формы, характер метаморфозов бытия, и вид самого единства многообразия бытия как тотальности.

В бытии как тоталогенезе каждая бытийная форма после своего онтического появления «проживает» индивидуальную жизнь,

имеет свою особую и ограниченную во времени историю, движется к ее исчерпанию и исчезает в бытийном онтологическом контексте. Но параллельно, одновременно с этим на основе разных онтологий бытия рождаются и развиваются разнообразные новые онтические формы, с которыми, рано или поздно, происходит то же самое. Общая ситуация такова, что, наряду с распадом и исчезновением временных форм, в бытии всегда имеет место также и рождение новых, причем эти процессы не независимы, а связаны друг с другом как внешними причинными отношениями, так и скрытыми онтологическими полями в едином целостном тоталогенезе, иначе бытие представляло бы собой постоянный и сплошной хаос, лишенный отношений упорядоченности вообще.

Именно благодаря сизигии в бытии постоянно существуют не только простые, а и сложные формы разных видов, уровней и масштабов, имеют место не только разрушительные тенденции (в том случае, когда сизигийные отношения являются далекими от оптимальности), а и процессы порождения новых форм и согласования их существования в виде более сложных образований разного масштаба и сложности, в том числе несущих новую жизнь, ее поддержание и развитие. Бытие, будучи единым, одновременно многообразно в своих формах и отношениях разной степени сложности. Еще раз можно отметить, что именно благодаря своей универсальной согласовывающей и гармонизирующей роли сизигия является *сущностью бытия*, а само бытие существует в форме развертывающейся в себе, но самосохраняющейся тотальности.

Представление о бытии как о постоянно меняющемся единстве многообразия разрешает старый спор между представителями монистических представлений о бытии как о чем-то едином, и сторонниками плюралистических картин бытия, рассматривавших бытие через призму идеи множественности. Их сосуществование имело место потому, что прежние попытки совместить оба направления порождали логические проблемы, типа зеноновских апорий, неразрешимые в рамках формальной логики, начиная с «простого» вопроса: как единство многообразия вообще может *быть*? Введе-

ние понятия сизигии снимает данную многозначность, разрешает логическую проблему и позволяет в качестве истинной метафизики рассматривать метафизику тотальности.

Если с формально-логической точки зрения понятие «единство многообразия» алогично и потому невозможно, то метафизика тотальности исходит из реалий и «логики» самого бытия, в котором мы реально сталкиваемся не с абстрактными, а с очевидными в своей реальности формами единства многообразия во всех сферах бытия, начиная с корпускулярно-волнового дуализма элементарных частиц, и кончая одновременной устойчивостью и изменчивостью, единством и многообразием, устойчивостью и изменчивостью любого биологического организма, жизни общества, каждого города, и любых других бытийных форм. Бытие предстает в этом случае не в виде изолированных статичных образований и их самостоятельно существующих субстанциальных оснований, а в форме трансформаций, в которых одни способы жизни рождаются из других, развиваются, приходят в упадок и исчезают. При этом, все эти процессы, через не только внешние связи, а и глубинные общие основания пребывая во взаимозависимости, остаются проявлениями бытия, а, значит, связаны между собой не только через разрушение, а и через постоянный процесс упорядочения своих отношений и рост их сложности. Иначе бытие было бы либо абсолютным онтическим хаосом, не способным породить даже простейшие онтологии бытия, либо раз навсегда данной и абсолютно неизменной онтологической сущностью вне реального бытия.

На самом деле объективная реальность не только онтики, а и онтологии существует в форме *онтико-онтологической дуальности любых форм бытия* и в виде *причинно-кондиционального сизигийного механизма*. Данное обстоятельство обусловило двойственное отношение людей к бытию. Одно – связанное с онтикой бытия *причинное*, играло очевидную и важную роль в практической жизни людей, обусловило появление самого понятия причины, а позже – принципа причинности, который повсеместно и целенаправленно используется человеком и сегодня. Второе – *кондициональное*, свя-

зано с неявными, парсическими влияниями на жизнь человека окружающей среды, которые человек как правило даже не ощущает, но через которые он на разных онтологических уровнях неразрывно и постоянно связан с остальным бытием, существует прежде всего благодаря им – скрытым глубинным и разноуровневым воздействиям всего бытия как живительным полям своей жизни. Сегодня кондициональные влияния характеризуется как неявные условия, влияния которых иногда удается зафиксировать. Но об их конкретной природе и структуре сегодня нет еще четкого представления. В отличие от понятного человеку причинного воздействия, неявные кондициональные влияния долгое время не осознавались, были неподвластны и непонятны человеку, присутствовали в нем на уровне лишь подсознания или в качестве неясных факторов, нарушающих однозначность следствий одинаковых причин, да обладающих необычными по сравнению с причинными влияниями свойствами.

В сизигийных действиях причинно-кондиционального отношения играют принципиально важную роль. Причинные отношения определяют явные онтические процессы бытия, а кондициональные – задают его неявное, онтологическое существование. Кондициональные, с одной стороны, скрыто расшатывают и нарушают наличные причинные отношения, а с другой – способствуют порождению новых форм жизни и новых внешних причинных отношений, соответствующих новым условиям. Именно данный причинно-кондициональный механизм и действует в бытии как сизигийный³.

Из сизигийного принципа следует несколько важных практических выводов.

Во-первых, возможность численного измерения сизигийности, о которой говорилось ранее. В качестве меры сизигийности S конкретной целостности определено отношение меры ее причинной упорядоченности N_g (она, как уже выше отмечено, называется в метафизике тотальности *генерологической*), к мере расшатывающей

³ Кизима В.В. Начала метафизики тотальности // Постнеклассика: философия, наука, культура. Коллективная монография / Отв.ред. Л.П.Киященко, В.С.Степин.. СПб: Изд.дом «Мирь», 2009. – с.71-137 (с.122-136).

эту упорядоченность кондициональной хаотичности N_p (она называется *парсической*): $S = N_g / N_p$.

Во-вторых, особо важным является то обстоятельство, что для всего бытия и для каждой формы бытия существует *одно и то же, универсальное оптимальное численное значение сизигийности*. Сегодня оно известно. Доказано, что любая конкретная форма бытия оптимальна тогда, когда мера ее *генерологической упорядоченности* N_g относится к мере ее *парсической хаотичности* N_p как 80% к 20%: $S_{opt} = N_g / N_p = 80/20^4$. В общем, значение сизигийного параметра S является результатом игры энергетических и субстратных отношений. Среди разных возможных форм бытия действительными и устойчивыми становятся только те, которые удовлетворяют данному требованию $S_{opt} = 80/20$. Утрата сизигийным отношением оптимального значения S влечет неустойчивость и распад соответствующей ему формы бытия в общем бытийном фоне условий.

В-третьих, причинно-кондициональный характер сизигийного отношения и знание его оптимального значения важны, в частности, для понимания исторических процессов не только в природе, а и в обществе.

Если проследить историю развития представлений о сизигийности через развитие представлений о причине и условиях, то можно указать на следующие ее особенности.

1. Исторически использование причинных факторов вызвало в обществе развитие разных форм материальной деятельности и логического мышления. Что касается влияний на человека кондициональных факторов, то они привели к оформлению представления о скрытых силах бытия и породили мистические идеи и религиозные учения. При этом, рождение религиозного сознания, а также околорелигиозных форм жизни, и сложной системы отношений между ними (вплоть до религиозных конфликтов и войн) было вызвано не объективным сизигийным фактором, а *субъективными переживаниями его людьми*. Сначала эти переживания не имели религиозного характера, а были лишь подсознательными реакциями челове-

⁴ Кизима В.В. Социум и Бытие. – К.-Издатель ПАРАПАН, 2007 – 204с. – с.88-97..

ка на скрытую жизнь бытия, частью которой он являлся. Однако, их дальнейшее развитие привело к их объективации в форме появления идеи господствующих над человеком неявных, высших сил, – в виде религиозного чувства, а также мистических учений и связанных с их функционированием институтов и отношений.

2. Исторический опыт свидетельствует в пользу всеобщего характера сизигийного фактора еще и тем, что когда данный фактор игнорируется, приходится вводить в каждом конкретном случае целый ряд искусственно замещающих его причин и скрытых параметров. В этом случае общая картина бытия усложняется за счет гипотетических допущений, а также субъективных предпочтений, в результате чего утрачивается логическая строгость, а решение проблемы отодвигается в область неопределенности и субъективных домыслов.

Наиболее явно данная ситуация имеет место в социально-политической практике, но она также сопровождает и развитие науки. Например, дарвиновская мысль о том, что в ходе биологической эволюции принципиальную роль играют изменчивость, наследственность и естественный отбор, с позиций сизигийности может рассматриваться в более общем контексте понимания органического мира как целостности, в которой естественная эволюция так «оформляет» отношения биологических групп, типов, видов и конкретных особей, *чтобы их совместная жизнь требовала наименьших из возможных энергетических затрат.*

Аналогично можно рассматривать отдельные биологические группы вплоть до конкретной особи, т.е. использовать универсальный сизигийный принцип для любого конкретного случая, не изобретая каждый раз специально для данного случая новый детерминирующий фактор. Такой подход позволяет отказаться от искусственных теоретических конструкций, умозрительных концептов типа «праформ», которыми так богата история биологии. В этом случае критерий, которым необходимо пользоваться, можно сформулировать следующим образом: если предлагаемый механизм существования той или иной биологической группы далек от опти-

мальности возможных в его жизни энергетических затрат, то велика вероятность того, что соответствующая ему группа будет нежизнеспособной.

3. В качестве частного, но важного случая следует отметить еще одно обстоятельство. Мир таков, что в нем любые обстоятельства рано или поздно меняются. В своей практике человек часто не учитывает этого, когда стремится во что бы то ни стало поддерживать отношения, в которых живет, в неизменном виде, рассматривая любые новые тенденции как негативные и блокируя их. На самом деле, речь должна идти не о «консервирующем», а о *сизигийном* контроле, в котором важно не только, а часто и не столько поддерживать старые формы (тем более, что такая ситуация рано или поздно, но неизбежно, приведет к противоречию с меняющейся окружающей средой), сколько оптимизировать реальные процессы с точки зрения их естественной самоорганизации; исходить не из упорного поддержания ветшающей структуры, а из *поддержания сизигийной гармонии ее отношений с меняющейся средой*. В противном случае неизбежны негативные последствия, как для среды, так и для самих людей.

Постоянное поддержание оптимальной сизигийности необходимо на всей планете, оно не запрещает не только эволюционных, а и революционных изменений, но при условии сизигийной оптимизации общей жизни. То же относится и к современной жизни мирового социума, в котором в результате глобализации происходят бурные изменения и метаморфозы. В этом случае важно не столько противостоять им, сколько сизигийно, в этом смысле гармонично, выстраивать как общий процесс, так и его локальные проявления. Общим и важнейшим сизигийным императивом в этом случае должно быть требование обеспечения *наиболее оптимального продолжения жизни социума на земле и человека в обществе*.

Отдельно следует сказать о том, что практика XX века засвидетельствовала, что в условиях глобализации поддержание оптимальной сизигийности отдельных сторон жизни социума невозможно без обеспечения сизигийного характера также и жизни ноосферы

и биосферы. Сегодня все более опасным становится также накопление термоядерного оружия и рост глобальной политической нестабильности. Нарастание многообразия жизни без одновременно-го обеспечения ее оптимального единства – это путь в преисподнюю. Как говорил еще Аристотель, гармония «хотя и состоит из неодинаковых частей и у нее определенное положение [частей], но нецельной она не бывает»⁵. Теоретической основой нового подхода к современным проблемам является метафизика тотальности. Она представлена в ряде индивидуальных монографий разных авторов⁶, в коллективных работах, посвященных итогам нескольких международных исследовательских проектов⁷, а также в статьях научного журнала НАН Украины «Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження» (33 выпуска за 1995-2016гг.). Сегодня уже можно говорить о важном прикладном характере метафизики тотальности и сизигийного принципа. Появились публикации авторов, работающих в не-философской тематике, но рассматривающих метафизику тотальности как методологию решения своих проблем. К числу полученных на этой основе результатов относятся: новое понимание ландшафтности в географии, анализ тоталогенеза театральных практик, разработка проблем психонетики, языка, темы виртуального сознания, феномена игры, брендинга и глобальной жизни социума, а также постнеклассические методологии образования, проблемы иденти-

⁵ *Аристотель*. Соч. в 4 т. М., 1975. Т.1, с.176

⁶ *Кизима В.В.* Тоталлогия (философия обновления). – К., Издатель ПАРАПАН, 2005. – 272с.; *Кизима В.В.* Социум и Бытие. – К., 2007. – 204с.; *Тютюнник Ю.Г.* Тоталлогия ландшафта. – К., 2002.- 122с.; *Теліженко Л.В.* Постнекласична модель цілісної людини. – К., 2011. – 283с.; *Левченко О.Г.* Театр у системі філософської антропології: монографія /Олена Левченко; Нац.центр театр.мистец.ім Леся Курбаса. – К., 2012. – 296с. и др.

⁷ Постнеклассические практики: определение предметных областей: Материалы международного междисциплинарного семинара /Под общ.ред. Астафьевой О.Н.. – М.: МАКС Пресс, 2008 – 240с.; Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв.ред. Л.П.Киященко и В.С.Степин. – СПб. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009 - 672с.; Постнеклассические практики: опыт концептуализации. Коллективная монография /Под общ.ред. В.И.Аршинова и О.Н.Астафьевой. – СПб: Издательский дом «Мирь», 2012.- 536с.

фикации и целостности человека, оптимизации управления в обществе, анализ механизма переходных и пограничных процессов в обществе, метафизика инноваций и роль интеллигенции в обществе. Общий список работ по метафизике тотальности можно найти в интернете.

2. Особенности сизигийного механизма.

Оптимальная сизигия и ее мера

Сизигийный механизм, являясь сущностью бытия, при всей его универсальности не стоит над бытием, а определяет способ и форму бытования бытия, а также конкретную историю каждого отдельного бытийного феномена, начиная с его возникновения, характера существования и кончая его исчезновением. Самым непосредственным образом он относится к человеку, к его индивидуальной жизни и генерологической и парсической жизни в обществе и природе. Присутствует он и в процессах перехода человека из мира явного в мир иной – парсический, а теоретическая опора на него позволяет ставить и решать вопросы, которые ранее относились лишь к области религиозной веры и фантазий.

В основе действия сизигийного механизма лежит принцип онтико-онтологической дуальности бытия, в соответствии с которым любая форма бытия как *онтическая* пребывает в бытии явно и обозримо, несет энергию и пребывает в причинных отношениях с другими онтическими формами. Она также неповторима в своей конкретности и этим отличается от других форм и соотносится с ними внешним, явным образом. Одновременно, как *онтологическая*, она несет в себе историю своего происхождения в виде скрытого наслоения в ней онтологий бытия, сделавших возможным ее появление и явное существование, является частью бесконечно уходящих вширь и вглубь условий, несущих в себе информацию об упорядоченности бытия. Характер онтологических наслоений у разных форм бытия различен, в каждой вещи он является индивидуальным кодом бытия в ней, в результате чего и ее жизнь в бытии идет по своей индивидуальной причинно-следственной, внешней траектории.

Сочетание в бытийных формах явного онтического и скрытого онтологического моментов образует в каждой точке бытийного ландшафта соответствующий ей онтико-онтологический информационно-энергетический потенциал. В зависимости от значения данного потенциала в разных точках бытийного ландшафта бытие представляет собой сложную и постоянно меняющуюся картину энергетических и информационно-ландшафтных и субстратных отношений. Различие и изменчивость потенциалов разных точек ландшафта способствуют постоянным перестройкам ландшафта таким образом и в таких формах, в которых имеет место минимальная разность потенциалов.

Непрерывно работает механизм переоформления любой онтико-онтологической картины бытия в направлении информационной и энергетической оптимизации ее отношения с остальным бытием. Идет постоянный процесс коррекции ландшафтной картины бытия, в котором каждый текущий момент требует для своего существования минимальных расходов энергии и потому общий процесс является оптимальным. Если это требование нарушается, картина перестраивается так, чтобы нарушение было устранено оптимальным образом. При этом, определенные бытийные формы могут оказаться не соответствующими происходящим изменениям и исчезают в качестве «жертв» общего процесса трансформаций бытия. Именно в направлении постоянного порождения наиболее устойчивых форм бытия осуществляется реализация сизигийных тенденций, а *сизигия является сущностью и непрерывным способом организации и существования бытия.*

Одновременно бытие должно обладать таким принципиально важным для его вечности свойством, как невозможность установления абсолютной устойчивости его онтико-онтологической картины, ибо это означало бы сведение бытия к одной из его форм и утрату жизненного импульса – *небытие бытия.* Сизигийный механизм бытия действует как никогда не прекращающийся процесс гармонизации его онтико-онтологических отношений в любом месте бытия. Сизигийный процесс идет непрерывно, везде и никогда не

завершается. Сведение к нулю энергетического потенциала в одной локальной ситуации бытия влияет на нарушение ситуаций в других местах и, косвенно, в бытии в целом. В масштабах всего бытия это означает никогда не прекращающееся сизигийное преобразование бытийных форм.

Из сказанного следует, что процесс *двойного* онтико-онтологического, а также информационно-энергетического усоответствования не случайно назван сизигийным, т.к. в переводе с греческого *syzygia* означает *парное* сочетание. Благодаря сизигийному механизму единство многообразия бытийных форм сохраняется, несмотря на метаморфозы бытия, а сама сизигия может рассматриваться как *всепроникающая* сущность бытия, его «душа», позволяющая любой его форме, внешне (онтически) сохранять свою идентичность на протяжении своего индивидуального существования; а внутренне (онтологически, скрыто) пребывать на разноглубинных уровнях бытия и неявно участвовать в непрерывной и разнообразной жизненной изменчивости последнего, неся в себе многослойный онтологический потенциал своих грядущих внешних онтических трансформаций.

В целом для сизигийной практики важными являются следующие обстоятельства: сизигийный механизм, *во-первых*, действует всегда и везде; *во-вторых*, оптимизирует бытие путем отбора в нем наиболее экономных с точки зрения энергетических затрат форм, независимо от того, идет речь о физических, химических, биологических или социальных и иных процессах, и потому имеет первоочередное значение для минимизации затрат также и в жизни социума. *В-третьих*, принципиально важен учет того, что оптимальное сизигийное значение *Sort*, при котором ситуация имеет устойчивый характер, носит универсальный характер и имеет универсальное численное выражение, на которое человеку следует ориентироваться в его жизнедеятельности. Любой процесс изменений в той или иной области бытия – физических, химических, биологических, географических, социальных и др., – существует как неопределен-

ный до тех пор, пока он не приводит к оформлению такого содержания, которое имеет указанный оптимальный сизигийный характер $Sort=Ng/Np=80/20$, где Ng – мера явной, генерологической упорядоченности ситуации, Np – мера ее скрытой, парсической хаотичности.

Благодаря двойственному онтико-онтологическому характеру каждой формы бытия все бытийные формы взаимодействуют двояко – 1.внешним онтическим образом в соответствии с *принципом причинности*; 2.скрытым онтологическим – как многоуровневые пересекающиеся *онтологические условия* друг друга. Совокупность явных причинных отношений разных форм бытия задает *онтическое многообразие* бытия, а комплекс многослойных онтологий-условий, породивших это многообразие, определяет его *многоуровневое ландшафтное онтологическое единство*.

Бытие как целое представляет собой постоянное причинно-кондициональное и сохраняющее себя саморазвертывание единства многообразия бытийных форм. При этом скрытые онтологические тенденции в форме парсических влияний до поры не сказываются на явной причинной онтической жизни бытийных форм, они сосуществуют как бы независимо друг от друга. Однако, по мере развития в том или ином ареале бытия комплексных онтико-онтологических изменений, происходящие в нем неявные онтологические изменения, начинают влиять на жизнь внешней онтической структуры явным образом и вызывать ее трансформации подобно тому, как скрытые заболевания организма со временем сказываются на его внешнем поведении и жизни. Это порождает отсутствовавшие ранее новые изменения общей онтико-онтологической картины и, таким образом, процесс гармонизации идет как вглубь, так и вширь, при этом разрушая утратившие устойчивость формы бытия. Благодаря постоянному действию сизигийного механизма бытие непрерывно пребывает в процессе самосогласования жизни своих форм и сохраняется в своем единстве, несмотря на его никогда не прекращающиеся метеморфозы.

3. Проблема сизигии в современном глобальном контексте

Сизигийная проблема, несмотря на ее сложность, неявно всегда присутствовала в человеческом сознании, но часто в виде неадекватных интерпретаций и применительно лишь к отдельным областям, а не к бытию в целом. Одним из неосознаваемых подходов к ней была интерпретация бытия через призму социальных отношений. Первобытный человек понимал мир как большую родовую общину, в которой, как писал А.Ф.Лосев, наиболее убедительным для него объяснением природы было объяснение с помощью родственных отношений и поэтому «небо, воздух, земля, море, подземный мир – вся природа представлялась ему не чем иным, как одной огромной родовой общиной, населенной существами человеческого типа, находящихся в тех или иных родственных отношениях и воспроизводящими собой первобытный коллективизм первой в истории общественно-экономической формации»⁸. Религиозная картина бытия и связанных с ней сизигийных отношений была порождена формированием империй с вертикальными отношениями всесильного императора и периферийной массы подданных. Эта картина была подобна архитектуре церковных соборов, предполагавшей движение от мирских людей, молящихся «внизу» храма, к вселенской, всеобъединяющей духовной силе, изображаемой «вверху». Новое время породило научное представление о мире как о природе, формы которой подчиняются сизигийности в виде законов природы, используя которые, человек может создавать новые вещи и сам подобен богу. Известный тургеневский персонаж данный взгляд на мир выразил словами: «природа не храм, а мастерская и человек в ней работник».

Сизигийная функция указанных картин состояла в том, что каждая из них задавала свои интенции мышления и ориентировала на соответствующие им практики, отсекая, при этом, часто в бескомпромиссной борьбе, то, что им не соответствовало. Философия в этом историческом развитии не была самодостаточной и не спо-

⁸ Лосев А.Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. – М., 1957, с.7

собствовала сизигийному управлению. Формировались лишь предпосылки ее действительного рождения и истинно метафизического значения, связанного с синтезом всех предыдущих знаний. Исторически она была сначала формой любознательности, затем служанкой богословия, позже – науки.

Сегодня в социуме рождается новый, глобальный образ жизни, связанный с превращением мирового сообщества в глобальную социальную тотальность, требующую *непосредственного учета законов тоталогенеза*. В этих условиях переход социума к идее сизигийности будет неизбежным, но сложным и опасным из-за необходимости параллельного преодоления прежних базовых, но стихийных механизмов жизни – конкуренции, эксплуатации, разных форм насилия и военных способов решения проблем. Переход к сизигийному управлению объективно будет определяться тем, что традиционная жизнь государств и их отношений по мере глобализации будет принимать характер *глобального тоталогенеза* и должна будет подчиняться его требованиям. Для сознательного и успешного характера такой трансформации уже сегодня необходимо проводить масштабную работу по внедрению в социум сизигийного мышления и понимания неизбежности и важности введения в жизнь сизигийного управления как *ведущего принципа глобальной жизни*.

Организационной предпосылкой практического подхода к налаживанию глобального сизигийного управления было создание ООН. Но эта структура пока не обладает адекватной методологией непрерывного отслеживания соотношения генерологических и парсических отношений в глобальном мире и не имеет эффективного механизма непрерывного поддержания оптимального состояния сизигийности в международных отношениях, хотя стихийная тенденции движения в этом направлении существуют. В середине XXв. П.А.Сорокин в своей объемной работе⁹ отрицал всемирные объективные закономерности развития человеческой истории, хотя и говорил о ней как о смене специфических систем. Зб.Бжезинский в своей «Великой шахматной доске» мыслит иначе. Он озабочен тем,

⁹ Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика – М.: Астрель, 2006. – 1175 с.

что США должны «создать геополитическую структуру, способную абсорбировать неминуемые удары и напряжения общественно-политических преобразований, одновременно перерастая в геополитическое ядро общей ответственности за мирное глобальное руководство»¹⁰. Он предполагает, что благодаря сотрудничеству с ключевыми евразийскими партнерами, активизируемыми Америкой, можно развивать и усиливать структуры ООН, которые имеются, но пока малоэффективны, и получить историческую выгоду от новой сети глобальных связей, которая будет перерастать границы традиционной системы национально-государственных образований и их отношений. Зигмунт Бауман в своей работе¹¹ дает анализ изменений общественной жизни, используя метафору «текущая современность» и понимая под этим переход от мира структурированного к миру, свободному от границ и барьеров, что привело к глубоким изменениям во всех сферах человеческой жизни. Подобную позицию занимает Э.Гидденс¹². По его мнению, процесс глобализации становится все более неуправляемым, «ускользающим из рук», начиная с мировых событий, и кончая повседневной жизнью. Данная тенденция к метафоризации понимания жизни социума характерна в своем стремлении ухватить современный глобальный мир с качественно новых позиций, при этом, не редуцируя его к старым схемам, но и не релятивизируя картину, несмотря на ее текучесть и ускользающий характер.

Какой же является истинная ситуация? В отличие от прежних исторических преобразований в разных обществах, обозначавших переходный период социума в целом от одного общественного образа жизни к другому, как хотя и растянутое во времени, но временное состояние, сегодня социальный процесс *динамизируется во всей его глобальной полноте*. Общая картина мирового сообщества

¹⁰ *Бжезінський Зб.* Велика шахівниця – Львів-Івано-Франківськ . – «Лілея-НВ», 2000 – 256с.- с.215.

¹¹ *Бауман З.* Текущая современность. – СПб: Питер. 2008 – 240с.

¹² *Гидденс Э.* Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. – М.: Весь мир, 2004. – 116с.

все больше предстает как единый, сегодня *стихийный* глобальный метаморфоз, в котором жизнь каждого социального субъекта зависит от жизни всех и имеет постоянно меняющийся характер. В этих динамичных условиях имеются свои, растущие и приобретающие глобальный характер, опасности – наращивание вооружений, в том числе ядерного, термоядерного и нейтронного оружия, не говоря о химическом и биологическом. В условиях *глобального, но разобщенного* на страны, регионы и социальные, политические и национальные и расовые системы, *единства*, усиливается вероятность коллапса глобальной жизни социума и связанных с этим значительных жертв. Как овладеть данной ситуацией?

Единственным условием преодоления опасности масштабных катастроф является *переход к сизигийному механизму управления* жизнью социума как к единственно оптимальному. В этих условиях актуализация темы сизигии становится важной уже сегодня. Поскольку численным показателем сизигии любой конкретной ситуации является отношение меры ее упорядоченности к мере расшатывающих ее скрытых влияний фона, непрерывное решение проблемы сизигии состоит в том, чтобы *непрерывно отслеживать и поддерживать ее меру в оптимальном состоянии, или же целенаправленно менять ее так, чтобы ее трансформация в новое сизигийное состояние происходила оптимальным и безопасным для человека и социума образом*. При этом необходима и непрерывная координация действий разных уровней управления, поскольку требование поддержания оптимальной сизигийности сохраняется, независимо от того, идет ли речь о сизигийности диалога двух людей или о непрерывном взаимосогласовании общественных связей и отношений, начиная с семьи, международных отношений, и кончая проблемами всего человеческого сообщества.

В случае успешного решения данной задачи, человек, *во-первых*, будучи органической частью социума, неизмеримо расширит свои глобальные возможности, станет реальным и полноценным субъектом всего социума и планеты земля, а не только их локальных ареалов. *Во-вторых*, будучи в качественно новом отно-

шении к миру, обретет качественно новое, сизигийное мировоззрение, выходящее за рамки традиционных представлений и отношений, что радикально поменяет его образ жизни и на этой новой основе объединит всех людей глобальным образом. *В-третьих*, овладев универсальным сизигийным механизмом бытия, он, будучи земным существом по рождению и жизни, одновременно и реально станет и существом космическим, выйдет своей жизнью за границы Земли как в теоретическом, так и в практическом планах, со временем научится целенаправленно действовать и как космическая сизигийная сила, что позволит человечеству наладить реальные контакты с иными мыслящими существами, бытие которых вполне вероятно.

Наряду со сказанным, человек со временем научится управлять сложными комплексами событий с помощью освоения и использования *разных форм самой сизигии*, переходить от одной формы сизигийности и ее масштабов к другим, выбирать среди разных вариантов наиболее оптимальные для рассматриваемых случаев. Например, руководить не вещественными, энергетическими и иными потоками каждым в отдельности, а менять *сизигийность общего хода* событий в такой последовательности, которая оптимально и без периферийных затрат приводит к нужному конечному результату. Речь идет о том, чтобы *малыми сизигийными усилиями достигать максимального гармонизирующего результата в значительных масштабах и поддерживать это состояние в дальнейшем*. Это важно и потому, что «лишние» сизигийные действия могут влечь непредвиденные и опасные для человека или общества последствия, которые придется, затем, устранять. Из сказанного следует и то, что, поскольку непосредственное вмешательство в сизигийные процессы резко расширит масштабы действий человека, оно, соответственно, усилит и *ответственность* человека за свои действия, обусловит необходимость перехода не только к сизигийному мышлению, а и к новому *общебытийному* мышлению и соответствующим *новым нравственным нормам жизни*. Сегодня эта тенденция только намечается в связи с экологическими проблемами и

проблемой биосферы, а также с террористическими угрозами и с реальной опасностью ядерного самоуничтожения социума, а, возможно, и о гибели жизни на земле. Владение сизигийным мышлением является важнейшим условием предотвращения подобного хода событий и выживания человечества. В связи с этим необходимо отметить, что поскольку сизигия является *сущностью всего бытия*, при неадекватном глобальном поведении людей они могут оказаться жертвами не только земных планетарных катаклизмов, а и подключения к ним прежде скрытых космических сизигийных тенденций, коварство которых заключается в их непривычной для человека масштабности и скрытости. Сизигия не телесна, но присутствуя как скрытая информационно-энергетическая реальность во всем, в том числе в человеке, как сизигийная душа *всего бытия*, может нести земному социуму и человеку как качественно новые блага, так и доселе неведомые опасности. Каждая определившаяся форма реальности имеет свою собственную сизигийную душу. Отношение души, пребывающей в реальном объекте бытия, к материальной стороне этого объекта может быть разным – от гармоничного до разбалансированного, и это может существенно сказываться на объекте. Неоптимальное влияние влечет расшатывание объекта, его неустойчивость и распад, а также может сказываться и на окружающей среде вплоть до образования в ней нового материального субстрата, способного служить материалом для формирования новых бытийных форм и сизигийных отношений.

Сказанное важно не только для социума или отдельных социальных форм жизни, а и для каждого отдельного человека. Дело в том, что не только любой человек *явно пребывает в мире*, а и мир *неявно пребывает в нем*. Мир в человеке – это не только телесность человека, а и скрытое присутствие в нем всей истории формирования человека и связанных с этим скрытых отношений и сил, которые играют в его жизни неявную роль и являются тем, что называют *душой* человека. Далекая от оптимального характера информационно-энергетическая душа человека (о которой образно говорят как о «больной душе»), пребывая в теле, вносит дисгар-

монию и в тело, а это сказывается и на внешней жизни человека. Здоровая душа, оптимально сочетающая информационно-энергетическую сторону человека с внешней телесной, гармонизирует и его внешнее поведение и жизнь соответствующим образом. Все это влияет не только на самочувствие, а и на продолжительность жизни человека. Субординация разных форм и уровней сизигийности является самостоятельной проблемой, требующей изучения. А показатели духовной сизигийности человека и сизигийности социальных и природных процессов являются индикаторами, ориентируясь на которые можно получать разные, с сизигийной точки зрения, результаты и, таким образом, управлять ходом *самой сизигийной регуляции*. Принципиально важно для человека, в этом случае, что именно сизигийная регуляция, поскольку она имеет глубинный характер, позволяет ему малыми усилиями вносить радикальные изменения в наш мир и в его преобразования и быть основой эффективного сизигийного управления самыми разными, в том числе масштабными, процессами.

В связи с этим важно, что в метафизике тотальности решен вопрос не только о механизме сизигии, а и о ее измерении, указано оптимальное значение сизигии, рассмотрены пути ее практической оптимизации. Это важно для успешной гармонизации отношений в практической жизни, в социальных общностях и между ними, а также между самими людьми, имеет существенное значение для оптимизации архитектоники всего мирового сообщества и стабилизации его глобальной жизнедеятельности, а также для формирования нового человека, способного не только к оптимальному сизигийному управлению событиями, а и к предотвращению нежелательных и катастрофических последствий человеческой активности.

До последнего времени сизигия оставалась слабо изученной, если не сказать, неизученной вообще. Человек, рассматриваемый в бытийном контексте как полионтическое и полионтологическое существо, несущее информацию обо всех ландшафтных измерениях социума и явно или скрыто влияющий на разные уровни социаль-

ного и природного бытия, должен понимать свои сизигийные функции как в условиях местной жизни, так и в глобальном социуме, а также в отношениях социума и природной среды. Его сизигийное поведение должно прийти на смену сегодняшним разрушительным действиям – социальной вражде, терроризму и войнам, ведущим социум к самоуничтожению на планете. Владение сизигийным механизмом нашими потомками может помочь им выживать не только в условиях возможных земных катаклизмов, а и в условиях возможных космологических изменений нашей вселенной.

4. Сизигия конкретных ситуаций

Если говорить о конкретной бытийной ситуации, то сизигийный механизм представляет собой взаимодействие двух ее сторон: комплекса явных причинных онтических отношений и сил (*генерологии*), с одной стороны, и связанных с генерологией скрытых онтологических влияний (*парсики*) – с другой. Следствием этой онтико-онтологической сизигийной игры упорядоченных генерологических отношений и связанных с ними скрытых парсических влияний являются изменения информационно-энергетических отношений и перестройки текущей бытийной ситуации. Важно помнить, что сизигия всегда присутствует в бытии, зависит от бытия, влияет на жизнь бытия, но *сама не является бытием*, подобно судьбе в футбольном матче или в суде, которые хотя и участвуют в матче или в судебном заседании, но не как игроки или участники конфликтующих в суде сторон, а в форме исполнителей особой, как бы внешней по отношению к ним, но очень важной, *организующей* функции. Подобно этому любой человек и любой социальный субъект обладают сизигийными возможностями в области их жизнедеятельности и должны обладать также пониманием важности сизигийных действий, осуществляемых как бы со стороны.

Сизигийная активность бытия пребывает *как бы* вне бытия, поскольку *не совпадает с его изменениями*, а управляя ими, *господствует над ними* благодаря присущим только ей организующей способности. Непрерывно согласуя *все* «части» бытия друг с дру-

гом, присутствует как неявная «душа» бытия, которая движет всем в направлении оптимизации отношений явных (генерологических) и скрытых (парсических) сторон бытия. Связь между сизигией и бытием состоит в том, что состояние и характер сизигийности зависит от состояния бытия, а состояние бытия – от характера сизигийности бытийных процессов, причем независимо от того, является ли жизнь тех или иных его форм гармоничной или разлагающейся, но всегда, в итоге, сохраняющей бытие в полноте его единства многообразия.

Указанные особенности сизигии позволяют понять почему, хотя человек имел дело с сизигией на протяжении всей своей истории, ему до сих пор не удавалось ее ухватить. При изучении сизигии главная сложность состоит в понимании того, как – при том, что сизигийный механизм присутствует во всех бытийных ситуациях без исключения – в каждом отдельном случае он действует в соответствии со спецификой *именно данной ситуации* и требует анализа, *соответствующего именно ей*. Прежние попытки выйти за пределы этого эмпирического разнообразия с помощью таких понятий, как мировой закон-логос, соразмерность, правило золотого сечения и других, не разъясняли способности сизигийности специфическим образом действовать в каждом конкретном случае, здесь и в данный момент, а фиксировали лишь отдельные внешние формы ее проявления. Накопление этой информации не столько выявляло единую сущность сизигийности, сколько разнообразило ее как проблему. Этому способствовало и то, что параллельно обнаруживались не менее разнообразные формы конкретных *дисгармоний и несоответствий* в виде различных диспропорций, несоизмеримостей и случайностей, не укладывающихся в картину общей гармонии. Несответствия оказывались вызовом, который нельзя было игнорировать, но который не удавалось включить в картину всеобщей гармонии.

Так, открытие пифагорейцами наряду с соизмеримыми числами также иррациональных (как позже оказалось, играющих в математике не менее важную роль, чем рациональные) произвело в ан-

тичном мире переворот не только в математике, а и в мышлении вообще. Поучительна, в этом плане, и история уяснения соотношения необходимости и случайностей в механистической картине мира. Требовавшая гармонизированного законами механики мира сплошной необходимости, она породила долго не прекращавшиеся попытки обуздать случайности. И это привело, казалось бы, к успеху вместе с созданием теории вероятностей, позволившей выявлять закономерности в наборах самих случайностей. Но в XXI в. обнаружилось, что открытые в случайных процессах вероятностные закономерности все же не означают торжества гармонии. Эти закономерности, хорошо работавшие для средних величин, как оказалось, не срабатывали, когда учитывались далекие «после запятой» значения вероятностей. В этих, казалось бы, несущественных по отношению к усредненным показателям значениях неожиданно были обнаружены *неслучайные*, а значит закономерные, упорядоченные отношения. Вследствие этого был сделан вывод, что сама теория вероятностей, строго говоря, оказывается несостоятельной¹³. Данная ситуация свидетельствовала, что случайности и неупорядоченности каким-то образом связаны с соответствиями и порядком, и что вероятностные законы, вносящие упорядоченность в беспорядок на одном онтологическом уровне бытия, сами подвергаются «разупорядочиванию» со стороны более глубоких онтологических уровней.

Проводя в ходе исследований большие серии экспериментов со случайными событиями, И.Магафуров обнаружил на первый взгляд странное и невозможное обстоятельство – в данных экспериментах на далеких от среднего значения вероятностного параметра и глубоких онтологических уровнях результаты измерения *«контролировали» самого экспериментатора* путем влияния на его работу в ходе проведения эксперимента. Автор пишет: «Я как экспериментатор думаю, что я выбираю момент времени остановки счета, а выясняется, что я участвую в каких-то процессах, которые меня

¹³ *Магафуров И.* Скрытая структура хаоса. – М., 2010. – 259 с.

контролюють»¹⁴. В другому месте: «Процессы на масштабах мелких подробностей нас могут контролировать»¹⁵. В результате «рулетка и экспериментатор работают согласованно... экспериментатор и рулетка связаны «невидимыми нитями», экспериментатора могут проконтролировать так, что он и не заметит»¹⁶. В предисловии к своей книге И.Магафуров пишет по этому поводу: «существует связь между результатами прошлых бросаний и будущих, – нечто вроде памяти», «нам думается, что когда мы останавливаем рулетку, крутящуюся с огромной скоростью, нас никто и ничто не контролирует, и это на сто процентов наш выбор. Оказывается, однако, что результаты испытаний неслучайны, и подчиняются определенным закономерностям»¹⁷.

Данную ситуацию можно объяснить, если взглянуть на нее с более широких позиций. Она не является неестественной, если учесть, что процесс проведения эксперимента в данном случае носит *рефлексивный* характер. Человек, действуя в экспериментальной ситуации на рулетку, меняет общую ситуацию; но поскольку он сам является частью данной ситуации, он также подвергается рефлексивному воздействию изменений, которые сам вызвал, но на более глубоких уровнях своей чувствительности, и это, хотя и неявно сказывается на его последующих действиях в эксперименте. С подобной рефлексивностью мы сталкиваемся постоянно в своей жизни. Например, в диалоге каждое сказанное нами слово, влияя на другого участника диалога, вызывает с его стороны измененную реакцию на наше исходное действие, причем не только ожидаемую нами в русле общей направленности беседы, а и часто неожиданную для нас, не соответствующую нашей логике беседы, но реально влияющую на нас и наше последующее поведение в беседе. В более сложных случаях, когда в событии задействовано множество людей, подобные неожиданные обратные реакции теряются в об-

¹⁴ Магафуров И. Скрытая структура хаоса. – М., 2010. – с. 231.

¹⁵ там же, с.223

¹⁶ там же, с.228

¹⁷ там же, с.3

щем ходе событий. Будучи нечувствительными к подобным слабым обратным влияниям ситуации (на фоне сильного, совершаемого нами), мы считаем их отсутствующими. Но на самом деле они действуют нас и в подобных случаях, но в иных формах, начиная с подсознательного индивидуального уровня, и кончая стихийным неуправляемым поведением толпы и антисоциальными формами организованных выступлений.

Данные моменты важны для понимания сизигии не как статичных состояний согласованных отношений, а как непрерывного развертывающегося процесса формирования и поддержания в мире соответствий за счет наличия не только явных причинных действий, а и вызываемых ими обратных влияний, идущих по скрытым каналам среды в качестве обратных кондициональных влияний на источник причинных действий. Существенно в этом случае, что исходные причинные и обратные кондициональные влияния, *осуществляясь по разным каналам, не способны компенсировать друг друга* и потому являются источником *нарастания масштабов неуправляемых событий и широкого социального хаоса*. Данный сизигийный хаос может нарастать и вести ситуацию к распаду в окружающей среде, либо под влиянием внешних относительно стабильных бытийных обстоятельств упорядочиваться и, обретая собственные механизмы стабилизации, переходить в устойчивую фазу новой социальной реальности. Во все этих процессах сизигийный механизм не исчезает, но он «работает» не по логике стихийных событий, а по логике оформления в бушующей стихии наиболее гармоничных и, поэтому, энергетически оптимальных и устойчивых форм организации и субординации бытия. Эта «сизигийная работа бытия» никогда не завершается, порождая эффекты не только явного характера, а и уходящие вглубь бытия и имеющие всебытийное значение. А жизнь бытия на его разных уровнях и в ходе их взаимодействия обеспечивает непрерывность жизни самого сизигийного механизма как атрибута и всеприсутствующей души бытия. Важно отметить, что данное поддержание сизигийности в общем случае не означает необходимости сохранения характера са-

мой рефлексивности, а значит и типа сизигийности, оно может вести к саморазрушению одних сизигийных процессов под влиянием других более эффективных в текущих условиях с информационно-энергетической точки зрения.

Таким образом, постоянно меняющийся в своих способах и формах процессуальный характер сизигии обеспечивает бесконечное *разнообразие* мира в виде никогда не прекращающегося *единого* потока его общей жизни. Сизигийность присутствует вечно, но специфицируется не только в разнообразии устойчивых отношений соответствия, а и в их нарушениях и формировании новых, более оптимальных в масштабах бытия, вследствие чего проявления сизигийности неисчерпаемы по виду. Так в социуме ими являются: эволюционирующие природные и социальные объекты – самоотожествляющееся на своем жизненном пути человеческое «я»; сохраняющие преемственность познавательные процессы; развивающиеся, но не утрачивающие единства формы общения диалог, игра, театральные спектакль, развивающийся мегаполис, общение близких по духу людей и т.д.

Из сказанного следует, что в сизигийных процессах принципиальную роль играют не столько явные причинные отношения, сколько их соотношение с неявными, но всепроникающими информационно-энергетическими процессами и отношениями. Внешнее вещественное строение оказывается заложником скрытых в нем информационно-энергетических отношений. Под влиянием динамики этих отношений любое материальное образование со временем начинает перестраиваться по принципу «где тонко, там и рвется» и участвовать в образовании более устойчивых в данных условиях новых отношений, компонентов и структур.

Энергия может также специализироваться в разных видах, в том числе гораздо более тонких, чем привычные нам физическая, химическая, биологическая, социальная. Она может качественно и количественно менять характер их сочетания и связи с остальным миром. Так же и одна и та же информация может по-разному кодироваться в разных носителях и копироваться с одних носителей

на другие, не исчезая при смене форм-носителей, но играя важную роль в их обновлении. При этом, существенно важно, чтобы ход действия сизигийного механизма был описан не только качественно, а и в количественных показателях, на которые можно конкретно ориентироваться в ходе практической деятельности. Данная задача в метафизике тотальности в наиболее существенных пунктах также решена.

Выше уже указывалось, что мера сизигийности S определяется отношением меры внешней (генерологической) упорядоченности ситуации Ng к мере расшатывающего ее скрытого (парсического) хаоса Np : $S=Ng/Np$. Установлено, что именно от количественного значения данного сизигийного отношения зависит ход и внешняя специфика метаморфозов в бытии. Более того, удалось уяснить и его наиболее оптимальное значение, к которому следует стремиться. Оказалось, что сизигийная ситуация тогда оптимальна в своей устойчивости и порождает наиболее определенные и устойчивые формы, когда мера ее генерологической упорядоченности Ng относится к мере парсической хаотичности Np как 80% к 20%, т.е. $Sopt=80/20$. Это означает, что чем больше численное значение сизигии отличается от данного оптимального значения, тем неустойчивее ситуация и близка к распаду.

Например, при $Ng=100\%$ и $Np=0\%$ ситуация кажется абсолютно устойчивой, но, на самом деле, она критична из-за своей хрупкости и разрушается при малейшем отклонении от данного состояния, поскольку в ней отсутствует парсический демпфер. А при $Ng=0$ и $Np=100\%$ – ситуация с самого начала нестабильна из-за отсутствия даже минимальной ее упорядоченности. Как итог, жизнь бытия предстает как никогда не прекращающийся метаморфический процесс, естественным образом и постоянно стремящийся к оптимальному состоянию $Sopt=80/20$. Сегодня уже известно, что в этом состоянии он наиболее устойчив из-за минимальных расходов энергетических ресурсов на его поддержание в существующем контексте бытия, где не обладающие этим свойством другие бытийные формы, не являются долговечными и распадаются.

Из сказанного следует, что гармонизирующая роль сизигии неразрывна с бытием, имеет место не только в его статике, а и в трансформациях, играет тотальную «одухотворяющую» роль, причем не в виде поддержания лишь жестких генерологических порядков, а в обеспечении их гармоничного отношения к скрытому парсическому хаосу рассматриваемой ситуации в форме 80/20. Сизигийность, гармонизируя все бытие, не оставляя ничего вне себя, постоянно поддерживает его жизнь в ее единстве и многообразии. Абсолютная в своей стабильности организация бытия не требовала бы сизигийной души, означала бы ее ненужность, но это означало бы заостренность и смерть бытия. В пределах же понимания бытия как тотальности вряд ли об этом можно говорить даже теоретически. Сизигийность – не порядок-смерть, а постоянно осуществляемое видимо-невидимое движение–жизнь, в которой внешняя определенность бытия – лишь видимая нами часть бытия, которая бы мгновенно разрушилась, если бы не была внешним проявлением неизмеримых парсических глубин неявного мира, которые в ней присутствуют скрыто и могут как поддерживать текущую внешнюю жизнь, так и, в меняющихся условиях, расшатывать ее или делать вообще невозможной. В своей сущности сизигия – не столько гармония, сколько *характеристика оптимального соотношения гармонии и дисгармонии*, в котором дисгармония сама может служить проявлением гармонизирующей силы более глубокого онтологического уровня, «контролирующей» процессы уровней внешних.

Сизигийные правила жизни конкретных форм или их отношений несут конкретный же характер, но они изменяются в контексте более общих онтологий и процессов подобно изменениям свода юридических норм в случае существенных общественных трансформаций. При этом они не следуют механически за каждым локальным преобразованием общества, а способствуют установлению его нового общего оптимального устойчивого состояния. Так же адаптируются к конкретным ситуациям и «вечные законы природы». Любые правила, действующие в одном комплексе отношений, под влиянием меняющейся среды могут меняться или исче-

зять, и новые ситуации вырабатывают новые отношения и пропорции, в условиях которых старые уже становятся невозможными, подобно тому, как правовые отношения рабовладельческого строя неприменимы к жизни современного общества, или отношения строения и функционирования организма одного биологического вида отличаются от отношений организмов другого вида.

Рассмотрение сизигии как механизма несет ряд самостоятельных вопросов, вокруг которых в перспективе может сформироваться отдельная область знания под условным названием *сизигиологии*. Сегодня можно высказать некоторые соображения по поводу ее задач.

1. Любой сизигийный механизм как Ng/Np-отношение может играть как созидающую, так и разрушающую роль в зависимости от того, с каким онтико-онтологическом контекстом он соотносится. Необходимы *четкие индикаторы* ее созидающего или разрушающего характера в той или иной конкретной ситуации.

2. В естественных условиях сизигийные отношения должны быть ориентированы на обеспечение оптимального характера наличной Ng/Np-ситуации, а это требует разработки общей методологии *достоверных измерений* Ng и Np – параметров.

3. Можно ли выделить самостоятельный *комплекс вопросов в связи с ситуацией перехода от одних Ng и Np-параметров* к другим, и если можно, то что такой переход из себя представляет с позиций рg-отношений, например, при переходе от жизни человека к жизни социума, далее ноосферы, биосферы и их трансформаций?

4. Каковы *общие условия превращения парсических связей в генерологические* и наоборот, а также сам механизм этих превращений?

5. В мире процессы поддержания оптимальной сизигийности и ее утраты идут стихийным образом, при этом, как правило, разложение и исчезновение одних форм жизни связано с созданием условий, порождающих другие формы или ведущих к переходу на новый, более масштабный уровень жизни исходных. *Каким должен быть характер их жизненных контекстов*, чтобы они реализовались в *нужном направлении* и имели нужный характер?

А если представить себе ситуацию нарастания несоответствий в базовых онтологиях и отношениях, например в природе на уровне Вселенной, то эта тенденция неизбежно приведет не только к изменению отдельных законов природы, а и к формированию нового варианта природы на уровне отношений новых вселенных. Подобные изменения на земле на уровнях биологических онтологий приводили к скачкам эволюции с одного уровня организации к другим, и, далее, через усложнение органического мира к оформлению общества и социальных отношений. Сизигийность продолжает действовать в природе и обществе и в их отношении, обладает гибкостью и реагирует на любые изменения природного и социального мира.

Но можно допустить, что этот механизм перестанет действовать, если процесс глобализации и связанные с этим качественные изменения жизни людей, например из-за глобального использования термоядерного оружия, приведет современную социальную и биологическую жизнь на планете к вымиранию и вызванный этим процесс рассогласования жизни прежних форм вызовет сущностный метаморфоз не только всей земной природно-биологической и социальной ситуации, а и *самых сизигийных механизмов*, регулировавших прежнюю жизнь на Земле.

Подобные изменения сизигийности возможны повсеместно в бытии. Сегодня подобные метаморфозы трудно прогнозировать традиционными методами, выход состоит в разработке *новой сизигийной методологии*. Более того, в виде предположения можно допустить, что помимо бытия, которое является нашим «родным домом» с соответствующим ему механизмом сизигийности, есть и другие, не менее масштабные, но качественно иные виды бытия – вселенные, в которых действуют *другие универсальные сизигийные механизмы согласования*, отличные от нашей сизигийности и поэтому мы с ними «не слихмеримы» и «не пересекаемся». А если подобные «пересечения» и возможны, то лишь в критических процессах катастрофического выхода нашей вселенной за рамки ее сизигийного механизма и радикального преобразования нашего бытия в среду качественно новых форм бытия. Возможно, именно такую

природу имел механизм «Большого взрыва» породившего нашу вселенную. Ясно, что рассматриваемая в таком *надвселенском* плане, сама сизигия должна испытать существенные трансформации и сизигийные механизмы разных вселенных могут иметь фундаментальные различия, что делает крайне сложным (если вообще не невозможным) общение их субъектов, поскольку в этом случае необходимо обращаться к механизмам сизигийности межвселенского характера.

Что касается бытия, то в нем сизигия действует каждый раз специфическим образом, поскольку непрерывно и на разных уровнях зависит от изменений во всей его полноте. Нельзя не отметить и то, что поскольку сизигия всегда реализуется как рефлексивный механизм, ее субстанциальные воздействия на онтические отношения бытия *сказываются на ней самой*. Иначе говоря, сизигийная субстанциальность не только неотрывно влияет на жизнь бытийных форм, неусыпно контролируя их, а и сама зависит от них и это является самостоятельной темой обсуждения, причем качественно иного масштаба.

5. Исторические предпосылки сизигийной проблематики

Предпосылки рефлексивного понимания сизигии присутствуют в прежней философии. И.Кант говорил о субстанциальности любого предмета, находящегося в изменении, поскольку предмет при этом сохраняет свою идентичность. А.Бергсон разрабатывал концепцию субстанциальности нового типа сознания, единство которого обеспечивается его непрерывной текучестью-временностью, «длительностью». Л.Лопатин доказывал наличие в «непрерывно исчезающем» потоке психической жизни человека сверхвременной «субстанциальности осознаваемого я». Н.О.Лосский, пытаясь обосновать идею человеческих перевоплощений, ввел понятие «субстанциального деятеля», под которым понимал человека как сверхвременное и сверхпространственное существо, которое «незыблемо стоит» над временем и пространством «как одно и то же тождественное я».

То, что сизигия имеет вездесущий, реагирующий на все, но неувимый характер, позволяет говорить о ней как не просто о вневременной «душе» бытия, а и как о силе, способной согласовывать, и именно в этом смысле одухотворять все части бытия *вневременным* образом, т.е. постоянно, и определять целостность жизни бытия как *вечную* и *вечно*. При этом следует учитывать, что по отношению к конкретным формам бытия вечностью является жизненный «век» каждой формы, отведенный ей ее природой, и связанные с «веками» разных форм их индивидуальные сизигийные «души». Н.О.Лосский приводит слова Л.М.Лопатина: «сознание реальности времени является наиболее очевидным, точным и неоспоримым доказательством сверхвременной природы нашего я... время не может быть наблюдаемо и понято тем, что само по себе временно... Сознание времени есть субстанциальная функция души»¹⁸.

В общем случае, сизигия может рассматриваться как постоянная тяга к самоусоответствливанию, самогармонизации бытия через взаимное сопряжение его онтики и онтологии, субстрата и субстанции, многообразия и единства в форме процессов плюрализации субстанциального и субстанциализации многообразного в виде превращений бытийных форм, их распадов и рождений новых. Принцип сизигийности утверждает, что любая вещь всегда пребывает в движении репрезентативного согласования, усоответствливания себя с миром и мира с собой, причем это согласование, в общем случае, может иметь вид как постепенных изменений, так и метаморфозов, в которых преобразуются и вещи и сложно организованный, но сохраняющий свою идентичность мир.

Реализуя свою универсальную, но каждый раз адаптированную к конкретной ситуации функцию, сзигийность проявляет себя в разных областях и везде. Поэтому понятие сизигии использовалось в разных сферах деятельности – в философии (гностики-валентианиане, В.С.Соловьев и др.), в психологии (К.Юнг), в астрономии и других областях. Гностиками «сизигии» понимались как сопряжения эонов плеромы (полноты бытия). Помимо понятия сизигии использовались и другие, близкие ей по смыслу понятия, например

¹⁸ Лосский Н.О. История русской философии. – И.: Высшая школа, 1991. – с.209.

«сопричастие», «причастность, «совозможность» и др. Прокл дал в свое время едва ли не самое глубокое описание сизигии: «Все становящееся единым, становится единым, в силу причастности единому», оно «причастно единому в том смысле, что претерпевает становление единым»¹⁹. Н.Кузанский говорил: когда каждая вещь стремится сохранить свое существование, «она совершает это сопричастно с другими предметами: например, нога не только полезна самой себе, но и для глаза, для рук, тела, для всего человека, потому что служит для передвижения»²⁰. Г.В.Лейбниц пришел к выводу, что в мире реализованы не просто те вещи, которые логически возможны внутри себя, но те, которые дополнительно обладают *совозможностью сосуществования*, т.е. вещи, *непротиворечиво совместимые друг с другом*. Согласно Лейбницу, в принципе совозможности фиксируется, что *не все комбинации вещей реально возможны, а только совозможные*. Говоря о совозможности внутри миров, он иногда прямо говорит и о «соответственности», какую «содержат в себе эти миры»²¹. С другой стороны, в своих «Новых опытах о человеческом разумении» он использует сизигийное представление для получения новых выводов, когда через понятие *несовозможности* объясняет отсутствие тех или иных форм бытия: «Я имею основание думать, что не все возможные виды совозможны во вселенной, как бы велика она ни была, и это относится не только к вещам, которые находятся вместе в одно и то же время, но даже и ко всему следованию вещей, т.е. я полагаю, что имеются необходимым образом виды, которые никогда не существовали и никогда не будут существовать, так как они несовместимы с тем следованием тварей, которое избрал Бог. Но я думаю, что все вещи, которые допускала совершенная гармония вселенной, есть в ней»²².

П.Флоренский развивал важную идею «философии консубстанциальности», в которой доказывал, что в отличие от мнения, соглас-

¹⁹ Прокл. Первоосновы теологии. – М., 1993. – с.11

²⁰ Кузанский Н. Об ученом незнании //Антология мировой философии в 4-х томах. Т.2. – М., 1988. – с.87

²¹ Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х тт., т.1. М. - 1982. - с. 422

²² Лейбниц Г.В. Соч. в 4-х тт., т.2. М.- 1983. - с.310

но которому бытие существ мира по отношению друг к другу имеет внешний характер, *онтологически все существа тесно связаны внутренне*. На этой основе он объяснял такие тонкие коммуникативные механизмы, как симпатия, любовь, интуиция и др. Благодаря указанной связи, отмечал, развивая свой интуитивизм и Н.Лосский, существа мира «*взаимно координируются до такой степени*», что это обеспечивает возможность непосредственного, интимного общения»²³. Как он пишет в другой работе: индивидуальное я «связано со всеми существами всего мира путем координации с ними»²⁴.

Возникали и более общие представления, близкие к идее сизигийности, начиная с буддийских представлений о карме и сансаре, учений о родстве (симпатии и антипатии) всех вещей, о «золотом сечении», об упорядочивающем бытие мировом “уме”, о единстве микрокосма и макрокосма и развивавшейся в средние века теории соответствия. В новое время Лейбниц говорил о предустановленной гармонии души и тела в вещах, в XX в. К.-Г. Юнг разрабатывал теорию синхронистичности и др.

Но, как видно из приведенных высказываний (а их число можно увеличить), при всем разнообразии прежних подходов к сизигии, она рассматривалась *не как проблема*, а как фиксация удивительной гармоничности и связности меняющегося мира. Именно в этом качестве подмечены важнейшие черты и следствия сизигийности мира. Сегодня назрела необходимость в концептуализации накопленного материала в виде качественно новой метафизики и связанных с ней перспектив нового уровня. От констатации «чуда сизигии» следует перейти к решению «проблемы сизигии». Это предполагает дальнейшее рассмотрение и решение следующих вопросов.

1. Каким должно быть бытие, регулируемое сизигийным механизмом? (*вопрос о бытии как тотальности и о принципах метафизики тотальности*).

2. Почему сизигия не задает бытие как сплошную единую массу или как беспорядочный хаос? (*вопрос о сизигии как сущности бытия*).

²³ Лосский Н.О. История русской философии. – М., 1991. – с.326

²⁴ Лосский Н.О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. – М., 1992. – с.160.

3. Почему в бытии одни из его форм сохраняются и развиваются, а другие оказываются нежизнеспособными и исчезают? Как должны соотноситься в бытии между собой сизигийности разного характера и уровней, и какое их сочетание в одном и том же объекте должно быть, чтобы бытие и объект могли существовать, сохраняя свою идентичность? (*проблема оптимальной сизигийности*).

4. Каким образом в стихийном процессе создаются иерархические сложнейшие по тонкости формы жизни, типа человеческого мозга и мыслительных процессов, причем именно такие, а не другие? (*проблема механизма метаморфозов и оптимальной сизигийной организации бытия*)

5. Можно ли сизигийность измерять и использовать эти измерения для сизигийного управления? (*проблема измерения сизигии и сизигийного управления*).

6. Существуют ли универсальные параметры бытия как тотальности, описывающие бытие, его формы и их трансформации и если существуют, то какие? (*проблема модели бытия и ее параметров*).

6. О специфике решения сизигийных вопросов

Почему указанные выше вопросы не были решены прежде? Все упиралось в неоднозначные, а потому *неадекватные представления о бытии*. Разнообразные философские понятия использовались разрозненно, часто без их взаимосвязей, абсолютизировались те или иные отдельные стороны бытия и соответствующие категории – сущность или явление, материальное или идеальное, связь или обособленность, необходимость или случайность, условия или обусловленное, возможность или действительность и т.д., а в самих этих отношениях часто предпочтение отдавалось одной из них. Не было достаточного соответствия между *частичными* представлениями человека о бытии и *реальной полнотой* человеческой жизни, которую человек переживал в значительной мере неосознанно, но без которой не мог бы существовать как реальная форма бытия. Степень осознания полноты бытия из-за подобных односторонних представлений не соответствовала реальной полноте бытия. Ана-

лиз часто превалировал над синтезом. Необходимо было исчерпать этот «путь односторонностей», а для этого наряду с явным миром учитывать и *мир скрытых феноменов* бытия.

Исторический опыт человечества всегда неявно включал в себя скрытые знания, но сложность оперирования ими была связана с преимущественной опорой на интуицию и мистику, которые выдвигались как определяющие, но не давали реальных и общепринятых знаний. Более реальную роль в смене представлений о бытии играла эволюция образов жизни людей. Привыкая к очередному историческому образу жизни и к сложившейся в нем системе отношений и действий, люди переносили эти отношения и действия на все бытие, часто видели в бытии те же отношения, что и в обществе, хотя не всегда зеркальным образом. В результате картина бытия имела черты, присущие текущему образу жизни, но не соответствовала бытию в его всеобщности. В ней неизбежно появлялись искусственные и, часто, сверхъестественные моменты, привносимые для целостности концепции. В представления о бытии вносился «дух культуры», отдалявший эти представления от реального бытия и уступавший место другим на следующем этапе культурогенеза.

Первобытный кровно-родственный способ жизни породил *мифологический* взгляд на мир, отражавший, на самом деле, не реальную картину бытия, а образ первобытной жизни человека. В условиях оформления юридических законов Хаммурапи, Ликурга и Солона (их появление произвело сильное впечатление на современников), впервые регулировавших общественные отношения юридическими кодексами, идея закона была перенесена и на небо, возникло *философское* представление о дао, логосе. Эпоха империй и центр-периферийных вертикальных отношений императора и населения, породила обобщенную *религиозную вертикаль* отношения Бога и мира. А через несколько столетий общества, начавшие развиваться на основе товарного производства, науки, техники и промышленности, породили представление о мире как о природе с ее законами. Возникла *научная картина мира*. Но в этом историческом процессе смены картин мира отражалась эволюция *не бытия*,

а общества, и потому на протяжении всей истории человека имело место несоответствие между претензией человека на понимание бытия и используемыми им познавательными средствами.

Однако данный исторический опыт не был напрасным. Расширяя практику человека, он постепенно привел его к ситуации, когда эта практика обрела глобальные масштабы и сама жизнь социума и человека стала непосредственно зависеть не только от результатов социальных катаклизмов, а и от степени соответствия или несоответствия жизни человека объективным законам общества и природы. Практика все более соединялась с бытием и вопрос о степени их взаимного соответствия становится решающей проблемой. Особенность современной «социальной призмы» состоит в том, что сам социум становится все более неподвластным человеку и все более требует отношения к себе не только как к собственно социуму, а и как к объективному бытию, неразрывно связанному с природными и космическими событиями. Человек все более осознает, что живет жизнью не только социума, а и бытия, поскольку само общество все больше погружается в стихию глобальных, ноосферных и космических проблем. Бытие выходит на ведущие позиции, *навязывая человеку условие: либо он и социум живут в соответствии с бытием, либо социальная жизнь на земле может прекратить свое существование.*

Сегодня сизигийность бытия в социуме проявляется в том, что социум становится все более мобильным и подверженным трансформациям, в которых отдельные общества распадаются, формируются новые межгосударственные, региональные, а также глобальные образования, и хотя сам субъект этих процессов – социум – пока еще сохраняется, все более актуализируется вопрос о сохранении его жизнеспособности *в дальнейшем.* Не подчиняющаяся человечеству «призма бытия» становится, однако, все более важной в его жизни, а вопрос о сущности бытия – все более актуальным. Благодаря пониманию бытия как тотальности сегодня впервые в истории человек имеет возможность адекватно взглянуть на него как на реальность, которая не охватывалась прежними понятийно-логиче-

скими средствами. Сегодня уже не человек и не социум, а бытие ставит человеку условия и играет ведущую роль. Перед человечеством встала задача так изменить свою жизнь, чтобы она не усугубляла глобальные проблемы, а соответствовала бытию как тотальности. А это возможно только через переход к новому мировоззрению и к связанным с ним фундаментальным принципам метафизики тотальности.

Если прежде человек подгонял целостное бытие под свои ограниченные представления о нем, то сегодня ситуация ставит обратную задачу – исходить из того, что социум *есть субцелостность в целостном бытии*, а сизигийность – механизм, который сохраняет этот мир, несмотря на происходящие с ним метаморфозы. *Общество должно перейти к образу жизни, соответствующему жизни бытия, а не противоречащему ему*, это значит – к жизни по законам сизигийности бытия, а не человеческого произвола. Новое представление о бытии должно снять противоречия прежних онтологических картин – философских, научных и религиозных, синтезируя их ценные моменты в едином понимании полноты бытия как тотальности. Это выдвигает на ведущие теоретические позиции метафизику тотальности и ее принципы, которые позволяют не только продуктивно переосмыслить жизнь человека и человечества, а и уяснить их безграничные скрытые возможности, прежде всего, благодаря овладению сизигийным механизмом.

В новых условиях на ведущие позиции выходит полионтическая и, одновременно, полионтологическая структура человечества и человека, в которой человек, будучи частью бесконечного числа онтологий бытия, одновременно несет в своей онтике все бытие. Задачей человека становится переход от стихийного действия сизигийного механизма к оптимальному и сознательному сизигийному управлению как своей жизнью, так и глобальной ситуацией социума на нашей планете.

Начать следует с углубления наших представлений о том, что люди и социум являются участниками биосферных и ноосферных процессов, которые, в свою очередь, существенно зависят не толь-

ко от земных, а и разнообразных межпланетных, галактических и метагалактических факторов космогенеза. В условиях, когда человечество стало ноосферной силой и вышло в космос, а также само поставило себя на грань глобальной ядерной катастрофы, есть реальная опасность нарушения прежнего геосизигийного механизма и трансформации его в состояние такого саморегулирования земной планетарной ситуации, в котором *человеку не окажется места*. Настало время человечеству осознанно прикоснуться к вечности и бессмертию бытия, но не в религиозном потустороннем смысле или в форме интуиции, а в смысле необходимости переориентации себя на выявление неограниченных возможностей собственной не столько на основе исчерпавших себя экономических отношений и рыночных ценностей, сколько через причастность к бесконечному бытию с его неисчерпаемыми скрытыми возможностями, в том числе и через освоение новых ареалов жизни, и выведение жизни живущего на земле человека из состояния конечности и смертности в состояние причастности к бессмертию.

Благодаря резкому скачку в скорости передачи больших объемов информации и охвату постоянно меняющимися информационными потоками практически всего населения земли человечество уже движется в этом направлении. Усиливается зависимость всех стран и регионов от всех. В этих условиях ухватить каждую отдельную ситуацию в общем калейдоскопе событий и регулировать ее вне связи с общим контекстом становится все трудней или вообще невозможно. Складывающаяся ситуация все больше придает сознанию людей клиповый, а жизни, поточный характер. Данная картина будет усугубляться в худшую сторону, если ею не управлять, она требует перехода к иному характеру и масштабу мышления и к модели жизни как тотальности, а мышление должно из стихийного стать сознательно ориентированным на понимание социума как развертывающейся в себе, но сохраняющей себя жизни глобального человечества – как оптимально управляемой тотальности, к оформлению и поддержанию которой следует сознательно стремиться.

Определенные предпосылки движения в этом направлении уже существуют. Старая методология силовых стратегий и агрессии все больше дискредитирует себя тем, что связанные с ней действия перестают быть локальными, рано или поздно становятся опасными для самих инициаторов. Не случайно, сегодня в политике говорят о необходимости, действуя локально, мыслить глобально, о невозможности решать проблемы силовыми методами и необходимости перехода от стратегии войн к стратегии переговоров и консенсусов. Эти новые идеи все чаще кладутся в основу разрешения финансовых, экономических, социальных и политических кризисов, но пока это не стало нормой. Чтобы отдельные шаги в правильном направлении обрели силу и начали играть решающую роль, необходим взгляд на социум как на тотальность, а на оптимальный способ организации его жизни – как на сизигию. Из объясняющего понятия сизигийность должна превратиться в *методологию жизни*, а метафизика тотальности – стать *всеобщим мировоззрением*, в основе которого должно быть адекватное понимание бытия, его форм и их отношений.

Учение о бытии зародилось не тогда, когда Парменид ввел слово «бытие», а в тот момент, когда в еще нерасчлененном, но уже способном выражать сущность происходящего, сознании человека возникла и была сформулирована и закреплена в Упанишадах фундаментальная мысль, что «многое есть одно». Этим была определена сущность бытия как *единства многообразия (тотальности)* и, тем самым, указан *истинный объект* метафизики, и, одновременно, *главная ее проблема*. Но метафизика тогда не могла быть развита как *метафизика тотальности* из-за невозможности непосредственного решения проблемы единства многообразия. Для того, чтобы это стало возможно, понадобился опыт создания, широкого распространения и использования формальной логики, запрещавшей логические противоречия типа «многое есть одно». Но, несмотря на то, что проблема единства многообразия на протяжении многих столетий не поддавалась решению, она не исчезала из поля зрения вплоть до разработки диалектической логики Гегелем, допускавшей подобные противоречия. Позже Ю.Хабермас отметил,

что «единство» и «множественность» являются определяющими для темы, под знаком которой была зачата метафизика²⁵, а Ж.Ф.Лиотар, в ходе обсуждения позиции «защиты философии» А.Бадью отметил, что «вся философская проблематика должна быть осмыслена на основе отношения единое/множественное»²⁶.

Двигаясь от констатации истины в виде противоречия «единства многообразия» к попыткам ответить на вопрос «как возможно единство многообразия?», прежняя философия наталкивалась на множество сопутствующих проблем онтологического, гнесеологического, а также антропологического, социального, религиозно-теологического и научного свойства, которые было необходимо решать как первоочередные и более актуальные. А возврат к исходной проблеме часто происходил через абсолютизации единства или многообразия, и попытки их искусственного сочетания. Однако, в море субъективных разночтений и исследовательских дивергенций исходная задача всегда неявно присутствовала, о ней периодически вспоминали, но затем уходили в очередные частности и отвлечения внимания на побочные, но в текущий момент актуальные проблемы.

Появление на рубеже XX-XXI вв. метафизики тотальности стало обобщением опыта этой затянувшейся предистории. В метафизике тотальности не только решена проблема единства многообразия, а и разработана универсальная модель бытия, применимая к любым его формам. Вместе с этим метафизика избавилась от субъективизма в понимании бытия и обрела свой истинный вид, синтезировала в себе все ценное, что содержалось в науке, искусстве, философии и религии, которые, со своей стороны, благодаря ей получили качественно новые возможности к взаимному развитию и слиянию.

²⁵ *Хабермас Ю.* Единство разума в разнообразии его голосов / В книге: А.М.Срмоленко. Комуникативна практична філософія. – К., Лібра, 1999 – с.255-286, - с.255

²⁶ *Бадью А.* Манифест философии //Сост. и перев. с франц. В.Е.Лапицкого. – СПб.: Machina, 2003. – с.100

В основе метафизики тотальности лежат перинципы: 1. *онтико-онтологической дуальности* бытия – позволяет понять механизм сочетания многообразия и единства форм бытия;

2. *причинно-кондициональной самодетерминации* – раскрывает механизм саморазвертывания процесса тоталогенеза;

3. *диверсизации* – позволил установить единство полионтизма и полионтологизма бытия, голографический характер бытия, благодаря которому каждая вещь несет информацию обо всем бытии;

4. *сизигийности* – позволил понять, почему единый мир бытия многообразен и меняется в каждый момент одним, а не другим образом. На основе данных принципов создано учение о бытии как о тотальности в форме целостного комплекса соответствующих аксиом и следствий из них.

В.В.Кизима

ОНТИКО-ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ДУАЛЬНОСТЬ БЫТИЯ И ЕЕ ПОСЛЕДСТВИЯ ДЛЯ ЧЕЛОВЕКА

В статье рассматривается принцип онтико-онтологической дуальности применительно к человеку. обосновывается единство пребывания человека в бытии, и бытия в человеке. Рассматриваются некоторые аномальные возможности человеку и онтологические влияния бытия на человека.

Ключевые слова: *бытие, онтика, онтология, ландшафтность бытия, тотальность, антропный принцип, сизигия, информационно-энергетическая картина мира*

У статті розглядається принцип онтико-онтологічної дуальності стосовно людини, обґрунтовується єдність перебування людини в бутті і буття в людині. Розглядаються деякі аномальні можливості людини і онтологічні впливи буття на людину.

Ключові слова: буття, онтик, онтологія, ландшафтність буття, тотальність, антропний принцип, сизигія, інформаційно-енергетична картина світу.

Ontic and ontological duality of being and its implications for a human

The article deals with the principle of ontik and ontological duality of metaphysics applied to the totality of the person. The conclusion states that not only a human exists in being (man-sized to being), but also being dwells in a human (a human is a creature man-universe.). On this basis, the author for the first time explains some abnormal human capabilities (phenomena of release from a body during surgery or childbirth) and features a number of fields, realizing the ontological influence on human life.

Key-words: *being, ontik, ontology, landscape of being, the totality, the anthropic principle, syzygy, objectivation, desobjectivation, information-energetic view point.*

Введение

Данная статья посвящена рассмотрению двойственной, *онтико-онтологической* природы человека, состоящей в том, что он одновременно *онтичен* – локален, конкретен и неповторим, находится во внешних причинных отношениях с другими онтическими формами, и *онтологичен* – неявно представляет бытие, скрыто присутствующее в нем в качестве его субстанциального полионтологического строения. В отличие от внешнего причинного характера онтических связей, онтологические влияния осуществляются в виде скрытых информационно-энергетических полей, действующих на онтические формы неявно, изнутри подобно тому, как гравитационное поле влияет на планеты, звезды и существует между любыми физически объектами, или социальные поля влияют на человека, который далеко не всегда это осознает.

Как полионтологическое существо человек неявно несет в себе историю не только своего биологического зарождения и внутриутробного развития, рождения и своей индивидуальной жизни, а и историю всего социума, без развития которого современный человек бы не появился. Более того, речь должна идти не только о сложившейся 2 млн. лет назад на Земле ситуации появления в Африке нескольких первых видов людей (эректусов и неандертальцев), а и о предшествующих этому более масштабных, космических процессах, приведших к образованию нашей солнечной системы, ее пла-

нет и нашей в том числе, а также о происшедших на ней сложных процессах, породивших растительный и животный мир и самого человека как онтического существа. Все эти этапы неявно отражены в его строении в форме онтологических наслоений соответствующих средовых условий его бытия. В результате *не только человек присутствует в бытии, а и все породившее его бытие присутствует в нем в виде неявных субординированных и структурированных онтико-онтологических отношений и соответствующих им онтических причинных и онтологических полевых взаимодействий*. Иначе говоря, человек *существует двойственным образом*: явно, онтически – в своем внешнем *причинно-следственном* взаимодействии с другими людьми и прочими объектами, и неявно, *(поли)онтологически* – скрыто *соотносясь со всем бытием и его глубинами* через соответствующие им онтологические поля.

Подобная онтико-онтологическая дуальность присуща не только человеку, а и всем формам бытия, что не мешает им обладать относительной онтической свободой в пространствах и структурах отдельных онтологий, – тех, на основе которых они непосредственно возникли и в пространствах которых существуют. В целом бытие, объединяющее все наличные онтические формы с помощью разного рода онтологических полей и причинных отношений, существует как развертывающееся в себе, но сохраняющее себя единство бытийного многообразия – *тотальность*. В этой бытийной тотальности каждая форма бытия может проявлять разные онтические и онтологические свойства. Но в каждой конкретной ситуации онтика формы является таковой только по отношению к вполне определенной онтологии и *любая форма бытия имеет свой двойственный онтико-онтологический характер*.

Человек как член семьи проявляет себя явно в семье, как инженер – на соответствующем производстве, как биологическое существо – на приеме у врача и т.д. При этом его явное и конкретное *онтическое* состояние в одной ситуации может быть неявным, *онтологическим* в других случаях. Проявляясь в конкретном онтическом плане как зритель театрального спектакля, человек, в это же

время, может быть неявным участником множества других онтологий – производственных отношений по месту своей работы, обладать статусом жителя города, в котором живет, членом общества защиты прав потребителей и др. Подобные неявные онтологии характеризуют уже не актуальное онтическое состояние человека, а присутствуют в нем скрытым образом как разнообразные *онтологические возможности* его жизни, задают пространство его потенциальной свободы.

При этом есть внешние, социальные онтологии и возможности человека, которые определяют его социальное существование, и более глубокие, заложенные в нем возможности, обусловленные в нем скрытыми биологическими, химическими, физическими и космически уровнями его бытия. Последние лишь изредка проявляются внешним образом в качестве тех или иных свойств человека, которые в этом случае мы иногда воспринимаем как аномальные. Они указывают на человека, как на участника не только явных, а и глубинных онтологий бытия, без которых человек бы не состоял как таковой. Все они не только присутствуют в нем, а и действуют своими разнотипными полями на разных онтико-онтологических уровнях и в особых ситуациях и время от времени проявляются даже во внешнем поведении человека. Например, в виде аномальных способностей человека, подобных тем, которые демонстрировала Ванга, или в случаях запоминания некоторыми людьми огромных по объему книжных текстов. В этом случае после пролистывания таким человеком нескольких сотен страниц он с легкостью запоминал всю информацию на них и воспроизводил с абсолютной точностью текст любой из указанных независимыми наблюдателями страницы. В подобных случаях наглядно проявляется феномен онтико-онтологической дуальности не только бытия, а и *человеческого сознания*, в котором онтология книги органически связывается с онтикой ее текста.

Онтико-онтологическая дуальность есть свойство всего бытия, включая человека. Меняя ту или иную онтику своего положения, человек одновременно меняет и онтологии, проявленными которых эти

онтики являются. Он не может быть только онтическим или только онтологическим существом. Равно как и не может рассчитывать на успех, если совершает свои онтические действия в пространстве неадекватной им онтологии, например, ведет себя на работе по аналогии с тем как ведет себя в семейной обстановке.

Для преодоления подобных онтико-онтологических неадекватностей необходимо исходить из *принципа онтико-онтологического соответствия*. Он отражает универсальный закон бытия, означающий, что попытки реализовать любую конкретную (онтическую) цель при неадекватном выборе онтологического пространства ее достижения обречены на неудачу. В ходе любой деятельности часто требуется затратить значительные усилия, но в любом случае они будут оправданы только в том случае, когда будут соответствовать оптимальному онтико-онтологическому характеру этой деятельности. В противном случае не обходимо перестраивать характер своей онтико-онтологической дуальности на новых основаниях.

В этом случае может помочь учет еще одного важного обстоятельства – того, что бытие представляет собой сложную иерархизированную картину онтико-онтологических отношений, которую можно характеризовать как *онтико-онтологическую ландшафтность бытия*. Учет ландшафтности ситуации, в которой пребывает человек в данный момент, – условие оптимизации действий человека в текущих условиях и понимания им разных новых возможностей, связанных с переходом им в другие ближайшие ландшафтные условия. Но в любом случае ему следует учитывать, что меняя свое положение в онтико-онтологической ландшафтности, он всегда остается двойственным в онтико-онтологическом отношении, хотя характер этой двойственности может меняться как в самом бытии, так и в результате смены позиций в ландшафтности самого человека.

Онтико-онтологическая ландшафтность и ее трансформации присутствуют в любых формах бытия. В целом можно отметить, что понятия *онтико-онтологической ландшафтности* и *ландшафтных трансформаций* – более содержательны и важны для характеристики бытия и жизни человека, чем традиционные понятия про-

странства, времени или движения. Философски понимаемая ландшафтность – это всеобщая форма и способ бытия как *упорядоченная но, в общем случае, меняющаяся система его полионтологических и полионтологических отношений*. Для ее более детальных характеристик можно использовать получившие в XX в. широкое распространение относительно новые понятия – гетерогенность, системность, структурность, перспектива, диверсизация (способность порождать субландшафтные формы) и др. Что касается привычного географического понятия ландшафтности, то его следует рассматривать как частный случай ландшафтности бытия.

Важнейшая роль ландшафтности состоит также в том, что она своим строением несет информацию *об истории и особенностях формирования и организации бытия*, а это важно для понимания характера *формирующихся под ее влиянием и в ее пределах новых бытийных форм* – процессов, которые внешне предстают как явления «самоорганизации». Таким был, в частности, процесс формирования человека в ходе антропогенеза, когда влияние человека на среду, вызывавшее изменения данной среды, рефлексивно сказывалось на самом человеке и заставляло человека развиваться вместе со средой в форме саморазвертывающейся природно-антропологической ситуации. При этом, поскольку развитие человека предполагало наличие не любых, а вполне определенных в своей сложности ландшафтных онтико-онтологических иерархий бытия, появление человека означало не только редкую удачу для него и не только объясняет сам характер и сложность его телесного строения, а и позволяет сегодня на этой основе *моделировать развитие онтико-онтологических трансформаций самого бытия*. Например, в форме породивших Землю космологических процессов. Подтверждением такой возможности стало появление в XX веке *антропного принципа* Зельманова-Картера²⁷.

²⁷ Зельманов А. Л. Некоторые философские аспекты современной космологии и смежных областей физики // Диалектика и современное естествознание, М., 1970, с. 395—400. Картер Б. Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии. // Космология: теория и наблюдения. – М., 1978. – с.369-380.

Согласно А.Л.Зельманову «...мы являемся свидетелями процессов определенного типа потому, что процессы иного типа протекают без свидетелей». Б.Картер: «мы видим Вселенную такой, потому что только в такой Вселенной мог возникнуть наблюдатель, человек». Этим фактически утверждается, что *в сложной архитектонике строения тела и психики человека представлена породившая его Вселенная и ее история*. С этой точки зрения организация тела и жизнь человека поддерживается в существующем виде благодаря не только питанию, благоприятным социальным и психологическим условиям и прочим внешним обстоятельствам, а и в связи с наличием в среде не любых, а вполне определенных скрытых ландшафтных условий – иерархии неявных энергетических и информационных влияний глубинных космологических онтологий бытия на тело человека, имевших место со стороны ландшафта той вселенской среды, в которой человек сформировался. Важно, что и сегодня его телесная жизнь зависит не только от очевидных земных условий и условий солнечной системы, а и от информационно-энергетических полевых влияний, оказываемых на землю космической средой Вселенной и всего бытия. Радикальные катастрофические процессы во Вселенной, если они произойдут, сделают и наше земное существование невозможным. Именно присутствующее на земле и определенным образом структурированное онтико-онтологическое *бытийное ландшафтное поле* вместе с местными условиями нашей планеты, позволили появиться на земле биологической жизни и самому человеку и сегодня присутствуют на ней.

Человек, явным образом черпая из Земли необходимые материальные ресурсы, скрыто, неявно, онтологически поддерживается также ландшафтными влияниями полевых онтологий бытия, начиная с масштабов солнечной системы и кончая простирающимися за ее пределы галактическими и межгалактическими пространствами. Общая ситуация такова, что человек пребывает в бытии *онтически*, а бытие скрыто пребывает в нем *ландшафтно- онтологически*. И обе эти стороны одинаково важны для человека, поскольку связаны с его сущностью. Человек интуитивно это ощущал всегда. Как об-

разно заметил Ф.Ницше: «если всматриваешься в бездну, бездна начинает всматриваться в тебя». Принцип онтико-онтологической дuality бытия является важнейшим принципом метафизики потому, что он придает *одинаково важное значение не только очевидной в своем причинном проявлении онтике, а и неявной в своих полевых влияниях онтологии.*

В истории общества и эволюции мировоззрений онтико-онтологическая двойственность часто редуцировалась либо к онтике, либо к онтологии, но это всегда приводило к последующему отходу от этих крайностей. Если в онтических картинах все было более или менее очевидно из-за причинного характера взаимодействий разных форм бытия, то онтологические построения, из-за не-причинного и неявного характера их сущности, почти неизбежно сводились к религиозным и разного рода мистическим и эзотерическим представлениям и учениям. Но важнейшим историческим подтверждением того, что онтология существует не сама по себе, а всегда в единстве с онтикой, стали драматические события средневековья, обусловившие нарастание противоречий в схоластике, всплеск мистики и неуклонное разделение философии и теологии, несмотря на то, что на этот процесс пошло несколько столетий революционных по своему значению эпох Возрождения, Реформации и Просвещения и перехода человечества от феодальной формации к буржуазному строю, и от религии к науке. В результате на ведущие позиции вышла онтика, принцип причинности и законы науки. С другой стороны, наметилось устранение онтико-онтологического разрыва благодаря открытию разного рода полей, начиная с гравитационного, затем электрического, магнитного, ядерных сил и других, которые можно интерпретировать в качестве реальных онтологий бытия.

Сегодня установлено, что каждый реальный объект связан с множеством полей, комплекс которых можно считать его онтологией, поэтому онтико-онтологическое единство бытия можно считать доказанным на практике. Но этим проблема бытия не исчерпывается. На первое место выходит другой вопрос качественно

иноного характера. Возникает необходимость разобраться в том, каким образом в ходе нарастания онтических форм бытия оно, тем не менее, не распадается на независимые фрагменты, а сохраняется в единстве? *Почему исторически нарастающее многообразие бытийных форм не утрачивает своего единства, бытие сохраняется, несмотря на временный характер этих форм?* Почему одни формы существуют длительное время, а другие быстро распадаются? Что кроется за этим бытийным отбором и что в дальнейшем ожидает бытие?

Ответ на эти вопросы дает метафизика тотальности. Все дело в атрибутивно присущем бытию механизме *самогармонизации* бытия, получившем в метафизике тотальности название *сизигии* (от др.-греч. σύζυγος, «сопряжение, соединение»). Благодаря сизигии, чем на более глубокие ландшафтные уровни бытия «опускаются» бытийные события, тем более устойчивым является уровень бытия и более субстанциален. Данный механизм носит естественный и, как бы, «запрограммированный на вечность» характер, он связан с тем, что в ходе стихийного формирования новых форм бытия среди них, кроме малоустойчивых образований, разрушающихся потому, что требуют значительных энергий и прочих условий для своего существования, всегда формируются и такие, которые для обеспечения своего существования *требуют минимальной, по сравнению с другими, энергии*, и потому, на фоне других, *носят устойчивый характер*. При этом, чем о более глубоком уровне бытийной ландшафтности идет речь, тем уровень минимальности необходимой ему для существования энергии выше и тем устойчивей этот уровень, тем больше он играет роль *неизменной субстанции*, способной порождать прочие бытийные формы более высоких уровней, *но менее устойчивые*.

На фоне энергетически менее устойчивого внешнего бытийного контекста глубинные уровни образуют субстанциальные поля стабильности, поглощающие разлагающиеся субстратные формы и порождающие новые уровни. В метафизике тотальности сизигийность любой конкретной ситуации рассматривается как характери-

стика присущих данной ситуации *онтико-онтологических отношений*. Явные онтические отношения упорядоченности получили название *генерологических*, а показатель их упорядоченности обозначается как Ng. В отличие от этого скрытые онтологические полевые влияния, несущие разлад в онтический порядок, получили название *парсических*, а связанная с ними и порождаемая ими мера хаоса обозначается Nr. Сегодня принято, что мера сизигийности ситуации S измеряется как их отношение: $S=Ng/Nr$. Как сегодня доказано, оптимальное значение сизигии, позволяющее форме бытия иметь оптимальный характер, имеет вид: $S_{opt}=80\%/20\% = 4^{28}$. Сизигия, является *сущностью* бытия, поскольку «отвечает» за устойчивый характер его ландшафтности, равно как и за особенности каждой самостоятельной устойчивой формы бытия в условиях разных уровней ландшафтности, в том числе человека. Можно предположить, что, опираясь на понимание сизигийного механизма, человек сможет в будущем эффективно решить проблему космического выживания даже в тех средах, в которых сегодня жизнь невозможна. В основе будет лежать учет особенностей строения бытийных форм и их отношений в разных ареалах бытия и действия в соответствии с их ландшафтными особенностями на основе их сизигийной самосогласованности и двойственной, онтико-онтологической ландшафтности.

Сегодня человечеству известны, им изучены многие формы ландшафтности. Ландшафтность простирается от астрономических дифференциаций звездных и планетарных систем, до стратификаций земной магнитосферы, атмосферы, гидросферы, геосфер «твердой» земли, биосферы, географической оболочки (привычного нам ландшафта) и их морфологий. Человек включен в рядки разнообразного мира биосферы с ее животными и растительными формами, а также пребывающими на грани живого и неживого.

28 Зельманов А. Л. Некоторые философские аспекты современной космологии и смежных областей физики // Диалектика и современное естествознание, М., 1970, с. 395–400. Картер Б. Совпадение больших чисел и антропологический принцип в космологии. // Космология: теория и наблюдения. – М., 1978. – с.369-380.

Непосредственное отношение к человеку имеет характер гетерогенности земной ноосферы, и самое непосредственное – сложные и подвижные многокомпонентные отношения внутри социума (межгосударственные, межэтнические, социально-политические, экономические, культурно-духовные, межличностные и прочие). Все эти отношения носят внешний характер

С другой стороны существует сложнейшая скрытая ментальная структура человека, его сознание, переживания и его изменчивая жизнь. Эти известные нам отношения вместе с другими, о которых мы пока не знаем, также есть формы проявления общей ландшафтности бытия и ее изменений, и каждая из них несет на себе печать общей ландшафтности, хотя внешне проявляется в характере нашего поведения, часто кажущегося нам простым. Каждое отношение предполагает другие и предполагается ими в единой топологической связности, означающей не столько их внешнюю похожесть и одинаковость, сколько кажущееся таинственным их *взаимное соответствие при их внешнем различии и неповторимости*, подобно тому, как разные по виду и функциям органы тела одного и того же живого организма человека или животного кажутся нам естественными и взаимно необходимыми.

Человека интересует, прежде всего, он сам и его место и жизнь в ландшафтной тотальности мира, а значит и тотальность мира в нем самом. Ландшафт бытия живет и пульсирует не только в эзотерических текстах и мистических откровениях. Появление гелиобиологии А.Л.Чижевского, исследование экономических «больших циклов конъюнктуры» Н.Д.Кондратьевым, попытка обобщения представлений о разнотипных ритмах представителем «школы русского циклизма» Ю.В.Яковцом²⁹, а также рождение, не получившей пока статуса науки косморитмологии, – являются косвенным признанием реальности разнообразной вселенской, но внутренне сизигийно связанной полиритмии, влияющей на нашу жизнь. Будучи включенным в нее собственными личностными циклами, своими биологическими ритмами, ритмами сна, сменами духовной и

²⁹ Яковец Ю.В. Циклы.Кризисы.Прогнозы. – М.: Наука, 1999. – 448с.

материальной деятельности, труда и отдыха, спадами и подъемами активности на своем жизненном пути, человек хочет знать и свои прочие ландшафтные возможности, иметь способность осваивать более широкие жизненные пространства, не утрачивая, однако, своей исходной укорененности в бытии, самости, и не превращаясь в безродное перекаати-поле, лишенное внутренней субстанциальной идентичности.

Сегодня ясно, что только внешне ландшафт может казаться нагромождением случайных фрагментов и артефактов, порой красивых в субъективном восприятии человека, порой устрашающих его своей первозданной дикостью и беспощадностью в виде извержений вулканов или срывающих крыши домов смерчей. На самом деле за этой игрой неповторимости и разнообразия скрывается сложная и подвижная упорядоченность жизни бытия, частью которой является и человек. Возникает фундаментальный для человека и человечества вопрос: *как человеку следует жить, чтобы быть не в дисгармонии и борьбе с бытием, а в постоянной сизигийной гармонии с ним?* Ответ на него предполагает рассмотрение человека не только в отношениях с другими людьми, обществом и с природой, а и через призму его непосредственного отношения с бытием. Речь идет о его *онтико-онтологической дуальности и сизигийной сущности*.

1. Особенности пребывания человека в бытии

Как следует из вышесказанного, специфика пребывания человека в ландшафтных порядках бытия связана с наличием двух видов этих порядков. *Во-первых*, он пребывает в явном *онтическом*, внешнем отношении к другим явлениям мира – *человеко*размерен миру. *Во-вторых*, он выступает как проявление скрытых *онтологических* субстанций бытия, представляет собой весь мир (является *человекомирным* существом). Иначе говоря, он внешним образом представлен в бытии своими действиями, а бытие скрыто представлено в нем своей *ландшафтностью*, причем настолько органично, что изменение даже отдельных параметров бытия, например вели-

чины гравитационной постоянной или заряда электрона, могли бы привести к переструктуризации вселенной таким образом, что в новой вселенной человеку с его тонкой ментальной субъективностью не нашлось бы места.

Человек не просто зависит от онтико-онтологических ландшафтных влияний бытия, а будучи частью бытия, – *формируется* ими. И.Кант не случайно считал, что за внешне бессмысленным ходом человеческих дел скрывается цель природы, и человеческая история возможна только как проявление определенного *плана природы*. Это, как может показаться, ставит вопрос о фатальной несвободе человека, но на самом деле человек обладает свободой в той же мере, в какой является ландшафтным детерминантом, способным влиять как на ландшафт, так и на формирование своих собственных порядков и своего места в мире. Подробней о человекомирности человека сказано в постнеклассическом манифесте³⁰.

Еще одним принципиальным моментом отношения человека и ландшафта (в отличие от отношения человека и бытия вообще) является преимущественно *информационный характер* этого отношения. Влияя на человека своими ландшафтными порядками полевым образом, бытие выступает источником не столько материи для человека (человек сам заботится о своей жизни, в том числе о своем питании и жилище), сколько *информации об этих порядках*, о мере соотношения ландшафтных отношений. Особенность информационного влияния состоит в том, что ландшафт кодирует человека своими порядками, а это сказывается затем на обратном влиянии формируемого ландшафтом человека на сам ландшафт. Заключенный в человеке ландшафтный код воплощается далее в формах человеческой деятельности и ее результатах, которые не совпадают с исходными ландшафтными явлениями и порядками, хотя и соответствуют им, подобно тому, как декодированная информация соответствует коду, но отличается от него. Человек, *упорядочивая мир, создает новый, культурный ландшафт, соответствующий ландшаф-*

³⁰ Кізіма В.В. Человекомирная тотальность. Постнеклассический манифест. – К.: ЦГО НАН України. – 1993. – 34с.

тным порядкам своего мышления, но внешне качественно иной. Данное двойное кодирование проявляется как во внутренней жизни человека, так и во внешних отношениях человека к миру. За счет этого мир культуры внешне отличается от мира природы и мира человеческого сознания и разнообразится в своем дальнейшем развитии. В то же время, весь этот комплекс остается единым благодаря взаимному соответствию его разнородных компонентов друг другу. В случае, если данное соответствие нарушается со стороны, ситуация дегармонизируется и распадается, влияя на дальнейшие процессы гармонизации как их внешнее условие.

На основе сказанного можно сделать вывод о том, что: *все происходящее в ландшафтности бытия есть многообразие процессов, всегда направленных на поддержание сизигийного соответствия их друг другу, а потому, в своей целокупности, всегда являющееся одним и тем же бытием.* Данное положение можно назвать *законом сохранения бытия.* Благодаря сизигийности разнообразие мира не рассыпается, поскольку представляет собой одну и ту же, хотя и трансформирующуюся, но сохраняющуюся в своей основе субстанцию – бытие.

Роль онтико-онтологической ландшафтности бытия в жизни человека неоднократно рассматривалась через призму влияния географического ландшафта на человека и общество. В свое время Г.В.Плеханова безосновательно обвиняли в географическом детерминизме за то, что он считал особенности географической среды ответственными за возможность приобретения антропоморфными предками человека свойства «делания орудий» и последующее его развитие. Л.Н.Гумилев доказывал, что развитие этносов и биосферы является единым процессом, ответственным, в частности, за феномен пассионарности³¹. Подобные идеи развивал еще И.Г.Гердер, считавший, что природно-географическая среда порождает специфический «дух народа», комплекс его манер, обычаев, способов чувствования и поведения. О том же говорил в XX в. Л.С.Берг в своей работе «Номогенез». В диссертации А.В.Горбаня предприня-

³¹ Гумилев Л.Н. География этноса в исторический период. – Л., 1990. -279с

та попытка обобщить прежний материал с помощью представления о «законе Гердера-Гумилева»³². Имеют место и другие целенаправленные усилия систематизировать и развить эти идеи.

Как пишет украинский исследователь В.Крисаченко, «оцінити довкілля етносу не як тло, на якому простежується його буття, чи сцену, на якій той чи інший народ грає свою роль, а як його власну невід’ємну частину». Далее говорится о специфическом характере единства этноса и природной среды. „У цьому випадку ми маємо справу з якісно новими типами утворень, оскільки система „етнос-довкілля” – суть не кумулятивні, а синтетичні об’єкти”³³. Сегодня это уже очевидно, как очевидно и то, что когда говорят «родина», «дом», «двор», «луг», «поле», «родной край», очерчивают комплекс влияний, образующих свой особый порядок среды, задающий явно и осознанно для человека, как и на его подсознательном уровне, особенности его поведения. Так формируются нравы, обычаи, язык, весь символический строй мышления живущего в этой среде и непрерывно взаимодействующего с ней в своей жизнедеятельности этноса. И весь этот комплекс оказывается представляющим из себя единую органическую целостность

С учетом сказанного можно сформулировать несколько существенных положений, касающихся отношений человека и ландшафта.

Первое: следует различать влияние ландшафта на человека и *организующий* характер этого влияния. Частичное влияние ландшафта не отличается от влияний отдельных явлений и вещей. Специфика ландшафтного влияния состоит в *его информационной комплексности*, как раз и обеспечивающей его организующий характер.

Второе, – истинное ландшафтное влияние на человека следует отличать от сознательного отражения ландшафта человеком в своем

³² Горбань А.В. Стратегема устойчивого развития общества (социально-философский анализ). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. – Симферополь, 2004. – 198с.

³³ Природа і етнос. – К.: Наукова думка, 1994. – 208с. – с.29.

суб'єктивном восприятти – в стихах, музице, картинах, в дорожних заметках или на географических картах и схемах, как и в научно-географической познавательной практике. Вряд ли можно говорить об истинном ландшафтном влиянии на сознание и творчество человека в случае попытки непосредственно перенести в свое мышлении те или иные черты *внешней* ландшафтности среды, в которой человек обитает. Так В.А.Подорога³⁴ стремится вывести особенности «пространственного чувства» философов С.Киркегора, Ф.Ницше, М.Хайдеггера из пространственных представлений этих авторов, возникших непосредственно из их визуального, вербального, телесного (психомоторным образом) контакта с местными конкретными ландшафтами их жизни. Это делается в форме метафорического надделения этих представлений свойством некоей абстрактной синтетической *линии*, которая в одном случае рассматривается Подорогой как *линия складки* (в случае Хайдеггера), у Ницше – как *линия танцевальная*, а у Киркегора – как *линия каскадная*. Во всем этом есть много хотя и любопытного, но и искусственного, упускающего сизигийную суть дела.

Истинное, то есть объективное ландшафтное влияние следует считать не гносеологическим отражением ландшафта в *человеческом сознании*, а объективным *представлением* ландшафтности в сознании человека, которое внешне чаще всего не похоже на представляемую ландшафтность. Нужно согласиться с тем, что, в отличие от отражения человеком бытия, как это представляется в гносеологической теории отражения, действительное познание является не зеркальным (или подобным зеркальному) отражением, а *когнитивной репрезентацией* реальности в человеке в виде субъективного ментального «образа мира», причем «образ мира» в этом случае предстает как «иерархическая структура когнитивных репрезентаций»³⁵ и в своей упорядоченности *не похожа* на упорядоченность

³⁴ Подорога В.А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX-XX вв. – М.:Наука, 1993. – 320с.

³⁵ Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Современный когнитивный подход к категории «образ мира» - Вопросы философии, 2002, №8, с.52- 69.

внешнего ландшафта. Однако, – и это принципиально, – она *соответствует* ей, как голограмма своим внешним видом не похожа на предмет, закодированный в ней, но соответствует ему.

Третье: сама когнитивная репрезентация предстает как качественно иная, особая ландшафтность. Ведь что такое «когнитивная репрезентация реальности в виде образа мира»? Это репрезентация в человеческом сознании ландшафтности бытия в виде *ландшафтного «образа мира»*, трансформирующегося в *ландшафт самого познания*. Цитируемые авторы не случайно называют «субъективным образом мира» как раз «совокупность когнитивных репрезентаций реальности»³⁶. А эта комплексная когнитивная репрезентация «представляет собой иерархическую систему персональных конструктов – элементарных единиц анализа отношений сходства-различия событий»³⁷. Вывод о ландшафтном характере познания, следовательно, и ментальной сферы человека, имеет важнейшее значение для раскрытия многих тайн мышления вообще и ландшафтности мышления, в частности. Конкретней, он способен быть общеметодологическим фундаментом объяснения многих исследований по когнитологии, например механизма перехода довербального состояния сознания (скажем, интуитивного выстраивания тех или иных концептов на основе отдельных разъединенных представлений) в вербальное (проблема категоризации), развития идей порождающей грамматики Н.Хомского, а также когнитивной лингвистики и других развиваемых когнитологических интенций сегодня³⁸.

Можно продемонстрировать данное утверждение на примере проблемы категоризации. Она связана с необходимостью увязать язык и культуру и представить языковой дискурс в связи с когнитивными структурами, лежащими в глубинах сознания. Сущность процессов категоризации составляет способность человеческого созна-

³⁶ Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Современный когнитивный подход к категории «образ мира» – Вопросы философии, 2002, №8, с.64.

³⁷ Там же, с.69.

³⁸ Современная американская лингвистика: Фундаментальные направления. – М.: Едиториал УРСС, 2002. – 480с. – см. ч.1 и 3.

ния выделять из явлений окружающей действительности, из потока информации какие-либо общие, достаточно устойчивые признаки, которые регулярно повторяются в некотором фоновом окружении³⁹. Фактически, указывая на ландшафтный характер реальности, автор цитируемой статьи Л.А.Манерко отмечает, что предметно-вещный континуум пространства неоднороден, объединяет явления разной природы – как реально функционирующие предметы, так и явления, затрагивающие глубины души человека, вещи ритуального, искусствоведческого назначения, лишённые свойства «реальной» полезности. Определяя явления как первое или второе, пишет автор, «индивид уже подводит их под определенную категорию, выстраивает в своем сознании систему их признаков, свойств и отношений, обобщает их, сознательно воспроизводя объект-оригинал теми или иными языковыми средствами. Так смыкаются друг с другом неязыковые и языковые фоновые знания»⁴⁰. На этой основе формируется иерархическая категоризация, каждый компонент которой как бы заранее «запрограммирован» в процессе восприятия окружающего пространства, целенаправленного внимания к конкретному, реально функционирующему предмету. Данный процесс заключается в том, что широкий диапазон фоновых знаний актуализируется в конкретной номинативно-коммуникативной ситуации. Актуализация сопровождается тем, что языковой знак подводится в сознании человека под уже сформированный концепт⁴¹.

Но, как отмечалось ранее, положение человека в ландшафте не сводится к организующему влиянию ландшафта на человека, его сознание, язык и образ его жизни. Наряду с этим распределением ландшафтности, – и это будет **четвертое**: человек своей деятельностью *опредмечивает* несомый им ландшафтный когнитивный код во внешней действительности и тем *меняет* ландшафтность бытия.

³⁹ Манерко Л.А. Новая методика исследования категоризации в лингвистике // Вестник Московского университета. Сер.9. Филология. 2000. №2, с.39-51, с.39.

⁴⁰ Там же, с.41.

⁴¹ Там же, с.42-43.

В результате, – **пятое:** единство человека и бытия предстает как *двойственный процесс кодирования-декодирования*, а именно: ландшафт в ходе человеческой деятельности, и даже независимо от нее (например, при закладывании генотипа на эмбриональном уровне человека или архетипических образований сознания позже), репрезентирует себя в ментальных структурах человека в виде их ландшафтного кода, а человек в той же деятельности декодирует ранее приобретенный код в формах своей опредмечивающей деятельности – в виде *ландшафтных порядков культуры*.

Шестое: сам культурный ландшафт становится источником кодирования ментальных процессов новых поколений людей и способствует формированию *ментальных ландшафтов второго, третьего и дальнейших порядков*, и человек развивается на основе усвоения все более уплотняющейся, наслаивающейся и архивуемой (сворачиваемой) информации, все далее уводящей его от исходного очевидного для него повседневного ландшафта его индивидуации и актуализирующего более глубокие уровни и порядки информационной связи человека с миром, которые до того носили характер виртуальных.

Седьмое: в этом сложном процессе человек настолько же хозяин ситуации, насколько и подчинен ей, вследствие чего она представляет проблему: неясно является ли она желательной для человека или, развиваемая стихийно, ведет к эсхатологическим исходам. Последнее обстоятельство представляет собой особо актуальную сегодня для человечества проблему. Рассматривая опасность движения к глобальной цивилизационной катастрофе и пути блокирования данной тенденции, Ю.Г.Тютюнник говорит о необходимости самоограничения социума и явного включения в научный дискурс о ландшафте нравственных категорий добра и зла⁴². Но какими могут быть критерии такого самоограничения, если они должны признаваться всеми как объективные и необходимые, а значит способ-

⁴² Тютюнник Ю.Г. Злоключения субъекта на планете прогресса, или станет ли ландшафт последним пристанищем для Я? // Феномен ландшафту: частины – ціле – все. Філософія і географія. Проблеми постнекласичних методологій. – Київ, 2004 – с.14-18.

ные обладать не только юридической силой, а и внутренней силой нравственного убеждения?

Известный немецкий философ-экзистенциалист Ганс Йонас применительно к экологической ситуации XXв. предлагал отличный от кантовского категорического императива новый, основанный на призыве к ответственности. Он звучит так: делай так, чтобы последствия твоего действия согласовывались с непрерывностью сохранения аутентичной человеческой жизни на Земле. Однако, данное веление носит, на самом деле, характер благих пожеланий, поскольку фактически является предостережением, а не ответом на вопрос. Он не говорит, чем конкретно нужно руководствоваться сегодня, чтобы катастрофы не произошло завтра.

Восьмое: искомый критерий предлагает тоталлогия (как форма рациональности она представлена работе⁴³). Рассматривая единый опредмечивающе-распредмечивающий процесс как развертывающееся на основе парсически-генерологического механизма целостное субъект-объектное единство (тотальность), можно прийти к общему выводу о том, что данное единство сохраняет свою связность и идентичность (а это и есть первостепенная задача самосохранения единства социума как субъекта и ландшафта как объекта, которые постоянно меняются местами в своей определяющей активности и взаимопроникают друг в друга – об этом частично уже было сказано выше), если количественная мера исходных информационных ландшафтных порядков (мера *генерологической упорядоченности*) относится к мере нарушающего эту упорядоченность информационного „хаоса” (инновационных или непредвиденных результатов деятельности людей – *парсических влияний*) приблизительно как 4:1. Именно соблюдение данного отношения есть условие контролируемого развития человека в порядках ландшафтности бытия. Этот закон носит универсальный характер, поскольку получен из самых общих предположений, допускающих любой характер су-

⁴³ Кізіма В.В. Сизигійна раціональність (єдність причинних дій і метапричинних впливів). //Totallogy-XXI (дев’ятий випуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. – 2003, с.55-187.

бъектов, объектов и самой деятельности, то есть, для самих разнообразных по своей природе систем, в том числе и не социальных. Предпосылки данного закона содержатся в представлениях об информации У.Р.Эшби (закон необходимого разнообразия) и К.Шеннона (выявление универсальной меры упорядоченности систем)⁴⁴. Особенно важными являются работы глубоко интересовавшегося проблемами динамики единства и многообразия (например, сохранения культурного разнообразия в ходе современного процесса глобализации) Е.А.Седова (закон иерархической компенсации)⁴⁵.

Девятое: в связи со сказанным, ранее сформулированный закон сохранения бытия может быть дополнен еще одним. Имеющее место в ходе опредмечивающе-распредмечивающей деятельности человека соблюдение соответствия между кодированием (процессом, идущим „вовнутрь” человека, – *инволюции*) и декодированием (процессом, идущим „вовне” через деятельность человека – *эволюции*), означает непрерывное сохранение инволюционно-эволюционного единства и рассматривается в тоталогии как универсальный онтологический закон сохранения многообразия бытия. Иначе говоря, сохранение бытия не есть сохранение некоей абстрактной субстанции как таковой, эта субстанция сохраняется только через многообразие форм своего бытия, которое неуничтожимо, хотя характер этого многообразия непрерывно меняется. Происходящая в таком единстве-многообразии жизнь человека как постоянный инволюционно-эволюционный процесс, носит характер самодетерминации, участия человека в разных порядках бытия и смены этих порядков. Рассматриваемая в соответствии с сизигийным требованием 4:1, то

⁴⁴ К.Шеннон. Предсказание и энтропия английского печатного текста. – В кн. Работы по теории информации и кибернетике. – М., 1963.

⁴⁵ Седов Е.А. Информационно-энтропийные свойства социальных систем //Общественные науки и современность. – 1993, №5. – с.92-101; Седов Е.А. Взаимосвязь энергии, информации и энтропии в процессах управления и самоорганизации // Информация и управление. – М., 1985; Седов Е.А. Информационные критерии упорядоченности и сложности организации структуры систем // Системная концепция информационных процессов. – М., 1988. - №3; Седов Е.А. Одна формула на весь мир. – М., 1982; Седов Е.А. Эволюция и информация. – М., 1976.

есть как истинно рациональная (разумная), она имеет определенные закономерности. Результаты их выявления в виде соответствующих принципов и положений в своей совокупности и образуют содержание новой, *сизигийной рациональности*, позволяют говорить об аксиомах бытия и о новом мировоззрении – метафизике тотальности⁴⁶. Переход к последней, как условие освобождения от абсурда современного мира, становится все более актуальным.

2. Человек и возможность его метампсихоза

Онтоко-онтологический механизм позволяет ставить и решать целый комплекс фундаментальных вопросов и проблем, касающихся человека, о которых до сих пор если и говорили, то как о чем-то фантастическом, и «решения» которых носили аналогичный характер. Едва ли не в качестве самой фундаментальной проблемы можно рассматривать проблему метемпсихоза (*греч.* μετεμψύχωσις, «переселение душ»), – возможности продолжения жизни человека после его телесной смерти и как средства обеспечения бессмертия человека. А также о возможности его повторного рождения, о сверхъестественных способностях человека, которые иногда обнаруживаются в нестандартных для человека ситуациях.

Вопросов по этой теме в ходе исторического развития человечества накопилось множество. До сих пор они рассматривались чаще всего в мистической и религиозной литературе. Поскольку вера в сверхъестественное является принципиальной для религии, ее представители с давних времен стремились понять и описать потустороннее существование человека как его чисто онтологическое состояние. Существуют даже специальные антологии религиозных текстов, связанных с этим вопросом⁴⁷. Как и канонические рели-

⁴⁶ Кизима В.В. Аксиомы бытия // Totallogy-XXI..Постнекласичні дослідження. №31.- Київ: ЦГО НАН України. – 2014 – с.133-160. Кизима В.В.Начала метафизики тотальности // Постнекласика: філософія, наука, культура. / Отв.ред. Л.П.Киященко, В.С.Степин. СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. – с.71-137.

⁴⁷ См., например: Книга загробных видений (антология) – СПб.: Амфора. ТИДАмфора, 2006. – 344с.

гиозные тексты, подобные работы читаются с интересом, но из-за отвлечения их авторов от онтической телесности человека, остаются в стороне от реальных аномальных случаев, происходящих с *реальным человеком*.

Сущность человека, ответственная за возможность метампсихоза и связанные с ним аномальные феномены, с позиций онтико-онтологической дуальности до сих пор не рассматривалась. Имели место лишь ее интерпретации на основе онтологических религиозных представлений, а также в пространстве оккультизма, магии, теософии, парапсихологии, спиритизма, астрологии и других подобных интерпретаций, которые нельзя принимать всерьез из-за их слабой эмпирической доказательности и самого их многообразия. Более конкретными, но, в основном, частными попытками решить проблему аномальных свойств человека, стали подходы, связывающие данные феномены с особенностями работы *мозга человека*. К ним можно отнести:

1.нейролингвистическое программирование (НЛП), используемое для «чтения мыслей» и «манипуляции сознанием»;

2.гипноз;

3.«невербальную коммуникацию», преследующую цель получения информации о человеке невербальным образом – через его одежду, причёску, мимику, позу и т.д.;

4.экстрасенсорное восприятие (ЭСВ) – способность получения данных без использования известных нам сенсорных органов чувств (разновидностями ЭСВ являются телепатия – непосредственная передача мыслей между людьми; ясновидение – сверхъестественное осознание объектов или событий; спонтанно осуществляемое предвидение – знание будущего);

5.«мистический опыт» – особые психологические и психофизические изменения, которые происходят в человеке из-за его столкновения с чем-то радикально необычным и необъяснимым с традиционных позиций;

6.«созерцание зеркал» – способ обретения доступа к бессознательному в форме наблюдения привидений и призраков умерших;

7.«околосмертные переживания» – измененные состояния сознания, которые могут включать в себя ощущение выхода из физического тела, мистические видения, чувство исчезновения эго и выхода за пределы пространства и времени;

8.сегодня также имеют место эмпирические попытки двигаться в обратном направлении – напрямую сочетать мыслительные процессы человека с материальными процессами в нейробиологии и нейрофизиологии и в связи с развитием робототехники и иных NBIC-технологий.

Подобные попытки понимания процессов, происходящих на границе «жизнь-смерть», не решили проблем, на которые были нацелены. В очередной раз увлекаясь онтологией бытия человека и абсолютизируя ее как внешнюю божественную силу, господствующую над человеком, они игнорировали ее неразрывность с онтикой самого человека. Картина онтико-онтологической дуальности часто редуцируется к религиозно-онтологическим интерпретациям.

Стихийной научной попыткой идти в онтико-онтологическом направлении можно считать постановку в начале XX в. проблемы бессмертия человека В.М.Бехтеревым. Сущность его позиции была изложена в выступлении на торжественном акте Психоневрологического института в феврале 1916 г. Выступление называлось: «Бессмертие человеческой личности как научная проблема»⁴⁸. Рассматривая данную проблему, В.М.Бехтерев утверждал, что наличие только смерти и отсутствие бессмертия человека обесмысливает жизнь человека, принципы и нормы его жизни и всю историю. Он цитирует, в частности, Л.Н.Толстого, который говорил: «Если признают жизнь не в теле, а в духе, то нет смерти, есть только освобождение от тела. Мы признаем в душе нечто такое, что не подлжит смерти. Объяви только в своей мысли то, что нетелесно, и ты поймешь то, что в ней не умирает».

Сам В.М.Бехтерев в конечном итоге также понимал бессмертие человека не физическое, а прежде всего духовное, но у него бессмертен не дух человека, а то духовное, что человек вносит как

⁴⁸ Текст выступления присутствует в интернете.

свой вклад в духовную жизнь всего человечества и именно благодаря этому становится потенциально бессмертным. Однако эту ситуацию нельзя считать «бессмертием человеческой личности». Свое выступление он завершает следующими пожеланиями: необходимо, чтобы «все общечеловеческое, гуманное и жертвенное нашло возможно полное отражение в нашем собственном существе и тем самым служило бы созданию лучшего человека в будущем. К созданию этого лучшего, т. е. морально более высокого человека – будущего человеческого прогенератива и должны быть направлены все наши усилия, сущность которых должна заключаться в непрерывном совершенствовании своей собственной личности в соответствии с интересами общечеловеческого коллектива и одновременно в совершенствовании общественных форм человеческой жизни».

Очевидно, что такой подход не решает вопроса, поскольку ограничен пониманием человека как только онтического земного существа и члена общечеловеческого коллектива, остающегося в духовной памяти последнего и после физической смерти человека. В этом случае речь идет о бессмертии *памяти* о человеке, но не о бессмертии *человека*.

На самом деле человек тогда может считаться бессмертным, когда, обладая явной земной онтикой, он научится учитывать и свою онтологическую природу и овладеет способностью пребывать в разных онтико-онтологических состояниях не только земного, а и космического масштаба. Реальная возможность истинного решения проблемы бессмертия человека появилась в связи с пониманием бытия на основе принципов: онтико-онтологической дуальности, причинно-кондициональной самодетерминации; сизигийности; диверсизации. Рассматриваемые через их призму человек и бытие, а также их отношения, предстают в новом виде, что позволяет развить и новое понимание человека – как несущего в себе не только онтическое, телесное, а и качественно иное, полионтологическое, многополевое начала, и взглянуть на проблему жизни и смерти человека по-новому – через призму его *онтико-онтологических трансформаций*.

Речь идет о следующем. В обычных повседневных ситуациях жизни присутствующие в нас в скрытом виде онтологии бытия не демонстрируют себя явным для нас образом, мы о них часто вообще не только не задумываемся, а даже не подозреваем. В этом случае создается впечатление, что все наши действия зависят только от нас самих и от внешних условий нашей жизни, на которые мы можем причинно влиять нужным нам образом. Это, в общем случае, – нормальная ситуация, в которой наша индивидуальная онтика и онтологии находятся в равновесии и в более или менее гармоническом состоянии. Большинство людей живут именно такой «стандартной» жизнью и сами являются обычными, «нормальными» людьми.

Но положение меняется в нестандартных случаях, например, когда онтика и онтология присутствуют в человеке в неоптимальной сизигийной «пропорции». Скажем, когда человек от рождения по каким-то причинам лишен зрения или слуха или утрачивает их в процессе жизни. В подобных случаях он, не задумываясь или не зная об этом, часто, не отдавая себе отчета, вынужден стихийно «прислушиваться» к *скрытому в нем онтологическому миру*, выходящему за пределы его очевидной онтической телесности, просто пытаться нормально жить, требуя этого от своего организма и, тем самым, развивая нужные *онтологические* качества и возможности. Эти попытки и усилия могут стимулирующим образом привести в действие его прежде скрытые силы и возможности и позволить ему «необычным» для окружающих его «обычных» в своем отношении с миром и в своих способностях людей, а затем уже осознанно и постоянно ориентироваться в мире, опираясь на свои активированные скрытые, онтологические возможности. В подобных случаях человек *бессознательно активизируя свои скрытые онтологические возможности*, компенсирует свой *онтический* ущерб. Внешне жизнь такого человека может существенно отличаться от жизни большинства людей, а сам человек рассматриваться в обществе как обладающий необычными возможностями и способностями.

Все это не редкие случаи, а постоянная практика, связанная с формированием взрослого человека из младенца. Сразу после рож-

дения человека его онтико-онтологические отношения еще *не носят установившегося характера*. Они могут меняться и даже перестраиваться в человеке в ходе его взросления незаметно для него, и даже в дальнейшей жизни, особенно если она связана с болезнями, травмами или другими телесными изменениями. Именно в младенческом и детском возрасте, по всей видимости, оформляются главные *онтико-онтологические особенности человека*, которые определяют основные формы его общения с миром и черты его характера. Поэтому детство имеет важнейшее значение в жизни человека с точки зрения гармонизации его онтико-онтологических отношений с миром.

На основе того, что человеку дано от его «онтико-онтологической природы» в момент рождения период детства может существенно влиять на выстраивание приоритетности тех или иных природных черт в его характере. При этом, чем сильнее скрытые онтологические возможности в ходе формирования человека «выходят на поверхность», тем чаще они воспринимаются другими людьми как сверхспособности данного человека и проявляются в разных формах аномальности его поведения, как явных, так и скрытых. Данный процесс существенно зависит от характера семейных отношений в которых находится ребенок и от множества внешних факторов его жизни. Гармонически развитый человек – тот, в котором онтика и онтология находятся в *оптимальном сизигийном отношении*. Он живет в целом успешно и гармонично, но не блещет тем, что называют сверхспособностями или гениальностью. Если же человек имеет онтические недостатки от рождения или приобретенные в ходе особенностей семейного воспитания или иных причин, он вынужден стихийно, часто бессознательно пробовать разные способы их компенсации, в том числе за счет своих скрытых онтологических свойств. Благодаря их развитию и необычности он может со временем начать резко выделяться среди окружающих.

Примерами явного влияния онтологии на человека могут быть феномены т.н. «кожного зрения», возможности человека читать пальцами при завязанных глазах, т.е. без участия зрительных кле-

ток (феномен Розы Кулешовой). Близка к этому способность вести машину с завязанными глазами (Юрий Горный). К этому же кругу относится явление телекинеза – способности «силой мысли», т.е. бесконтактным образом, передвигать предметы, изменять траекторию движущихся объектов, влиять на статистическую картину распределения случайных событий или оставлять изображение на фотографических пластинках. Эти возможности демонстрировала известная Н.Кулагина. До сих пор подобные задокументированные феномены не получали объяснения.

К этому же ряду, но в виде уже не физического, а духовного качества, относится поразительная способность некоторых людей видеть сквозь время (причем как вперед, так и назад) и пространство. Ею обладала болгарка Ванга. В случае с Вангой следует обратить особое внимание на то обстоятельство, что ее необычные способности проявились не сразу. Видимо они формировались уже в ходе ее жизни по рассмотренной выше схеме выхода онтологических качеств на уровень онтических отношений в силу особых жизненных обстоятельств. Возможно этому особенно поспособствовало то, что в 1923г., когда Ванге было 12 лет, она попала в вихрь урагана, в результате чего потеряла зрение. Можно предположить, что это существенно повлияло на характер ее онтико-онтологических отношений с миром, но и после этого ее дар еще не проявлялся явным образом. И только в 1941 г. у нее появилась способность не только «расшифровывать» сны и предсказывать будущее человека, его судьбу, а и предвидеть ход разного рода бытовых, а также общественных, политических и военных событий. Можно предположить, что именно утрата зрения в этом случае вызвала подключение онтологических уровней бытия к онтическим органам чувств и поспособствовала активизации в теле Ванги скрытых онтологических сил, которые у людей зрячих хотя и существуют, но не активизированы.

Подобные сверхвозможности поражают своей нестандартностью, особенно когда речь идет о способности *предвидеть* конкретные, иногда до деталей, будущие события, связанные с судь-

бами не только конкретных людей, а и целых стран и народов. В подобных случаях сама возможность предвидения будущего в его существенных деталях кажется чудом и часто так и воспринимается. На самом деле человек в этом случае видит все реальные события не телесными глазами, он воспринимает все те же детали этих событий в *онтологических полевых представлениях*. Но в отличие от «обычных» людей, живущих в мире *онтических* отношений, у которых онтологические механизмы не играют решающей роли в их внешней жизни и потому не развиты, для людей, у которых имеет место далекая от обычной сизигийности онтико-онтологическая дисгармония, онтологическая составляющая является важной, а иногда и главной.

Сегодня понимание того, что принцип онтико-онтологической дуальности позволяет приблизиться к пониманию онтологических феноменов и их практическому использованию, тем более важно, что жизнь дает все новые и более яркие подобные нестандартные ситуации, требующие интерпретации. Среди них следует упомянуть уже многократно наблюдавшийся в медицинской практике, а сегодня ставший в определенном смысле привычным, феномен «выхода человека из тела» во время операций и при родах. Эти явления можно считать установленным фактом, особенно после того, как число подобных зарегистрированных случаев возросло в результате развития реанимационной техники.

Онтико-онтологическая дуальность, в данном случае, со всей очевидностью проявляет себя в том, что в ходе критического характера операций наблюдается картина, когда телесный человек находится в бессознательном состоянии на операционном столе, и, в то же время, как «сверхтелесное существо», «видит» и «слышит» происходящие события *со стороны*, находясь за пределами тела и не имея, в этом случае, реальных органов чувств, поскольку органы чувств у него как «сверхтелесного» отсутствуют, и его самого никто в данный момент в операционной не видит. Иногда это объясняется побывавшими в данном состоянии людьми тем, что на самом деле они не онтически слышали голоса врачей, а «просто» *онтологиче-*

ски читали их мысли. Фактически, во всех подобных случаях человек *раздваивается* на лежащее на операционном столе телесное *онтическое* существо, и бестелесное и вездесущее – *онтологическое*. С точки зрения принципа онтико-онтологической дуальности это неординарно и требует самостоятельного объяснения.

Онтологическое состояние можно, в данном случае, рассматривать в качестве специфического информационно-энергетического качества человека как целого, которое может проявляться подобным образом в любом месте, но уже *не по законам телесного мира*, а в соответствии с особенностями бытия как *информационно-энергетической онтологической, полевой реальности*, для которой привычное для нас расстояние роли не играет. Человек способен информационно находиться «в любом месте», о котором в данный момент думает, может самой сменой мысли мгновенно «перемещаться» из одного подобного «места» в другое.

Возможно к этому имеет отношение обсуждение возможности сверхсветовых скоростей в физике, в ходе которого Д.Бом высказал мысль о том, что такая ситуация возможна при допущении того, что реальность носит *голографический* характер. В ней из-за нетелесной ее природы «все есть во всем» и «мир есть голограмма». В таком случае все дело в том, чтобы правильно информационно-энергетически настроиться в сознании на нужное реальное место или реальную ситуацию либо на человека, а фактически – просто подумать о нем. Традиционно понимаемое нами пространство и расстояние в этом случае утрачивают смысл, а законы традиционной науки, в том числе специальной теории относительности А.Эйнштейна, – не работают.

Все это реально имеет место подобно тому, как в оптической голограмме какого либо объекта целостное изображение данного объекта присутствует в каждой точке голограммы. Разочаровываться по поводу того, что «наш мир – всего лишь голограмма», не стоит, поскольку он – не только голограмма, а также и телесность, материальность и вещественность, столь близкие человеку в его реальной жизни. И именно в этой двойственности мир и сам чело-

век только и реальны в своей единой полноте. Дуальность человека играет определяющую роль в его жизни, а также в процессах перехода между жизнью и смертью как в ту, так и другую сторону. Поэтому сохранение и оптимальное поддержание этой *онтико-онтологической двойственности* можно рассматривать в качестве *сущности бытия человека*, а непрерывное поддержание его онтики и онтологии *в состоянии их взаимного соответствия, гармонии* можно рассматривать в качестве до сих пор не осознававшейся, но *постоянной и жизненно важной цели человека*. Человек стихийно стремится к ней потому, что, как уже отмечалось выше, гармоничное состояние позволяет расходувать на его самоподдержание минимальную энергию.

Важным является в этом случае изучение и самих процессов перехода от одной онтико-онтологической ситуации в ландшафте бытия к другой. Эти процессы берут верх по мере того, как онтико-онтологическая гармония в силу разных обстоятельств начинает нарушаться и в организме человека нарастают деструктивные тенденции, с которыми он стремится совладать. В связи с этим можно рассмотреть разные варианты и гипотезы.

Например, если онтическое тело человека, утрачивая внутреннюю согласованность частей, разрушается, то, как можно допустить, его скрытое информационно-энергетическое (онтологическое) состояние, поскольку оно определяется не столько телом, сколько бытием, может сразу *не разрушаться и не исчезать бесследно*. В своем основании оно зависит не только, а, возможно, и не столько от тела, сколько от общебытийных процессов. И хотя бытование (жизнь) самого бытия также постоянно пребывает в состоянии гармонизации онтико-онтологического единства, – это уже другой мир, *в нем осуществляются свои собственные метаморфозы – исчезновение явного в скрытом и появление иных явных из скрытого*.

Внешне это может выглядеть как локальные бытийные метаморфозы, или как масштабные преобразования типа взрыва «сверхновых» или аномального феномена «черных дыр». Что же касается

человека, то он, умирая, исчезает телесно, но, возможно, остается как *соответствующая его телесности* более широкая *информационно-энергетическая картина мира*, которая «живет» уже не по законам телесности, а в соответствии с требованиями данной картины в общей скрытой среде бытия. В таком случае гипотетически можно допустить, что человек сохраняется в общей картине бытия, но в ином, *информационно-энергетическом качестве*, если при этом оно тем или иным образом согласовано с неким соответствующим ему онтическим образом жизни, поскольку иначе пересает действовать принцип онтико-онтологической дуальности бытия.

В свое время В.Соловьев в своей статье «Идея сверхчеловека» рассматривая сверхчеловека как человека, победившего смерть. Он интуитивно шел к идее онтико-онтологической дуальности, утверждая неразрывность человека с условиями и с их изменениями, иначе говоря, неразрывность онтики и онтологии в их изменениях. Это видно из его слов: «если смерть... необходима в... наличных условиях, то кто же сказал, что сами эти условия неизменны и неприкосновенны?»⁴⁹. И далее пишет, что «сверхчеловек» должен быть победителем смерти «освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимой, и, следовательно, исполнителем тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни»⁵⁰. А для этого нам должны быть известны и «условия, при которых *мы* забираем силу над смертью и, в конце концов, можем победить ее»⁵¹.

Ряд свидетельств в пользу возможности онтико-онтологической интерпретации человека приводит академик Н.Бехтерева в своей книге⁵². В связи с феноменом «выхода из тела» пациента на операционном столе она ставит ряд вопросов и пробует ответить на них.

⁴⁹ Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. – Т.2. – М., «ПРАВДА», 1989 – с.616-617.

⁵⁰ Там же, с.617

⁵¹ Там же

⁵² Бехтерева Н.П. Магия мозга и лабиринты жизни. – М.-СПб: Сова, 2007. - с.224-226.

Форму, в которой происходит «выход из тела» она предпочитает в соответствии со старой терминологией называть душой⁵³. И далее описывает общую ситуацию следующим образом: «Сейчас оттуда, «откуда никто не возвращается», вернулась целая армия людей, и что-то около 10% описывают довольно схожие «сны», причем достоверность явлению придает и (1) то, что субъект описывает в своем «сне» события, реально происходившие, но которых он не мог видеть, и (2) факт схожести снов, виденных умершими и ожившими в разных концах земли, во всяком случае – в типовом варианте. Следует подчеркнуть, что и опрашивали больных разные люди, что также (3) повышает достоверность сходных событий»⁵⁴. Можно отметить и другие слова автора, в частности о том, что указанный «феномен появляется и у 6-10% рожениц. Женщины ощущают себя в течение некоторого времени вне тела, наблюдая за происходящим со стороны. Те из женщин, кто пережил это состояние, единогласно (!) утверждают, что оно характеризуется не только чувством выхода из тела, но и полным исчезновением боли на период этого выхода и наблюдения всего, что происходит и что делают с телом. Что это? Коротенькие «клинические смерти» во время родов? Феномен, не обязательно связанный со смертью? Скорее всего – последнее»⁵⁵. Последнее замечание Н.Бехтерева представляется существенно важным. Она отмечает и такую необычность: «При анализе явления не последним должно быть то, что рассказывает о «виденном и слышанном человек не от «имени» тела, но от «имени» души, отделившейся от тела. А тело – не реагирует, оно клинически умерло. Кто же думает (видит, слышит), когда человек жив?»⁵⁶. Последний вопрос также наводит на мысль о самостоятельной способности «души» к существованию, но уже в контексте не тела, а его информационно-энергетического фона бытия.

Возможно именно так следует отвечать и на ряд других нестандартных вопросов, которые задает Н.Бехтерева. Если тело без души

⁵³ Там же, с.224.

⁵⁴ Там же, с.225.

⁵⁵ Там же, с.226.

⁵⁶ Там же, с.226.

не живет, то «душа без тела живет – или живет то, что может быть соотнесено с понятием души. Как долго? Вечно? Или только пока биологически живет тело?... Как же при выходе из тела душа видит и слышит?»⁵⁷. ««Выход из тела» – действительно выход души или феномен умирающего мозга, умирающего не только клинической, но уже и биологической смертью? Это действительно очень непростой вопрос»⁵⁸. «С.Г.Данько как будто нащупал мозговые перестройки, коррелирующие с развитием феномена «выхода из тела»... возможно, феномену действительно предшествует измененное психическое состояние. Хотя в данном исследовании – измененное состояние мозга»⁵⁹.

Н.П.Бехтерева отдельно говорит также *об измененном психическом состоянии*, характеризуя его следующим образом. Оно «не равнозначно психической болезни. В зависимости от исходного фона это может быть даже нормализация, что очень важно для лечения. Меняя состояние сознания, как бы помещаешь человека в другой мир, с большим или меньшим разнообразием явлений, чаще всего при сохранении основной позиции «реального» (для человеческой популяции) мира. Человек или лишается многих ощущений, или начинает слышать, обонять, видеть, ощущать то, что было закрыто для него ранее и чаще всего, если специально не поддерживать этого, закрывается для него потом. И чаще всего во благо – для обычного человека»⁶⁰.

Таким образом, в исходном состоянии у больного на операционном столе совмещается онтическая и онтологическая стороны, но затем в критический момент операции происходит их временное разделение, а к завершению операции (в случае ее удачного исхода) почему-то происходит их новое слияние. Каков механизм именно такого «хода событий» и какая сила ведет к возврату «души» в тело, причем именно в данное тело? Когда именно возврат происхо-

⁵⁷ Там же, с.227.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же, с.229.

⁶⁰ Там же, с.236.

дит, а когда не происходит и с чем это связано? Примечательно и необычно также то, что человек после операции помнит о процессе разделения и даже рассказывает, что именно с ним (с его «душой») происходило в этот момент, вплоть до ситуации, когда он находился далеко от места операции (например, у себя дома), и описывает картину, которую он наблюдал в своей квартире в момент операции. Причем это позже подтверждалось участниками домашних событий (о таком реальном случае Н.Бехтерева также свидетельствует в своей книге). Подобные процессы разделения и совмещения онтики и онтологии в человеческой (и не только человеческой) жизни, а и в любых трансформациях бытийных онтических форм в естественных онтологиях бытия) имеют разный, но всеобщий в бытии характер и сами представляют загадку. Ее анализ и разрешение важны для понимания структуры и динамики не только отдельных форм, а и бытования *самого бытия*, поскольку случаи выхода «души» из тела можно рассматривать как *частное проявление общей онтико-онтологической динамики бытия*, в котором тело является онтической стороной человека, а оставляющий его на время духовный двойник-«душа» представляет его онтологическую сторону.

В этом случае возникает отдельный вопрос об оптимальности или неоптимальности его онтико-онтологических отношений (*сизигийности*), а значит, о самой *судьбе* человека. Одна ситуация, когда человек родился здоровый, и другая – когда появился на свет слепой, глухой или слепоглухой. В этих случаях нужны разные действия для оптимальной адаптации его к жизненной среде, и стоит другая задача – мобилизовать возможности человека на компенсацию телесных дефектов, заложенных в нем от рождения или возникших в раннем возрасте. Если же иметь в виду общебытийную ситуацию, то, при рассмотрении жизни и судьбы человека как части бытия, должны каким-то образом учитываться как текущее состояние всего бытия, так и всей его истории, поскольку человек несет в себе следы, как текущих событий, так и преобразований бытия, приведших к появлению человека таким, каким он есть. Ведь чело-

век не только несет в себе всю историю бытия, а и *соответствует ей*, поскольку он выжил. Эта история кодируется в онтической специфике человека в качестве многоуровневой внутренней онтологии его телесного бытия. При этом вся жизнь человека зависит от степени этой его онтико-онтологической гармонизации и наиболее успешна и эффективна тогда, когда данная гармонизация является оптимальной и постоянно поддерживается в качестве таковой.

Из сказанного следует, что вопрос об онтико-онтологической *гармонизации* является принципиально важным при рассмотрении как бытия, так и человека. Можно предположить, что от характера этой гармонизации – *сизигии* – зависит судьба и *продолжительность жизни человека*. В общем случае, эти вопросы представляют нестандартные и непривычные для сегодняшнего дня, но реальные проблемы. В отличие от ситуации, которая была в мире еще двадцать лет назад, когда данные вопросы относились к области фантастики или шарлатанства, сегодня метафизика тотальности, синтезируя с качественно новых концептуальных позиций представления о бытии, о человеке и об их отношении, одновременно синтезирует в себе ценные моменты знаний, присутствующих в науке, философии и религии.

Необходимым условием понимания жизни онтических форм бытия, в том числе человека, является понимание сущности *самого бытия* и того его вида, в котором оно онтологически пребывает в той или иной бытийной форме, в том числе в человеке. Необходимо понять, в чем состоит *специфика онтологической субстанциальности бытия в человеке*. Это вопрос о природе скрытой жизни бытия в человеке и ее роли в процессе бытия человека в бытии. Для рассмотрения данного вопроса уже имеются предпосылки в науке, особенность которых в том, что они выходят за пределы самой науки. К их числу относится упоминавшийся ранее антропный принцип, сформулированный в, казалось бы, не имеющей отношения к антропологии области, – в космологии, причем почти одновременно в разных странах и в разных формулировках.

Важно то, что данный принцип явно выходит за границы космологии и науки вообще. Не случайно он породил множество толкований и споров, что не так часто случается в точных науках. Причина этого в том, что на самом деле он важен не столько своим научным космологическим моментом, сколько философским значением – возможностью взгляда не только на человека, а и на другие сложные формы бытия через призму эволюции Вселенной как соответствующие ей. Поэтому в его интерпретации можно идти как в сторону физики, так и в направлении расширения понятия космоса до понятия бытия. Для целей, о которых идет речь, второй вариант представляется более логичным и последовательным. В этом случае можно исходить из предположения, что данный принцип с масштабов *Вселенной* можно распространить *на все бытие*.

В таком случае можно утверждать, что любой человек не только онтически индивидуален, а и несет в себе печать организующих влияний всего бытия, представленного в нем сложным информационно-энергетическим образом. С позиций метафизики тотальности общебытийный смысл антропного принципа состоит в том, что каждый человек, будучи индивидуально неповторимым онтически, скрыто связан с историей и жизнью всего бытия онтологически. Иначе говоря, события бытия отражаются на человеке всегда, если не прямо, то косвенно, если не явно, то скрыто, если не причинно, то кондиционально, *но всегда информационно-энергетическим образом* и в соответствии со строением и динамикой жизни бытия во всей ее полноте. Как отмечалось ранее, многообразие бытия, задаваемое многослойностью его онтологий, каждая из которых связана со своей онтической структурой (генерологией), можно определить как ландшафтность бытия.

Все бытие, как будто бы лишь вмещающая в себя человека, на самом деле неявно присутствует в человеке как целое своими онтологическими уровнями и связанными с ними эволюциями. Поэтому бытие – не только *условие* появления человека, а и *организующий* его фактор, определяющий всю тонкую телесную архитектонику человека, более глубокую, чем та, которую несут яйцеклетка и сперматозоид

при зачатии человека. *Бытие не только породило человека онтико-биологически, а и присутствует в нем своей неисчерпаемой полнотой онтологически.* И от характера этого онтико-онтологического сочетания в человеке и его динамики – сизигии – зависит судьба человека, а также продолжительность и качество его жизни.

В соответствии с принципом сизигии, жизнь человека оптимальна тогда, когда его онтико-онтологическая дуальность гармонична, а его внешние, сознательно осуществляемые в мире онтические действия оптимально соответствуют его скрытым онтологиям на всех возможных уровнях его онтологичности. Данное положение можно назвать *принципом сизигийности человеческого бытия.* Он может рассматриваться как главный жизненный императив человека, в соответствии с которым *истинное бытие человека* – не совокупность его произвольных внешних причинно-следственных взаимодействий с другими людьми и вещами, а *непрерывное стремление к гармонизации его внешних онтических отношений со скрытыми в нем и выходящими за его телесные пределы онтологиями бытия.*

В отличие от внешних действий людей, фиксируемых в их биографиях в виде цепи дат и должностей человека в качестве вех их жизни, истинное бытие человека является постоянным сизигийным процессом оптимизации отношений его внешней онтической и скрытой онтологической жизни. В этом непрерывном поддержании онтико-онтологической гармонизации жизни состоит *сущность истинного человеческого бытия.* При этом ясно, что из-за онтико-онтологической неповторимости любой индивидуальной жизни каждый человек проживает неповторимую жизнь, а *общая сизигийность жизни города, страны, социума, бытия требует для своего обеспечения от каждого субъекта особых сизигийных усилий и действий в разное время на разных онтических и онтологических уровнях.*

В балансировании человека на шкале качества своей индивидуальной жизни можно выделить *две крайние позиции:* успешную в своей оптимальности, которую писатели и философы называют

творческой и плодотворной, и вторую, связываемую со страданием, муками и бессмысленным существованием, вызываемыми разладом внешней онтики человека и его скрытых онтологий. Сизигийная дисгармония может принимать такие резкие формы, что человек становится игрушкой обстоятельств и конформистом, или, в наиболее невыносимых случаях, утрачивает психическую устойчивость вплоть до совершения самоубийства. Лишь корректируя свои действия в направлении непрерывного поддержания оптимального состояния, человек становится хозяином своей жизни как в смысле ее поддержания и продолжительности, так и в смысле ее практической результативности.

Аналогичным образом, но стихийно внутренне гармонизировано все бытие, где *часть, утратившая сизигийность, уходит от одних своих форм бытования и порождает другие, соответствующие ситуации*. Поэтому изменение каких-либо устойчивых параметров (например, значения гравитационной постоянной во Вселенной или генетических кодов биологической жизни) привело бы к иному по виду и структуре бытию или отдельных его форм, вплоть до ситуации, в которой для человека уже не было бы места. Телесное бытие человека подчиняется физическим, химическим, биологическим и социальным влияниям, но также связано и с иной по типу скрытой жизнью *всего бытия*, в том числе на его дофизическом, довещественном уровне, и подвержена его влияниям как целого. Человек чувствителен не только к колебаниям погоды, солнечной активности, а и к бесконечно разнообразным иным процессам бытия как такового. Последние более стабильны из-за своей глубины, но и более масштабны по последствиям происходящих в них событий, и качественно отличаются от правил и условий очевидной для человека жизни, продолжительность которой в масштабах бытия, является мгновением.

В связи с рассмотренными выше вопросами естественной представляется упомянутая выше *проблема возможности жизни после смерти*. Данная проблема всегда была в центре внимания как традиционных, так и нетрадиционных религий, и касается каждого че-

ловека без исключения. С точки зрения сказанного ранее, в решении вопроса о «жизни после смерти» важны, *во-первых*, учет онтико-онтологической дуальности человеческого бытия; *во-вторых*, ответ на вопросы: что такое смерть человека? Можно ли действительно говорить о жизни после смерти как о новом онтико-онтологическом отношении? *В-третьих*, как реализовать такую возможность, если она существует, на практике?

При ответе на эти вопросы важно, прежде всего, учитывать, что жизнь людей как телесных существ, внешним образом взаимодействующих друг с другом по правилам причинности, *не может радикально менять скрытую в них глубинную и качественно иную жизнь бытия* как свое субстанциальное основание. Что же происходит в таком случае в ходе умирания человека и его смерти? Можно ли считать, что его внутренняя субстанциальная жизнь, неся организующий информационно-энергетический отпечаток жизни всего бытия, в случае биологической смерти может продолжать жить в своей же, но уже не телесной, а *информационно-энергетической оболочке*, которая подчиняется качественно иным отношениям, чем телесные? На ведущие позиции, в этом случае, выходят новые, *нетелесные и потому нетленные* возможности. Действительно ли неявное онтологическое существование человека как общебытийного существа может продолжаться и после его биологической смерти, но в качественно ином, скрытом от живущих людей и, в то же время, общебытийном информационно-энергетическом виде?

Можно допустить, что переходя в результате смерти из внешних отношений, в скрытую информационно-энергетическую форму, человек продолжает оставаться в глубоких онтологиях бытия, в которых он неявно присутствовал и при жизни, но которые не проявлялись явным образом в его телесной жизни. В этом смысле человек сохраняет свою *индивидуальную преэмптенность, свою субъектность*, более того, в посмертной ситуации бывшее неявное в человеке становится явным, но *уже не телесно, а информационно-энергетически*. Физическая смерть устраняет зависимость чело-

века от законов и обстоятельств телесного мира, но может не означать его исчезновения из скрытых онтологий своего бытия, и, в этом случае, человек, как и другие умершие, продолжает быть в них после смерти в общем информационно-энергетическом пространстве, в котором действуют иные способы бытования, напоминающие голографическую оптическую картину, в которой каждая точка голограммы предмета несет информацию обо всем предмете и предмет, таким образом, одновременно присутствует везде.

В подобном информационно-энергетическом случае способна сохраняться не только статичная картина, а и ее движение. Это вносит новый поворот в ситуацию, поскольку, в таком случае, все прошлое человечества и физического мира, вся прежняя явная история мира может неявно сохраняться в информационно-энергетическом виде. Это объясняет, каким образом человек, обладающий аномальными способностями, типа Ванги, может уверенно говорить о событиях не только настоящего, а и прошлого и будущего и видеть происходящее в данный момент событие в движении и развитии, подобно тому, как об этом рассказывают люди, побывавшие в ситуациях «выхода из собственного тела» в ходе операции.

Следует также учитывать не только то, что человек, уходя из осознаваемой жизни «в небытие», т.е. утрачивая свою онтику, не только меняет характер своей онтико-онтологической дуальности, а и *переходит к ее более глубокому и гармоничному уровню* и живет той особой благодатной атмосферой и жизнью, о которой говорят «возвратившиеся оттуда». Но в таком случае нельзя исключать и того, что в дальнейшем из этого онтико-онтологического состояния он может возвращаться в телесную онтологию в качестве новой телесной самореализации. Это порождает новые вопросы, связанные с возможностью или невозможностью повторных рождений человека на земле, хотя и в «откорректированной» текучестью бытия форме. Ведь сами послежизненные онтико-онтологические состояния, в которые может уходить человек после смерти, иерархизированы по уровням и их глубине и «возврат» может, по-видимому, иметь разный «по онтологической глубине» характер – условно го-

вора, как с уровня онтологии солнечной системы, так и с уровня онтологии нашей галактики, и результаты будут разными. Косвенным подтверждением этой возможной онтико-онтологической структурированности бытия, ее иерархизации, можно считать неизвестно как формировавшиеся религиозные представления о разного рода *иерархиях потустороннего мира*, включая и представления об аде и рае. Отдельно возникает вопрос и о возможности повторных рождений «одного и того человека», который себя иногда осознает в качестве прежнего и даже прямо отождествляет себя с ним (этот феномен иногда фиксируется у детей).

Как уже отмечалось, успешное разрешение указанных проблем человека непосредственно связано с адекватностью понимания *сущности бытия* и его онтико-онтологических механизмов, неявно присутствующих и действующих в каждом человеке. А также с пониманием процессов гармонизации *явного и неявного моментов в человеке как фундаментальной задачи оптимизации его индивидуальной жизни*. Человек не владеет всеми формами своего бытия, хотя они присутствует в нем и потенциально несут с собой неограниченные возможности нетелесного плана. Скрытые в нем всей бытийной историей возможности космического, земного физико-химического, биологического, социального и антропологического планов он сегодня не только не умеет должной мерой использовать, но даже не подозревает об их истинных масштабах. Он лишь фиксирует некоторые из них в виде разного рода «аномальных» явлений, а с относительной достоверностью говорит только о физико-химической первооснове жизни. К физико-химической картине неправомерно сводится не только человек, идеальный характер сознания которого объяснить таким образом невозможно, а и все бытие. Индуктивный «взгляд снизу» на бытие не дополняется дедуктивно-синтетическим пониманием бытия «сверху» со стороны философии и метафизики, в том числе и потому, что сами философия и метафизика до последнего времени не способны были обеспечить адекватное понимание бытия.

3. Бытие как метаморфоз

Бытование бытия предстает в форме разного рода метаморфозов и связанных с этим переходных состояний – как тоталогенез. Тема метаморфозов интересовала людей со времен Назона Публия Овидия. Сегодня она перемещается в центр внимания. Говорят о «текущей современности», о «глобальном кризисе»⁶¹, о том, что расширяющийся процесс глобализации *меняет саму модель жизни мирового социума*, ставя под вопрос прежние нормы и правила жизни. Глава Конституционного суда России В.Д Зорькин отмечает, что сегодня скорость глобальных перемен такова, что «правовые системы – и национальные, и международная, – за ними катастрофически не успевают», что результатом такого отставания является не только создание почвы для множества правовых коллизий, но и регулярные ситуации выхода внутрисударственных и мировых процессов за рамки какого-либо правового поля⁶². В этих условиях актуализируется понимание региональных вопросов и глобальных проблем социума как сигналов необходимости внедрения *сизигийного механизма управления* как постоянного процесса усоответствования и гармонизации отношений стран и регионов как на глобальном уровне, так и на уровне их внутренней жизни.

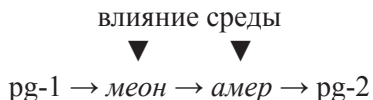
Для решения подобных конкретных задач необходимо понимать сущность метаморфоза в самом общем виде – как метаморфоз любой формы бытия. Любая форма бытия, будучи онтико-онтологической, может быть обозначена как парсически-генерологическое (*pg*) состояние, где *p* – обозначает ее скрытую, онтологическую сторону, а *g*-явную онтическую. Бытийная форма *pg* может не только находиться в оптимальном сизигийном положении или разрушаться из-за ухода от него, но и, меняясь, *испытывать метаморфозы*, сохраняя при этом свою идентичность. Так человек, меняясь физи-

⁶¹ Бауман. З. Текущая современность. – СПб.: Питер, 2008 – 240 с.; Е.Гіденс. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. – К.: Альтерпрес, 2004. – 100с.; Зб.Бжезинський. Стратегічне бачення. Америка і криза світової влади. – Львів -2012 – 168с.

⁶² http://rapsinews.ru/judicial_analyst/20150528/273817674.html

чески и духовно, остается на протяжении жизни идентичным себе, общество, проходя в своей истории через существенные трансформации, сохраняется как «то же самое», например, французское, английское или другое. Есть ли в этом процессе закономерность?

Метаморфоз любой целостной формы бытия в общем случае имеет вид:



С этих позиций можно рассматривать любые метаморфозы, а также решать вопрос об условиях оптимизации и недопущения фатальных исходов

Здесь исходное состояние pg-1 может приходиться к такому изменению pg-отношений, когда нарастание онтологической парсики p ведет к разложению генерологических отношений g . Это порождает сизигийную неустойчивость, *pg-неопределенное* и неустойчивое состояние, которое названо *меоническим*. Меон может распадаться, что влечет исчезновение бытийной формы. Но он может под структурированным влиянием парсики внешней ландшафтной среды не только сохраняться, а и переоформляться в соответствии с ландшафтным кодом этого парсического поля среды в новое состояние – *американское*.

Амер выступает как *зародыш* нового состояния pg-2, но будучи еще только его зародышем существует в неустойчивой форме. Американское состояние также может распадаться под влиянием неблагоприятных внешних условий, но если в нем успевают выработаться собственные рефлексивные механизмы самодетерминации, способные усиливать его устойчивость и вести процесс к оптимальной сизигийности, амер перестает критически зависеть от среды и приобретает новую генерологическую форму pg-2. Далее процесс продолжается по той же схеме, но в новых парсически-генерологических качествах как процесс *развития*.

Уяснение механизма метаморфозов бытия важно для управленческой деятельности по отношению к развивающимся процессам

любого типа, в том числе общественным. Управлять ими можно через варьирование парсически-генерологических функций и отношений при переходе от состояния $pg-1$ к меоническому состоянию; через поддержание оптимального отношения внешних и внутренних влияний при переходе от меонического состояния к америческому, и через выстраивание оптимальных рефлексивных pg -отношений при утверждении нового состояния $pg-2$. С этих позиций могут анализироваться и управляться любые переходные процессы и оптимальным сизигийным образом осуществляться весь ход метаморфоза.

В вечно существующем бытии всегда присутствуют «составные части», образующие его *вечное строение*, которое включает в себя:

- парсические влияния разных уровней бытия, несущие *информацию* о строении бытия и играющие организующую роль по отношению к отдельным фрагментам и формам бытия;

- pg -определенные отношения монад и парсов, образующие в своей совместимости конкретно осязаемый в своей монадности и генерологичности *субстрат* бытия;

- меонические состояния pg -неопределенности, в которых преобладает несовместимость (несизигийность) компонентов бывших pg -целостностей и потому имеет место взаимное «отталкивание» и «разбегание» их фрагментов в результате освобожденной *энергии* этих целостностей;

- амерические образования pg -определенности, формирующиеся в ходе парсических организующих влияний среды на меонические состояния, но еще существенно зависящие от устойчивости этих влияний. В этом случае возникает совместимость, гармонизация (взаимоопределяемость, «сближение», «притягивание») между новыми фрагментами, а также между ними и средой, возникает собственный *механизм сизигийной устойчивости*. Это позволяет им приобрести относительную внешнюю свободу и превратиться в полноценную субстратную pg -определенность в среде.

Итог состоит в том, что: сверх вещей, их внешних причинно-генерологических и скрытых парсических отношений как усло-

вий друг друга, а также переходных мезонических и амерических состояий *в мире нет ничего* и, поняв механизм бытия как тоталогене-неза, мы потенциально обретаем знание обо всем – знание *истинной модели бытия*.

В этой модели *содержанием* являются: **сизигия** как сущность бытия, обеспечиваемая механизмом причино-кондициональной самодетерминации, а также связанные с ней параметры – **субстрат, энергия, информация** (триада **СЭИ**). Формой бытия является постоянно ваоспроизводящееся *единство его многообразия*, реализуемое в виде *ландшафтности*.

Сизигию как интегральный параметр, сущность бытия, философы и верующие издавна наделяли особыми обозначениями – благо, гармония, любовь, со-возможность, со-причастие, консубстанциальность и др. Внешне сизигийность бытия связана с вполне определенными отношениями указанных универсальных параметров СЭИ и эти отношения могут служить непосредственными индикаторами оптимальной сизигийности или ее нарушений, требующих перестройки бытийных отношений.

Указанные общие закономерности могут применяться при рассмотрении любых бытийных форм, в том числе к формам социальной жизни. Таким как человек, город, регион, страна, ассоциации стран, поскольку они имеют двойственный онтико-онтологический характер, где за калейдоскопом каждого онтического многообразия всегда скрывается субстанциальное для него онтологическое основание. В результате этого любой социальный субъект онтически пребывает в общем социальном бытии-онтологии как одна из его бесконечно разнообразных временных форм, а бытие онтологически скрыто присутствует в любом социальном субъекте своими большими возможностями, о глубинной части которых тот или иной социальный субъект часто не ведает и потому в конкретных ситуациях может вести себя неадекватно, остается загадкой для себя самого.

Онтико-онтологическая дуальность регулируется сизигийным механизмом, являющимся сущностью бытия и определяющим все

остальные его особенности. Благодаря ему бытие проявляет себя одновременно как разноуровневые *онтические многообразия и онтологические единства*, что задает общий метаморфический характер онтико-онтологических отношений бытия.

Упуская органическую связь онтики и онтологии, человек часто рассматривает их во взаимной изоляции, игнорирует свои скрытые онтологические возможности и не умеет их сознательно и целенаправленно использовать, не подозревает об истинной глубине того, что сам называет своими «сущностными силами». Разного рода эзотерические представления, рассуждения об экстрасенсорных способностях человека и аномальных психических феноменах типа выхода человека из тела носят характер «чудес» и находятся на периферии жизни человека и социума. Чаще человек опирается на свои далеко не полные представления о силах природы, о космосе, о происхождении Земли и эволюции жизни на ней, и лишь смутно предполагает уходящую в бесконечность бытия скрытую онтологическую первооснову своего собственного тела и связанные с этим личные возможности. Даже в гипотетических предположениях о роли природных процессов в человеке, типа антропного принципа Зельманова-Картера, истинная полнота бытия не ухватывается, поскольку подобные предположения ограничены скудными и отрывочными представлениями о природе, которые имеются к сегодняшнему дню у науки. Ситуация усугубляется также тем, что наука в ее прежнем виде все больше исчерпывает себя. Ее предметная раздробленность упускает целостность мира. На этом фоне эпизодические добавления к уже известным, физико-химическим, биологическим и иным земным предпосылкам новых естественнонаучных фактов, типа недавно обнаруженных гравитационных волн, рассматриваются как большое достижение, хотя к тому, что касается человека, добавляют очень мало нового. Эмпиризм современных научных знаний, редуцируя человека к его физико-химической и биологической природе, и игнорируя целостность бытия, делает невозможным глубинное познание его сущности.

Выход из этого тупика состоит в том, чтобы естественнонаучный онтический взгляд на бытие «снизу» дополнить онтологическим взглядом на него «сверху», – со стороны философии и метафизики, которые всегда стремились не только учитывать научный прогресс, а и преодолевать его эмпирическую ограниченность, непонимание или игнорирование того, что следует из принципа онтико-онтологической дуальности, что: *во-первых*: любые онтологии бытия существуют через свои *онтические* проявления; *во-вторых*, что еще более важно, – жизнь человека – это не только последовательность его внешних причинно-следственных взаимодействий с другими людьми и вещами, а и их непрерывное соотношение со скрытыми в этом процессе и выходящими за его пределы *онтологиями бытия*.

Понимание самой динамики и характера жизни человека становится возможным только на основе непрерывного выбора такого онтико-онтологического отношения человека со средой, которое имеет для его жизни оптимальный характер. Указанный выбор может осуществляться в форме постоянного смещения онтико-онтологического отношения жизненной ситуации *в направлении минимальных энергетических расходов на ее поддержание*. Человек, в этом случае, предстает не только как онтическая индивидуальность, проявляющая себя во внешних формах, а и как несущая в себе возможность использовать разные онтологии бытия и выбирать наиболее эффективные в каждом конкретном случае. Из сказанного следует также, что без онтологического взгляда невозможен и полноценный онтический, поскольку онтическая индивидуальность человека могла появиться и существовать только на основе появления соответствующих ей онтологий.

В общем случае, необходимость максимально полного учета человеком информации о своей онтико-онтологической природе и ее динамике важна потому, что только в этом случае он перестанет быть игрушкой скрытых обстоятельств, становится истинным субъектом своей жизни, а также открывает свои не только «лежащие на поверхности», а и скрытые перспективы.

Среди последних могут быть и те, которые касаются его послежизненных возможностей. Сегодня, если не считать религиозной веры в бессмертие, в сознании обычного человека его жизнь вместе со смертью обрывается абсолютно. С новых позиций вполне может оказаться, что после исчерпания возможностей его старой формы жизни человека может ожидать новая форма бессмертия, а в конечном итоге он может претендовать на статус бессмертного субъекта бытия. Ведь возможно, что когда человек уходит из своей осознаваемой жизни в небытие, он на самом деле просто меняет характер своей онтико-онтологической дуальности, переходит из более явного ее уровня к более глубокому, уходя в небытие, на самом деле возвращается к полноте бытия и обретая вместе с этим новые возможности последующих новых рождений.

Эта гипотеза порождает свои вопросы. Например, что означает слияние человека с бытием для него как бывшей частичной формы бытия и может ли он осознавать свое прежнее состояние или, с другой стороны, возрождаться из онтологии бытия в виде новых онтических форм, осознавая это, или же возвратиться в свою первую форму и т.п., и можно ли весь этот процесс новых рождений каким-то образом регулировать, а если можно, то как именно? Возникают и другие вопросы подобного плана: что такое, на самом деле, есть смерть человека, можно ли действительно говорить о жизни после смерти как о новом онтико-онтологическом отношении, и, возможно даже о разных формах этой жизни, если учесть, что история человечества, начиная с первобытных времен, всегда несла в себе представления о подобных сверхъестественных возможностях, – по крайней мере с того момента, когда первобытный человек не только осознал отличие умершего человека от живущего, а и стал погребать умерших?

Чтобы не только ставить подобные вопросы, а и разрешать их, необходимо иметь адекватные представления о сущности не только человека, а и бытия. В этом случае традиционных наук недостаточно. Недостаточен и возврат к разнообразным философиям, несущим не столько реальное знание о бытии, сколько субъектив-

ные представления авторов о нем. Необходима *метафизика*, претендующая на синтез материала, наработанного всеми философами. Такая метафизика должна разрешить противоречивую ситуацию единства многообразия как философий, так и самого бытия, тщетные попытки понять которое и привели к философскому многообразию.

Истинное бытие есть испытывающее изменения и метаморфозы единство многообразия его форм, которое представляет собой *тотальность*. Человек соотносится с бытием не только внешне, а и всем своим существом, пребывает в бытии в той же мере, в какой бытие пребывает в нем во всех их изменениях, и если не актуально, то в скрытом виде никогда не исчезает в своем бытии, поскольку бытие постоянно меняясь и развертываясь в себе, не исчезает, а *сохраняет себя как единство многообразия*. В таком случае оно может изучаться на основе понятий и принципов метафизики тотальности и следующих из нее выводов.

Бытие для человека не является кантовской «вещью в себе». В отличие от «вещей в себе», «бытие в себе», хотя также чувственно невоспринимаемо человеком, может быть понято из *сверхиндивидуального* исторического опыта человечества. Данный опыт на протяжении тысячелетий отсеивал субъективные моменты и позволял неуклонно приближаться к пониманию объективной картины бытия. Сегодня можно говорить о бытии как о тотальности и изучать бытие по этой модели, одновременно совершенствуя саму модель на основе оптимизации взаимного пребывания человека в бытии и бытия в человеке. На этом пути человек должен стать тотальным человеком.

4. Как из онтологического поля бытия происходят онтические бытийные формы?

В отличие от онтических форм бытия, которые представляют собой локальные формы в виде элементарных частиц, иных микро- (атомы, молекулы), и макро- (формы разных веществ, планет, звезд, галактик, их скоплений и др.) образований, онтологии не локализованы в пространстве, существуют в форме разного рода полей,

соответствующих связанным с ними и порождаемых ими онтическим формам.

Разным уровням онтико-онтологической ландшафтности бытия соответствуют свои полевые онтологии и порождаемые ими и соответствующие им онтические формы. Но если рассматривать бытие во всем его единстве многообразия, то ему следует сопоставлять некоторое предельное онтологическое поле бытия, являющееся единым и непрерывным, обладающее субстанциальным, т.е. порождающим свойством по отношению к локализованным формам бытия – от квантов света, элементарных частиц, химических элементов, до разнообразных веществ, звездных систем, галактик, планет и биологической и социальной жизни на них.

Возникает, однако, вопрос относительно *исходного субстанциального онтологического поля*, из которого *все* происходит, причем этот порождающий процесс идет постоянно, поскольку космос меняется во времени. Как из этого исходного сплошного субстанциального онтологического поля бытия могли появиться нарушающие эту сплошность и субстанциальность дискретные образования в виде частиц, звезд, планет и прочих самостоятельных образований. Ведь поскольку в исходном субстанциальном онтологическом поле нет пустот, оно должно было быть неподвижным и в нем было невозможно движение.

Подсказку в связи с этим вопросом можно найти у Р.Декарта. Конечно, у него речь не идет об онтике и онтологии; в соответствии со своим временем он рассуждает с механистических позиций, упоминает и бога. Но вывод, предложенный им (вихревая идея), может быть использован для рассмотрения нашего вопроса. В своем «Трактате о свете» Декарт пишет о мире, в котором «совсем нет пустоты» и потому в нем «невозможно, чтобы все частицы материи двигались прямолинейно». Но движение возможно, если оно идет по кругу. Причем не обязательно, чтобы это круговое движение захватывало весь мир. Оно может иметь и локальный характер. Поэтому частицы материи *«должны согласоваться все вместе в несколько круговых движений»*. При этом «мы не должны думать,

что все они согласовались во вращении вокруг одного единственного центра. Они стали вращаться вокруг нескольких и, как можно думать, различно расположенных по отношению друг к другу центров»⁶³.

Данные слова в контексте интересующего нас вопроса можно интерпретировать так: хотя в бытии «без пустот» прямолинейное движение невозможно, и в нем не могут образовываться *отдельные формы бытия*, но это становится возможным, если движения имеют *круговой характер*, и каждая форма бытия представляет собой выделяющийся из общего бытийного фона *специфический круговой вихрь*. Эта теория вихревого происхождения форм бытия из исходного онтологического поля бытия разрешает проблему порождения онтико-онтологических форм бытия, причем разного характера. Данные формы далее могут взаимодействовать и участвовать в других онтико-онтологических процессах. При этом в каждом случае имеют место органические сочетания онтик со своими онтологическими полями. Отсюда становится понятным всегда присутствующее разнообразие не только онтических форм, а и связанных с ними *онтологических полей*.

Подводя итог общей картине бытия, можно сказать, что на «вихревой» и, одновременно, на ландшафтной иерархической основе устроен онтико-онтологический мир бытия, начиная с метagalacticких относительно стабильных процессов, и кончая вращениями звезд, планет и спином элементарных частиц (от англ. *spin* – вращение, вращать(-ся)). Как было отмечено раньше, фундаментальными параметрами бытия является триада СЭИ (субстрат, энергия, информация), сущностью бытия является *сизигийный* механизм непрерывной самогармонизации бытия, отделяющий устойчивые формы бытия от его нестабильных состояний.

Общей формой бытования бытия является постоянно воспроизводящееся единство многообразия форм его существования в виде *общебытийной тотальности* и ее *онтико-онтологической ландшафтности*. При этом бытие не остается неизменным в ходе

⁶³ Р.Декарт. Избранные произведения. – Госполитиздат, 1950 – с.206.

тоталогенеза. Оно испытывает преобразования в виде трансформаций своих форм по схеме $pg-1 \rightarrow \text{меон} \rightarrow \text{амер} \rightarrow pg-2$. При этом, на ход их меонической и амерической стадий, как отмечалось ранее, существенно влияют корректирующие воздействия со стороны среды.

5. Особенности некоторых полей бытия

Из сказанного выше следует, что бытие, в котором пребывает человек и которое пребывает в человеке, реализует свое влияние на человека не только онтически – внешними природными катаклизмами, катастрофами и благотворными условиями для жизни человека. Оно постоянно влияет также и онтологически – невидимым и неосязаемым человеком способом – своими *онтологическими полями*. Поэтому изучение этих полей было и сегодня является жизненно важным делом.

Любые поля являются онтологическими в том смысле, что влияют на бытийные формы не через внешние *причинные* действия (даже тогда, когда результатом их влияния на вещь является внешнее движение этой вещи), а через тотальное их кондициональное влияние *на все содержание вещи*. Развитие представлений о полях имеет богатую и сложную историю. Поля бытия следует отличать от древних представлений об упорядочивающих мироздание силах гармонии, типа логоса, анаксагоровского «нуса» и разного рода эманаций, которые наделяют указанные силы самостоятельным бытием и демиургической сущностью. В силу наделения их абсолютной самостоятельностью и отрыва от сущего они не могут считаться полями в приведенном выше онтологическом смысле. По этой же причине не являются реальными полями и приближенные к конкретным природным и социальным ситуациям, но искусственно конструировавшиеся в средние века «сущности без необходимости» типа «звукорода», «теплорода» или «плавательной силы» плавающих тел. Ближе к сути дела практические понятия степи, дикого поля и поля как пашни у кочевников и земледельцев, существую-

щие с незапамятных времен. Но они имеют частный эмпирический характер.

Истинное приближение к пониманию сущности полей бытия было обусловлено развитием наук, как естественных, так и гуманитарных. Рассмотрим некоторые из таких полей, уже получивших признание.

Физические поля. Первоначально реально работающий и сознательно введенный принцип поля присутствовал в физике (прежде всего ньютоновское поле тяготения, представление о котором устояло, несмотря на ожесточенную его критику как очередного проявления дискредитировавшей себя «физики качеств»). Сущность полевого представления состояла в утверждении, что *потенциал каждой точки поля есть функция положения этой точки в поле как целом*. Поле здесь понимается как непрерывная, хотя и допускающая возможность квантования среда. Известен ряд многочисленных физических полей, введение каждого из которых требовало значительных теоретических и экспериментальных усилий (гравитационное, электрическое, магнитное, ряд полей, обеспечивающих взаимодействия частиц в микрофизических процессах и др.). В связи с развитием данных представлений обозначились специфические характеристики полей, например такие как потенциал, напряженность, непрерывность, сила тяжести, ускорение свободного падения, квантованность, градиент, излучение, поляризуемость, тепло- или электропроводность и др.

Географические поля. Введение понятия географического поля (Изард, В.А.Червяков – в географии, Н.Н.Боровко – в геологии, А.А.Уранов – в геоботанике и др.) связано с тем, что дискретность и континуальность в равной мере свойственны объектам географии. Даже в тех случаях, когда макрообъекты (растения, животные, человек) отделены от окружающего пространства четкой границей, они могут формировать рассеянные множества с любыми величинами и градиентами плотности. С другой стороны, всегда оказывается возможным дискретизация непрерывных географических объектов. Но попытки проведения учета количества взаи-

модействий между такими участками территории с ростом числа ячеек очень быстро увеличивается и охарактеризовать таким образом значимое разнообразие географических условий очень трудно. Поэтому и используется понятие поля.

Как пишет А.Д.Арманд, «представления о географических полях находят применение в анализе окружающей действительности, когда системный подход оказывается мало эффективным. Методы теории поля используются, в частности, при исследовании рассеянных по территории ресурсов, передвижении населения и, по-видимому, могут использоваться еще шире»⁶⁴. Понятие географических полей несет на себе сильное влияние представлений о физических полях, начиная с использования терминологии («потенциал», «напряженность», «градиент», «скалярное» или «векторное» поле и др.) и кончая постановкой и решением задач, прежде всего как выяснение зависимости «сил», влияющих на объекты ландшафтной оболочки в зависимости от того или иного параметра. Например, градиенты давлений атмосферы, температур, плотности растительного и животного населения, людей создают силовые поля, которые могут проявляться в потоках, выравнивающих эти градиенты. Силовые поля в географии сходны в том, что их потенциал убывает с расстоянием. При этом «сила» проявляется по воздействию одного объекта на другой. Например «сила» биохимического воздействия растения сказывается в степени ингибирования роста соседних растений или отпугивания насекомых-вредителей. Проявления силовых географических полей различаются в зависимости от того, действуют ли они на подвижные объекты (массы воздуха, животных, людей, семена растений) или на «прикрепленные» (растения, постройки, города).

Биологические поля. Принцип поля из физики был перенесен в эмбриологию Г.Дришем и позже Гертвигом без упоминания самого термина «поле»⁶⁵ Собственно о биологическом поле начал го-

⁶⁴ Арманд А.Д. Самоорганизация и саморегулирование географических систем. - М.: Наука, 1988. - 264с.- с.99.

⁶⁵ См. Канаев И.И. Очерки из истории проблемы морфологического типа от Дарвина до наших дней. - М.-Л.: Наука, 1966. - 211с. – с.190.

ворить в начале XX в. А.Г. Гурвич. После него, и частично одновременно с ним, понятие биологического поля стали использовать западные ученые П.Вейс, Де Бер, Д.Гексли, Уодингтон, Чайлд, Крегер и другие. Оно приобрело широкое признание в работах биологов. Предпосылкой к введению понятия биологического поля в работах А.Г.Гурвича было возникшее у ботаников в конце XIX в. стойкое убеждение, что судьба клетки или клеточного комплекса в значительной мере определяется их положением в организме. После известных экспериментов Дриша это представление приобрело общебиологическую значимость и с тех пор не раз было подтверждено опытами по пересадкам, поворотам, разрезаниям и сращиваниям зачатков. Развивая идею биологического поля, и используя положение Г.Дриша о том, что *судьба части зародыша есть функция его положения в целом*, Гурвич разработал и обобщил его до теории *морфогенетического поля*.

Излагая основное содержание выводов Дриша, А.Г.Гурвич пишет: «Некоторые параметры, определяющие процессы в элементах, могут быть выражены лишь при допущении факторов, относящихся *исключительно* к целому (возможно, только лишь формирующемуся). Они (параметры) заключают в себе определенные константы, которые имеют смысл только в связи с целым и, если можно так сказать, не могут быть выражены на языке элементов»⁶⁶. Далее, развивая эту мысль, Гурвич стремится обобщить ее. Он отмечает, что «побуждаемый блестящей работой Дриша», он рассматривает целостность как специфическую реальность, свойства и проявления которой следует изучать, «как свойства и проявления любого объекта»⁶⁷. Опираясь на эксперименты, в которых после полного разрушения пространственной организации вещества в яйцах лягушки и тритона при центрифугировании, тем не менее, процесс

⁶⁶ Цит. по: Белоусов Л.В. Истоки, развитие и перспективы теории биологического поля. - В: Физические и химические основы жизненных явлений (Исторические очерки) - М., Изд-во АН СССР, 1963,- 59-117с. – с.62.

⁶⁷ Белоусов Л.В. Истоки, развитие и перспективы теории биологического поля. - В: Физические и химические основы жизненных явлений (Исторические очерки) - М., Изд-во АН СССР, 1963,- 59-117с. – с.63.

возрождался, он делает вывод, что «исходная пространственная организация различных составляющих, другими словами, протоплазменные структуры могут быть совершенно разрушены, без каких-либо необратимых последствий. Существует еще нечто другое, то, что не разрушается таким губительным вмешательством и что тем или иным способом исправляет повреждения и направляет в меру возможного дальнейшее развитие яйца»⁶⁸.

Следует, однако, отметить, что утверждение связи поля только с целым является своеобразной холистической крайностью, поскольку целое и его поле по отношению к части в этом случае выступают как внешние силы и приобретают телеологическую окраску. Ради исторической справедливости следует, в частности, отметить, что вначале Гурвич также был склонен рассматривать биологическое поле по типу внешней силы и лишь позже, в ходе развития представлений о *клеточном поле* в результате целого ряда целенаправленно проведенных экспериментов он стал утверждать неразрывность поля с биологическими процессами. Он так характеризовал этот гносеологический поворот: «наша концепция эмбриональных полей, которой мы руководствовались в течение ряда лет и которая исходила из представления о неделимом целом, наложенном на элементы, отброшена. Но она возрождается в более конкретном и простом представлении о *синтезированном поле целого*»⁶⁹.

Ряд дополнительных характеристик поля на примере тех же биологических объектов, но уже не только клеточного, а и надклеточного уровня обнаруживается в связи с развитием *физики живого* – выросшего из традиционной биофизики нового направления исследования, начало которому положили работы ряда исследователей в 70-80-е годы XX ст. Обзор работ по данной тематике дан в статье И.С.Добронравовой и С.П.Ситько⁷⁰. Доводом в пользу реальности

⁶⁸ Гурвич А.Г. Избранные труды. - М., Медицина, 1977, - 351с.- с.233, (*курсив - К.В.*).

⁶⁹ Там же, с.235.

⁷⁰ Добронравова И.С., Ситько С.П. Физика живого как феномен постнеклассической науки. - В сб. Самоорганизация и наука: опыт философского осмысления. - М., 1994.- 187-206с.

биологического поля в физике живого стало, прежде всего, обнаружение Е.А.Андреевым, М.У.Белым и С.П.Ситько *собственных характеристических частот* человеческого организма как целого (в мм-диапазоне электромагнитного излучения). Это при том, что согласно традиционной квантовой механике в таком огромном скопище атомов и молекул, каким является организм, указанных характеристических частот в принципе не должно быть.

Инициирование открытия было вызвано работой врачей И.С Черкасова и С.В.Недзвецкого по лечению повреждения биологических тканей с помощью электромагнитного излучения (ЭМИ). Они обнаружили «побочное» эффективное лечебное действие некоторых областей частот ЭМИ мм-диапазона. При этом, что в контексте обсуждаемой темы особенно интересно и важно, под воздействием ЭМИ на глаз или затылочную область головы вылечивались органы, находящиеся *на значительном расстоянии от точки воздействия*, например язва желудка. Позже стало ясно, что это не случайность. «Во многих случаях, – пишут Добронравова и Ситько, – речь идет о расстояниях, измеряемых десятками и сотнями сантиметров, а, как известно, в 1 мм. водного раствора интенсивность мм-излучения ослабевает почти в 1000 раз(!)»⁷¹. В этих случаях отчетливо проявляется факт наличия как внешнего поля организма, так и внутренних его полей.

Историческое поле. Анализируя представления о поле, нельзя не упомянуть о позициях О.Шпенглера и Л.Н.Гумилева как о свидетельстве универсального характера идеи поля, поскольку в этом случае речь идет не только о природных, а и о культурно-исторических и этнических процессах. О.Шпенглер не употребляет термина «поле». Но ему принадлежит ряд высказываний, опирающихся на идею зависимости исторических событий от их исторического места, что позволяет говорить о присутствии в его работах идеи продолжающегося во времени *исторического поля*. Шпенглер говорит о единстве истории, о том, что «ни один фрагмент истории не может быть действительно освещен, пока не будет выясне-

⁷¹ Там же, с.194, 196.

на тайна всемирной истории вообще»⁷². Этой тайной является феномен всемирного единства, специфика которого, и об этом Шпенглер ярко пишет, в том, что благодаря его воздействию оказываются каким-то образом согласованными и соответствующими друг другу явления совершенно разных областей человеческой жизни, обладающие казалось бы совершенно самостоятельной жизнью. Он говорит о наличии так называемых «мощных групп морфологического сродства» – отношений, «которые связывают формы изобразительных искусств с формами войны и государственного управления, глубокое сродство между политическими и математическими структурами одной и той же культуры, между религиозными и техническими воззрениями, между математикой, музыкой и пластикой, между хозяйственными и познавательными формами»⁷³. И дальше: «Глубоко внутренняя зависимость новейших физических и химических теорий от мифологических представлений наших германских предков, полная конгруэнтность стиля трагедии, динамической техники и современного денежного оборота, тот поначалу странный, а потом самоочевидный факт, что перспектива масляной живописи, книгопечатание, система кредита, дальнобойное орудие, контрапунктическая музыка, с одной стороны, обнаженная статуя, полис, изобретенная греками монета – с другой»⁷⁴.

В работе Шпенглера высказаны и предположения об исходном источнике исторического поля. Все эти группы сродства, по Шпенглеру, есть «идентичные выражения одного и того же душевного принципа» (там же). Каждая из этих групп «символически изображает особый тип человека в общей картине всемирной истории, имеют строго симметричное строение. Эта перспектива и обнажает впервые подлинный стиль истории»(там же). Таким образом, объединяющим фактором истории при всем разнообразии ее проявле-

⁷² Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1.Гештальт и действительность. /Пер.с нем К.А.Свасьяна. - М.: Мысль, 1993. - 663с. - с.183.

⁷³ Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1.Гештальт и действительность. /Пер.с нем К.А.Свасьяна. - М.: Мысль, 1993. - 663с. - с.184.

⁷⁴ Там же

ний является, по Шпенглеру, человеческий тип как органическое единство с «вполне правильной структурой»⁷⁵. Иначе говоря тайна единства и многообразия истории проистекает, как можно понять Шпенглера, из единства и многообразия человека.

Этническое поле. Л.Н.Гумилев ввел в научный оборот понятие *этнического поля*. Необходимость его он обосновывал тем, что используемые в этнографии видимые индикаторы (язык, раса, способы ведения хозяйства, религия, уровень и характер техники) не позволяют «заполнить пропасть» между этносами и суперэтносами. С этим и помогает справиться понятие поля. Имея в виду понятие поля, он отмечает: анализ вопроса с исторической точки зрения показывает, что «то, что считалось абстракцией, существует, и оно весомо и действенно». Он разъясняет: «такие термины, как «эллинская культура», «мусульманский мир», «европейская цивилизация», «срединная империя» (Китай – этнически крайне мозаичная страна) или «кочевая евразийская культура» (тюрки и монголы) – «не просто слова, а обозначения технически овеществленных и социально оформленных совокупностей этнических целостностей, стоящих на порядок выше тех, которые доступны этнографам – наблюдателям»⁷⁶. В связи со сказанным он и вводит понятие «этническое поле», подобное электромагнитному, гравитационному и другим полям, «но вместе с тем отличающееся от них»⁷⁷. Факт существования этнического поля проявляется, по Гумилеву, «не в индивидуальных реакциях отдельных людей, а в коллективной психологии, воздействующей на персоны»⁷⁸. Далее он указывает на другие особенности поля: «имеет место координированное действие многочисленных элементов целого, т.е. проявляется принцип поля» (там же). «Из факта целостности групп и из их единства, выражающегося в единстве их строения и поведения в эволюционном про-

⁷⁵ Там же

⁷⁶ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. - Л.: Изд-во Ленинградского ун-та. 1989. – с.289.

⁷⁷ Там же, с.291.

⁷⁸ Там же

цессе, мы можем заключить, что *существуют поля, регулирующие и координирующие этот процесс*»⁷⁹. Гумилев фиксирует внимание не столько на статике целого, сколько на его динамике и здесь главным показателем поля для него является наличие совместных действий (мысль, близкая представлению о когерентности процессов как показателе поля в современной физике живого). «Наиболее отчетливо на индивидуальное поведение проявляется в коллективных действиях общественных животных», – пишет он⁸⁰. В качестве важных предпосылок этих действий он рассматривает цели и планы действий в обществе. Этническое поле Гумилев связывает также с внутрэнной этнической близостью людей, связанной с определенной ритмикой жизни, отличной от ритмики других этнических групп, что служит фактором их несовместимости (данным фактором является простой принцип: «мы» – «не мы»).

Он отмечает, что концепция этнического поля «решает наиболее сложные проблемы». В частности, по его мнению, благодаря наличию этнического поля «не рассыпаются на части этносы, разорванные исторической судьбой и подвергшиеся воздействию разных культур. Они даже могут регенерировать, если устранить причины, нарушившие первоначально заданный ритм этнического поля». С этим Гумилев связывает, в частности, феномен ностальгии. «Человек, заброшенный в среду чужих, пусть даже симпатичных людей, ощущает странную неловкость и тоску. Но эти чувства ослабевают, когда он находит соплеменников, и исчезают при возвращении домой. При этом не имеют значения ни климатические условия, ни наличие комфорта»⁸¹. В основе этнической общности лежит, по Гумилеву, биофизическое явление, поэтому считать этнос производным от социальных, экологических, лингвистических, идеологических и т.п. факторов «нелепо».

Гумилев даже высказывает мысль о *формировании* этнического поля: «Этническое поле, т.е. феномен этноса как таковой, не

⁷⁹ Там же (*выделено мной - К.В.*)

⁸⁰ Там же, с.292.

⁸¹ Там же, с.294-295

сосредоточивается в телах матери и ребенка, а проявляется между ними. Ребенок, установивший связь с матерью первым криком и первым глотком молока, входит в ее этническое поле. Пребывание в нем формирует его собственное этническое поле, которое потом лишь модифицируется вследствие общения с отцом, родными, другими детьми и всем народом. Но поле в начале жизни слабо, и если ребенка поместить в иную этническую среду, перестроится именно оно, а не темперамент, способности и возможности. Это будет воспринято как смена этнической принадлежности, в детстве происходящая относительно безболезненно»⁸².

Социокультурное поле. Социокультурное поле рассматривается в постструктурализме как анонимное поле дискурсов – речевых общений, практик, где не только формируются и развертываются межсубъектные связи сторон, точек зрения, позиций, а и трансформируются и стираются грани между ними, не всегда соблюдается порядок и целенаправленность поведения участников дискурсов, отрицается унификация и приоритетность или особый статус каких-либо положений – и все это влияет на развитие представлений участников о тех или иных объектах. При этом сфера высказываний, дискурсия включает не только явную информацию, а и невысказанное, неизреченное, но значимое в своем умолчании. В социокультурном поле индивид усваивает дух культуры, ее смыслы, ценности, нормы и аномалии, правила и исключения, выступая одновременно как источник поля и как объект его влияния. Частным случаем социокультурного поля является *поле властных отношений*. М.Фуко рассматривает его как разновидность общественно-го взаимодействия, влияние не только государственных и иных институтов, а и более глубокие воздействия-микровлияния на душу человека, пронизывающие все другие социокультурные отношения (экономика, медицина, система контроля и др.). Поэтому поле власти действует всегда и везде, на всех уровнях общественной жизни, а индивиды одновременно являются носителями и объектами власти.

⁸² Там же, с.295.

Поле языка. В лингвистике под полем понимается совокупность языковых (главным образом лексических) единиц, объединенных общностью содержания (иногда также общностью формальных показателей) и отражающих понятийное, предметное или функциональное сходство обозначаемых явлений⁸³. Говорят о семантических, морфосемантических, ассоциативных, грамматических, синтагматических полях. Так для семантического поля постулируется наличие общего (интегрального) семантического признака, объединяющего все единицы поля и обычно выражаемого лексемой с обобщенным значением (архилексемой). Например, признак «перемещение в пространстве» в семантическом поле глаголов движения: «идти», «бежать», «ехать», «плыть», «летать» и т.п. Говорят также о признаках частных (дифференциальных), по которым единицы поля отличаются друг от друга, например «скорость», «способ», «среда» передвижения. Имеет место внутренняя иерархическая взаимосвязь семантических полей в лексике. Об этом свидетельствует то, что интегральные семантические признаки в определенных условиях могут выступать как дифференциальные. Так признак «отношение родства», объединяющий термины родства «отец», «мать», «сын», «дочь» и т.п., становятся дифференциальным при подходе к семантическому полю, включающему обозначения и других отношений между людьми: «коллега», «попутчик», «однокашник», «начальник» и т.п. Кроме того, о взаимосвязи семантических полей в пределах всего словаря свидетельствует также принадлежность многозначного слова к различным семантическим полям.

В качестве других общих характеристик семантических полей выделяются: *связь слов или отдельных значений, системный характер этих связей, взаимозависимость и взаимоопределяемость лексических единиц, относительная автономность поля, непрерывность смыслового пространства, обозримость и психологическая реальность для среднего носителя языка.* О реальности семантических и иных лингвистических полей свидетельствует, помимо про-

⁸³ Лингвистический энциклопедический словарь. - М., Советская энциклопедия, 1990 - с.380-381.

чего, также то, что для исследования их структуры разработаны соответствующие методы – компонентного анализа, оппозиций, графов, комбинаторные методы и др.

Психологическое поле. Понятие психологического поля по сути присутствует в гештальтпсихологии (первая половина XX в.) в самом понятии гештальта для обозначения перцептивной структуры – того, что воспринимается как непосредственно данное сознанием, как особое «качество формы» (Г.фон Эренфельс), привносимое сознанием в восприятие элементов сложного образа. Поле здесь понимается как то, что обеспечивает сверхсуммативное качество образа, его внутреннюю связность, как например в классическом стробоскопическом эффекте М.Вертхеймера. Гештальт есть организованное целое, свойства которого не могут быть получены из свойств его частей. М.Вертхеймер отмечал, что «имеются целостности, чье поведение не детерминируется поведением индивидуальных элементов, из которых они состоят, но где сами частные процессы детерминируются внутренней природой целого»⁸⁴.

«Понятие *гештальта*, *гештальт-качества*, – пишет О.Г.Бахтияров, – было введено Х. фон Эренфельсом вместе с описанием феномена *транспозиции* на примере узнавания слушателем мелодии при переводе (*транспозиции*) ее в разные тональности. По мысли Эренфельса, помимо элементов, составляющих мелодию, в нее привносится некоторый дополнительный элемент, новое качество, *качество формы* – гештальт-качество. Именно гештальт-качество делает мелодию целостным образованием, *этой* мелодией, сохраняющей свой *этность* при транспозиции на другие элементы. При этом восприятие отдельных элементов мелодии определяется гештальт-качеством. Транспозиции легко обнаруживаются и в зрительном восприятии. Геометрическая фигура, круг или треугольник, воспринимаются как таковые независимо от толщины, цвета или фактуры составляющих их линий. В этом случае мы можем ска-

⁸⁴ Цит. по: Ярошевский М.Г. Психология в XX столетии. Теоретические проблемы развития психологической науки. Издание 2-е. - М.: Изд-во политической литературы, 1974. - 447с. – с.208.

зать, что фигура транспонируется на иные цветовые, фактурные и др. среды.»⁸⁵. Способность формирования человеком гештальт-качества можно рассматривать как выявление реально и объективно существующего психологического поля. Оно действует по-разному в различных ситуациях (восприятие мелодии по первым тактам, выполненных в разной манере геометрических фигур и т.п.), но во всех этих случаях *имеет место*.

Еще одно его проявление – выделение образа из однородной среды. «С понятием гештальта тесно связано различение *фигуры* и *фона*. Гештальт дан в восприятии как определенная фигура, замкнутое единство, как бы выступающее вперед по сравнению с неструктурированным фоном. Помимо спонтанного выделения фигуры из фона возможно и целенаправленное формирование фигуры вопреки действующим в пределах зрительного поля силам. В случае однородно структурированного фона наблюдается процесс спонтанного образования различных фигур... Фигура и фон взаимозависимы и влияют друг на друга, что можно наблюдать на примере различных оптических иллюзий»⁸⁶. На основе подобных психологических феноменов Бахтияровым предложен проект описания целостностей как важный момент разрабатываемой им психонетики – области постинформационных технологий.

Значительную роль понятие поля играло у немецкого и американского психолога Курта Левина. В отличие от поля гештальтпсихологов, связывавшегося прежде всего с образом, Левин рассматривал поле как структуру, в которой совершается *поведение* человека. Это «динамическое целое», представляющее собой взаимоотношение между субъектом и его непосредственным окружением, охватывающее в нераздельности мотивационные устремления индивида и существующие вне индивида объекты его устремлений. Поведение индивида является внешним выражением событий, происходящих в его психологическом поле, рассматривается как функция

⁸⁵ Бахтияров О.Г. Постинформационные технологии: введение в психонетику. - К.:ЭКСПИР, 1997. - 160с.- с.48.

⁸⁶ Там же, с.48-49.

личности и среды, так что эмпирические его особенности не объяснимы ни из личности самой по себе, ни из среды как таковой.

«Психолог должен отказаться от того, чтобы представлять объекты исходя из категории «вещи», и перейти к мышлению «отношениями». Понятие «единое поле», «жизненное пространство», по плану Левина, и должно было утвердить новый «релятивный» способ описания реального поведения»⁸⁷. События, происходящие в психологическом поле, представляют собой либо перемещения из одной области поля в другую, либо изменение самой структуры поля (его топологии). Таким образом, Левин и его школа, рассматривая источник психологических сил и мотивационных изменений исходя из динамики полевого целого, существенно способствовали развитию полевой парадигмы в психологии и приданию ей официального статуса.

Л. В. Теліженко

ФІЛОСОФСЬКО – АНТРОПОЛОГІЧНЕ ОСМИСЛЕННЯ МЕЖОВИХ ЗАСАД ПРАВА: ТОТАЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ

Доводиться, що постнекласичне розуміння цілісності людини має визначати межову, позаюрідичну основу сучасного права. Обґрунтовується перспективність використання для цього тоталогічного підходу, який розвиває уявлення про людину як онтико-онтологічну цілісність та на цій основі формує метаантропологічну модель людини.

Ключові слова: *людина, цілісність, право, постнекласика, тоталогія, онтико-онтологічна цілісність.*

⁸⁷ *Ярошевский М.Г.* Психология в XX столетии. Теоретические проблемы развития психологической науки. Издание 2-е. - М.: Изд-во политической литературы, 1974.- 447с. - с.259-260

Телиженко Л. В. *Философско-антропологическое осмысление предельных основ права: тоталогический контекст*

Доказується, що постнекласическе розуміння цілостності людини повинно визначати межі правових принципів сучасного права. Обґрунтовується перспективність використання для цього тоталогічного підходу, який розвиває уявлення про людину як онтико-онтологічну цілостність і на цьому основі формує метаантропологічну модель людини.

Ключевые слова: *человек, целостность, право, постнеклассика, тоталогия, онтико-онтологическая целостность.*

Telizhenko L. V. Philosophical and anthropological comprehension of boundary law principles: Totallogical Context

This article proves that postnonclassical comprehension of human integrity has to determine boundary extralegal principles of modern law.

It also substantiates the prospect of using for it the totallogical approach that develops the concept of a human as ontiko-ontological integrity and generates the metha-anthropological human model.

Key words: *human, integrity, law, postnonclassic, totallogy, ontiko-ontological integrity.*

Вузловою проблемою філософії права як особливій сфері людського пізнання є людина, образ якої традиційно визначає образ самого права. Адже формуючи розуміння права та створюючи його функціональну систему, людина в цьому процесі безпосередньо відображає саму себе, свою власну сутність та власне розуміння. Та як показує саме життя, цей образ людини в науці і філософії виявився обмеженим, неповним, однобоким, формуючи таке ж уявлення про право та його засадничі основи. Навіть німецька класична філософія, яка вперше поставила завдання віднайти пов'язані з людиною основоположні засади права, історично ставлячи його в залежність від філософської думки, виявилася обмеженою. Так у І. Канта основою права, визначеною сутністю людини, став її практичний розум, за допомогою якого вона встановлює правила і норми поведінки в сфері права та отримує абсолютну незалежність від природного світу. Щоправда, перш, ніж обґрунтувати здатність розуму людини виробляти закони, яких вона має дотримувати

тися в своєму житті, в тому числі і формального в своїй сутності категоричного імперативу, розум людини як її природу І. Кант спершу розділив на теоретичний і практичний, які протиставляються один одному. Проте у людині такий законодавчий розум виявився не лише недосконалим, а неповним, фактично частковою основою лише для формування принципів, а не всього реального буття людини. Як висловився з приводу кантівської антропології С.С. Хоружий, «людина тут виявилася вся і без залишку розчленованою, розсіяною по всіх стихіях і систематиках трансцендентального Універсуму... І як неможна знову зібрати розчленованого і розсіяного Загрея, так же неможливо взяти і скласти із деталей трансцендентальної архітектури живу цільну людину» [1]. Тобто замість цілісності людини, в якій і проявляється вся її сутність, Кант за основу права взяв лише її частину.

На перший погляд, ще більш масштабне бачення основи права, в яку включена і людина, відобразилося у філософсько-правовій теорії Г. Гегеля, головна ідея якої пов'язана з розвитком світового духу, а для філософії права – з об'єктивним етапом його самопізнання. Проте людина в такій основі тепер зайняла лише опосередковане місце. Адже вона – лише частковий момент його розвитку, «знак духу», певна клітинка на його певній сходинці саморозвитку. Відповідно, сутність людини – це лише «свідомість самої себе», «осягнення себе як «я», а її право і свобода – правильне мислення, яке практично має проявлятися лише в її тотальній підпорядкованості державі як Абсолюту, як «дійсній повноті свободи в розвитку всіх її розумних визначень» [2, 209-210]. З огляду на таке гегелівське розуміння сутності людини та її права і свободи, цілком логічним є висновок Бертрана Рассела про те, що «вчення Гегеля про державу... (Я: а саме держава у Гегеля завершує розвиток ідеї права і є вищою формою моральності) виправдовує будь-яку внутрішню тиранію та будь-яку зовнішню агресію, яку тільки можна уявити. Сила його упередження виявляється в тому факті, що його теорія багато в чому не сумісна з його власною метафізикою, і вся ця не-

сумісність має своєю тенденцією виправдання жорстокості та міжнародного розбою» [3].

Протириччя в правовій думці німецької класичної філософії можна вважати таким же класичним зразком невідповідності гучних заяв про права і свободи людини як основи права реальному стану речей. Адже сутність людини, яка в даному разі в першу чергу пов'язувалася з розумом, свідомістю, моральністю людини, теж постала відносною, неповною, нецілісною, штучно зведеною до якоїсь однієї, популярної для свого часу ознаки людини. Але тут треба зважити на те, що людина була і залишається «вічною» проблемою для самої філософії, в яку закорінені всі рішення проблем людини у праві. На думку В. Табачковського, у філософії проблема нерозуміння людини полягає в тому, що вона «страждає сутнісним редукаціонізмом», зумовленим виділенням лише якогось певного аспекту існування людини, до якого зводилося все різноманіття її сутнісних рис [4, 3-39]. При цьому він нараховував «близько п'ятдесяти граней людського ества», до яких все ж її сутність бути зведеною не може [5, 7]. Така плюральність одномірностей людини, яка «вразила» навіть науку про людину, позначилася і на праві. Наприклад, в поле інтересу правової антропології сьогодні потрапляє цілий комплекс правових явищ, серед яких, за Норбером Руланом, правові норми, відносини, ідеї, уявлення, інститути, процедури, способи регуляції поведінки людини, захист порядку, вирішення конфліктів і т. д., які до того ж розглядаються в безлічі зрізів: у різних суспільствах (первісних, традиційних, сучасних), у різних етносів (народів, націй), у різні епохи, в різних регіонах світу [6]. Але ж таке правове багатоманіття є лише окремими аспектами виявлення взаємозв'язку людини і права, які аж ніяк не об'єднуються укоріненними в людину «позаюридичними (межевими) засадами права» (І.М. Кондратьєв), без яких така «антропологічна мозаїка» не життєздатна, а в позитивному праві взагалі розсипається.

Причина такої ситуації полягає в традиційній для науки і філософії моделі сприйняття людини і світу, їх взаємозв'язку, визначених класичною та некласичною раціональністю, яка почергово ува-

гу зосереджувала або на людині, або на її умовах, розриваючи тим самим суб'єкт-об'єктні відношення.

Так класична модель людини будувалася відповідно до ньютонно-картезіанської парадигми, яка склалася в XVII-XVIII ст. і описувала виключно матеріальний навколишній світ. Її основу склало уявлення про те, що людина як суб'єкт цілком визначена цим світом як об'єктом, який для неї є єдиним джерелом об'єктивної розумності і закономірності, ідеалів і цілей. Таке уявлення про людину визначило і філософсько-правові погляди цього часу, зокрема уявлення про природне право як відображення фізичної, силової природи людини. Під кутом зору лише фізичного аспекту буття людини право осмислювалося в концепціях Г. Гроція, Т. Гоббса, Б. Спінози, Гельвеція, Гольбаха та ін. Наприклад, Т. Гоббс як механістичний матеріаліст пояснював сутність держави і права, виходячи виключно з «людської природи», де людина – це штучна душа, тіло в світі тіл, а її життя – рухи кінцівок або автомати. А оскільки людям властиві такі якості, як конкуренція, прагнення до наживи, недовіра один до одного, любов до слави, то «людина людині, – робив висновок Т. Гоббс, – вовк (*homo homini lupus est*)». Тому у природному стані, де людина діє як фізичне тіло і де немає влади, яка б тримала людей у страху, вони знаходяться в «стані війни всіх проти всіх» (*bellum omnia contra omnes*). Показово, що навіть державу як громадянський стан, перехід людей до якого зумовлений їх інстинктом самозбереження, Т. Гоббс описував у дусі фізичної природи, як штучну людину (Левіафана), яка теж складається із суми своїх тіл-частин. То ж класична модель цілісної людини, як і класична філософія права, виявилися невинувато спрощеними та одномірними.

У некласичній філософії, пов'язаній з науковими відкриттями у фізиці кінця XIX – початку XX ст., про які прийнято говорити як про наукову революцію в природознавстві, в центрі уваги опинився не природний світ, а сама людина, яка відчувала свою перевагу перед світом і була здатна себе поставити над ним. При цьому в центрі осмислення людини виявилася не вся вона як така, а її влас-

ний внутрішній світ: душа, почуття, воля, переживання, прагнення і т. д. Світ самої людини, з яким і пов'язувалася її цілісність, виявився таємницею більш фундаментальною і складною, ніж світ неживої природи. Підтвердженням цьому стали психоаналіз, феноменологія, екзистенціалізм, в тому числі поява різних модифікованих видів психоаналізу, зокрема, феноменологічного, екзистенційного, трансперсонального, герменевтичного і т. д. Так, наприклад, у центрі уваги психоаналізу З. Фрейда постала «нова» природа людини, зведена до вродженого несвідомого чи підсвідомого. Виходячи саме з неї З. Фрейд пояснював найрізноманітніші феномени суспільного життя, в т. ч. питання політики і права, війни і миру. У Фрейда «природа людини» тепер розумілася як лише внутрішня, інстинктивна сфера, у полоні якої тепер опинялася вона вся без права поврвати з прокляттям минулого, змінивши себе та свої дії [7, 21]. Та в межах психоаналізу людина і право, їх взаємовизначення ставали ще більш неоднозначними та суперечливими, ніж з класичних позицій. Це, зокрема, посилило дисонанс між природним і позитивним правом, що стало ознакою часу, демократичного за гаслами, але агресивного за реальними діями.

Отже, всупереч віковим намаганням кращих розумів європейської філософсько-правової думки «покласти» людину в якості наріжного каменю права, людина як його фундаментальна засада залишилася високо декларованою, але в дійсності непізнаною, сутнісно незрозумілою та нецілісною у свої діях, зумовлюючи розрив між належним і дійсним у праві. З одного боку, це вказує на недосконалість людини, суспільства та відносин у ньому, а з іншого боку, означає саму недостатність знань про людину, брак яких унеможлиблює повноту та адекватність правотворчості та правосвідомості.

В умовах глобальної кризи сучасності, ознаками якої є криза самої людини, поширення морального та правового нігілізму особливого значення набуває необхідність нового, більш глибокого розуміння сутності людини, адекватного їй реальній. А це можливо лише на більш високій методологічній основі, здатній об'єднати і

людину і її умови. Нові методологічні перспективи для осмислення сутності людини у філософії та праві, на наш погляд, сьогодні формуються в межах постнекласики як нового типу наукової раціональності, принципово відмінного від постмодерну, орієнтованого у своїй тенденції руйнувати, не виробляючи нічого нового, на класичну методологію. Постнекласика, яка сформувалася саме як логічний рух від класики до некласики, постнекласики і далі, покладає в основу цього руху суб'єкт-об'єктні відношення, де з'являється суб'єкт, інтегруючий з об'єктом. Тому, переглядаючи в першу чергу взаємовідношення між людиною і світом, постнекласика як новий тип раціональності виходить на більш високий рівень осмислення людини та всіх пов'язаних з нею проблем. А це робить використання «людинорозмірної» (В.С. Стьопін) у своїй сутності постнекласичної методології найбільш оптимальною для розв'язання найскладніших філософсько-правових проблем, зокрема для осмислення природи людини як природи права, а отже, і для віднайдення «позаюридичних (межових) засад права» (І.М. Кондратьєв).

Найбільш ефективним постнекласичним вітчизняним підходом для нового осмислення цілісної людини як сутності і основи права є метафізика тотальності, перспективам використання якої у правомисленні і присвячена дана робота. Розглядаючи людину як онтичну і онтологічну одночасно, у ізначальній єдності з усім світом, з усім людством, метафізика тотальності зосереджує увагу на розвитку відразу двох сторін буття людини, до того ж у їх гармонійній єдності [8]. Приймаючи онтичну складову в якості суб'єкта, а онтологічну – в якості об'єкта, тоталогія розглядає людину як виділену, онтичну форму буття, яка діє причинним чином, та як з буття невиокремлювану його онтологічну частину, здатну до кондиціональних впливів. Своєю онтичною стороною, яка є її зовнішній світ, або «людина в світі», серед іншого суцього вона є автономною. А своєю онтологічною стороною, яка в людині представлена як її внутрішній світ або «світ у людині», вона є єдиною з усім Буттям. Разом ці дві сторони цілісної людини представляють її єдину сутність, «людиномірну і людиномірну» (В.В. Кізіма) одночасно, яка

ні в якому разі в живій людині не може бути розірваною без загрози для її життя.

Така дуально організована цілісність людини, у якій онтичне як структура нижчого порядку ієрархічно підпорядкована та взаємодіє з онтологічним як структурою більш високого порядку, є атрибутивною, всеохоплюючою та визначаючою ознакою людини. Саме така атрибутивна цілісність людини, яка ні в якому разі не є застиглою, і є здатною до неоднозначних змін у сутності людини: як до розгортання в напрямку деструкції і хаосу, так і до гармонії та внутрішнього порядку. Справа в тому, що в людині, зазвичай, онтична і онтологічна сторони увідповіднені не абсолютно, а з певною хаотизованістю зв'язків, яка й стає перепоною для розкриття внутрішньої повноти буття людини. З цього слідує *основне питання метафізики тотальності*, яке, на відміну від традиційної методології, полягає не в тому, що утворює цілісність людини, а як увідповіднюються в ній дві її сторони, онтична і онтологічна, а, отже, як розкриваються сутнісні властивості людини, які переводять потенційне в ній в актуальне. Тоталогія доводить, що свідомим виходом людини з такої ситуації стає межове узгодження всіх її зовнішніх і внутрішніх зв'язків в єдиному прагненні до вищої мети, яка далеко не випадково сприймається нею як порядок, щастя, спокій тощо. Гармонізуючи себе в усіх своїх діях як віддієслівних утвореннях в інтегративному русі до онтологічно вищого рівня буття як цієї мети, людина здатна буквально на мить встановити в собі такий гармонійний зв'язок між двома своїми сторонами, порядок і простота якого будуть тотожними онтологічному рівню субстанційної основи як ціле цілому.

Таке межове увідповіднення зв'язків у людині, яке супроводжується незворотними трансформаційними процесами в її структурі та актуалізує зв'язок з вищим рівнем субстанційної основи, метафізика тотальності розглядає як момент утворення в людині нового типу цілісності – перехідного [9]. Виникаючи на основі атрибутивного, він є переходом від цілісності до цілого і далі, де цілісність

відрізняється від цілого характером онтико-онтологічного у відповідненні, отже, сутнісними якостями самої людини.

Відкриття онтико-онтологічної цілісності людини, яка є динамічною, змінною, здатною до нелінійного розвитку, для соціогуманітарної сфери означає можливість формування такої універсальної моделі людини, яку можна виділити в усіх відомих її моделях, в тому числі класичних і некласичних. Саме як універсальна модель вона здатна утворювати спільне підґрунтя для всіх уявлень про людину, для всіх існуючих сьогодні напрямків і підходів, в т. ч. і в праві. Це також означає і визнання абсолютної цінності людини, яка в принципі не може бути ізольованою від інших людей, від минулого людства, його теперішнього та навіть майбутнього. При цьому її цінності і цілі здатні утворювати такі «семантичні універсалії» (Умберто Еко), смисл яких буде спільним для всіх культур, в тому числі Заходу і Сходу, виступаючи ціннісно-цільовою основою для їх зближення. Новим щодо розуміння людини тут є і те, що вона набуває нового, але цілком конкретного сенсу життя, пов'язаного з можливістю та необхідністю виходити на нові, більш високі щаблі розвитку, тобто онтологічно еволюціонувати. А це означає для неї можливість долати всі свої внутрішні проблеми, не перекладаючи їх на наступні покоління та не розраховуючи на технологічні інновації, які їх онтологічно все рівно не вирішують.

Слід особливо наголосити, що таке тоталогічне розуміння сутності людини, яке сформувалося в межах більш високого типу наукової раціональності, цілком закономірно стало логічним продовженням саме українського типу філософування, який ще з часів Київської Русі орієнтувався на духовну цілісність людини та її серце як центр усіх життєвих процесів. Ідея дуально організованої сутності людини червоною ниткою пройшла через філософію К. Транквіліона-Ставроцького, Г. Сковороди, П. Юркевича, а у 70-80-х роках ХХ ст. для Київської антропологічної школи, представленій творчістю В. Шинкарука, І. Бичка, В. Табачковського та ін. Така філософська наступність дає сподівання, що відібране поколіннями та віками перевірене на практичному досвіді уявлення про людину

на більш високому методологічному рівні здатне стати основою для вирішення всіх проблем сучасності, пов'язаних з людиною.

Отже, метафізика тотальності, яка сутність людини розглядає в межах двох типів цілісності, атрибутивного і перехідного, підпорядкованих законам як лінійного, так і нелінійного розвитку, долає обмеження традиційних підходів у сфері людинознавства та формує універсальну модель сутності людини, яка здатна стати трансдисциплінарною методологічною основою для всебічного осмислення людини та її «зібрання» в ціле.

Методологія метафізики тотальності відкриває значні перспективи для осмислення фактично всіх проблем права, так чи інакше пов'язаних з людиною. Насамперед, тоталогія ще і ще раз підтверджує постнекласичний висновок про абсолютну цінність кожної особистості як члена суспільства, яка, будучи онтологічно з'єднаною з усіма людьми, є безумовно цінною для всіх них як їх власне продовження. А це означає, що збереження життя кожної людини, розвиток її прав і свобод, забезпечення повноцінним життям стає усвідомленою та життєво необхідною потребою як всього суспільства, так і кожного його члена. Водночас дії та вчинки людей, у яких вони керуються ненавистю до інших чи корисними інтересами за їх рахунок, постають власним порушенням між їх онтичною і онтологічною сторонами, між людиною і умовами. Тобто є тим, що постає конфліктним, небезпечним та небажаним для них самих як нерозвинутість власної повноти. Не менш абсурдним стає і будь-який конфлікт як у середині країни, так і міжнародний, а тим більше війна, в якій апіорі ніколи не може бути переможців. Складність та небезпечність сьогоденної ситуації в світі, який стоїть на межі самознищення, підтверджує, що тоталогічний світогляд може стати для нього рятівним, і починатися він може саме з України.

Важливість для права зазначеного підходу, орієнтованого на цінність людини, полягає і в тому, що він формує нову методологічну основу, яка здатна об'єднати всі виявлення права, його різні теорії, концепції, підходи, школи, відкриваючи нові перспективи осмислення та розвитку правової реальності. На сьогодні роз'єд-

нані між собою і всі галузі права. Розвиток однієї галузі права не пов'язаний з розвитком іншої, хоча про ці «локальні» зміни завжди говориться як про «право держави», без розмежування їх між собою. Відсутність єдиної методології у праві призводить до того, що зміни в нормативно-правових актах однієї галузі права зовсім не враховуються іншими галузями права. Відповідно існують нормативно-правові акти, які за своїм змістом суперечать один одному, роблячи відносним захист прав і свобод осіб, які є суб'єктами відповідних правовідносин. З точки зору зазначеного підходу кожен нормативно-правовий акт повинен передбачати своєю метою саме захист прав і свобод людини, а не лише завдання врегулювання конкретних суспільних відносин для забезпечення порядку у певній сфері. Тільки в цьому разі мета права відповідатиме меті кожної людини, яка, розуміючи її користь, прагнучиме до неї як до власного блага (Платон), утворюючи в собі такий внутрішній порядок, який дозволить їй утримувати себе в урівноваженому стані та адекватно реагувати на негативні зовнішні впливи. Важливо підкреслити і те, що за умови дотримання цього підходу у праві, саме право пізнаватиме сутність людини, розкриватиме в ній нові, ще невідомі грані, а людина, в свою чергу, створюватиме такі правові норми, які будуть захищати інтереси суспільства, держави, всього людства.

Онтоко-онтологічний підхід у праві – це шлях до усунення суперечностей між природним і позитивним правом як основними елементами структури правової реальності. А усунення суперечностей між ними веде і до усунення двозначного трактування права. Водночас це дозволить правильно тлумачити правові норми, оскільки сьогодні вони часто-густо тлумачаться з корисливих позицій з метою обійти закон та задовольнити свої інтереси, навіть незважаючи на те, законні вони чи ні. Використання ж тоталогічного підходу у праві дозволить виробити такі правові норми, які, з одного боку, відображатимуть інтереси кожної людини, а з іншого боку, будуть загальними для суспільства, держави, людства.

Як бачимо, метафізика тотальності відкриває значні перспективи у вирішенні існуючих проблем у праві, зокрема, для об'єднан-

ня всіх галузей права та усунення двозначного трактування права і його норм шляхом розроблення єдиної методології права, основою якої є перш за все людина.

Онтоко-онтологічне розуміння сутності людини дозволяє вирішити і таку правову проблему, як відповідність між злочином і покаранням. Адже які б покарання не передбачалися Кримінальним кодексом України за те чи інше суспільно-небезпечне діяння, воно все рівно скоюється (зловживання владою або службовим становищем, неправомірна вигода, перевищення повноважень, убивство, крадіжка тощо). І проблема тут зовсім не в тому, що деякі норми права недосконалі та начебто незрозумілі для більшості громадян. Проблема в тому, що санкцією конкретної правової норми Кримінального кодексу України за вчинення того чи іншого суспільно-небезпечного діяння передбачається лише виключно зовнішнє покарання шляхом обмежень фізичного чи матеріального характеру. У порушника це породжує спокусу також суто «зовнішньо» обійти закон. При цьому увесь спектр наслідків вчинення кримінального правопорушення людиною зазвичай не усвідомлюється. На підтвердження цього слід згадати Радіона Раскольнікова, головного персонажа відомого роману «Злочин і кара» Ф.М. Достоевського, який зізнався: «Я себе вбив,.. а не стару». Очевидно, що вчинивши кримінальне правопорушення, а виходячи з роману вбивство, людина втрачає не лише зовнішній зв'язок з сім'єю, колективом, суспільством, а втрачає і внутрішній зв'язок з ними як власну гармонію. Відповідно, вчиняючи будь-яке суспільно-небезпечне діяння, людина шкодить не тільки порядку суспільства і держави, а і власному порядку, руйнуючи та вбиваючи саму себе. А, як відомо, найвищою цінністю, яка захищається національним законодавством, і є сама людина. А це означає, що право має ставити за мету не лише захист однієї людини, її життя і здоров'я, честі і гідності, недоторканості і безпеки від інших людей, а її взагалі як таку, навіть від самої себе. З цього, зокрема, слідує, що при створенні нових кримінальних правових норм законодавцю потрібно виходити не з того, яким суспільним відносинам буде заподіяно шкоду, як це сьогодні

практикується (Особлива частина Кримінального кодексу України складається з розділів, залежно від родового об'єкта посягання), а з розуміння того, що особа, яка вчиняє суспільно-небезпечне діяння, втрачає як внутрішню, так і зовнішню гармонію, зв'язок себе зі світом, можна сказати «випадає» з нього, втрачаючи необхідні умови для свого подальшого існування та розвитку.

Онтоко-онтологічна сутність людини має враховуватися і при призначенні покарання за вчинення суспільно-небезпечного діяння. Відповідно до принципу індивідуалізації покарання в кримінальному праві, суд має призначати у кожному випадку покарання з урахуванням, перш за все, його достатності для відновлення втраченої особою гармонії та єдності зі світом. Це є особливо важливим, оскільки як свідчить практика, є дуже багато випадків, коли особа вчинила кримінальне правопорушення, відбула призначене їй судом покарання, а потім знову вчиняє суспільно-небезпечне діяння. У нормах Кримінального кодексу України повторність є уже кваліфікуючою ознакою, і за її наявності суд призначає уже більш суворе покарання. На наш погляд, до покарання традиційно здійснюється неправильний підхід, так як його метою має бути не стільки обмеження особи фізично чи матеріально за вчинення кримінального правопорушення, скільки прагнення допомогти їй відновити втрачену гармонію буття. Водночас це можна розглядати як спосіб профілактики правопорушень, ідучи на їх упередження шляхом розширення правосвідомості громадян.

Усе це доводить, що тоталогічна модель людини показує реальний напрямок зменшення рівня вчинення правопорушень у будь-якій галузі права держави, суть якого полягає в тому, що законодавцю при створенні правових норм потрібно виходити перш за все з розуміння того, що особа, яка вчиняє певне правопорушення, порушує та навіть руйнує, насамперед, саму себе. Відповідно, тільки через розуміння людиною своєї онтоко-онтологічної цілісності та її значення, кількість бажаючих порушити чи обійти право стане меншою.

Отже, саме онтико-онтологічний підхід, який на новому етапі розвитку наукової раціональності продовжує вітчизняну традицію філософування, здатен сформувати нову методологічну основу права, трансдисциплінарну за своїм характером, визначену самою сутністю людини, людиномирною та людиномірною одночасно. Тільки така методологічна основа права здатна об'єднати усі його галузі, усунути неоднозначність трактування, суперечності між природним і позитивним правом, допомогти створити такі правові норми, які будуть захищати інтереси суспільства, держави, всього людства. На новій методологічній основі також стають зрозумілими шляхи запобігання правопорушенням, співвідношення між злочином і покаранням, між правом і свободою, врешті-решт, між сутністю людини і сутністю права.

Посилання

1. *Хоружий С.С.* Вещь в работе. Критические очерки европейской антропологии // <http://vkatali.ru/umot/horujij-s-s-veshev-rabote-glava-k-predelam-klassicheskogo-pro/>.

2. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Том 3. Философия духа / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1977. – 471 с.

3. *Рассел Б.* История западной философии / Б. Рассел. – М.: Иностранная литература, 1959. – 535 с.

4. *Табачковський В.* Колізії антропологічного розмислу. – К.: ПАРАПАН, 2002.

5. *Андрос Є.* Про творчу спадщину В.Г. Табачковського / Є. Андрос // *Філософсько-антропологічні студії* 2008. Філософська антропологія та сучасність (пам'яті В.Г. Табачковського). – К.: Стило, 2008.

6. *Рулан Н.* Юридическая антропология // <http://lib.co.ua/sociology/rulannorber/yridicheskajaantropologija.jsp#51>.

7. *Карабанов А. Б.* Политико-правовые взгляды Зигмунда Фрейда: автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата юридических наук. – М., 2001. – 23 с.

8. Кизима В.В. Метафизические начала сизигийной антропологии / В.В. Кизима // Totallogy – XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, 2006. – С. 7 – 153.

9. Теліженко Л. В. Постнекласична модель цілісної людини: монографія / Л. В. Теліженко. – К.: ЦГО НАН України, 2011. – 283 с.

О.Г. Левченко

ЗМІНА ТИПІВ РАЦІОНАЛЬНОСТІ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА АНАЛІЗ ТВОРІВ МИСТЕЦТВА

Статтю присвячено впливам типів раціональності на побудову загальної теорії та історії мистецтва. Окремо розглядається історія естетичних поглядів класичної раціональності.

Ключові слова: раціональність, постнекласика, постмодерн, предмет мистецтва.

Статья посвящена влияниям типов рациональности на построение общей теории и истории искусства. Отдельно рассматривается история эстетических воззрений классической рациональности.

Ключевые слова: рациональность, постнеклассика, постмодерн, предмет искусства.

The article deals with influences of types of rationality on theory and history of arts. Separately, the history of aesthetics' views of classic rationality is considered.

Key words: rationality, postnonclassic, postmodern, object of art. object of art.

1. Постановка проблеми

Історія мистецтва має стійку традицію, збудовану на культурно-історичному аналізі й виглядає як плінна, зумовлена комплексом світоглядних, економічних, соціальних чинників та певною власною логікою мистецтва зміна напрямів, течій, стилів. Відтак і традиційний аналіз мистецьких творів передбачає урахування вищеназваних контекстів.

Однак розвиток сучасного мистецтва демонструє неспроможність традиційної моделі аналізу не просто оцінити твір, а й взагалі провести певну межу між тим, що є твором мистецтва (не важливо чи то елітарного чи масового) і що не є твором мистецтва. Проблема полягає в тому, що традиційна модель аналізу, незалежно від того, наскільки багатозначними і повними є контексти, як ми спробуємо показати, будується на принципах класичної раціональності. Підходи, побудовані на неklasичній раціональності, де важать не стільки класичні принципи, скільки перетворення художнього послання у суб'єктивному емпатичному сприйнятті критика, не дали (а може і не могли дати) методології, рівної класичній. Вони виявилися вразливими до звинувачень у «смаковості» й неаналітичності.

На наше переконання, особливістю та перевагою постнекласики є те, що вона несуперечливо поєднує класичні та неklasичні підходи, об'єднуючи їх на своєму глибинному рівні, і відповідає особливостям світогляду, який саме зараз знаходиться в становленні. Однак художньою культурою він вже відчутий та проартикульований. Відтак, адекватний сучасному стану аналіз художньої культури, не просто будується на сучасному філософському світогляді, а багато в чому будує цей світогляд. Отже, вирішення поставленої проблеми має як суто філософський, так і прикладний мистецький зміст.

Продовжуючи осмислювати філософські постнеklasичні дослідження, ми звертаємося не до естетичного, художнього чи соціально-виховного аспекту художнього твору, а до того типу раціональності, в рамках якого створюється чи аналізується художній твір. Іншими словами, у наших дослідженнях саме тип раціональності визначає предмет мистецтва, і розуміння його природи, а відтак і спосіб бачення і оцінки художнього твору. Нагадаємо, що типи раціональності визначаються за типом суб'єкт-об'єктних стосунків. Класика будується на дихотомії суб'єкта і об'єкта, коли об'єкт зі своїми «об'єктивними» властивостями впливає на суб'єкт; неklasичні підходи, навпаки, зосереджуються на впливах суб'єкта на об'єкт. Постнеklasика, до певної міри визнаючи обидва типи стосунків у їхній взаємній динаміці, зосереджується на середовищі в

якому власне відбуваються ці стосунки і яке ці стосунки уможливило (за В'ячеславом Стюпіним – на соціокультурній детермінації [1, с. 293]). Метафізика тотальності досліджує взаємний вплив цих стосунків через середовище, коли суб'єкт, перебуваючи частиною середовища-об'єкта, відчуває на собі результати власної дії, спрямованої на об'єкт (має місце причинно-кондиціональна детермінація за Володимиром Кизимом [2]).

Оскільки саме постнекласичний тип раціональності несуперечливо містить певний світоглядний синтез попередніх віків класики і некласики, це дозволяє шукати в його межах глибинні алгоритми тієї діяльності людини, яку називають мистецтвом, отже і визначати відповідні мистецтву аналітичні підходи, або те, що можна назвати аналітичними підходами. Якщо розглядати актуальність аналізу, побудованого на постнекласичній раціональності суто з потреб аналізу сучасного мистецтва, то насамперед треба вказати на, неочевидну зовні, але глибинну філософсько-світоглядну одновекторність її з мистецтвом постмодерну.

Шукаючи підходи до аналізу мистецтва постмодерну, Мак-Гейл, автор фундаментальної праці «Постмодерністська література» (Postmodernist Fiction) [3]), знаходить дещо спільне у такому принциповому розмаїтті, яким є досліджувана ним література. Це спільне він називає *онтологічною домінантою* [3, с. 9]. На думку дослідника, ця домінанта радикально змінила домінанту епістемологічну і на зміну проблемам пізнання (знання – knowing) постали проблеми модусів буття. Характерну для постмодерну невизначеність суб'єкт-об'єктної організації він пов'язує з новим розумінням «світу» як середовища, в якому будується така організація. Відтак характерною ознакою постмодерністської літератури є нові базові запитання, відомі як *посткогнітивні*. Вони були свого часу сформульовані постмодерністом Діком Гітінсом: «Що це за світ? (Який саме це світ?) Як у ньому потрібно діяти? Яке з моїх «я» повинно діяти?» [4, с.101].

Якщо порівняти їх з відповідними когнітивними запитаннями (Як я можу пояснити світ, частиною якого я є? І хто я у цьому

світі?»), то очевидна відмінність полягає, насамперед, у розумінні множинності і світів і людського «я» (self). Ця множинність пояснюється теоретиками постмодерністської літератури множинністю соціальних контекстів, в які потрапляє сучасна людина. Так рефлексуючи з приводу вищезазначених ідей МакГейла, Як Томберг розглядає людське «я» як «симптом мережі соціальних стосунків», коли людина «вже не може більше ставити запитання про внутрішнє «я», а змушена схоплювати лабіринти численних світів, наповнених численними переплутаними мотивами і видозмінювати своє (свої) «я» відповідно до цих світів» [5, с.174].

Відтак, зосереджуючись на множинних «соціальних» онтологіях, постмодерністи ігнорують існування більш глибинних онтологій (аж до «внутрішнього «я»), щодо яких множинні соціальні світи виглядають як онтика.

Примітно, що експериментальний театр ХХ ст., спрямований на дослідження природи людини та на особливості її презентації на сцені (Антонен Арто, Єжи Гротовський), бачив завдання театру якраз у послідовному зриванні усіх соціальних масок, тих самих різноманітних «я», які потрапляють у множинні соціальні контексти, адже за ними приховується справжня природа людини. Теоретик театральної антропології Евженію Барба підкреслював, що шаблони поведінки (“behavior patterns”), які шукалися театральними експериментаторами «не соціальні, політичні чи релігійні, а швидше «біологічні» реакції, які пробиваються в екстремальних ситуаціях» [6, с. 57].

Сучасний театр, особливо перформативні практики, активно працюють з вищезазначеними «біологічними реакціями», рухаючись до дослідження «тілесної» свідомості, на рівні якої, на їхнє переконання, відбувається найадекватніший контакт людини зі Світом, частиною якого вона є. Цікаво, що і цей рух значною мірою засновується на ідеях постмодернізму, зокрема тих, які акцентували перенесення уваги в мистецтві з вербальності на тілесність. Це пов'язувалося з руйнуванням логічних «поневолюючих» свідомість структур мови.

Таким чином, з одного боку, постмодерністське ігнорування глибинних онтологій автоматично вибиває ґрунт з-під ніг досліджень театру, які претендують на осмислення його природи, з іншого ж – постмодерні ідеї деконструкції, руйнування логоцентризму пропонують для цих ідей власний мозаїчний ґрунт, на якому все поєднується в результаті так чи інакше проінтерпретованої філософської деструкції існуючих раціональних систем.

Філософський постмодерн та постмодерністські мистецькі теорії, виконуючи свою місію, принципово і не бажають єдиної стрункої системи, яка б пов'язувала та ієрархізувала калейдоскопічну картину реальності та мистецтва. Однак ідеї постнекласичної раціональності та метафізики тотальності, зокрема, не заперечуючи калейдоскопічність реальності у сенсі її змін, зосереджуються на пошуку самого принципу таких змін як «метаморфоз буття» та побудові нової картини світу, яка б несуперечливо поєднувала усі рівні реальності на основі нового розуміння складності (див. [7]).

Отже, розуміючи мистецький твір як феномен людського духу, що побутує на всіх рівнях складності, поставимо до нього питання як до суб'єкт-об'єкта «Що?» і «Навіщо?». І не тому, що хочемо будь-що встановити його суспільну чи виховну цінність, а просто задля того, аби адекватно порозумітися з ним. Цими запитаннями ми фактично приписуємо йому певну «природу»-функцію.

Природа художнього тексту («щось») виглядає як певна динамічна субстанція, що має джерело розвитку в самій собі. Відтак, з одного боку – це замкнута система з певним енергетичним потенціалом. Отож, до певної міри мають рацію класичні підходи аналізу художнього твору як готової завершеної замкненої структури, підданої об'єктивному аналізу. З іншого ж боку, це джерело закладається автором і зчитується (актуалізується) аудиторією, тобто динаміці існування самого художнього твору властива розімкнутість, відкритість, резонансність.

Відтак некласичні підходи, зосереджені в ідеях герменевтики та психоаналізу, роблять важливий крок, «відкриваючи» текст. Вони враховують джерела народження та динаміку його прочитання в часі.

Однак неklasичні підходи, які легалізують *свободу* інтерпретації, хибують, як ми це спробуємо показати, у вимірі *відповідальності* інтерпретації, що ставить під сумнів і саму свободу. Постнеklasичні підходи зосереджуються на спільних онтологічних вимірах тексту та інтерпретатора, обмежуючи погану нескінченність інтерпретацій певним інтерпретаційним спектром, який відповідає онтології тексту. Хоч це ніколи не формулювалося програмно, але методи та методології аналізу художнього твору насамперед залежали від того, що розумілося як *предмет мистецтва*, а відтак і які *завдання* виконувало мистецьке відтворення (перетворення) цього предмету. Оскільки предмет впродовж історії змінювався, то й критерії аналізу ніколи не могли залишатися абсолютними.

Отже, наш короткий історичний екскурс, насамперед, зосередимо на предметі мистецтва так, як він розумівся в новочасній європейській думці, розширенні та зміні його меж, а відтак і зміні критеріїв його аналізу.

2. Історія мистецтва з погляду зміни типів раціональності

Займатися історією – означає занурюватися у хаос і все ж зберігати віру в порядок і смисл.

(Г. Гессе, Гра в бісер)

Той хаос, у який нас занурює історія мистецтва, долається лише самою природою мистецтва, яка впорядковує хаос.

Як відомо, на своїх початках у XVI ст. історія мистецтва, починаючи від «Життєпису найзнаменитіших живописців, скульпторів і зодчих» Джорджо Вазарі, виглядала як збірник біографій видатних художників.

Художній аналіз творів мистецтва постає лише у Іоганна Вінкельмана (1763 р.) в «Історії мистецтва давнини», де закладаються основи наукового дослідження історії через певний аналіз образної мови та художніх особливостей твору мистецтва, його стиль та напрям. За це, власне, І. Вінкельман і вважається основоположником естетики.

Отже аналіз творів мистецтва – це явище в історії думки молоді: як такий він існує трохи більше двох століть проти десятків століть існування мистецтва, науки та філософії.

Хоч це ніколи не формулювалося програмно, але методи та методології аналізу художнього твору насамперед залежали від того, що розумілося як *предмет мистецтва*, а відтак і які *завдання* виконувало мистецьке відтворення (перетворення) цього предмету. Оскільки предмет впродовж історії змінювався, то й критерії аналізу ніколи не могли залишатися абсолютними.

Отже, наш короткий історичний екскурс, насамперед, зосередимо на предметі мистецтва так, як він розумівся в новочасній європейській думці, розширенні та зміні його меж, а відтак і зміні критеріїв його аналізу.

2.1. Світоглядні засади класичних методів аналізу. Видима природа

Варто зазначити, що традиційно типи раціональності пов'язуються з відкриттями природничих наук. І це не дивно, хоча це і не означає, що природничі науки ведуть перед у формуванні нових типів мислення. Просто у цих наук є привілей остаточно фіксувати у формулах закони природи, а відтак і нові парадигми світобачення. На відміну від гуманітарних наук та мистецтва, вони мають опертя у експериментальному обґрунтуванні, яке дозволяє (в усякому разі раніше дозволяло) чітко відмежувати науковий факт від наукових фантазій.

Відтак новочасна класична раціональність пов'язується з філософією раціоналізму Рене Декарта та фундаментальними фізичними відкриттями І. Ньютона. Раціоналістичний тип мислення, який панував у природничих науках з кінця XVII до кінця XIX ст., чітко розділяв суб'єкт і об'єкт пізнання. Відтак суб'єкт (дослідник) бачив об'єкт як сукупність певних стійких наборів якостей, які можна було досліджувати і описувати. Іншими словами, об'єкт задавав дослідникові характер його висновків. Ці висновки виглядали

як «об'єктивні», тобто такі, що максимально точно описують властивості об'єкта.

В усякому разі, «об'єктивність» ставала основною цінністю й основним критерієм класичного дослідження.

Таким чином встановлювалися основоположні фізичні, хімічні, а згодом і біологічні, психічні та соціальні закони. Будувалися теоретичні моделі, істинність (об'єктивність) яких підтверджувалася експериментом. Так з'являлися всім відомі сьогодні формули, в які вкладалися встановлені в такий науковий спосіб закономірності. Закони Ісаака Ньютона, Майкла Фарадея, Джеймса Джоуля, Жозефа Гей-Люссака, Чарльза Дарвіна, Георга Менделя та багатьох інших складали основу розвитку цивілізації.

Природно, що так само встановлювалися і новочасні закони мистецтва.

Француз Ніколя Буало народився і жив практично в один і той самий час, що й засновник класичної механіки І. Ньютон. У його відомої праці «Мистецтво поезії» («L'art poétique»), нібито за аналогією з античним мистецтвом встановлювалися закони «зразкового» мистецтва – класицизму з його домінуванням розуму та порядку над випадковістю та почуттями. Однак подібне абстрагування, продиктоване об'єктом, вторинне щодо світу особливо це стосувалося мистецтва. Епоха класицизму з її зразковою нормативністю, де за взірць слугували нібито встановлені (відновлені) закони античного мистецтва, мала стільки ж спільного з античним мистецтвом, скільки тогочасний француз з античним греком.

Так само Дені Дідро у «Парадоксі про актора» осмислює природу акторської гри та формулює принципи її чистої довершеності, які полягали у вдалому удаванні за допомогою раціонального контролю, а не в безпосередньому емоційному переживанні, яке, на думку Дідро, просто принижує актора.

А вже Готхольд Лессінг в статтях «Гамбурзької драматургії» заперечує основоположний критерій відповідності чистим і досконалим формам трагедії та формулює нові вимоги до театру, зокрема підтримуючи новий жанр «міщанської» драми. Г. Лессінг, як і сво-

го часу Еврипід, «знищує» трагедію тим, що «виводить на сцену глядача». Іншими словами, він ставить перед театром критерій відповідності «здоровому глузду» глядачів, якими на той час ставали міщанство та дрібна буржуазія, прошарки більше схильні до сентиментальних переживань і чужі героїчному пафосу класичних трагедій.

У статті «Лаокоон або Про кордони живопису й поезії» Г. Лессінг констатує зміну й самого *предмету мистецтва*. Якщо раніше таким предметом була краса й твір мистецтва оцінювався за відповідністю до ідеальних пропорцій, то тепер це вся видима природа, в якій краса займає лише малу частину. Відтак головним законом мистецтва стають істина та виразність. Лессінг демонструє і свій зразок аналізу античної скульптури Лаокоон відповідно до цих законів, ототожнюючи їх із «природними» законами людського сприйняття, виводячи ці закони з емпіричного досвіду та того ж самого «здорового глузду».

Варто зазначити, що вже самим поставленим під сумнів словом «кордони» Г. Лессінг посягнув на основи класицизму, суть якого полягала в суворій ієрархії, чіткому розмежуванні, впорядкованості, яка відділяла мистецтво від природи.

Однак рух *предмета мистецтва* за *видимою* природою в усій її повноті, а не лише за певними її абстрактними законами отримує своєрідне теоретичне завершення з одного боку, у французьких романтиків, з іншого – у натуралістів. Суть цього руху полягала в тому, що повноправним предметом мистецтва ставало все, у тому числі й *потворне*, про що першими заявили романтики

Віктор Гюго у передмові до драми «Кромвель» поставив вимогу розширити кордони мистецтва, не обмежувати його предмет за встановленими раніше законами класицизму, а вільно поєднувати трагічне і комічне, високе і низьке, так само як це поєднується в житті.

Вочевидь, митці і теоретики мистецтва все ще шукали принципи, які б дозволили наблизити мистецтво *предмету наслідування* – до *життя*.

Відтак логічною і найвищою точкою на цьому шляху став *натуралізм*. Теоретики натуралізму ще раз підтвердили тісний зв'язок розвитку мистецтва з розвитком природничих наук. Зокрема друга половина XIX ст. ознаменувалася розвитком наук про людину – психології та фізіології. Людина почала досліджуватися в духовно-тілесній цілісності. У життя людей входили таємничі закони спадковості, позасвідомих процесів, тощо.

Еміль Золя в статті «Натуралізм в театрі», ламаючи всі попередні канони, в тому числі й бунтівні принципи романтизму, запевняє, що спирається на всю попередню естетику, яка проголошувала предметом мистецтва життєву правду: «Натуралізм в літературі – це також повернення до природи і до людини, безпосереднє спостереження, ретельне анатомування, прийняття і правдивий опис того, що є».

Навіть попри очевидну сьогодні певну наївність прагнення до «правдивого опису того, що є», у Е. Золя формулюється важлива думка про необхідність «ретельного анатомування», тобто *аналітичного осмислення* описаних явищ. Варто зауважити, що і В. Гюго у вищезазначеній роботі, вводячи потворне як потенційно цікавий і багатолікий предмет мистецтва писав про те, що від прекрасного як ідеалу в мистецтві варто перейти до «характерного».

2.2 Невидимий характер видимої природи

У нашій розвідці варто розділити два потоки мистецької рефлексії. Перший, до якого ми переважно зверталися вище, – рефлексії самих митців з приводу предмету і принципів мистецтва. Другий – фактично започаткований Іоганном Вінкельманом, – суто теоретичний: історія мистецтва, осмислена з позицій певного філософсько-естетичного світогляду. І тут рух до усвідомлення глибинних чинників і нового предмету мистецтва почався дещо раніше. Якщо І. Вінкельман вказував на ті чинники (зокрема, політичний устрій країни), які впливали на розвиток мистецтва, то Іпполіт Тен у «Філософії мистецтва» (1865-1869) [9], аналізуючи весь комплекс чинників середовища як природного, так і соціального розглядає мис-

тецтво як частину чогось більшого, ніж воно саме, того, що визначається *моральним і розумовим станом* суспільства, відтак, на думку філософа, аби аналізувати твір мистецтва, треба насамперед відшукати те *ціле*, яким він зумовлюється і пояснюється.

Це ціле, яке послідовно складається з кількох сфер (від найближчого мистецького оточення до загальної «моральної температури суспільства»), й породжує особливості того чи іншого митця, а відтак і його творіння. Остаточним завданням художнього твору, за І. Теном, є передати *суттєвий характер* предмету. Для цього художник повинен не копіювати предмет, а, навіть навпаки, приборати ті риси, які закривають цей характер, вибирати ті риси, які його краще виявляють і навіть відновлювати ті, в яких він майже знищений.

Виходячи із такого твердження, І. Тен не заперечує саму ідею мистецтва як наслідування життя (принаймні в живописі, скульптурі й поезії), однак «життя» тепер розуміється значно глибше – не лише як видима природа. Відтак предметом мистецтва за І. Теном є або *суттєвий характер чи ідея, побачені й виражені митцем, ясніше й повніше, ніж вони виражаються в дійсних предметах*. Таким чином, фактично, формулюються філософські засади вищої мімічної форми мистецтва – реалізму.

Посилання

1. *Степин В.С.* Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л.П. Киященко и В.С. Степин. – СПб., 2009.

2. *Кизима В.В.* Аксиомы бытия / В.В. Кизима // Totallogy-XXI. Постнеклассичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. – 2014. – № 31. – С. 133–159.

3. *McHale B.* Postmodernist Fiction: London: Methuen, 1987, 300 p.

4. *Higgins D.* A Dialectic of Centuries: Notes towards a Theory of the New Arts. – New York, 1978, 101 p.

5. *J. Tomberg* (2004). The absolute space: The impact of the virtual. – Koht ja paik/Place and Location. Studies in Environmental Aesthetics and Semiotics IV/2004, pp. 169–181.

6. *A Sectarian Theatre: An Interview with Eugenio Barba / Bent Hagedsted, Eugenio Barba and James R. Hewitt* //The Drama Review: TDR Vol. 14, No. 1 (Autumn, 1969), pp. 55–59.

7. *Кизима В.В.* Метафізика тотальності: преодолення тупика в розумінні складності / В.В. Кизима // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. – 2010. – № 23. – С. 7–25.

8. *Золя Э.* Натуралізм в театрі / Золя Э. //Електронний ресурс: Режим доступу: forlit.philol.msu.ru/lib-ru/zolya1-ru.

9. *Тен И.* Філософія мистецтва / И. Тен // М.: Республіка, 1996. – 351 с.

І. Технології впливу на людину

О.Б. Федоровская

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ТЕХНОЛОГИИ СКВОЗЬ ПРИЗМУ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

В статье рассматриваются вопросы, связанные с существованием и применением политических технологий в аспекте государственной власти и международных отношений. Автор предлагает деление политических технологий на манипулятивные и неманипулятивные. Политические технологии рассматриваются в нравственном аспекте.

Ключевые слова: *политические технологии, власть, государство, мораль.*

У статті розглядаються питання, пов'язані з впровадженням політичних технологій в аспекті державної влади та міжнародних відносин. Автор пропонує поділ політичних технологій на маніпулятивні та неманіпулятивні. Політичні технології розглядаються у моральному аспекті.

Ключові слова: *політичні технології, влада, держава, мораль.*

O. B. Fedorovska. *Political technologies through the prism of philosophical analysis*
The article discusses issues related to the existence and use of political technologies in the aspect of state power and international relations. The author proposes the division of political technology on manipulative and non-manipulation. Political technologies are considered in the moral aspect.

Key words: *political technologies, power, state, morality.*

Введение. В современном обществе понятие «технология» используется в расширительном значении, не только в связи с техникой, процессом организации материального производства и предметно-практической деятельности. Всё чаще этот термин употребляется для характеристики состояния и развития современной цивилизации, связи технологий с общественной системой в целом, её

цивілізаційними придбаннями, досягненнями, успіхами, но і потерями, соціальними проблемами [см.: 1; 2, с. 112; 3]. О розвитку технологій говорить виділення як особих явищ комп'ютерної, інформаційно-комунікативної, інноваційної, вибіркової, освітньої, політичної, соціальної і др. технологій. Політичні технології представляють інтерес для філософського дослідження по багатьох причинах, перш за все в силу їх багатосторонності і широти впливу на соціальне життя і долі народів, на історичний процес в цілому. Це змушує при дослідженні суспільного буття, в частині питань державної влади, приділити темі політичних технологій особливу увагу. Відзначимо, що дуже багато дослідників, які займаються питаннями влади, так або інакше, розглядали і технологію її застосування. При цьому центральним питанням всім же залишалася мораль. Саме моральний аспект влади і змушував вчених так детально вивчати процеси, тем більше технологічно детерміновані, що відбуваються при її досягненні і застосуванні.

Аналіз досліджень і публікацій, постановка задачі. Дослідження технологій як проблеми соціально-філософського знання має традицію. В філософії ХХ століття темі техніки і технологій представив одним з перших М. Хайдеггер [4]. Розглядаючи техніку як засіб і людську діяльність, філософ тем найбільш підкреслював її одночасно «інструментальне» і «антропологічне» визначення, а також те обставина, що в сучасному суспільстві «істота техніки не є нічим технічним» [4, с. 221, 238]. Така позиція Хайдеггера відкрила і для сучасного дискурсу про феномені техніки і технологій важливу ідею, розуміння того, що небезпека цих феноменів для людини заключається не в них самих по собі, а в тому, як до сучасний людина використовує їх, наскільки готов їм довіритися. Як стверджує сучасний німецький філософ, інтерпретатор хайдеггерівських ідей В. Хёсле, небезпека техніки – навіть «не в знищенні існування людини (хоча це було б світовою катастрофою –

О.Ф.), а в преобразовании его сущности» [5, с. 148]. До Хайдеггера, как отмечает тот же автор, техника оценивалась исключительно положительно, что, безусловно, связано с господством долгое историческое время веры в прогресс, связанной с просветительской идеологией, согласно которой техника и технологии служили одним из способов утверждения нравственно-ценностных оснований общественного бытия – разума, добра, справедливости и т.д. Но эти орудия могут затрагивать и саму человеческую сущность: «Исходя из состояния современной техники, можно, впрочем, сказать, что отныне существует возможность достичь изменения человеческой сущности не через последствия, в которых сказывается воздействие развития техники на наш способ мышления, но непосредственно техническим путём – через генетические манипуляции. Опасность «антикваризации» человека сегодня гораздо более осязаема, чем во времена Хайдеггера...» [там же]. Вот почему исследовательская задача – проанализировать особенности современных политических технологий, выделить их виды, показать следствия подобных социальных практик не теряет своей актуальности.

Анализируя существующие подходы к пониманию техники и технологий, обратим внимание на некоторые продуктивные для исследования идеи. В этом отношении имеет значение социологическое понятие техники, данное Н. Луманом. В отличие от машинной техники, последнее совпадает «... с размерами общественной системы в целом. Можно предположить, что на высокой ступени развития технизация общества непосредственно затрагивает все его функциональные области» [2, с. 112]. Понимание технологии как цивилизационного явления закрепляется в подходе В.М. Розина, согласно которому технология представляет собой «сложную реальность», функционально обеспечивающую «цивилизационные завоевания». То есть, технология является «механизмом новаций и развития», сферой «целенаправленных усилий (политики, управления, модернизации, интеллектуального и ресурсного обеспечения и т.д.), существенно детерминируемых, однако, рядом социокультурных факторов» [3, с. 65]. О такой социокультурной предпопре-

делённости развития техники, технологий несколько ранее рассуждал и Т. Адорно, подчёркивая, что как польза, так и вред современного технического потенциала зависит от самого общества: «Это использование не является делом доброй или злой воли, а зависит от объективных структур общества в целом. В обществе, устроенном соответственно человеческому достоинству, техника не только была бы освобождающим фактором, но и обрела бы сама себя» [1]. Как видим, философ подчёркивает взаимосвязь, взаимовлияние нравственных качеств человека как исторического субъекта (достоинство) и собственно общественной истории.

В ряду европейских мыслителей, особенно если вопрос касается социальных и политических технологий, нельзя не упомянуть Г. Маркузе, считавшего, что в современном мире господство возможно «... не только посредством технологии, но именно *как* технология, причём последняя обеспечивает широкую легитимацию разрастающейся политической власти, которая вбирает в себя все сферы культуры» [6, с. 208]. Философ доказывает, что именно технологии подвластны процессы «рационализации несвободы человека», тем самым «“технической” невозможности автономии, невозможности определять свою жизнь самому» [6, с. 209]. Это становится возможным в силу того, что по мысли Маркузе, технологическая рациональность становится и рациональностью политической. Однако, несмотря на пессимистические оценки философа, которые практически не оспорить, тем не менее, хотелось бы найти, рассуждая о современных технологиях, место и для надежды, оптимистического видения перспектив общественного развития в аспекте использования технологических возможностей.

Вклад в исследование поставленных вопросов вносят и современные украинские учёные, рассматривая как собственно действие технологий в самых разных сферах общественного бытия – образование, наука, культура [7], так и проблему манипулирования общественным сознанием, противоречивость этого процесса, связанного с преследованием часто аморальных целей как в сфере властных отношений, так и в целом в системе общественных отношений, коммуникативных связей [8].

Основная часть. Х. Арндт в своей работе «Vita activa, или о деятельной жизни» говорит о том, что «...всякое политическое действие, когда оно не пользуется средствами насилия, осуществляется очевидно через речь, но также и в том ещё более элементарном смысле, что именно отыскание нужного слова в нужный момент, совершенно независимо от его информирующего и коммуникативного содержания для других людей, есть уже действие. Глухо только насилие, и уже по этой причине голое насилие никогда не может претендовать на величие» [9, с. 36]. Такая нравственного порядка оценка любых принуждающих, насильственных действий может, на наш взгляд, служить исходным принципом в дискурсе о современных технологиях, их положительных и негативных возможностях.

Проблеме морали, необходимости различения определённых категорий нравственности уделяет должное внимание и Л. Штраус в своём исследовании «О тирании». Речь идёт о различии «между обычной, или политической добродетелью, целями которой служат богатство и почести, и истинной добродетелью, которая отождествляется с самодостаточной мудростью» [10, с. 170], обозначая, таким образом, некое противоречие между человеком политическим и обыкновенным человеком, проводя тем самым определённую нравственную грань между правителем и свободной личностью. В указанной работе Штраус не раз рассматривает действенность института государственной власти под углом зрения принципа гедонизма – традиция такого анализа идёт ещё от античной культуры. В частности, говорится о боге и природе как об источниках «естественного права», которое, если следовать логике Платона, тождественно справедливости. Соответственно, понятие, соединяющее «восхваление» и «богов», – это благородство. Исследователь также акцентирует внимание на том, что похвалы достаточно (в отличие от принуждения) для того, чтобы направлять поступки аристократа. В этом случае, согласно логике древнегреческой культурной традиции, даже боги «наслаждаются благородством». Забегая наперёд, стоит отметить, что в современном мире, где активно применяются и работают политехнологии, категории морали, нравственного благородства едва различимы, если вообще присутствуют. Стоит

подчеркнуть, что с этой проблемой сталкивались и в античности и в более поздние эпохи, и, возможно, именно поэтому философия никогда не стояла в стороне от проблем государственной власти, пытаясь применить свой тонкий духовный инструментарий в жесткой практической плоскости – в плоскости власти.

Пожалуй, наиболее точно этот процесс описывает А. Кожев: «С одной стороны, высшей целью философа является разыскание Мудрости или Истины, причём этот по определению нескончаемый поиск должен занимать всё его время. С другой стороны, требуется время, причём много времени, для управления государством, сколь бы малым ни было такое государство. По правде говоря, управление государством также требует от человека всего времени. Не имея возможности посвятить всё своё время философии и правлению, философы обычно искали компромиссное решение. Стремясь заниматься политикой, они не отказывались от своих собственно философских занятий и удовлетворялись тем, что несколько ограничивали время, которое посвящали этим занятиям. Поэтому они отказывались от идеи брать в свои руки управление государством и довольствовались тем, что часть времени, отнятого у философствования, они отдавали советам, которые устно или письменно давали правителям своей эпохи» [11, с. 257]. Далее мыслитель рассуждает, сопоставляя семейно-родственные и политические отношения, о «механизме» признания и почитания в контексте нравственных связей, прежде всего такой категории морали как любовь: «Если вместе с Гёте и Гегелем мы признаем, что человек любим исключительно потому, что он есть, независимо от того, что он делает (мать любит своего сына несмотря на все его недостатки), в то время как «почитание» или «признание» зависит от действий того, кого мы «почитаем» и кого мы «признаем», то очевидно, что тиран или государственный деятель вообще стремятся к признанию, а не к любви» [11, с. 245]. Здесь стоит отметить, что сегодня речь всё реже идёт о признании – сама власть становится конечной целью современных политических технологий. Поэтому уже и не говорится о нравственном аспекте, связанном с социальным признанием человека, достигшего власти – этот аспект просто отсутствует как таковой.

Интерес в данном контексте представляют труды Д. Шарпа, американского общественного деятеля, идеолога «цветных революций», который внёс заметный вклад в теорию ненасильственной борьбы против государственной власти, а именно – собрал и подробно описал методы ненасильственной смены власти, которые могут быть использованы в любой комбинации и в любой стране [см.: 12]. Среди его основных работ необходимо назвать следующие: «От диктатуры к демократии», «Политика ненасильственных действий», «Ганди как политический стратег», «Сделать Европу непокорённой», «Сопrotивление, политика и американская борьба за независимость, 1765-1775». Они интересны уже тем, что являются не только теоретическим анализом определённых закономерностей общественного развития, но содержат и практическое руководство к действию, являясь учебником с готовым алгоритмом для тех политических сил и структур, которые вознамерились вмешаться в политический процесс и изменить его. Понятие «ненасильственной» смены власти в данном случае применяется лишь потому, что при воплощении теории Шарпа может погибнуть сравнительно небольшое количество людей, по сравнению с тем, которое гибнет, условно говоря, в «традиционных» революциях или вооружённых конфликтах. При этом назвать технологии Шарпа гуманными никак нельзя, поскольку они противоречат таким принципам гуманизма как свобода, суверенитет государства, права личности, верховенство закона, неприкосновенность собственности – всё это нивелируется в самом начале такого рода революций, и далеко не всегда подлежит восстановлению.

Если рассматривать политические технологии как способы влияния на общественно-политическую жизнь, то, как нам представляется, необходимо выделить среди них манипулятивные и неманипулятивные. Здесь мы не касаемся тех или иных нравственных аспектов, связанных с «технологическим» влиянием на сознание масс, а лишь хотим подчеркнуть различие в механизмах действия. Отметим также, что политические технологии существовали всегда, зачатки их можно найти даже в первобытно-общинном строе, то есть, везде, где есть общество и есть власть. К неманипулятивным полит-

технологиям можно отнести, например, распространенные в монархических государствах династические браки между наследниками или правителями разных государств, которые были ничем иным, как военно-политическими союзами. Если рассматривать монархическую власть с точки зрения существующих политических технологий, то, по сути, вся придворная жизнь состояла из таких «технологий», которые в то время именовались интригами, хотя суть их была технологической – усилить или, наоборот, ослабить влияние на государя тех или иных групп: дворянских родов, представителей определенных сословий (например, бояр) либо отдельных личностей. Сложность политического этикета и многоаспектность дворянства давала возможность поочередно усиливать влияние на верховного правителя различных групп, что создавало определенную систему сдержек и противовесов, но при этом было основано на манипуляциях. Иллюстрацией этого могут служить ценные дары, которые правитель принимал из рук подданных либо иностранных послов, что нередко позволяло добиться расположения и благосклонности монаршей особы в тех или иных вопросах. К манипулятивным технологиям того же исторического периода можно также отнести слияние государственной и церковной власти, что упрочило обе ветви и усилило их влияние не только на поведение, но и на образ мыслей народа. Проблема престолонаследования и связанные с этим вопросы (такие как, к примеру, передача престола одному из наследников) создавали обширное поле для технологий, которые чаще всего сводились к физическому устранению соперников – и таких примеров немало в истории различных государств.

Стоит отметить, что большая часть политических технологий современного мира связаны с манипуляциями, собственно, они и являются таковыми. Если говорить о т. н. «ненасильственной» смене власти, а проще говоря – о цветных революциях, то в их основе лежат манипуляции сознанием людей. Отсюда неслучайно С.Г. Кара-Мурза ставит проблемный вопрос о «власти манипуляции» [13]. Автор детально анализирует методы и формы манипуляции общественным сознанием, имеющей своей целью роботизацию человека. Значимое место в исследовании занимает тема морали,

вне которой любая технология недопустима. Иначе говоря, малейшее выпадение из нравственного круга бытия, допускаемое манипулятивными технологиями, порождает негуманную систему общественных взаимоотношений. Поэтому Кара-Мурза занимает позицию неприятия технологий такого рода, справедливо полагая, что именно через отношение к манипуляции сознанием (законна ли она и имеет ли моральные оправдания) может определяться цивилизационный и культурный выбор современных государств.

Следует отметить, что в современном обществе существует множество политических технологий, большинство из которых манипулятивны по своей сути. Понятие гибридной войны, ставшее сейчас особенно популярным, не что иное как применение различных технологий, которые не являются военными действиями, но при этом принуждают одну из сторон к определенным уступкам. Если говорить о международной политике, то в ней применяются все приёмы и методы, какие только существуют для достижения политических целей – шантаж, подкуп, внешнее вмешательство в жизнь суверенных государств под лозунгами демократии, международные кредитные программы – все эти способы сегодня применяются одними государствами по отношению к другим и ведут к постоянному напряжению. К наиболее эффективным политическим технологиям, действующим в современном мире, можно отнести такие, как экспорт цветных революций, ненасильственную смену власти в государствах; принуждение к выполнению международных соглашений либо, наоборот, отказ от их выполнения; экономические инструменты (формирование зон свободной торговли, создание единой валюты для ряда государств, эмбарго, международные кредиты), а также множество других, число которых постоянно растёт. Строго говоря, создание международных организаций и союзов (Европейский Союз, НАТО, Международный валютный фонд и т.д.) не что иное как глобальная политическая технология широкого спектра действия. Исключение страны из подобного союза, выход по собственному желанию (Великобритания – ЕС) или, наоборот, стремления стать членом (Украина – ЕС) приводит к серьёзным последствиям и глобальным изменениям в мировой политике.

В данном случае для авторов технологий, как правило, распространение власти одних государств над другими является способом подчинения. Конечная цель подобных действий, как показывает практика – ослабление других государств, присвоение их природных ресурсов, превращение суверенных субъектов в объекты международной политики, создание на территории других государств управляемого хаоса (здесь можно привести в пример потоки мигрантов, стремящихся из стран Африки, Ближнего Востока в страны Европы). Власть, которая достигается подобными способами, не может быть ни гуманной, ни справедливой, т.е. не представляет ценности с точки зрения морали и справедливости. Отсюда вытекает задача возвращения морали во власть, в систему социально-политических отношений. Необходимость этого обосновывал В. Гавел. В его работе «Политика и совесть» читаем: «Некогда правители и лидеры – независимо от того, приходили они к власти благодаря династической традиции, воле народа, выигранной битве или интригам – были личностями во всём своём своеобразии, со своими человеческими лицами, ещё в какой-то степени персонально отвечавшими за свои поступки, как хорошие, так и дурные. Но в нынешние времена им на смену пришел управленец, бюрократ, аппаратчик – профессиональный правитель, манипулятор, мастер технологий управления, манипуляции и запутывания смысла, винтик государственного механизма со строго predetermined ролью. Этот профессиональный правитель – «невинный» инструмент «невинной» анонимной власти, чья легитимность связана с наукой, кибернетикой, идеологией, законом, абстракцией и объективностью, то есть со всем, кроме личной ответственности перед конкретными людьми, перед ближними. Современный политик прозрачен: за маской благоразумности и аффектированной дикцией не найдешь и следа человека, укорененного в системе естественного мира своими симпатиями, страстями, интересами, личными мнениями, ненавистью, храбростью или жестокостью. Всё это он тоже запирает в собственной ванной. Если мы и разглядим кого-то за маской, то это будет лишь более или менее компетентный технолог власти. Система, идеология и аппарат лишили нас – как правителей, так и

подданных – нашей совести, нашего здравого смысла и естественной речи, а значит, и самой человечности. Государства всё больше напоминают машины, люди превращаются в статистические “хоры” избирателей, производителей, потребителей, больных, туристов или солдат. В политике добро и зло – категории естественного мира, а значит, устаревшие пережитки прошлого – полностью теряют абсолютное значение: единственная цель политической деятельности – успех, поддающийся количественному измерению» [14]. За этими размышлениями скрывается, может быть, самая актуальная для современного мира проблема и одновременно задача – привития «миру политическому» ценностей нравственного порядка, так как ориентация исключительно на успех, реализацию поставленных целей (вне нравственных оценок используемых технологических средств) закономерно приведёт, в конечном счёте, к разрушительным для культуры, социума результатам.

Выводы. Поскольку мы рассматриваем власть как социально полезный институт, ответственно выполняющий поставленные перед ним гражданским обществом задачи и в этом смысле способным противостоять хаосу, стоит отметить, что власть только тогда будет представлять ценность, когда будет отождествляться с порядком и защитой, а также демонстрировать моральный подход к решению социально-политических проблем. Иными словами, власть должна превратиться в социально ценный институт – ценный именно с точки зрения гуманизма. Только в таком контексте могут применяться политические технологии, служащие действительно развитию, а не стагнации, самых разных сфер общественного бытия – от культуры, науки, образования и до политики, права, экономики.

Ссылки

1. Адорно Т. О технике и гуманизме [Электронный ресурс] // *Философия техники в ФРГ*; [пер. с нем. и англ.; составл. и предисл. Ц.Г. Арзаканяна и В.Г. Горохова]. – М.: Прогресс, 1989. – 528 с. – С. 364-371. – Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/3132/3140>.

2. *Луман Н.* Власть / Никлас Луман; [пер. с нем. А.Ю. Антоновского]. – М.: Прксис, 2001. – 256 с. – (Серия «Образ общества»).

3. *Розин В.М.* Технология / В.М. Розин // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Стёпин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов. Т. IV. – М.: Мысль, 2010. – 736 с. – С. 65.

4. *Хайдеггер М.* Вопрос о технике / М. Хайдеггер // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления; [пер. с нем]. – М.: Республика, 1993. – 447 с. – (Мыслители XX в.). – С. 221-238.

5. *Хёсле В.* Философия техники М. Хайдеггера / В. Хёсле; [пер. С.П. Поцелуева] // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – 253 с. – С. 138-154.

6. *Маркузе Г.* Одномерный человек / Герберт Маркузе. – М.: «REFL-book», 1994. – 368 с.

7. См.: *Скиба О.П.* Інформаційно-комунікаційні технології в науці і освіті сучасного суспільства // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія : Збірник наукових праць. – Вип. 2 (22). – К.: НАУ, 2015. – 152 с. – С. 61-63; Ченбай Н.А. Інноваційні технології в університетській освіті інформаційного суспільства // Там само. – С. 77-80.

8. *Кононенко О.В.* Маніпуляція як регулятивний механізм і чинник соціальних ризиків // Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія : Збірник наукових праць. – Вип. 2 (22). – К.: НАУ, 2015. – 152 с. – С. 88-94; Пода Т.А. Маніпуляція як спосіб трансформації суспільної свідомості / Т.А. Пода // Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія. – 2014. – Вип. 2 (20). – С. 47-50.

9. *Арендт Х.* Vita activa, или о деятельной жизни / Ханна Арендт; [пер. с нем. и англ. В.В. Бибихина; под ред. Д.М. Носова]. – СПб.: Алетейя, 2000 г. – 437 с.

10. *Штраус Л.* О тирании / Лео Штраус; [пер. с англ. и древнегреч. А.А. Россиуса, пер. с франц. А.М. Руткевича]. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – 328 с.

11. *Кожев А.* Тирания и мудрость. Комментарии по поводу трактата Л. Штрауса / А. Кожев // Там же.

12. *Шарп Д.* Теория ненасильственной борьбы. По книге: Шарп Д. Политика ненасильственных действий / Джин Шарп; [Электронный ресурс]. – Boston: Porter Sargent, 1973. – Режим доступа: <http://biblionmd.tripod.com/civ/04>; Шарп Д. От диктатуры к демократии. Концептуальные основы освобождения / Джин Шарп; [Электронный ресурс]. – Институт им. Альберта Эйнштейна (США). – Режим доступа: http://www.aeinstein.org/wp-content/uploads/2013/10/FDTD_Russian.pdf.

13. *Кара-Мурза С.* Манипуляция сознанием / С.Г. Кара-Мурза; [изд. 2-е]. – М.: Академический Проект, 2009. – 380 с. – (Социально-политические технологии).

14. *Гавел В.* Политика и совесть / Вацлав Гавел; [Электронный ресурс] // Politics and Conscience. – Salisbury Review. – 1985. – January (№ 2). – Режим доступа: <http://www.inliberty.ru/library/179-politika-inbvspovest>.

Н.Г. Середюк

РОЛЬ ПРИКЛАДНОЇ ЕТИКИ В ПРОЦЕСІ ПО- ПЕРЕДЖЕННЯ МЕДІЙНОЇ МАНІПУЛЯЦІЇ ОСОБИСТІСТЮ

У статті розглянуто проблему прикладної етики як форми організованого впливу на розвиток морального мислення. Етика сучасного суспільства втрачає надмірну утаємниченість своїх принципів і не дотримується ілюзії завершеного духовного продукту. Саме такий новий аспект прикладної етики, який значною мірою пов'язаний з системною диференціацією суспільства і орієнтацією кожної системи на свої власні особливі нормативи, активізує розробку різних етик. Останні виконують функцію легітимації конкретних виявів людського буття.

Ключові слова: *прикладна етика, сучасне суспільство, людське буття, гуманізм, мас-медіа, медійна маніпуляція, особистість.*

В статті розглянуто проблему прикладної етики як форми організаційного впливу на розвиток морального мислення. Етика сучасного суспільства втрачає надмірну таємничість своїх принципів і піддається ілюзії завершеності духовного продукту. Саме такою новою аспектом прикладної етики, який в більшій ступені пов'язаний з системою диференціації суспільства і орієнтації кожної системи на свої власні особливі нормативи, активізує розробку різних етик. Останні виконують функцію легітимації конкретних проявів людського життя.

Ключевые слова: *прикладная этика, современное общество, бытие человека, гуманизм, масс-медиа, медийная манипуляция, личность.*

N.G. Serediuk. Tasks of applied ethics in the prevention of personality manipulation
This article covers the problem of applied ethics as a form of organized influence in the development of moral thinking. Modern society ethics loses excessive mysteriousness of its principles and does not adhere to the illusion of complete a spiritual product. This very new aspect of applied ethics, largely associated with systemic differentiation of society and the focus of each system on its own specific regulations, promotes the development of different ethics. They serve as the means of legitimization specific expressions of human existence.

Key words: *applied ethics, modern society, human existence, humanism, media, media manipulation, identity.*

На початку ХХІ століття науково-технічний цивілізаційний розвиток людства призвів до того, що людина опинилася в ситуації всезагальної медійності, в якій різноманітні технічні посередники активно впроваджуються практично в усі сфери людського буття, позбавляючи людину можливості повноцінного функціонування поза медійною комунікацією. Дослідження ролі прикладної етики в процесі попередження медійної маніпуляції особистості є особливо актуальною в ситуації гібридної війни.

Метою статті є показати роль прикладної етики в процесі попередження медійної маніпуляції особистістю. Об'єктом дослідження є прикладна етика як сфера вирішення моральних дилем в протистоянні медіа-маніпуляції. Предметом дослідження виступає роль, яку може мати прикладна етика в попередженні медіа-маніпуляції.

Загальною є думка, що ЗМІ в цілому та особливо телебачення відповідають за формування індивідуального смислового образу начебто реального світу, але в дійсності він є псевдореальним: «У глядача виникає відчуття співпричетності до подій, реального спостереження того, що представлено на телеекрані» [1, с. 181].

Оперативність інформації та яскраво виражений ефект присутності підвищують маніпулятивні можливості телебачення. Зокрема використовуються такі прийоми, як дроблення та мозаїчність подачі інформації. Досить часто телебачення зловживає моментом сенсаційності повідомлень, які невпинно змінюють один одного, заважають створенню об'єктивних оцінок та суджень, знижується критичність оцінок глядача.

Найбільші втрати під впливом таких технічних прийомів, що спрямовані на досягнення популярності, рейтингів і в кінцевому результаті прибутків, відбуваються в царині моралі. Мораль як ідеал спілкування в кожний історичний період досягає системної оформленості, вибудовує свою взаємопов'язану логіку ціннісних категорій і має виразну критично-оціночну функцію. Саме ця функція є заблокованою штучним «кредитом довіри» до телевізійних новин. Самостійне моральне мислення стає зайвим в умовах активного використання таких маніпулятивних технік як нав'язування пунктів порядку денного, монтаж та дезінформація як пряма так і у вигляді «неповної» правди, зміщення фокусу уваги, стереотипізація та міфологізація.

Усі новини будуються на п'яти основних ознаках: композиція вимагає наявності головного героя, драми, активної дії, новини події, прив'язки події до актуальних подій, або до таких, що узгоджуються з позицією більшості, штучно поляризуються на основі до рефлексивних структур свідомості: «свої-чужі», «ми-вони», «добрі-погані». Постійне введення в таку архаїчну дихотомію руйнівним чином впливає на можливість морального мислення на основі базових універсалістських принципів, які почали формуватися від християнського «нема ні елліна, ні іудея» та просвітницького «всі люди – брати», до ідеї єдності людства в глобальному світі.

До найбільш руйнівних для моральної свідомості особистості впливів засобів масової комунікації можна віднести: 1) втрата потреби в істині і розмивання критеріїв істини, 2) надмірний акцент на сьогоденні, який «розмиває» історичну пам'ять і тяглість культурної спадкоємності, 3) інформаційні війни та інформаційна колонізація, 4) нівелювання загальнолюдських моральних норм і смислів, 5) ослаблення навиків читання і зниження творчого потенціалу.

Маніпуляція медійна (*media manipulation*) – система медійних впливів на аудиторію з метою нав'язування певних ідей, думок, тобто це є система, зорієнтована на необхідність прищеплення саме цих ідей та думок або введення в оману [2]. Медіа-ефект – це феномен, пов'язаний із змінами в поведінці людей, які безпосередньо залежать від інформації, отриманої з мас-медіа. Таке копіювання людьми зразків поведінки і соціальних норм, отриманих з мас-медійних джерел, можуть мати різні форми – соціального навчання, культивуації, селективного процесу та ін. Інформаційний вплив на свідомість дослідники розкладають на такі компоненти: суб'єкт впливу – елітні групи, об'єкт впливу – свідомість, інструменти впливу – ЗМІ, механізми впливу – міфологізація та стереотипізація. В результаті досліджень виявлено, що на підставі власного досвіду людина одержує 10-15% інформації, а все інше – це вплив засобів масової комунікації. ЗМІ виконують функцію координатора нескінчених інформаційних потоків: «В світі відбувається мільйон подій, але обговорюється лише та їх частина, яку ЗМІ вводять в сферу уваги респондентів» [3, с. 199]. Така монополія на інформацію дозволяє ЗМІ розставляти свої власні смислові акценти та впливати на суспільну думку. Аудиторія підключається до тих тем, що потрапили до ефіру. В ситуації неієвих, формальних кодексів етики журналістів, або навіть їх відсутності, з поля зору суспільної думки можуть зникати теми громадянської етики, солідарності, взаємодопомоги, всього спектру проблем, пов'язаних зі «спільним благом». На практиці інформаційний вплив на свідомість, який реалізується засобами синтезу прикладних інформаційно-комунікативних та психологічних технологій, активізує міфологічну складову

масової свідомості: «Міф є узагальнене уявлення про дійсність, що поєднує і етичні, і естетичні установки, що сполучає реальність з містикою» [3, с. 95]. При цьому треба враховувати, що героїчна міфологія – важливий компонент символічно-духовного єднання колективу, етносу, народу, нації.

Прикладна етика вивчає практичні моральні проблеми, які виникають в конкретних ситуаціях морального вибору та мають вигляд моральної дилеми з двома більш-менш рівнозначними й обґрунтованими рішеннями. Дискурс прикладної етики в формі групових тренінгів, об'єктивно вимагає доповнення елементами піднесеного образного ряду, як важливої частини організаційної культури. Питання полягає в тому, чи такі образи (наприклад, засновників успішних фірм, чи винахідників нового продукту) мобілізують і орієнтують на перспективну, креативну, розвиваючу поведінку, чи консервують орієнтацію на примітивізм і посередність? Адже міф не піддається критичній рефлексії та сприймається індивідами несвідомо. В цьому його і сила, і слабкість. Нечутливість міфу до раціональних аргументів робить його неоднозначним феноменом, але попри всі потенційно об'єднувальні ресурси міфологізації, його надмірність в комунікаційному просторі послаблює самостійність і зрілість особистості. Алгоритм міфологізації свідомості складається, на думку дослідників, з трьох позицій. Найперше потрібно визначати, який з міфів найбільш очікуваний в суспільстві на даному етапі його розвитку, який тип харизматичного лідера найбільше відповідає образу міфологічного героя, а потім розвивати міфологічний сюжет з дотриманням всіх ритуалів, образів, символів.

Найбільше елементів деструктивно нав'язливого впливу міститься в телевізійній рекламі: «Будучи основою сюжету реклами, міфи творять в свідомості химерний світ, що одночасно схожий на звичну реальність, але в той же час є іншим – ідеальний казковий світ, де можливе втілення будь-яких, навіть нездійснених бажань» [3, с. 348]. Використання природного механізму свідомості – стереотипізації, з вузько направленими цілями через техніки пере-

конання і навіювання чи то в рекламі, чи то на телебаченні попри обмеження зловживання цими формами впливу на законодавчому рівні, залишаються значною проблемою масової свідомості.

Загалом використання стереотипів дозволяє швидко знайти спільне в розрізненому, звести різноманітні явища до узагальнених уявлень, якими простіше оперувати. Масова комунікація здійснює не тільки негативний вплив на масову та індивідуальну свідомість. Вона може протидіяти етнічним і статевим стереотипам. До її позитивних результатів відносяться і підвищення обізнаності, допитливості, поліпшення мовних навиків. Мас-медія першопочатково використовувались як засоби інформування, просвітництва і розваги. Але поступово стали виконувати і більш складні функції. Так за допомогою їх можна змінювати застарілі стереотипи, створювати нові ціннісні установки, переорієнтовувати на найбільш актуальні, в певному соціальному контексті морально-етичні цінності масової свідомості, сприяти появі нових людей поведінки та ін.

Предметом особливої уваги різних гуманітарних наук є так зване «насильство в медіа» (*Violence in the media*), яке вживається для позначення зростаючого числа насильницьких сцен, які являються причиною стурбованості психологів, соціологів, педагогів, медиків та ін. Певне звикання до сцен насильства, уявлення, що насильство – основний і легітимний шлях вирішення проблем, та формування доволі дивних ідеалів і взірців (позитивний герой бойовика, на загал, стріляє чи вбиває учетверо більше, ніж герой негативний) – все це не сприяє відтворенню людяності в міжособистісних взаєминах. Зображення насильства з погляду суто інструментального, тобто з деталізацією того, як саме це відбувається, стає серед кінематографістів тривожно поширеним явищем, і це вже не є відкриттям захоплюючої тасмниці зла, а є безглуздим комерційним зловживанням.

Парадоксальність віртуального насильства полягає в тому, що деякі тенденції зниження злочинності, зокрема, вбивств є реальною тенденцією, навіть в країнах найбільшого споживання насильницької відеопродукції, приміром в США. Вивчення цих тенденцій і наукові дискусії щодо цієї проблеми ще продовжуються, але мож-

на погодитись, що певна психічна розрядка, зменшення агресивного настрою є частковим результатом віртуального споживання такої продукції. При цьому треба враховувати, що США є країною з найбільш розвинутою системою прикладної етики в бізнес-організаціях. Тому наявність такого, до певної міри компенсаторного механізму, не можна не враховувати при узгодженні протилежних тверджень, з одного боку, про руйнацію системи цінностей, моральних орієнтирів, а з іншого – заперечення прямого і пропорційного зв'язку між екранним і реальним насильством.

З тотальною комп'ютеризацією та поширенням Інтернету стали говорити про ще одну віртуальну реальність, яка дістала назву кіберпростору. Особливості Інтернету дозволяють особистості експериментувати з власною ідентичністю. До негативних методів впливу можна віднести те, що конструюючи своє друге Я в Інтернет-просторі людина може прагнути як для розвитку своїх кращих рис, так і для негативних. В умовах анонімної взаємодії може відбуватись деіндивідуалізація особистості. Один з співзасновників Інтернету Г. Бернес-Лі відмічає, що «Аналогія Мережі і Мозку спокуслива: і Мережа і мозок мають величезну кількість елементів – нейронів і веб-сторінок – та поєднують структурованість із видимою випадковістю. Разом з тим мозок має розум, який проявляється на зовсім іншому рівні від того, про що можуть знати нейрони» [4, с. 172]. Не можна заперечити, що поряд з потребами економічними, насамперед, у динамічності і гнучкості не в останню чергу розвиток Інтернету стимулюють такі потреби суспільства, які орієнтовані на індивідуальну свободу як на найвищу цінність, а також на відкриті комунікацію.

В колі спеціалізованих прикладних етик (етика бізнесу, біоетика, екологічна етика, професійні етики як прикладні – журналіста, менеджера тощо) найбільш новою і такою, що стрімко розвивається, є галузь прикладної етики, що досліджує соціальний та етичний ефект від інформаційних та комп'ютерних технологій. Інформаційна етика охоплює більш широке поле суспільної комунікації, проте комп'ютерна, яка орієнтована не тільки на професійну етику робіт-

ників комп'ютерної галузі, їх кодексів і стандартів, а також шукає відповіді на етичні колізії, що безпосередньо виникають в комп'ютерних мережах, набуває все більшу значущість. Перші паростки такого дискурсу виникли задовго до інституційного оформлення «комп'ютерної етики», яка на сьогодні називається також «етикою Інтернету», або «кібернетики». Це, насамперед, розробки Н. Вінера, який передбачав значний соціальний та етичний вплив кібернетики та електронних комп'ютерів. Він наголошував на важливості «принципу справедливості» у цій новій галузі, метою людського життя вчений вважав вільну і творчу діяльність, примноження особистісного потенціалу, наголошував на таких принципах як свобода, рівність, благодійність, прагнув запобігати навіть мінімальним порушенням свободи. Такі перші паростки комп'ютерної етики були орієнтовані як на уже існуючі етичні цінності, так і на необхідність творчого розв'язання нових етичних прецедентів.

Предметна дискусія з приводу нової етичної дисципліни розгорнулася уже в 70-ті роки між У. Майнером та Д. Джонсом, яка видала в 1985 р. роботу «Комп'ютерна етика». В тому ж році вийшла праця Д. Мура «Що таке комп'ютерна етика», а тому саме від цієї дати можна відрховувати появу самостійного етичного дискурсу з цієї проблематики. Така проблематика першопочатково включала базові цінності (життя, здоров'я, щастя, безпека, ресурси, знання), як основу отримання нової нормативної бази, а в подальшому зверталась до специфічних питань комп'ютерної безпеки, власності, приватності та ін. Новий етап розвитку цієї етики пов'язаний з обґрунтуванням збільшеного масштабу культурного значення комп'ютерної етики як провідної етики глобального світу в праці Х. Горняк-Кочиковської «Комп'ютерна революція і проблеми глобальної етики».

Продовженням і видатним здобутком розвитку теорії такого спрямування стала «інформаційна етика» Л. Флоріді, який вважав її новою макроетикою, що доповнює класичні теорії новими положеннями. Він виходить з того, що весь Всесвіт є інфосферою, а тому абсолютно все, що існує в інфосфері, має цінність, яку треба поважати. Тим самим він декларує необхідність виходу за межі

суто антропоцентричної етики. Його підхід є продовженням загальної тенденції руху до універсалізації розрізнених моральних норм у глобальному світі, що є опосередкованим взаємовідносинами за допомогою новітніх комунікативних засобів. У загальному розумінні глобальна інформаційна етика розглядається як етика світових комунікативних процесів у напрямі здійснення більш якісного діалогічного спілкування між людьми, досягнення консенсусу між культурами і поколіннями, встановлення нового балансу сил в сфері комунікації.

На думку Л. Флоріді ефективність крос-культурної комунікації вимагає спільної онтології. Поняття «онтології» використовується задля прояснення сукупності процесів, які дозволяють людині бути дієвою, семантизувати та концептуалізувати своє оточення. Маючи на увазі останній аспект, зауважимо, що повноцінно спілкуватись люди можуть тоді, коли є спільним хоча б якийсь рівень абстрактного світорозуміння. В своїй роботі «Інформаційна етика, її природа та предмет» Л. Флоріді зазначає, що розуміння предмету інформаційної етики останнім часом отримало чимало конотацій, що спричинене різночитанням даної проблематики в рамках багатьох наукових дисциплін. Для виходу з цієї ситуації Л. Флоріді пропонує універсальний підхід до природи інформатики, який дозволить створити єдину методологічну основу. Моральна цінність дії розкривається суб'єктом у три етапи: 1) суб'єкт використовує інформацію (остання виступає в якості ресурсу), генерує іншу інформацію (остання виступає в ролі продукту) і таким чином формує своє інформаційне оточення (інформація виступає як мета). В концепції Л. Флоріді «моральний агент» – це інтерактивна, автономна та гнучка до пристосувань система, чії дії можна оцінити як моральні. В його концепції моральний суб'єкт – це перш за все сутність, яка може нести відповідальність і може бути засуджена. Обов'язок будь-якого морального суб'єкта – давати оцінку інфосфері та процесам, діям і подіям, які негативно впливають на всю інфосферу відносно того, наскільки вони мали позитивний ефект у підтриманні позитивного розвитку інфосфери.

Отже, етика сучасного суспільства втрачає надмірну утаємниченість своїх принципів і не дотримується ілюзії завершеного духовного продукту. Саме такий новий аспект прикладної етики, який значною мірою пов'язаний з системною диференціацією суспільства і орієнтацією кожної системи на свої власні особливі нормативи, активізує розробку різних етик. Останні виконують функцію легітимації конкретних виявів людського буття. При цьому формування, на перший погляд, начебто вузькоспеціалізованої етики, призводить до значного синергетичного ефекту, до віддзеркалення у всьому соціальному просторі її моральної енергії, що є проявом природи моральності з її внутрішньою всезагальністю, органічно властивим їй універсалізмом. Розвиток, таким чином, прикладної етики в означених у дослідженні аспектах не може не бути певним теоретичним захистом особистості в умовах різноманітних практик медійної маніпуляції свідомістю.

Посилання

1. *Павлова Е.Д.* Сознание в информационном пространстве. – М.:Academia, 2007.
2. *Маніпуляція* медійна [Електронний ресурс]. – Режим доступу <http://didacts.ru/termin/manipuljacija-mediinaja.html>.
3. *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Г. Йонас; [пер. з нім.]. – К.: Лібра, 2001.
4. *Бернес-Лі Т.* Заснування павутини: з чого починалася і до чого прийде всесвітня мережа. – К.: ВД «К-МАкадемія», 2007.

II. Проблеми сучасної освіти

Н.М.Лакуша

КУЛЬТУРНА ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ВИЩОЇ ОСВІТИ: ПЕРСПЕКТИВА ЧИ ЗАГРОЗА?

Культурна глобалізація вищої освіти: перспектива чи загроза? Аналізується процес культурної глобалізації сфери вітчизняної вищої освіти в розрізі його перспективності щодо національного розвитку.

Крім економічної, інформаційної, політичної сфер, глобалізація безпосередньо торкається і впливає на розвиток кожної окремої особистості. Це в першу чергу стосується глобалізаційних впливів на сферу освіти, особливо вищої. Процеси міжнародної взаємодії та інтеграції найінтенсивніші саме в цій сфері, що постає ключовим питанням у філософській рефлексії сучасних особливостей поступу людства.

Ключові слова: глобалізація, інтернаціоналізація, інтеграція, вища освіта, університет.

Культурная глобализация высшего образования: перспектива или угроза? Анализируется процесс культурной глобализации сферы отечественного высшего образования в разрезе его перспективности относительно национального развития. Кроме экономической, информационной, политической сфер, глобализация непосредственно затрагивает и влияет на развитие каждой отдельной личности. Это в первую очередь касается глобализационных воздействий на сферу образования, особенно высшего. Процессы международного взаимодействия и интеграции наиболее интенсивны именно в этой сфере, что предстает ключевым вопросом в философской рефлексии современных особенностей развития человечества.

Ключевые слова: глобализация, интернационализация, интеграция, высшее образование, университет.

Lakusha N.M. *Cultural globalization of higher education: prospect or threat? The process of cultural globalization of sphere of domestic higher education is analysed in the cut of his perspective by national development.*

II. Проблеми сучасної освіти

In addition to the economic, informational and political spheres, globalization directly affects and influences the development of each individual. It is primarily concerned with globalization impacts on education, especially higher. The processes of international interaction and integration of the most intense in this area that appears to be a key issue in the philosophical reflection of the modern features of development of mankind.

Key words: *globalization, internationalization, integration, higher education, university.*

Трансформаційні та інтеграційні процеси в сфері вищої освіти, що особливо яскраво проявляються в розвитку західних країн, обумовлюють актуальність постійних пошуків найбільш оптимальної моделі освітньої політики XXI століття у вітчизняній практиці також. У руслі поглиблення інтеграційних процесів і розвитку міжнародного розподілу праці стає нагальним провадження країнами загальної практики освітнього процесу. В цьому аспекті важливим є пристосування національних систем підготовки кадрів до кардинально змінених умов світового ринку. В цьому питанні на перший план висувається необхідність переосмислити проблеми і перспективи соціокультурного аспекту глобалізації та інтеграції до міжнародного освітнього простору.

Це обумовлює актуальність та визначає мету даної наукової розробки – визначити перспективи і загрози процесу культурної глобалізації вітчизняної вищої школи в перспективі її євроінтеграційного розвитку.

Що несе Україні культурна глобалізація вищої освіти, що відбувається сьогодні і неминуче супроводжує процеси інтеграції до світового освітнього співтовариства: прогресивний розвиток чи втрату власної ідентичності?

Неоднозначний досвід місцево-механічного привнесення європейських освітніх принципів та схем на ґрунт вітчизняної вищої освіти доки демонструє очевидну недостатність отриманого ефекту. Старі стереотипи роботи руйнуються задля сприйняття нових прогресивних європейських методів, проте останні впроваджуються електично. Елементи освітніх систем колишнього «радянського» зразка і «новоевропейські» варіанти довільно комбінуються між собою. Ця комбінація, хоч і керована централізованими органа-

ми державної влади, у кожному ВНЗ приймає свої надзвичайно специфічні форми. Подекуди систематичність європеїзації вітчизняної вищої освіти нагадує випадання скелець у калейдоскопі: будь який наймінімальніший зовнішній вплив – і комбінація некеровано змінюється у непередбачуваному напрямку.

З іншого боку глобалізація – це не вибір, який може бути, а може і не бути. Для України це даність, перспектива, об'єктивний крос-культурний, соціально-економічний процес, який невпинно наступає на всі сфери життя і визначає динаміку суспільного розвитку в світі в останні більш ніж половину століття, неминуче чинячи тиск на вітчизняну культуру і сфери, які першочергово від неї залежать. *Основна з них – освіта.*

Суттєвих суперечностей до вирішення проблеми культурної інтеграції вищої освіти додає комерціалізація освіти, як в національному, так і в міжнародному аспекті. Все частіше застосовується *поняття «глобальний ринок освітніх послуг»* як якісно новий процес, що проявляється в розвитку міжнародних зв'язків у сфері підготовки кадрів. Глобалізація освіти в світовому масштабі відбувається нерівномірно: лідерами в цій царині є США, які контролюють третину міжнародного ринку освітніх послуг, за ними йдуть Великобританія – 13 %, Німеччина – 10%, Франція – 9 % [8]. Такі економічні пропорції визначають і культурну інтеграцію в освіті: економічне домінування приводить до визнання пріоритетності певних культурних зразків.

Проблеми сучасних напрямків розвитку вищої освіти давно стали предметом наукових дискусій. Так, А. Грудзинський слушно зауважує, що криза сучасного університету полягає у протиріччі, яке загострилося в нових соціально-економічних умовах між його трьома основними функціями як соціального інституту: забезпеченням наукового розвитку (неможливістю фінансового забезпечення здійснення наукових досліджень), наданням можливості отримання освіти (у зв'язку з підвищенням попиту на вищу освіту) та забезпеченням регіонального розвитку (пошук балансу врахування як національної, так і глобальної перспективи розвитку) [4]. Експер-

ти звертають також увагу на зміну підходів до управління освітньою організацією. Так, Ж. Серкіс вважає, що в умовах демократичних перетворень управління університетом має базуватися на нових підходах – організаційно-культурних [6, с.148]. У системі вищої освіти в сучасних умовах відбуваються глибинні інституційні, структурні, функціональні зміни, що не залишаються поза увагою науковців.

Так, осмислення ґрунтовних проблем вітчизняної освіти і залишається зверхнім та вузьким, оскільки на проникний та широкий погляд здатна лише філософська думка. Наслідком цих обставин є слабкий вплив філософської думки на процес обговорення проблем модифікації освіти в Україні в цілому і брак у публічному просторі загальних (філософських) точок зору, що дозволяють говорити про стратегічні цілі та завдання освіти. У той же час цей простір первантажений низкою окремих дисциплінарних та інституціональних позицій, кожна з яких претендує на особливу роль і значимість [5, с.15]. Такий стан характеризує недостатню розробленість питань культурної глобалізації освітньої сфери царині філософських та педагогічних наук.

Звертаючись до спроби виокремити та оцінити конструктивні й деструктивні впливи глобалізаційних процесів в сфері культури на вищу освіту, зазначимо, що на сьогодні з цього приводу домінують дві різноспрямовані думки. Перша з них зауважує, що українська освіта протягом всього свого існування була невід'ємною складовою європейської. Відповідно, процеси інтеграції, які відбуваються сьогодні – це не підлаштування під міжнародний шаблон під впливом глобалізаційних процесів, а повернення української культури до свого природного стану, материнського лона Європи, так би мовити. В умовах безпрецедентного ускладнення відносин у глобалізованому інформаційному суспільстві часто ототожнюють такі поняття, як інтернаціоналізація і глобалізація щодо вищої школи. Інтернаціоналізація освіти означає вільний академічний обмін викладачами і студентами між вузами різних країн, а також створення єдиних спеціальних навчальних програм. В той час як глобалі-

зація – це універсалізація навчального планування, що здійснюється за рахунок попиту на певний тип фахівця на глобальних ринках праці (доволі нова тенденція для світового освітнього простору, що приходить на другу половину ХХ століття).

Як зазначає В.Тітарчук, те що вища школа завжди була інтернаціональним інститутом, не викликає сумнівів, але в історії її існування умовно можна виділити кілька основних етапів. Перший охоплює період розвитку перших європейських університетів з епохи середньовіччя й Відродження до ХVІІІ ст. Слід зазначити, що в цей період за рівнем культурного розвитку та вищої освіти Україна перебувала в загальноєвропейському середовищі. Поширенню ренесансної культури в українських землях сприяв насамперед розвиток освіти. Наприкінці ХV–ХVІ ст. помітно зростає прошарок українців, що здобули освіту в кращих західноєвропейських університетах – Краківському, Празькому, Болонському тощо. Досить часто вихідці з України були провідниками загальноєвропейського Ренесансу. Перші вищі навчальні заклади в Україні – Острозька та Києво-Могилянська академії за навчальними планами були схожі на провідні західноєвропейські університети [7].

Тому тепер, коли йдеться про входження нашої держави до європейського культурно-освітнього простору, провідні автори, зокрема В. Андрущенко та М. Михальченко, наголошують на поверненні України саме до цього простору [1].

Другий етап вчені визначають між другою половиною ХVІІІ ст. і початком Другої світової війни. У цей період розвинені країни експортують принципи побудови своїх освітніх систем у менш розвинені країни. Під час інтернаціоналізації на цьому етапі наростає міжнародний обмін науковими знаннями, збільшується міжнародна мобільність студентів і викладачів.

Третій етап тривав з часу закінчення Другої світової війни до початку 90-х років минулого століття. Розпад колоніальної системи сприяв значному збільшенню міжнародної мобільності студентів із колишніх колоній. Цей період характеризується залученням вузів у могутній рух освітньої експансії й уніфікації освітніх можливостей.

Саме в цей період інтернаціоналізація в звичному розумінні перестає існувати і перероджується в процесі глобалізації вищої освіти через зміну своєї цілеспрямованості [7].

Сьогодні можна говорити про четвертий, якісно новий етап інтернаціоналізації вищої школи та її глобалізації, за якого масове поширення освіти розглядається як гарантія конкурентоспроможності держави в новій глобальній економіці.

Так, глобалізація сприймається як природний, історичний процес, який триває споконвіків. І в першу чергу, глобалізація, прямо стосується університетів, адже робить особливо актуальним завданням поширення національних культур, сприяє стандартизації навчання. Відповідно, на університети сьогодні чекає робота з адаптації до вимог епохи глобалізації. Враховуючи зміни в суспільстві, культурі й знаннях сучасний університет повинен так само змінитися, знайти себе в нових реаліях, щоб гарантувати свою «конвертованість». Однак на рубежі ХХ-ХХІ ст. університет уже став глобальною установою, зайнятою в тристоронніх відносинах із урядовими й багатонаціональними корпораціями. Тож, глобалізація є чинником упровадження в університети елементів ринкової економіки, що сьогодні змінює і національні, і світову системи вищої освіти [7]. Процес глобалізації загалом постає як стандартизація, економічна інтеграція і крос-культурна проникність, що тлумачаться як перспективний механізм розвитку, особливо, якщо врахувати, що глобалізація пов'язана насамперед із загостренням конкуренції між традиційними вузами.

Отже, університет, як явище сьогодні стає головним соціальним інститутом сучасного суспільства. Як елітний вищий навчальний заклад, він останнім часом перебрав на себе велику кількість нових функцій: 1) організація та проведення спільних міжнародних фундаментальних наукових досліджень; 2) забезпечення потреб суспільства у висококваліфікованих кадрах; 3) розвиток загальної освіти [7].

Тож, виникає питання: чи зможе вища освіта в добу світової глобалізації бути конкурентоспроможною й водночас залишити-

ся провідним центром накопичення та передачі знань в інтересах нації? Пошук відповіді на це складне запитання і породжує діаметрально протилежну концепцію. Відправною точкою цих суперечних ідей є питання про природу та специфіку власне європейської культури. Адже, щоб відповісти на питання чи є українська нація невід'ємною складовою європейського соціокультурного простору варто було б визначитись: що це саме за простір?

Культура Європи завжди була одночасно розмаїтою та світською, вона витворилась не на засадах згоди, а на засадах діалогу та суперечки. Єдність європейської культури завжди була єдністю парадоксальною, що полягала в єдиному спільному для всіх бажанні відмовитися від уніформи [5, с.18].

Самі європейські мислителі не єдині в поглядах і оцінках процесу євроінтеграції. Централізація Європи, на погляд окремих з них, не уніфікує, а навпаки множить символічні та політичні ресурси. Ця множинність необхідна Європі для утиску неєвропейських соціокультурних ареалів. Стратегії західних держав спрямовані на зміцнення їх власного панування. Заперечення культурної асиміляції в рамках концепції полікультурності виявляється способом здійснення політичної і, насамперед, економічної експансії західного світу, натхненною ідеєю «європоцентризму» [5, с.18].

Європейська система цінностей, і відповідно культура видається прихованою таємницею для більшості світу. Вона вкрай важко піддається конкретизації та системному описові.

Про наївність тези щодо близькості європейської системи цінностей для України говорять навіть ті, хто був достатньо часто в багатьох європейських країнах, навчався там, не відчуваючи при цьому мовного дискомфорту. Під час поглибленого ознайомлення з історією і культурою європейських народів, навіть у таких українських «громадян Європи», європейська система цінностей постає суттєво відмінною від того, що зафіксовано в уявленнях, – з'являється відчуття, що Україна живе ще в абсолютно іншій часовій, культурній, політичній парадигмі.

Європа багатолика, багатогранна і амбівалентна. Чи уявляють громадяни України, що є Європа, чим саме Україні треба поступи-

тися, що саме активно впроваджувати, а що зберегти зі своєї спадщини, інтегруючись у Європу? Установки за типом «Наш курс – у Європу» в такому аспекті видаються неспроможними відповідно до реальності як міф. Прагнення інтегруватися в Європу приречене на невдачу без ментального розуміння, що саме є Європа й у чому полягають європейські цінності [5, с.19]. В результаті видається, що сам спосіб інтеграції до європейської спільноти вбачається українцям невірним. І проблема полягає не в євроінтеграції як цілі, і не в глобалізації, що є невід’ємним атрибутом цього процесу, а в самому способі дій.

Україні нікуди не потрібно йти. Потрібно змінювати свою свідомість і свій світогляд, і тоді Європа сама настане.

Адже справжню цікавість Європи можна викликати лише якщо не тільки запозичувати, а й пропонувати щось корисне, зрозуміле й розумне, і при тому власне, автентичне. Але чи здатні ми запропонувати свою модель, при цьому зберігаючи свої цінності? [5, с.20].

Тут варто звернутись до питання формування національного курикулуму та його змісту. Національний курикулум у найпростішому визначенні є програмою (проектом, описом) за певними правилами змісту освіти у школах певної країни. Курикулярний процес синтезує у собі розум, культуру і сили як усієї нації, так і усієї людської цивілізації. Подібно до запчастин ЕОМ, які працюють по-різному в залежності від програмного забезпечення, так і система освіти може діяти по-різному в залежності від курикулуму.

У світі триває, можливо, мовчазне чи приховане змагання за кращий курикулум – тобто за найперспективнішу та найпрогресивнішу програму, алгоритм освітнього процесу. І це є вираженням процесів глобалізації як процесів конкуренції. І саме це викликає питання: чи може для України культурна глобалізація означати не підкорення певній схемі, а участь у конкурентній боротьбі і пропозицію власного плану?

Курикулярний процес став важливим, якщо не найважливішим, елементом освітньої політики. Україна повинна знайти свій шлях для вирішення цієї проблеми. Вона має багато шансів для кращого розвитку, але найбільш значущим є реформа курикулуму (змісту

освіти). Україна не повинна копіювати Росію, США, Китай чи Європу. Але вона все ж подібно до них повинна зрозуміти, що завдання її курикулярного процесу – знайти вирішення проблем XXI століття, а не століття XX [5, с.166]. Національний курикулум, укладений з урахуванням світових досягнень у цій сфері, стане могутньою основою для розквіту плюралізму моделей університетів, вберігаючи індивідуальні творчі педагогічні пошуки від помилкових рішень і забезпечуючи їм спільний знаменник, викристалізований колективним розумом.

У той час, коли мова в усьому світі йде про те, яким чином освіта має модернізуватися, щоб уберегти людину і людство від катастрофи, що очікує планету внаслідок дій і діяльності некомпетентних людей, культур, суспільств, держав, Україна не може залишатися осторонь. І це, в першу чергу, стосується створення її національного курикулуму, що є інтегрованим завданням для освітнього менеджменту і науки [5, с.166]. Не варто багато про це говорити, адже освіта – є полем боротьби за капітал. І на цьому полі українським дітям потрібні чіткі стандарти, а всі гравці повинні чесно поводитися. Можливо тоді в українського народу з'явиться можливість формування ментальних рис нетерпимості до відомих вад українського характеру (комплексу меншовартості, пасивності тощо).

Стандарт має визначати єдність освітнього поля боротьби за капітал і слугувати правовою основою для розв'язання конфліктів між споживачами освіти та її виробниками. Стандарт – частина культури, включена в зміст освіти і покликана забезпечити входження до культурного поля підростаючого покоління. Узяті в лапки поняття не найкраще відображають те, що покликана забезпечити освіта, але розуміння стандарту як «частини культури» добре акцентує його сутність.

Формування стандарту освіти – це кристалізація усієї культури країни у світовому контексті в ту частку культури, що стане значущою за існуючу культуру. Освітній стандарт, по суті, є геном, у якому записано програму трансляції всієї української культури та її

розвитку майбутньому поколінню. Помилка в цій генетичній програмі може бути дуже дорогою для суспільства.

Тож не можна приймати його ззовні, це має бути виплекана, вдумлива, рідна путь передачі духовного багатства наступному поколінню [5, с.168-169].

Так, освіченість не завжди рятує від зловживань нею, а власне, освіта не вирішує усі кризи суспільства. Як свідчить історія, тиран збирає найосвіченіших людей і змушує їх виконувати його завдання. На щастя, в Україні це вже майже неможливо.

Україна здобула шанс використати освіту заради інтересів людини, не стримуючи невпинність циркуляції знань, необхідних для успішного розвитку суспільства. У реалізації цього шансу надзвичайну роль відіграють власні освітні стандарти, і не лише як осереддя національної культури, а й усього найкращого світового досвіду для неї. Тільки за цих умов культурна глобалізація із загрози стане перспективою національного розвитку.

Тож, відповідь на питання впливу культурної глобалізації однозначна: Україна має включити до цього процесу, привнести власні здобутки, не тільки заради себе, а й заради суспільства. Адже неже ми і справді думаємо що на нема чого порадити оточуючим?

І перспективами подальших розробок має стати саме осмислення особливостей національного стандарту вищої освіти в його власній специфіці і перспективності.

Посилання:

1. *Андрущенко В.* Беловежье. Л. Кравчук. Украина 1991-1995 / Михальченко Н., Андрущенко В. – К.: Укр. центр духовной культуры, 1996. – 512 с.

2. *Балабанова Н.* Суспільство знань та інновацій: шлях до майбутнього України / Н.Балабанова. – К.: Арістей, 2005. – 104 с.

3. *Горбула О.* Культурологія: теорія та історія культури: Навч. Посіб / Тюрменко І., Горбула О. – Київ: Центр навчальної літератури, 2004. – 368 с.

4. *Грудзинский А.О.* Университет как предпринимательская организация / А.О.Грудзинский // Социс. –2003. – № 4. – С. 113-119.

5. Клепко С.Ф. Філософія освіти в європейському контексті / С.Ф.Клепко. – Полтава: ПОППО, 2006. – 328 с.

6. Серкіс Ж. Нові підходи до управління сучасною освітньою організацією / Ж.Серкіс // Соціальна психологія. – 2003. – № 1. – С. 140-150.

7. Титарчук В. Соціокультурна глобалізація вищої освіти: тенденції та наслідки [Електронний ресурс] / Ванда Титарчук // Віче. – 2006. – №22. – Режим доступу: <http://www.viche.info/journal/391/>

8. Хижняк Л.М. Державна освітня політика в умовах глобалізації: пошуки оптимальної моделі [Електронний ресурс] / Л.М.Хижняк. – Режим доступу: <http://www.kbuapa.kharkov.ua/e-book/db/2007-1-2/doc/1/02.pdf>.

Л.М.Червона

ВПЛИВ СВІТОВИХ ОСВІТНІХ ТЕНДЕНЦІЙ НА ПОДОЛАННЯ ЦІННІСНОГО РОЗКОЛУ В УКРАЇНІ

В роботі розглянуто оновлення сучасного освітнього простору наділеного аксіологічною значущістю через дослідження основних його тенденцій як складних та багаторівневих систем орієнтації світу. Визначаючи проблемним моментом для України її ціннісну розколотість (за С. Хантінгтоном), обґрунтовується думка, про те, що для подолання ціннісного розколу в Україні, має відбутися зміна парадигми розвитку суспільства, яка має початися з суттєвих змін в освітній сфері.

Ключові слова: цінності, освіта, світові освітні тенденції, ціннісний розкол.

В работе рассмотрены обновления современного образовательного пространства наделенного аксиологической значимостью через исследование основных его тенденций как сложных и многоуровневых систем ориентации мира. Определяя проблемным моментом для Украины ее ценностный раскол (по С. Хантингтону), обосновывается мысль о том, что для преодоления ценностного раскола в Украине, должна произойти смена парадигмы развития общества, которая должна начаться с существенных изменений в сфере образования.

II. Проблеми сучасної освіти

Ключевые слова: *ценности, образование, мировые образовательные тенденции, ценностный раскол.*

Chervona L. Influence of educational myrovyyh trends in overcoming tsennostnoho Ras-kola in Ukraine. We consider updating modern educational space endowed axiologi-cal significance through its main research trends as complex and multi-orientation of the world. Defining the problem points to its value rozkolist Ukraine (by Samuel Hun-tington) is justified by the view that in order to overcome the split values in Ukraine, to be held paradigm shift of social development, which must start with substantial changes in education.

Key words: *values, education, global education trends, value split.*

Україна, як власне і весь світ, перебуває в очікуванні нової епохи і одночасно намагається відшукати соціальну, економічну та науково-технологічну платформу виживання, нову парадигму підготовки людини до життя, яка б забезпечила не лише адаптивне ставлення до дійсності, але й розвиток самої дійсності у відповідності до людських вимірів життя, продиктованих ідеалами XXI століття [1, 6].

На початку XXI століття кожна країна світу, намагається знайти шляхи свого розвитку у відповідності з новими соціально-економічними потребами й очікуваннями. Але разом з тим у кожного суспільства є власний соціальний фільтр. Воно може виявитися не готовим до сприйняття нових концепцій. Життєвий досвід будь-якого окремо взятого суспільства обумовлює не тільки «логіку», але і в певній мірі зміст філософської концепції. У світі існує безліч культур. Вони автономні, суверенні. Кожна з них має свою долю і свій потенціал. Водночас, культури перестали бути герметично замкненими відбуваються грандіозні кроскультурні контакти породжені епохою глобалізації.

Епоха глобалізації супроводжується становленням інформаційного суспільства. Це ті соціо-культурні зміни без урахування яких не можливо обрати правильний напрямок розвитку сучасної освіти. Складні взаємовідносини країн і культур змінюють свідомість цілих народів і окремих людей, примушуючи їх адаптуватися до нового світу, який іноді позбавлений звичних цінностей і паттернів поведінки. В даному контексті світові освітні тенденції займають осо-

бливе місце. Змінюється або трансформується саме поняття освіти, що постає як діяльність спрямована на зміни установок і моделей поведінки особистості та її особистісний розвиток. Демократизація, гуманізація, концепція безперервної освіти, розвиток ринкових відносин у сфері освіти та інтеграція освіти, ось далеко не повний перелік тих світових освітніх тенденцій, які не оминули жодну національну систему освіти і внесли корективи у їх розвиток. Не випадково багато економічно розвинених країн, розробляючи національні доктрини, концепції та програми стійкого і безпечного розвитку, включають до їх складу як один із стратегічних напрямків інноваційний розвиток національних систем освіти. Сфера освіти повинна стати стратегічною точкою зростання для України XXI століття. Як показує досвід багатьох країн, тільки випереджальний розвиток цієї сфери формує інвестиційну привабливість країни і забезпечує технологічний прорив.

Стан, перспективи і тенденції розвитку освіти взагалі в сучасному світі висвітлюються в працях Б.Вульфсона, З.Малькової та інших авторів, які аналізують освітні системи провідних країн Заходу, форми та методи організації навчального процесу. Становлення та розвиток освітньої проблематики відбувалися в межах наукових інтересів відомих дослідників – В.Астахової, М.Лукашевича, М.Головатого, І.Гавриленка, І.Бичка, І.Зязюна. Вагомий внесок у розвиток філософії освіти зроблено вченими Інституту вищої освіти АПН України В.Андрущенком, М.Михальченком, Г.Темком, В.Лутаєм. У сучасному філософсько-культурологічному напрямку слід відзначити дослідження представників Інституту філософії НАН України, здійснені під керівництвом М.Поповича (В.Іванов, С.Кримський, В.Мейзерський, Б.Парахонський та ін.). Застосовуючи напрацьований теоретичний базис та здійснюючи спробу розкрити нагальні проблеми оновлення сучасної освітньої сфери, дана розвідка ставить перед собою за мету виявити вплив світових освітніх тенденцій на подолання ціннісного розколу в Україні.

Для досягнення поставленої мети в роботі вирішувались наступні завдання: обґрунтувати оновлення сучасного освітнього про-

сторю наділеного аксіологічною значущістю через дослідження основних його тенденцій як складних та багаторівневих систем орієнтації світу; окреслити основні освітні тенденції та їх вплив на національну систему, як важливого чинника у подоланні ціннісного розколу в Україні.

Найбільш суттєві розбіжності між людьми, як пише С. Хантінгтон, не ідеологічні, політичні чи економічні, а саме культурні. Народи і нації намагаються відповісти на саме просте питання, з яким може зіткнутися людина «Хто ми є?». І вони відповідають традиційним чином – звернувшись до понять, що для них найбільш значущі. Люди визначають себе, використовуючи такі поняття, як походження, релігія, мова, історія, цінності, звичаї і суспільні інститути [7].

Для збереження будь-якої соціальної системи потрібні цінності, які сприймають усі люди. Без загальних цінностей, пише С. Клакхон, «Життя суспільства було б неможливим», а «функціонування соціальної системи не могло б зберегти спрямованість на загальні цілі...» [9].

Проблемним моментом для України є те, що її визначають як «розколоту». Зокрема, С. Хантінгтон визначив Україну так: «... – це розколота країна з двома різними культурами. Лінія розлому між цивілізаціями, що відокремлює Захід від православ'я, проходить прямо по її центру ось уже кілька століть. В різні моменти минулого західна Україна була частиною Польщі, Литви та Австро-Угорської імперії. Значна частина її населення є прихильниками уніатської церкви, яка здійснює православні обряди, але визнає владу Папи Римського. Історично західні українці говорили українською і були вельми націоналістичними у своїх поглядах. Населення Східної України, з іншого боку, було в масі своїй православним, і значна його частина говорила російською. На початку 1990-х росіяни становили до 22%, а російськомовні – 31% населення України. Велика частина учнів початкових і середніх шкіл отримувала освіту російською мовою». Тобто згідно його класифікації Україна, це країна, що розташована по два боки ліній розлому між цивілізація-

ми. У таких країнах, великі групи належать до різних цивілізацій та постійно йде протиборство між ними: кожен з них намагаються «визначити країну як свій політичний інструмент та зробити свою мову, релігію і символи державними» [7].

В силу того, що цінності безпосередньо «не дані», вони втілюються і реалізуються за допомогою інших універсальних культурних механізмів, насамперед через норми та освіту, то саме поняття цінності, хоча і існує для вказівки на людське, соціальне і культурне значення певних явищ, але разом з тим, воно відсилає до світу належного, цільового, смислової основи. Цінності задають одну з можливих граничних рамок соціокультурної активності людини або суспільства загалом. Цінності трактуються як породжувані культурою або задаються трансцендентно змісту. Цінності влітаються в мінливе різноманіття соціального життя як її інваріанти, що дозволяють пов'язувати різні часові модуси (минуле, сучасне, майбутнє); семіотизувати простір людського життя, наділяючи всі елементи в ньому аксіологічного значимістю, задавати системи пріоритетів, способи соціального визнання, критерії оцінок; будувати складні і багаторівневі системи орієнтації світу; обґрунтовувати смисли [3, 1200].

Таким чином, центральною, або вихідною проблемою у подоланні «розколотості» України постають цінності і їх формування. На думку того ж таки С. Хантінгтона розколоті цивілізації мають потенціал стати єдиними системами в плані цінностей та ідентичностей, якщо будуть реалізовані три основні умови. Перша, необхідно, щоб політична і економічна еліти цієї (розколотої) країни в цілому підтримували такий крок. Друга, народ має схилитися до прийняття нової ідентичності. І третє, що домінуючі групи цієї цивілізації, в яку розколота країна хоче увійти, повинні бути готові прийняти її у свої лави.

У випадку з Україною, на нашу думку, зараз витримуються всі три вимоги. Перша вимога, щодо підтримки політичною елітою, дана ситуація яка на наших очах розгортається в Україні просто, не залишає вибору для політичної та економічної еліти. Якщо Украї-

на не стане єдиною системою в плані цінностей та ідентичностей то вона може припинити своє існування як держава. Попередній досвід розвитку незалежної держави України зазвичай характеризували як «багатовекторний», а на справді Україна балансувала між Сходом і Заходом не в змозі визначитися з тенденціями свого розвитку. І така невизначеність насправді посилювала внутрішній (ціннісний) розкол в середині країни. Формально Україна задекларувавши свої наміри як «Європейський вибір», (зокрема в сфері освіти, таким яскравим, дискусійним, прикладом, є Болонський процес) насправді тупцювала на місці. Подвійні стандарти які виникали за цих обставин в усіх сферах життєдіяльності соціуму далися в знаки і в суспільстві визріла ситуація по суті своїй яка нагадувала революційну. І хоча, марксизм-ленінізм відійшов у минуле, і не дуже популярним сьогодні є його цитування. Але згадується визначення революційної ситуації Леніним: «Революційну ситуацію відрізняють наступні основні ознаки: 1) «криза верхів», тобто неможливість для пануючих класів зберегти своє панування в незмінному вигляді. Криза політики панівного класу створює ту тріщину, в яку прориваються невдоволення та обурення пригноблених класів». Для настання революції, зазначав В. І. Ленін, «... зазвичай буває недостатньо, щоб «низи не хотіли», а потрібно ще, щоб «верхи не могли» жити по-старому. 2) Загострення, вище звичайного бідності пригноблених класів» [5].

Проводячи цю паралель, треба зазначити, що індустріальне суспільство початку ХХ століття і глобалізований світ початку ХХІ сторіччя суттєво відрізняються. І події, які відбулися в Україні 2013-2014 році і отримали назву «Євромайдан» або «революція гідності» можна сміливо назвати «ціннісною революцією». А агресія з боку Росії, попри всі негативні аспекти, пришвидшила всі складні соціальні процеси і насправді сприяла тому, що «українська багатовекторність» нарешті перетвориться на «одновекторність». Тому і друга вимога за Хантінгтоном, що народ має схилитися до прийняття нової ідентичності, виконується, оскільки сам народі виборює свою нову ідентичність.

І третє, що домінуючі групи тієї цивілізації, в яку розколота країна хоче увійти, повинні бути готові прийняти її у свої лави, також на наш погляд, не викликає сумніву, оскільки європейські країни демонструють свою готовність підтримати Україну в її намаганнях побудувати нову державу на нових європейських цінностях які є близькими і прийнятними для українського суспільства. Якими є ці цінності, ми можемо прочитати у Хартії основних прав європейського союзу, в якій говориться: «...Європейський Союз ґрунтується на неподільних і загальних цінностях – гідності людини, свободі, рівності й солідарності; він спирається на принципи демократії та правової держави. Він ставить людину за основу своєї діяльності, засновуючи громадянство Європейського Союзу і створюючи простір свободи, безпеки та правосуддя. Європейський Союз сприяє збереженню та розвитку цих спільних цінностей при повазі різноманіття культур і традицій народів Європи...» [8].

Не вдаючись до серйозного аналізу політичної ситуації в Україні, хотілося б на разі, зупинити увагу, на такому, важливому, з нашого погляду, аспекті, як зміна свідомості без якої не можливі були б всі ці події. Ми вже згадували про те, що формування людини, її духовного та інтелектуального потенціалу, відтворення та розвиток в неї певних культурних якостей не може розглядатися без освіти. Освіта, виступаючи механізмом відтворення якості суспільного інтелекту, поширюється на суспільство в цілому, бо її метою стає кардинальна зміна суспільної свідомості, що сьогодні як ніколи необхідно для України. Отже, зміни парадигми розвитку суспільства починаються з суттєвих змін у змісті освіти.

Трактування поняття освіти залежить від підходу до ідеї людини, хоча можливість освіти як практики сама вже диктує певний підхід до ідеї людини. В етимології терміна освіти присутній образ, підведення під образ, надання образу, тобто якщо освіта можлива, то вона розуміється як робота з формою, ентелехією людини. Але чи зачіпається при цьому зміст, суть, природа людини? Якщо в процесі освіти природа людини не зачіпається, то різноманітність освітніх практик детерміновано тільки культурними та історичними

уявленнями про ті образи чи зразки, під які підводиться людина в процесі освіти. У цьому випадку дискусія розгортається або навколо трактування поняття, на кшталт «гармонійно розвинена особистість», або навколо осмислення конкретних зразків. Якщо ж освіта здатна впливати на природу людини, то освітня практика стає антропотехнікою і потрапляє в зону дії морального закону [3, 719].

Плюралізм сучасних європейських суспільств створює у сфері освіти множинність пропозицій цілей і зразків розвитку людини. Сучасна людина більш вільна у виборі того типу освіченості, яка може бути запропонована соціумом. Людина менше обмежена походженням в силу соціальної динаміки і мобільності; менше зв'язана обмеженістю власних здібностей, у зв'язку з високою технологічністю, людина в меншій мірі залежить від рідної мови і етнічної належності завдяки глобалізації і стандартизації освіти і інтернаціоналізації культурних мов. Вибір людиною варіанту освіти обмежений лише її орієнтацією у світі цінностей. Орієнтація у світі сучасних цінностей постає самостійною задачею освітньої діяльності у сучасному світі, на відміну від минулих історичних ситуацій, коли цінності трансливалися і передавалися в процесі самої освіти. Але забезпечення такої орієнтації у світі цінностей забезпечується не тільки в інститутах освіти, але й за межами освітніх інституцій: у сім'ї, засобами масової інформації, в міжособистісних контактах тощо. А коли одна з найважливіших задач освіти виводиться зі сфери відповідальності інститутів освіти, виникає необхідність перетворення всього соціуму в освітню спільність. Аксиологічна проблематика в сучасному вигляді полягає не в обмеженості свободи вибору в розмаїтті цінностей, а в умінні нею користуватися.

Свобода становлення суб'єкта в освітньому процесі не просто артикулюється як оптимізуючий фактор, а обґрунтовується як необхідна умова внутрішнього становлення самосвідомості, що детермінується умовами його внутрішньої суб'єкт-суб'єктної структури. При цьому об'єктивні детермінанти (тобто цінності, що привносяться в освіту суспільством) ні в якому разі не випускаються з уваги, але у випадку особистісного людського розвитку вони діють,

лише будучи охопленими й асимільованими внутрішньою структурою свідомості [4].

Поряд з розумінням суспільного призначення освіти важливим вбачається виявлення і врахування сучасних тенденцій розвитку освіти в світі. Проблема полягає навіть в тому, щоб дати вичерпний ряд сучасних світових освітніх тенденцій. Складність полягає в неоднорідності, багатоаспектності і багатофакторності розвитку самого світового освітнього простору на початку XXI століття, а також у різноманітності підходів у визначенні цих тенденцій. Єдине, що на нашу думку не викличе заперечення в академічному середовищі, це те, що в сучасному світі розглядати феномен світових освітніх тенденцій неможливо поза системою координат, яка складається «тріадою конструкцій» – «глобалізація», «інтернаціоналізація», «європеїзація» [2].

На одинадцятому Всесвітньому конгресі товариств з порівняльної педагогіки на тему «Нові виклики, нові парадигми: освіта на шляху в XXI століття», виділялось чотири базові характеристики глобальних процесів у світовому співтоваристві. По-перше, сучасний світ являє собою цілісну соціально-політичну систему. Тому проблеми, що виникають в одній країні, неминуче приводять до змін у інших країнах. По-друге, використання сучасних інформаційних технологій і засобів масової інформації дає можливість людям різних країн та національностей приєднатись до одних і тих же культурних цінностей. Це спричиняє зміну культурних стереотипів та зміщення наголосів у культурній ідентифікації особистості: руйнуються моральні норми і традиції, які склалися в суспільстві, інтенсивно формується світова культура. В результаті активного прагнення культурних співтовариств зберегти свою унікальність виникають конфлікти на міжетнічному і державному рівнях. По-третє, змінюється уявлення людини про простір: він ніби зменшується. Сучасні засоби комунікації дозволяють спілкуватись і працювати на відстані. Тому у всіх галузях життєдіяльності суспільства зростає питома вага міжнародного співробітництва. Створюються реальні передумови для формування єдиного економічного, ін-

формаційного, освітнього простору, для планетарного громадського устрою. По-четверте, знижується роль держави в житті суспільства. Політична і економічна влада все частіше переходить до транснаціональних корпорацій, які починають впливати на траєкторію і характер соціальних, культурних та освітніх процесів у різних країнах та регіонах. Це призводить до опору за збереження автономії з боку окремих людей, народів, держав [6].

Безумовно, ці базові характеристики глобальних процесів у світовому співтоваристві впливають на світовий освітній простір який є складним, неоднорідним і багаторівневим процесом взаємопов'язаних змін, що в свою чергу є закономірним результатом історичного, економічного і духовного розвитку. В світовій освіті, як макросистемі, оформилися загальні елементи, ціннісні орієнтири, які дозволяють розглядати їх як серйозний внутрішньо консолідуючий потенціал. В освітньому контексті цінності виступають гранично загальною ідеєю, що надає освіті сенсу. Основними аксіологічними передумовами сучасної освіти виступають такі універсальні доміанти, як певний рівень свідомості, свободи й діяльності суб'єктів освітнього процесу. Таким чином, світові освітні тенденції впливаючи і вносячи корективи в розвиток національної системи освіти України, яка формує людину, її духовний та інтелектуальний потенціал, відтворює та розвиває в неї певні цінності, можуть стати для України тією основою, що допоможе їй подолати внутрішній ціннісний розкол.

Посилання:

1. *Андрущенко В.* Образовательная политика (обзор повестки дня) / В. Андрущенко, В. Савельев. – К. : «МП Леся», 2010. – 404 с
2. *Андрущенко В.П.* Філософія освіти ХХІ століття: пошук пріоритетів / В. П. Андрущенко // Філософія освіти. – 2005. – № 1. – С. 15-17
3. *Всемирная энциклопедия. Философия* / [Главный научный редактор и составитель А. А. Грицанов]. – М. : АСТ, МН.: Харвест, Современный литератор, 2001 – 1312 с.

4. Гервас С. Європейські цінності: між ідеалом, дискурсом і реальністю [Електронний ресурс] / Стелла Гервас. – Режим доступу: http://rethinkingdemocracy.org.ua/themes/Ghervas.html#_ftn2

5. Ленин В. Полное собрание сочинений / В. Ленин. – [5 изд.]. – М. : Политиздат, 1975. – Т. 26. – 378 с.

6. Пуховська Л.П. Перспективи формування світового освітнього простору в ХХІ столітті / Л. П. Пуховська // Вісн. Житомир. держ. ун-ту ім. Івана Франка. – Житомир, 2003. – Вип. 33. – С. 16–18.

7. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон ; [пер. с англ.]. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 603 с.

8. Хартія основних прав Європейського Союзу (Ницца, 7 грудня 2000 року) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://zakon4.rada.gov.ua/laws/show/994_524

9. Kluckhohn C. Values and alue-Orientations in the Theory of Action Хартія основних прав Європейського Союзу (Ницца, 7 грудня 2000 року) [Електронний ресурс] / С. Kluckhohn // Toward a general theory of action. Camb.; Massachusetts, 1962. – Режим доступу: http://www.umsa.edu.ua/lecture/philosophy/kaf_philosofpidruchkirychok.pdf.

С.Л. Шлемкевич

ЕКОЛОГІЗАЦІЯ ПРОЦЕСУ НАВЧАННЯ ЯК ВИМОГА ЧАСУ

Одним із шляхів подолання кризових явищ у глобальному масштабі можна вважати утвердження нової екологічної культури, ментальних установок екологічного гуманізму, яким утверджується рівновага між пізнавальною діяльністю людини і шанобливим ставленням до цілісності Природи та визначення місця людини у просторі і часі як частини Природи. Це завдання можна вважати одним з головних у процесі реформування вищої школи України. У центрі уваги науковців та педагогів опиняється проблема екологізації навчання.

Ключові слова: культура мислення, духовність, культура, екологія.

Одним из путей преодоления кризисных явлений в глобальном масштабе можно считать утверждение новой экологической культуры, ментальных установок экологического гуманизма, каким утверждается равновесие между познавательной деятельностью человека и уважительным отношением к целостности Природы и определения места человека в пространстве и времени как части Природы. Эту задачу можно считать одной из главных в процессе реформирования высшей школы Украины. В центре внимания учёных и педагогов оказывается проблема экологизации обучения.

Ключевые слова: культура мышления, духовность, культура, экология.

S.L. Shlemkevich. *Greening the learning process as a requirement of time*

The implementation of new environmental culture may be viewed as one of the ways of overcoming the crisis. This is one of the key tasks in reforming Ukraine's higher education. Implementing environmental aspects in educational process is in the focus of scientists and teachers attention.

Key words: *culture of thinking, spirituality, culture, ecology.*

Вступна частина. Одним із шляхів подолання кризових явищ у глобальному масштабі можна вважати утвердження нової екологічної культури, ментальних установок екологічного гуманізму. Це завдання можна вважати одним з головних у процесі реформування вищої школи, який активно розпочався в Україні і має невідворотний характер. Адже промисловість, технології розвиваються настільки швидко, що протягом кожних п'яти років обсяг інформації подвоюється, а це призводить до необхідності постійно поповнювати й вдосконалювати знання, здобуті у вищих навчальних закладах. Сучасному студентові необхідно оволодіти вмінням вчитися, самостійно здобувати потрібні знання і формулювати нові ідеї. Сьогодні є очевидною необхідність розвитку навичок і здібностей до освоєння нових досягнень науки і техніки, їх подальшого використання у відповідності до запитів природного середовища.

Особливі вимоги висуваються до професійної підготовки технічних спеціалістів, до інтелектуального та духовного розвитку особистості. Вища освіта, спрямована на відтворення лише вузького спеціаліста, прагматика, а не духовно розвинутої, творчо мислячої особистості, призводить до загострення протистояння техні-

ки і природи, до руйнівних процесів у навколишньому середовищі. Саме тому треба зробити все можливе, щоб на противагу парадигмі «навчання» утвердилася парадигма «вчення», на противагу інформованості утвердилася ідея інтелектуалізації, творчості, свободи мислення. Необхідно утвердити такий процес виховання та освіти, центром якого є творча особистість як найвища цінність. Тобто, зосередити увагу педагогів не лише на розвитку спеціальних здібностей, які дозволяють успішно здійснювати той чи інший вид діяльності, а й на стимулюванні універсально-творчої спрямованості особистості, покликаної захистити живу природу, зберегти її красу і могутність для прийдешніх поколінь.

За цих умов на перший план висувається виховна функція освіти, покликана забезпечити ініціацію творчого самовиявлення, формування духовного світу особистості. Звідсіль *метою* дослідження є визначення виховної функції освіти в аспекті розв'язання питання утвердження нової екологічної культури, формування концепту екологічного гуманізму. Досягнення даної мети потребує вирішення наступних *завдань*: проаналізувати сучасні підходи до тлумачення екологічної культури та екологічних проблем; простежити генезу поглядів на природу, її цілісність, місце людини у природному середовищі; визначити шляхи формування екологічного гуманізму у процесі навчання, зокрема, здобуття вищої освіти, а також реформування цієї сфери духовної культури. Отже, проблема екологізації навчання розглядається у даній статті як проблема одночасно науково-теоретична та навчально-педагогічна, практична.

Основна частина. Сучасні екологічні проблеми безумовно відзеркалюють рівень розвитку, стан екологічної культури суспільств та людства в цілому. На це звертали та звертають увагу як вітчизняні, так і зарубіжні науковці. Характерними в цьому аспекті є міркування М.М. Кисельова, в яких справедливо поєднані в єдиний логічний ланцюг питання спрямування сучасного науково-теоретичного екологічного дискурсу з питаннями розуміння реального стану світу природи та громадськими вимогами стосовно розвитку етичної самосвідомості, що безпосередньо визначає стосунки люди-

ни з природним середовищем: «Розвиток екології як напряму сучасного наукового дослідження стимулюється не стільки “логікою внутрішнього розвитку”, – резюмує вчений, – скільки зовнішніми чинниками. А в соціогуманітарному аспекті цей розвиток ініційований переважно “знизу”, базуючись на громадській стурбованості щодо стану природного довкілля на протидію відомій бюрократичній тактиці “перероблення” природи та “освоєння” її ресурсів. Ця обставина й детермінує формування принципово відмінного від традиційного гуманістично-наукового розуміння стосунків людини з природою, активізує розвиток “екологічної етики” та створення ефективної системи екологічної освіти та екологічного виховання» [1, с. 167-168]. Л.І. Сидоренко вбачає причину екологічної кризи передусім у невідповідності між цільовою та ціннісною формами раціональності, що, в свою чергу, було спричинено кризою «класичного» типу раціональності [див.: 2, с. 176]. Тобто, з одного боку, «модерний» тип культури власне створив техногенну цивілізацію, яка врешті решт й привела до екологічної кризи, а, з іншого – усвідомлення кризового стану «класичної» раціональності надає, на думку автора, певний шанс на «переосмислення поняття розумності людської діяльності в природі» [там само].

Роблячи огляд існуючих підходів до розуміння екології, сучасних екологічних проблем, їх причин, стану екологічної культури тощо, не можна не звернути увагу й на те, що зараз все більше робиться акцент на зв'язку питань, що розглядаються, з процесом глобалізації. Звісно, що ця традиція йде ще від «Римського клубу», який поставив питання про глобальний характер історичного фіналізму, адже характерний для сучасної епохи принцип економічного росту, ніяким чином не контрольованого, поступово вичерпує себе. Саме з цією ситуацією пов'язана створена даною авторитетною організацією концепція «меж росту». В цьому ж контексті глобальності піднімає питання екології, поряд з іншими, й авторитетний німецький соціолог, професор Мюнхенського університету У. Бек, зокрема, підкреслюючи, що глобальність, «світове суспільство» – це вже той факт, який не можна проігнорувати..., навпаки, на його

думку, «уявлення про замкнуті простори перетворилося на фікцію. Жодна країна або група країн не може відгородитися один від одного» [3, с. 25]. І це, в свою чергу, створює особливі умови існування суспільств. Йдеться насамперед про те, що світовий ринок витісняє та підміняє політичну діяльність, що є ознакою панування ідеології неолібералізму. Остання, в свою чергу, «діє за монокаузальним, чисто економічним принципом, зводить багатовимірність глобалізації тільки до одного, господарського виміру, який мислиться до того ж лінійно, і обговорює інші аспекти глобалізації – екологічний, культурний, політичний, суспільно-цивілізаційний, – якщо взагалі справа доходить до обговорення, тільки ставлячи їх у підпорядкування чільному виміру світового ринку» [3, с. 23]. Як бачимо, на думку У. Бека, спостерігаємо у розвитку сучасної цивілізації явний перекис в сторону господарсько-економічних інтересів, закладених світовим ринком, при не зважанні на інтереси духовно-культурні, екологічні тощо. Ось такі реальні проблеми світу, що глобалізується, ще більше загострюють постановки екологічних питань, адже: «В екологічних системах є межа стійкості, і коли антропогенне навантаження перетне межу, то вже неможливо запобігти знищенню цієї екосистеми» [4, с. 27]. Таким чином, йдеться вже не просто про актуалізацію екологічного дискурсу як певного наукового міждисциплінарного напрямку, а про розгляд питання співвідношення «людина – природа» у зв'язку з питанням – бути чи не бути людству, так як: «... до ХХ ст. на Землі не стикалися з такими змінами, внаслідок яких природа опинялась би в стані нестійкої рівноваги, а люди – перед вибором між загибеллю і принципово іншим способом буття. Ми є свідками стійкого розвитку тенденцій, коли природа невідворотно стає середовищем, все менш придатним для життя людей...» [5, с. 152].

На межі гостро ставить питання щодо глобальних криз, особливо екологічної кризи, й Н.В. Мотрошилова. Науковець прослідковує взаємозв'язок понять «цивілізація» та «варварство» передусім в аспекті відношення людської спільноти до природи, наполягаючи на тому, що саме поняття цивілізації віддзеркалює зміну ставлен-

ня людини до природи. Так, на противагу історично попередньому варварству, цивілізація означає не знищення, не розкрадення «матеріалу природи», а його використання, перетворення та навіть певним чином його примноження тощо. У цьому контексті міркувань, цікавою, на наш погляд, є пропозиція виокремлення особливого поняття «всередині-цивілізаційного варварства», за допомогою якого доцільно було б визначати перспективи цивілізаційного розвитку. Зміст даного поняття по суті відтворює процес розв'язання суперечностей сучасної цивілізації, серед яких чи не найбільш небезпечна суперечність – між людиною та природою, що веде, а краще сказати – провокує навмисне або ненавмисне насильство по відношенню до природи, спричиняє екологічні катастрофи. Усі ці сучасні прояви традиційного відношення «людина – природа» демонструють, за авторською думкою, феномен «екологічного варварства»: «... одна з найголовніших іпостасей сучасного варварства – ті дії окремих індивідів, інститутів, держав, які через насильство над природою мають своїм наслідком природні катастрофи, жорстоко “карають” все людство, а не тільки безпосередньо винних (яких, до речі, майже завжди можна знайти). І якщо в давнину, спустошивши перш незаймані ділянки природи, люди рятувалися тим, що перекочували в нові регіони, то тепер у людства немає такого виходу; до того ж й самі катастрофи часто стають глобальними» [6, с. 101].

Серед пропозицій, які висувуються з метою розв'язання екологічних проблем, істотне значення мають міркування про можливість прищеплення сучасній людині норм екологічної етики, формування нової культури мислення, що призведе справді до становлення дієвого екологічного гуманізму. Сподівання на це пов'язуються передусім з оновленою системою освіти, екологізацією процесу навчання, з переглядом принципів здобуття професійних знань. Актуальність даної постановки питання зумовлюється, як було показано, нагальною необхідністю заради життя на планеті подолати екофобні людські орієнтації й нарешті зрозуміти залежність розв'язання екологічних проблем практично від дій кожного, від «... відчуття персональної та колективної відповідальності за стан біосфери пе-

ред сучасним і майбутніми генераціями» [1, с. 168]. З цим, безумовно, не можна не погодитись. Дійсно, в даних умовах практично будь-який фахівець – як людина і як особистість, у світі, що глобалізується, не може стояти осторонь, не може вже уникати власне у своїй діяльності (в меншій чи в більшій мірі) проблем, які означаються екологічними і глобальними. Звідсіль ставиться питання про необхідність розуміння сучасної екології як «синтетичної науки», знатної об'єднати природничі та гуманітарні науки [5, с. 151]; підкреслюється, що екологія як напрямок наукового знання пройшла шлях від науки природничої до науки моральної [1, с. 168]; що екологія має носити характер «випереджувального знання» [4, с. 26; 7, с. 126]. Звідсіль впливає й установка на те, що й екологічне виховання, екологічна освіта також повинні носити випереджаючий характер, що потребує насамперед того, щоб «викладання соціальної екології відбувалося у вигляді не тільки екологічних аспектів у всіх існуючих дисциплінах, але і в якості самостійного предмету, що дає основу такого заломлення в різних областях науки» [7, с.129]. У процитованому доробку передусім доводиться, що «екофільні» установки не формуються стихійно – і в цьому полягає їх корінна відмінність від колишніх установок людини щодо природи, що носили чисто споживчий характер. Доцільно навести ще одну думку про засади екологічної освіти сучасної людини, згідно з якою «... освіта повинна базуватися на філософії співпраці людей і на розумінні ними інтересів всієї природи» [8, с. 168].

Отже, погоджуючись з наведеними вище концепціями насамперед в площині актуальності та особливої необхідності у сучасних умовах глобалізованого світу екологічної освіти, взагалі просвітницької діяльності стосовно екологічних проблем, представимо власну позицію. Висхідним принципом міркувань є те, що екологізацію процесу навчання доцільно розглядати як надзвичайно важливий спосіб уникнення небезпеки нищення людиною навколишнього природного середовища. Інакше кажучи, система освіти та виховання сучасної людини повинна надати їй можливість бути здатною до розв'язання задачі керування в глобальних умовах природною реаль-

ністю, не руйнуючи її. Поза сфери освіти сформувати у сучасників культуру екологічного мислення практично не є можливим. Таким чином, у центрі уваги науковців та педагогів опиняється проблема екологізації навчання. Адже усунення соціоекологічних суперечностей сьогодення повинно рухатись шляхом вдосконалення їх головного винуватця – самої людини і, перш за все, в моральному, культурному відношенні. Очевидно, першим кроком на цьому шляху є ґрунтовне осмислення наявної ситуації, усвідомлення суті тої світоглядної революції, ознаки якої ми спостерігаємо перш за все в утвердженні ментальних установок екологічного гуманізму.

Нові світоглядні парадигми, засновані на фундаменті так званого «екологічного гуманізму», фіксують суттєві зміни у стані суспільної свідомості. Поряд з її традиційними формами (релігійною, моральною, естетичною, філософською, правовою, політичною та науковою) утверджується така її сучасна форма, як екологічна свідомість. Проаналізувавши різноманітні форми історично-культурних уявлень про природу, можна констатувати наявність елементів екологічної свідомості і на більш ранніх етапах існування людського суспільства. Адже потреба використовувати та продуктивно освоювати середовище, подароване природою, існувала завжди і стимулювала процес пізнання. Екологічний аспект такого пізнання робив необхідним обмежити втручання людини у природне середовище, визначити дозволені межі діяльності у складному діалозі з природою. У своєму завершеному вигляді екологічна свідомість як специфічна, самостійна форма суспільної свідомості виникає лише в ХХ ст. нашої ери як наслідок відображення загрози глобальної екологічної катастрофи та наростання кризових явищ у взаємовідносинах суспільства та природи в цілому. Вона формується на основі пізнання як тих законів, що забезпечують цілісність природного середовища, так і тих, що повинні обумовлювати людську діяльність з метою збереження придатного для людського існування стану природи.

Реалії сьогодення, екологічні проблеми, породжені антропогенним тиском, руйнацією довкілля, примушують шукати ефектив-

ні шляхи захисту Природи, утвердження так званого «екологічного імперативу» – певних морально-етичних приписів, заснованих на переконанні у необхідності налагодження гармонійних взаємовідносин у системі «ЛЮДИНА – ПРИРОДА». Звідсіль імперативом сучасної екологічної свідомості стає турбота про знаходження і збереження екологічної рівноваги. Це означає, що необхідно враховувати інтереси як суспільства, так і природи. Сьогодні неможливо проігнорувати досягнення науки та техніки, але необхідно визнати і захистити «права» природи. Впровадження ідеї екологізації навчання великою мірою покладено саме на гуманітарні дисципліни. Спрямовані на опанування цінностей культури, вони забезпечують формування власних, непересічних поглядів особистості. Адже лише шляхом залучення до історичного досвіду, що закріплюється у парадигмах мислення, системі цінностей та емоційних станах людини, апробованих соціальною практикою, відбувається формування розвинутої творчої особистості. Гуманітарні дисципліни дають можливість повною мірою забезпечити активізацію тих складових навчально-виховного процесу, які сприяють формуванню екологічної культури майбутнього фахівця.

Особливого значення набуває викладання гуманітарних дисциплін у технічних вищих навчальних закладах. Як відомо, мозок людини складається з двох півкуль, одна з яких відповідає за абстрактні, логічні способи опрацювання інформації, інша – за просторове, інтуїтивне, образне мислення. У технічних вищих навчальних закладах головна увага приділяється так званим точним дисциплінам, засвоєння яких забезпечується домінуванням лівої півкулі, образне мислення залишається начебто у тіні. Це негативно відображається на розвитку творчих потенцій особистості. Збалансувати діяльність двох півкуль мозку, отже, забезпечити наявність чіткої установки на творчість, можливо, створивши такі умови навчання, за яких розвивається і вербально-понятійне, і образне мислення. Вирішити цю проблему у технічному вищому навчальному закладі можна шляхом засвоєння гуманітарних знань, зокрема, філософських, культурологічних. Саме вони дають можливість широко застосовувати проблемні методи навчання, коли заперечується банальна форма спілку-

вання викладача і студента на рівні «запитання-відповідь», удосконалювати механізми ведення дискусій, формулювати завдання, що покликані розвивати уяву, оптимізувати творчий пошук. Такі підходи до процесу навчання примушують утвердити адекватні форми оцінювання якості знань. Це питання справедливо вважають одним з найскладніших, найболючіших сьогодні. Адже надмірне захоплення введенням формалізованого тестування, де головним показником є лише, умовно кажучи, «кількість» нагромадженої інформації, а не її творче опрацювання, може трагічно вплинути на процес формування ціннісно-творчої спрямованості майбутнього фахівця.

Відзначаючи значні зусилля педагогів по налагодженню самого процесу навчання, необхідно разом з тим констатувати, що на сьогоднішній день не існує достатньо серйозних наукових критеріїв, методик оцінювання ефективності екологізації навчання. Пояснюється це багатьма обставинами. По-перше, традиційна система оцінювання якості виконання робіт (реферати, заліки, контрольні роботи, усні виступи) в цьому випадку не є адекватною. Адже живемо в особливу епоху – постмодерної культури, однією з характерних ознак якої є так звана кліпова свідомість, неузгодженість установок та дій. Простіше кажучи, найчастіше сучасна українська людина думає одне, робить інше, при цьому говорить те, що вимагають обставини. Отож, немає гарантії, що студент, який щойно виголосив промову на захист рідної природи, вийшовши з аудиторії, не кине недопалок у суху траву. По-друге, оцінювати вирваний із контексту елемент світогляду особистості (в даному випадку, пов'язаний з установками екологічного гуманізму), неможливо без врахування загального рівня розвитку особистості: установок, світоглядних орієнтирів, сукупності навичок та вмій.

Таким чином, оцінити ефективність процесу накопичення знань, його екологічної компоненти зокрема, можливо лише аналізуючи практичну діяльність випускника, здатність на практиці проявити себе як повноцінну, всебічно розвинуту особистість. Саме таким має стати фахівець-спеціаліст сучасного типу, на формуван-

ня якого скеровує свої зусилля науково-педагогічний склад системи вищої освіти України.

Висновки. Отже, виходячи з нагального для сучасної цивілізації завдання – формування світогляду екологічного гуманізму, маємо утверджувати: освіта повинна бути такою, що виховує. Це особливо є важливим, коли йдеться про екологічне виховання. Адже передусім екологічна проблематика, яка буде домінувати у процесі вивчення як низки загальних, так і спеціальних дисциплін, дозволить студентам – майбутнім фахівцям, знайти шляхи подолання екологічної кризи, що характеризує сучасний культурно-цивілізаційний поступ. Також слід зазначити, що глобальне протистояння людини і природи свідчить не тільки про кризу духовності, цивілізаційну кризу, але й про кризовий стан «модерної» раціональності, некритичне сприйняття якої привело людство до глобальних проблем. Подолання означених кризових явищ пов'язане з утвердженням нової культури мислення передусім у процесі екологізації навчання, з формуванням в навчально-освітній діяльності екологічного гуманізму, тим самим – з встановленням рівноваги між пізнавальною діяльністю сучасної людини та її шанобливим ставленням до природи. Реформування вищої школи України не буде доцільним, якщо не зважити на зазначену проблему екологізації самосвідомості особистості в процесі здобуття нею освіти.

Посилання

1. *Кисельов М.М.* Біологічна етика в системі практичної філософії / М.М. Кисельов // Практична філософія. Науковий журнал. – К.: Центр практичної філософії, 2000. – № 1. – 195 с. – С. 166-174.
2. *Сидоренко Л.І.* Філософія сучасної екології: єдність наукових, етичних і філософських ракурсів /Л.І. Сидоренко // Там само. – С. 175-184.
3. *Бек У.* Что такое глобализация? / Ульрих Бек [пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника; общ. ред. и послесл. А. Филиппова]. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.

4. *Гродзінський Д.* Межа стійкості / Дмитро Гродзінський // Наука і культура. Україна: Щорічник; [редкол.: О. Сергієнко (головн. ред.) та ін.]. – К.: Т-во «Знання», 1989. – 576 с.: іл. – С. 26-29.

5. *Канак Ф.М.* Практична екологія: коло завдань і можливості / Ф.М. Канак // Практична філософія. – Вказане видання. – С. 149-165.

6. *Мотрошилова Н.В.* Цивилізація и варварство в епоху глобальних кризисов / Н.В. Мотрошилова; [2-е, расш. и испр. издание]. – М.: ИФ РАН, «Канон+» РОООИ «Реабилитация», 2010. – 480 с.

7. *Гирусов Э.В.* Социально-экологическое образование / Э.В. Гирусов // Век глобализации. Исследования современных глобальных процессов. – М.: Издательство «Учитель», 2015. – № 1(15) – 184 с. – С. 125-129.

8. *Мазурова Е.Ю.* Роль образования в решении глобальных проблем человечества / Е.Ю. Мазурова // Ноосфера. Збірник філософських праць. – Донецьк: ДонНТУ, 2002. – 206 с. – С. 163-169.

III. Мовчання і самотність як проблеми

М.С. Велущак

ГОРИЗОНТЫ МОЛЧАНИЯ: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЙ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ АНАЛИЗА

*В статье рассматривается молчание как один из модусов языка, осуществляющий связь между говорящим и богатством смыслов, содержащихся в языке. В анализе используются феноменологическая и герменевтическая методологии. Анализируя горизонты молчания, автор описывает молчание как комплекс простых феноменов. Делается попытка найти место молчания в моменте соприкосновения реципиента и знака культуры, а также – в ситуации публичности (хайдеггеровское *Das Man*).*

Ключевые слова: молчание как философская проблема, язык, модусы языка, знаки культуры, методология феноменологии, герменевтика.

*У статті розглядається мовчання як один із модусів мови, який здійснює зв'язок між промовцем і багатством смислів, що містяться в мові. В аналізі використовуються феноменологічна та герменевтична методології. Аналізуючи горизонти мовчання, автор описує мовчання як комплекс простих феноменів. Робиться спроба знайти місце мовчання в моменті зіткнення реципієнта та знака культури, а також – в ситуації публічності (хайдеггерівське *Das Man*).*

Ключові слова: мовчання як філософська проблема, мова, модуси мови, знаки культури, методологія феноменології, герменевтика.

M.S. Velushchak. Horizons of silence: the hermeneutic and phenomenological aspects of the analysis

The article deals with the problem of “silence” as one of the language modus carrying out the communication between the speaker and the richness of meaning contained in

the language. The phenomenological and hermeneutical methodologies are used in the analysis. Analyzing the horizons of silence the author describes the silence as a set of simple phenomena. The main goal of the author was to make an attempt to determine the place of the silence at the moment of a recipient's contact with the cultural sign as well as in a situation of publicity (Heidegger's Das Man).

Key words: *silence as a philosophical problem, language, modes of language, cultural signs, methodology of phenomenology, hermeneutics.*

Введение. Исследование феномена молчания приобретает особое значение в эпоху информационного общества, когда сетевая логика приводит к новым условиям формирования человеческого опыта, созданию новых информационных сред, существующих по собственным законам (социальные сети, Instagram, Ask me и проч.). Положение человека в таких средах усложняется постоянной необходимостью фиксирования себя в них, поиска определённого отражения собственного бытия в кибернетическом пространстве через фиксацию собственной связи с источником информации. В ситуации, когда сосуществуют множество знаков культуры (например, посты в социальных сетях, которые превращаются в однородную гомогенную среду; находятся в одном ряду, «соседствуют» политическая пропаганда и вырванные из контекста фрагменты художественных произведений, знаки смеховой культуры и дневники реальных людей), возникает риск замены потока информации феноменом «шума». Как пишет В.А. Малахов: «... лишённый осмысленности шум – также своего рода безмолвие, но не предполагающее никакого духовного присутствия и не отсылающее к нему» [7, с. 118]. В условиях плюрализма, «права на высказывание» любого мнения, утверждаемого культурой эпохи постмодерна, а также в условиях формирования новых информационных сред актуальным становится вопрос о возможности молчания как особого духовного опыта.

Анализ проблемы молчания осуществляется в работах мыслителей, представляющих самые разные философские направления. Так, постструктуралистский подход реализуется в работах Р. Барта, Ж. Бодрийера, Ж. Делёза, Ж. Деррида, Ж. Лакана, М. Фуко, У. Эко. Экзистенциальный аспект молчания разрабатывался С. Кьеркего-

ром, М. Бубером, К. Ясперсом. Герменевтический анализ данного феномена проводится в работах В.В. Библихина, Л.М. Моревой. С религиозно-философской позиции рассматривается молчание С.С. Хоружим и В.А. Малаховым. Используя данный исследовательский опыт, в статье ставится *цель* – описать молчание как один из модусов языка, который осуществляет связь между говорящим и богатством смыслов, содержащихся в языке, понимаемом в контексте хайдеггеровского подхода – как «дома бытия». Анализ проводится на основе герменевтической и феноменологической методологии. Реализация цели предполагает решение следующих *задач*: описать горизонтность молчания; представить наиболее простые акты сознания, с которыми связано молчание; трансполлировать полученные результаты в пространство герменевтики повседневности; выявить взаимосвязь молчания и языка.

В анализе современной культуры, как отмечает К.Э. Разлогов, возникает новая точка отсчёта, которая связана не с читающей и пишущей публикой, а с её антиподом – с нечитающей и непишущей публикой, которая предпочитает телевизионные шоу [11, с. 33], что, безусловно, создаёт условия для закрепления молчания как нового социокультурного явления. Возможность молчания имеет и иной аспект, а именно – является одним из условий диалога культур, связанным со способностью слышать Другого, что приобретает особое значение в ситуациях, когда «... вместо диалога цивилизаций наблюдаются скорее монологические манифестации своего понимания истины» [6, с. 19]. Уравнивание же в правах повседневного и возвышенного, что характерно для современной культуры, приводит не только к возрастанию эстетических возможностей языка искусства, но и к усреднению, вульгаризации обыденного языка. Такого рода тенденции в развитии культуры в сочетании с возможностями современных средств массовой информации создаёт ситуации, в которых «... слово в пространстве современной цивилизации стремительно утрачивает свою укоренённость в пространстве языка» [9, с. 1], тем самым создавая условия для молчания. С другой стороны, трудно не согласиться с В.В. Библихиным, который считает молча-

ние одной из родовых особенностей человека. Отсюда можно сделать вывод, что практически всегда в опыте человеческого бытия имеет место выбор – между молчанием и речью, причём проходит этот выбор через язык, смещая его семантику: первоначальный выбор между именовани­ем и умолчанием продолжается на каждом шагу в отмеривании степени высказанности [см.: 2, с. 29-30].

Для того, чтобы описать молчание как особый, собственно человеческий тип опыта, необходимо рассмотреть его в пространстве «горизонтности» человеческого опыта. Горизонт – философема, введенная Э. Гуссерлем для описания некоторых универсальных особенностей человеческого опыта. В феноменологическом понимании опыт – это всегда не только направленность на предмет (интенциональность), но и некоторая составляющая того, что схвачено в опыте, и того, что осталось на периферии опыта. Отсюда любая актуализация того или иного предмета (ноэмы) в сознании влечёт за собой и ситуацию, когда нечто остаётся за горизонтом. Иначе говоря, «постоянная перспектива» человеческого опыта приводит к тому, что огромный пласт опыта остаётся «не схваченным»: чем большим содержанием овладевает сознание, тем больше остаётся за его пределами. То есть, сознание имеет бесконечный потенциал имплицитных горизонтов, которые могут быть открыты. Переход от горизонта к горизонту не имеет чётких границ и является одним из аспектов имманентного потока сознания. Таким образом, каждый опыт указывает на возможность и человеческую способность не только постепенно эксплицировать собственно самоданное, но и приобретать в познавательном опыте всё новые самоопределения [см.: 4, с. 18]. Сознание, направленное на предмет, имеет дело не только с его сиюминутной актуальностью, но и с полнотой потенциальных свойств, представляющих собою не пустые возможности, а целый пленум содержательных симптомов и предзнаменований. Такова, по Гуссерлю, природа любого переживания. Восприятие как бы отсылает от непосредственно воспринимаемых сторон своего предмета к сторонам, ещё не воспринятым, ожидаемым и предугадываемым [см.: 12, с. 51].

Своеобразное «выхватывание», объективирование бытия при контакте с горизонтом приводит к тому, что эксплицируется лишь часть возможностей опыта: огромный пласт опыта остаётся за пределами, на периферии. И собственно из этой периферии берёт начало внешний горизонт опыта. Речь идёт о том, что каждый воспринимаемый предмет дан нам во взаимосвязях с тем, что его окружает. Как отмечает В.И. Кебуладзе, «... Гуссерль определяет эту среду, как внешний горизонт опыта, или потенциально бесконечный горизонт соотнесённости. Любой предмет восприятия даётся не в пустоте, а в гомогенном пространстве, в котором расположены другие предметы, которые не являются актуальными коррелятами этого акта восприятия, но потенциально могут стать предметами восприятия. Именно они и создают пространственный внешний горизонт восприятия» [5, с. 200]. Внутренним же горизонтом опыта можно назвать ситуацию, когда сознание эксплицирует некоторые особенности, нюансы того предмета, с которым сталкивается – происходит антиципация как *предождидание* некоторых свойств предмета.

Пространство молчания, на наш взгляд, следует рассматривать, опираясь на метод редукции. Процедура редукции, согласно Э. Гуссерлю, заключается в феноменологическом «эпохе», отказе от суждения и вынесения в скобки всех субъективных частных. Цель редукции – достижение своего рода нейтрального состояния сознания, при котором оно как бы ещё не решилось на то, какую именно систему реальности («региональную онтологию») ему выбрать [см.: 10, с. 211]. Психологически редукция требует от нас обращения к собственному допредикативному опыту и определённого отказа от понятийного «схватывания» феномена. Отсюда, феномен молчания можно описать как определённый отказ или неспособность выговорить, артикулировать. Так, к примеру, сталкиваясь с таким предметом как скульптура «Лаокоон и его сыновья», молчанием можно было бы назвать то состояние человеческого сознания, в котором человек пытается оценить результат собственного восприятия, но не артикулирует его. Можно было бы сделать предположение, что именно это и есть состояние, в котором рождается эстетическое,

чувственное наслаждение, которое можно, в терминах феноменологии, назвать неартикулированной оценкой результата восприятия в пространстве пассивного синтеза опыта. В этом контексте речь идёт о том, что человек может быть сколь угодно образованным, начитанным, однако, состояние крайней неопределённости, связанное со столкновением с прекрасным, возвышенным, трагическим или низменным, приводит и его к растерянности. То есть, любой человек, познавший опыт эстетического созерцания, может описать состояние, при котором «теряется дар речи». Отсюда, молчание на этом уровне редукции может рассматриваться как неартикулированный процесс оценивания восприятия во множестве пассивных синтезов сознания.

Иначе говоря, психологически подобное молчание может проявляться в ужасе, восхищении, радости, растерянности, непонимании... Всё это может быть описано, как нечто неязыковое, находящееся за его пределами, т.е., понятие как выделение некоторых свойств и абстрагирование от вещи (Рок, Сюжет, Герой, Линия, Композиция) на этом этапе пассивного синтеза сознания не актуализировано. Подобным образом можно описать состояние молчания и в интересующем пространстве: человек не может говорить тогда, когда неспособен охватить то, о чём должен сказать. Незнакомый язык, страшная новость, нечто сказанное Другим (в большей или меньшей степени удивившее) – всё это приводит к феномену молчания, который предвосхищает речь.

Анализируя молчание, необходимо провести процедуру идеации, тем самым ответить на вопрос, чем молчание, в феноменологическом аспекте, является на основании того, чем оно не является. Речь идёт об инвариативной структуре молчания. Выше мы определили феномен молчания как неартикулированное оценивание восприятия в пространстве пассивного синтеза. То есть, молчание – это синтетический феномен, состоящий из нескольких более простых – восприятие и оценивание. В ситуации молчания феномен восприятия всегда направлен на вещь (в широком значении, ведь под вещью можно понимать не только материальный предмет, но и

другие феномены), а оценивание осуществляется без сознательной направленности на результат. Оценивание происходит в результате антиципации или *предожидания*. Возникает вопрос – а восприятие, синтетически соединенное с оцениванием, и первое «столкновение с предметом» – один ли это акт сознания? Мы считаем, что нет. По нашему мнению, в ситуации молчания есть первичное столкновение с предметом, когда он попадает в имманентный поток сознания и есть собственно ситуация молчания, когда восприятие направлено не столько на сам предмет, сколько на акт оценивания его в сознании. Возникает таким образом что-то вроде «петли», в которую затягивается субъект: имманентное сознание направлено, после первичного восприятия, не столько на сам предмет, сколько на его оценивание в пассивном синтезе. Получается своеобразная циркуляция от пассивного оценивания к восприятию результатов этого оценивания, следовательно, молчание циклично.

Редуцирование молчания необходимо продолжить на этапе трансцендентальной редукции, который требует отказа от психической субъективности и приближение к самодостаточной чистой субъективности. Такой подход позволит нам описать феномен молчания как одно из условий возможности опыта. Внешним горизонтом молчания тут может выступать состояние «поиска языка», поиска адекватных значений, возможностей объективирования переживаний, процесс выведения феномена в означение. Сознание, направленное на процесс пассивного оценивания, проявляется в поиске «похожего», «определимого», «знакомого» в этом феномене, поиска связей со всем предыдущим опытом субъекта ради возможности вывести в язык полиморфное, синкретичное состояние феномена. Внешним горизонтом молчания можно назвать стремление сознания выразить феномен, через нечто другое – речь. Такая связь глубоко ассоциативна, учитывая случайность и историчность связей между означаемым и означающим. Внутренним же горизонтом ситуации молчания можно было бы назвать «всматривание» – направленность к самой вещи, к её отображению в сознании, поиск нюансов, попытка охватить её во всем богатстве и полноте бытия.

Молчание как ситуация человеческого бытия требует рассмотрения и в контексте проблем понимания и интерпретации, то есть, в контексте решения задачи, а каким образом осуществляется выведение сознания из молчания в язык? Здесь нельзя не обратиться к герменевтике М. Хайдеггера, в которой расширяется понимание горизонта как одного из универсальных свойств человеческого опыта. Из пространства трансцендентального субъекта горизонт переносится в пространство экзистенциализации и бытия человека как *Dasein*. *Dasein* – сущее, которое в своём бытии может поставить вопрос об этом бытии. Собственно *Dasein* – понятие, которое описывает человеческое бытие в целом, в котором самоочевидным является только возможность поставить вопрос об этом бытии. Это описание бытия человека на дотеоретическом уровне, понимание человеком собственного присутствия, расположенности в бытии. *Dasein* – это всегда «про меня», то есть, речь идёт об осознающем собственное существование субъекте, присутствующем в мире. Когда интерпретация смысла бытия становится задачей, присутствие (*Dasein*) не только первично спрашиваемое сущее, оно сверх того сущее, которое в своём бытии всегда уже имеет отношение к тому, о чём в этом вопросе спрашивается [см.: 14, с. 15].

Таким образом, переосмысление горизонта у М. Хайдеггера переходит в проблему понимания пространства человеческого бытия: теперь разомкнутость горизонта – это не только свойство человеческого опыта, но и одна из родовых характеристик человека – в спрашивании о собственном бытии человек всегда разомкнут, открыт бытию, и как следствие – способен ставить вопрос об этом бытии. Горизонт – это обязательный фон, который невозможно сделать полностью передним планом, потому что для опредмечивания как раз и необходим фон. То есть хоть горизонт постоянно изменяется, движется, его существование является неизменным. Горизонт постигается через вещи, а вещи – лишь через горизонт. Только разомкнутость, открытость вещей горизонту даёт вещи выявить себя. Эту разомкнутость, согласно М. Хайдеггеру, обеспечивает только такое сущее, как *Dasein*... *Dasein* противопоставлено трансценден-

тальному суб'єкту потому, що людське буття не самодостатньо, а повинно утримувати розірваність буття взагалі. Людина повинна володіти собою не з себе самої, а з розуміння зв'язі з буттям [см.: 3, с. 4-5].

Мовчання не протиставляється розірваності буття і говорити про неї варто, поставив питання про мову і мову. Мова у М. Хайдеггера розуміється як «дом буття». Відомий філософ описує вкорененість людини в її мовному просторі, пояснює мислення через її відкритість мовному буттю: «Мисль, навпаки, допускає буттю захопити себе, щоб сказати істину буття» [15, с. 192]. Через мову людина стикається з «зовом буття», що в свою чергу означає спрямованість Dasein на власне буття. Зов буття – це загальною властивістю людського буття, його спрямованість на вглядання в простір свого життєвого світу, на постановку того питання, про яке йде мова в визначенні Dasein. Достатньо близьким, але не тотожним мові поняттям, є мова. В хайдеггерівському розумінні мова – це «екзистенційно-онтологічний фундамент мови. Мова є «означаюче» членення понятності буття-в-світі, до якого належить подія і яке тримається кожним раз визначеного образу збентеженого буття-друг-с-другим» [14, с. 161]. Мова пов'язана з розташуванням і розумінням. Розташування пов'язано з близькістю, тобто з визначеною передвизначеністю культури, тим, що може служити засобом і бути використано в життєвому просторі людини. Розуміння у Хайдеггера трактується як елемент «уміння бути» – визначений прагматологічний підстав процесу інтерпретації.

Таким чином, мова виступає онтологічним умовою існування людини, мова ж – умовою часу, історичності людського буття, пов'язана з процесом інтерпретації – трактуванням і розумінням. Розвиток проблематики мови і мови в більш пізньому творчестві М. Хайдеггера призводить до ситуації, що в мові вже міститься істина буття і починає вона проявлятися або «висвічуватися» в художньому творенні, і в її найбільш

«острой» форме – поэзии. Взаимоотношение толкования и понимания у Хайдеггера описывается через взаимодействие, напоминающее герменевтический круг: «Всякое допредикативное простое видение подручного само по себе уже понимающе-толкующее» [14, с. 149]. Любой знак, с которым сталкивается Dasein в пространстве горизонта, поддаётся толкованию: «Толкование – не принятие понятого к сведению, но разработка набросанных в понимании возможностей» [14, с. 148]. Толкование-понимание представляют собой циркулирующую систему – толкование опережает понимание как разработку наложенных в процессе понимания возможностей и формирует понимание. Перед пониманием всегда осуществляется акт толкования, который детерминирован предыдущим горизонтом опыта, в свою очередь, понимание, как процесс осознания чего-то как «того, с чем можно иметь дело» снова приводит к толкованию. Таким образом, хайдеггеровское понимание и толкование чрезвычайно напоминает снова-таки сюжет антиципации и проекта, а герменевтический круг становится выражением структуры человеческого сознания, которое от момента рождения наполнено интенциональными актами, а значит и содержанием, которое переживает толкование и понимание, как совокупность интегрированных, полиморфных процессов, определяемых и определяющих *пред*понимания.

Вопрос о молчании нуждается в расшифровке и в пространстве интерсубъективного опыта. Основные направления «забывания бытия» связаны с повседневным опытом среднего, самоочевидного горизонта бытия. Озаботившееся бытие-друг-с-другом может прийти к модусу Das Man (непереводимое немецкое неопределённо личное местоимение третьего лица), когда Dasein через речевую деятельность, направленную на средний горизонт удалённости, понимает собственное бытие через добровольное растворение собственных бытийственных возможностей в произволе Других. Dasein переводит своё бытие в третье лицо, вместо Я – Я *среди Мы*. В.В. Библихин отмечает, что «понимание хайдеггеровского Das Man, людей, в нравственном смысле свержения власти безличного авторитета,

хайдеггеровский как бы анархический и индивидуалистический морализм – неверно... опыт – нищеты собственно экзистенции – наверное, главное, что толкает к людям, посмотреть, как у людей, и жить, как люди. У них жизнь не нищая. Присутствие – наше бежит от мизерабельности собственного в несобственные способы бытия» [1, с. 304-305]. Философ считает, что Das Man проявляется не в противоборстве индивида и системы, а в том, что в человеческой природе Dasein очень сложно оставаться собой, то есть осознавать, ощущать собственную связь в бытии-в-мире. Das Man пребывает в наиболее понятном и мобильном пространстве – посередине между Dasein и крайней потенцией реализации горизонта. Однако всегда ли пространство среднего горизонта принадлежит Das Man? По нашему мнению – нет. Снова-таки формулировка В.В. Бибихина о том, что Dasein сложно быть собой, отдать себя себе напоминает неадекватность понимания, ведь понимание существует в модусах «умения быть». Без способности понять смысл того, на что направлено понимание, невозможно понять бытие, и как следствие – себя.

Таким образом, в отношении горизонтности Das Man можно сделать следующий вывод. Понимание в Das Man находится между дальним и ближним горизонтом и не требует от Dasein в момент восприятия никаких усилий, оно отдаёт первичное толкование на суд безличного, отсюда, весь предыдущий опыт пребывания в бытии, зафиксированный в антиципации, растворяется в опыте коллективного, безличного. Собственный опыт начинает подменяться усредненным опытом *предпониманий*, характерных для того или иного региона пребывания в Das Man. Связь модуса Das man и молчания осуществляется через речь. В свою очередь молчание может выступать как одна из возможностей речи: «Только где дана экзистенциальная возможность речи и слышания, кто-то может прислушиваться... Тот же самый фундамент имеет и молчание. Кто в друг-с-другом-говорении умолкает, способен собственно “дать понять”, т.е. сформировать понятность, чем тот, у кого речам нет конца. Многоговoreние о чём-либо ни в малейшей мере не гарантирует, что понятность будет этим раздвинута вширь. Как раз наоборот:

пространное обговаривание затемняет и погружает понятое в кажущуюся ясность, т.е. в непонятность тривиальности. Молчать, опять же не значит быть немым» [14, с. 164].

Итак, в интерсубъективном пространстве модус *Das Man* связан с тем, что можно было бы назвать немотой в постоянном говорении, тривиальным шумом. С другой стороны, этот срединный модус не выносит молчания: его основные феномены – толки, пересуды, любопытство и двусмысленность, выявляющие «срединность», напрямую связаны с говорением. В пользу того, что именно молчание способно вывести из этого модуса, говорит столкновение с ужасом (*Angst*), тем типом Страха, в котором перед-чем связано с ничто, с чем-то, что не присутствует в мире, то есть со смертью. Иначе говоря, смертность, конечность, историчность заставляют разорвать порочный круг «среднего» горизонта. Ситуация Ужаса очерчивает, по сути, обстоятельства, когда человек вынужден молчать, сталкиваясь с чем-то, что не может быть охвачено полем многоговорения и пространного обговаривания.

Рассмотрим взаимодействие трёх основных феноменов среднего горизонта в столкновении с молчанием. Начнём с толков. Это феномен, который отображает разрыв связи между тем, о чём идёт речь в языке, и собственно речью. По мнению Хайдеггера, утрата первичной бытийственной связи приводит к освоению сущего через разносящую и вторящую речь. Толки – это способ бытия, лишенный корней понятливости присутствия [см.: 14, с. 170]. Таким образом, толки представляют собой пассивное состояние, в котором понимание – как способность иметь дело с чем-то – по сути, замыкается на толковании. Человек оставляет себя в пространстве множественных суждений, выводов, стереотипов, риторик, формирующих *пред*понимание. Интерпретационное поле этого *пред*понимания – замкнутое в себе говорение. Отсюда, толки – это ситуация самоповторения толкования, однако лишённое понимания.

Любопытство, как феномен во многом близкий к толкам, тем не менее, отличимый от них в так называемом лишь-внимании. Во время орудывания *Dasein* рассудок направляет внимание на опреде-

лѐнную вещь, однако в момент спокойствия (или того что Хайдеггер называет «отдыхом» заботы) разум продолжает работать, когда предмета озабочения уже нет. Освобожденный разум не имеет «под рукой» ничего близкого, чем следует озаботиться. Это приводит его к постоянным метаниям от своего внутримирноприсутствующего, того, что составляет жизненный мир, к тому, что представляет из себя, по сути, эскапизм. Таким образом, если в толках «напряжение» падало на толкование, то в ситуации любопытства речь идёт о замыкании своеобразно «беспредметной» проектности, т.е. о понимании. Двухзначность же напоминает скорее синтетический феномен «размытия» горизонтов близкого и далѐкого. Двухзначность в большей степени связана с бытием-с-другими, присутствует там, «где самые громкие толки и самое находчивое любопытство держит дело на мази, там, где повседневно происходит всё и по сути ничего» [14, с. 174]. Отсюда можно утверждать, что сам факт говорения совершенно не обязательно свидетельствует о том, что человек находится в поле языка и речи. К говорящей речи принадлежат в качестве возможностей как слышание, так и молчание.

Таким образом, молчание можно рассматривать в двух контекстах: молчание как возможность языка, как его неотделимое поле опыта, в котором человек сталкивается с собственной историчностью, конечностью и благодаря которому появляется возможность вырваться за замкнутый средний горизонт, и с другой стороны – как ситуация, которую можно было бы назвать «безмолвием» – замкнутость в среднем горизонте повседневного опыта, которая за пустым говорением и перенесением собственной озабоченности на *Das Man* приводит к отказу от постановки вопроса о собственном бытии.

Если опереться на идеи позднего Хайдеггера, то сущность языка проявляется в сказе, то есть показе того, что уже содержится в языке – всякое восприятие и представление о мире: «Язык говорит, поскольку весь он – сказ, т.е. показ. Источник его речи – это некогда прозвучавший и до сих пор несказанный сказ, прочерчивающий разбиение языка» [15, с. 266]. Разбиение в этом контексте

тракується, як разбиение сада, как некоторая особая форма развития, осуществляемая, через ограничение некоторого региона. Кажется разумным, что разбиение может трактоваться как порождение смыслов, как акт речевого вычленения из языка некоторого сюжета, сказа, который в нём уже содержится. Разбиение выражает выход из языка в речь, когда размыкается горизонт сказа, покоящегося в языке, в мир. Разбить значит разомкнуть таким образом замкнутость земли, чтобы она приняла в себя семена и побеги [14, с. 265]. В этом контексте неслучайным является обращение Хайдеггера к поэзии, прояснению через неё чистого говорения [см.: 13, с. 260]. Хайдеггер использует анализ поэтического языка, как наиболее яркое и сильное выражение языка как онтологического условия «просвечивания бытия». Поэтическое выступает у Хайдеггера, как главное, родовое свойство речи, в которой проявляют себя в наибольшей мере и разомкнутость, и связь с языком, как носителем смыслов в сказе – как показывании, экспликации бытийственных смыслов. Речь не только произносит, артикулирует, но и выводит то, что сартикулировать нельзя. На наш взгляд, трудно как-то иначе изобразить, например, страх причастности к чему-то преступному, чем это сделал О.Э. Мандельштам: «Я с дымящей лучиной вхожу / К шестипалой неправде в избу: / Дай-ка я на тебя погляжу – / ведь лежать мне в сосновом гробу. /... Вошь да глушь у неё, тишь да мша, Полуспаленка, полутюрьма. / – Ничего, хороша, хороша... / Я и сам ведь такой же, кума...» [8, с. 171]. Считаём важным отметить, что поэтичность языка выступает здесь в более широком значении: не только как свойство литературно-художественного произведения, но и как один из модусов разомкнутости.

Выводы. Итак, молчание является одним из модусов языка, в котором осуществляется связь молчащего с предыдущим опытом смыслопорождения, живущим в культуре, представляет собой состояние неразрывности, в котором внутренний и внешний горизонты понимания соединены, а смыслы ещё не стали означающими. Сталкиваясь с «миром» через речь, сознание выводит этот опыт, накопленный в языке, в бытие. При этом далеко не всегда безмолвие есть молчание, и далеко не всегда говорение – это язык.

В феноменологической проекции молчание можно описать как синтетический феномен неартикулированного оценивания результатов восприятия. Сознание, направленное на процесс пассивного оценивания проявляется в поиске «похожего», «определимого», «знакомого», поиска связей с предыдущим опытом субъекта, который позволил бы через язык выразить полиморфное, синкретическое состояние феномена. С позиции герменевтики молчание – возможность языка, неотделимое от языка поле опыта, в котором человек сталкивается с собственным бытием-в-мире. В молчании осуществляется взглядывание человека в собственное языковое бытие, в котором отражается поэзис. В интересубъективном пространстве молчание выступает возможностью заботы о том, чтобы быть понятым Другим, ведь молчание – это часть диалогового бытия-с-другими, а не поочередного говорения.

Ссылки:

1. *Бибихин В.В.* Ранний Хайдеггер. Материалы к семинару / Владимир Бибихин. – Москва: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы, 2009. – 544 с.

2. *Бибихин В.В.* Язык философии / В.В. Бибихин. – СПб.: Наука, 2007. – 389 с.

3. *Богачев А.Л.* Гайдеггера герменевтика фактичності і трансценденталізм / А.Л. Богачев // Вісник КНУ ім. Шевченка. Філософія. Політологія. – 2010. – № 99. – С. 4-9.

4. *Гуссерль Е.* Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки; [пер. з нім. В. Кебуладзе] / Е. Гуссерль. – Київ: ППС-2002, 2009. – 356 с.

5. *Кебуладзе В.І.* Феноменологія досвіду / В.І. Кебуладзе. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2011. – 280 с.

6. *Лапин Н.И.* Фундаментальные ценности цивилизационного выбора XXI столетия. Часть 1. Человеческая цивилизация перед выбором конфигураций фундаментальных ценностей / Н.И. Лапин // Вопросы философии. – 2015. – №.4. – С. 3-16.

7. Малахов В.А. Молчание в диалоге – диалог в молчании / В.А. Малахов // Мова і культура. – Вип. 1. – Т. 1: Философия языка и культуры. Київ, 2000. – С. 117-120.

8. Мандельштам О. Стихотворения. Проза. – Харьков: Фолио, 2001. – 736 с.

9. Михайлова М.В. Молчание как форма духовного опыта: автореф. дис. на соискание научной степени канд. филос. наук : спец. 09.00.04 / М.В. Михайлова. – Санкт-Петербург. – 12 с.

10. Разеев Д. От истинности вещи к истинности высказывания / Д. Разеев // Логос. – 2010. – № 5 (78). – С. 205-221.

11. Разлогов К.Э. Метаморфозы идентичности / К.Э. Разлогов // Вопросы философии. – 2015. – № 7. – С. 28-41.

12. Свасьян К.А. Феноменологическое познание: пропедевтика и критика / К.А. Свасьян. – Ереван: Издательство АН Армянской ССР, 1987. – 199 с.

13. Сухачев Н.Л. Концепция языка в европейской философии. – СПб.: Нестор-История, 2007. – 318 с.

14. Хайдеггер М. Бытие и время; [пер. с нем. В.В. Бибихина] / М. Хайдеггер. – М.: Академический проект, 2011. – 460 с.

15. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления; [пер. с нем. В.В. Бибихина] / М. Хайдеггер. – Москва: Республика, 1993. – 477 с.

О.В.Громова

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ТРАКТОВКА ОДИНОЧЕСТВА В КЛАССИЧЕСКИХ МИФОЛОГИЧЕСКИХ СЮЖЕТАХ

Ставится задача сравнить дискурс об одиночестве с позиций экзистенциализма и психоаналитических теорий. Для этого проанализированы три классических мифологических сюжета, связанные с темой одиночества, в их трактовке Юн-

III. Мовчання і самотність як проблеми

гом, Фрейдом, Камю. Каждый из этих мифов по-особому отражает одиночество, и феномен одиночества иначе может быть понят через миф. Данные сюжеты имеют сквозное развитие в истории философии. Дана развернутая ретроспектива позиций авторов.

Ключевые слова: миф, одиночество, экзистенциал, изоляция, архетип, деструктивность, психоанализ, экзистенциализм, экзистенциальный кризис.

Ставиться завдання порівняти дискурс про самотність з позиції екзистенціалізму та психоаналітичних теорій. Для цього проаналізовано три класичних міфологічних сюжету, пов'язаних з темою самотності, в їх трактуванні Юнгом, Фрейдом, Камю. Кожен з цих міфів особливим чином розкриває самотність, і феномен самотності інакше розуміється через міф. Ці сюжети мають наскрізний розвиток в історії філософії.

Ключові слова: міф, самотність, екзистенціал, ізоляція, архетип, деструктивність, психоаналіз, екзистенціалізм, екзистенційна криза.

The author has investigated the role of discourse about the loneliness from the position of existentialism and psychoanalytic theories. For this purpose the author has analyzed the three classical mythological story. They are related to the theme of the loneliness in their interpretation of Jung, Freud, Camus. Each of these myths in a special way reflects the loneliness, and the phenomenon of loneliness is understood differently by myth. That these subjects has permanent development in the history of philosophy. In the article was given detailed retrospective of the author's position.

Key words: myth, loneliness, existential, insulation, archetype, destructiveness, psychoanalysis, existentialism, existential crisis.

Постановка проблеми. Поиск архетипических оснований феномена одиночества находит свои истоки в античной мифологии. Появление антропологической проблематики началось еще до рождения религии и философии: ставились те же самые вопросы о человеке, о его жизни и смерти, отношении к ближнему, о сути бытия, об одиночестве и отчужденности, о счастье и горе, которые волнуют человека и сейчас. Мифология не расчленяет картину мира: природа, человек, божество в ней неделимы, истоки антропоцентризма проявляются в бессознательном очеловечивании космоса и божества. Раскрыть глубину и богатство мифа, показать своеобразие философско-антропологических интуиций представляется важным для рефлексии проявлений одиночества и осознания существования человека в пограничных ситуациях.

Актуальность данной темы связана и с тем, что сегодня изучение одиночества стало одной из важных философско-антропологических проблем и приобретает междисциплинарный характер. В данном контексте актуален анализ и осознание мыслей о человеке, накопленных на протяжении многих веков. Важно отметить, что в традиции западной философской мысли феномен одиночества выступал не как автономный, а как дополнительный объект исследования: ему придавалось важное значение в таких определяющих концептах как вера, власть, свобода. Одиночество обозначается как отдельно исследуемая философская категория в основном начиная с XVIII в., становится выраженной темой у мыслителей XIX в. и особенно в философских течениях XX в. Фактически, именно в XX в., благодаря развитию экзистенциальных направлений в европейской философии одиночество становится автономным концептом. Мы предприняли рассмотрение классических мифологических сюжетов об одиночестве с точки зрения экзистенциального и психоаналитического дискурса.

Целью статьи является углубленное исследование позиции экзистенциальных авторов и психоаналитиков по проблеме одиночества в классических мифологических сюжетах, переосмысление этого явления в разрезе философской антропологии XX в.

Анализ последних публикаций. Проблема одиночества в современной науке стала междисциплинарной. Ей уделяется особое внимание именно в силу ее актуальности. В социально и психологически ориентированной философской западной литературе феномен одиночества вызвал активные дискуссии с 50-х гг. XX в. Расширенное изучение психических проявлений феномена мы находим у таких авторов, как Л.Э. Пепло, Д. Рисмен, К. Мустакас, У. Садлер, Р. Вейс. В российской философской мысли последнего времени внимание одиночеству уделили такие авторы, как Ж. Пузанова, А. Гагарин, Р. Нуреева, Т. Рашидова, Е. Рогова, Г. Тихонов, О. Каштанова, А. Фаррахов и др. В отечественной философии переосмыслению феномена одиночества посвящено мало работ, исследованием этого феномена довольно долгий период времени зани-

мался Н. Хамитов. Важно отметить, что большинство проведенных исследований имеют социально-философскую направленность. Однако проводимые исследования явно недостаточны. Не встречается работ, в которых была бы предпринята попытка рассмотреть онтологическую сущность феномена одиночества.

Основной материал. Сформированная античным мышлением в качестве уровня, который находится над человеческим сознанием, мифология оказывала особое влияние на понимание и выполняла важнейшую роль в жизни человека. Говоря о жизни и смерти, добре и зле, о судьбе и справедливости, мифы транслировали для античного человека образ мира, представления о его создании, развитии, о будущем. Миф сфокусирован вокруг типичного для сознания, а в типичном всегда есть очень много мифического. Типичное, как и миф, выступает в качестве изначального образца, изначальной формы жизни, поэтому миф воспринимался как «вневременная схема, испокон веков заданная формула, в которую укладывается осознающая себя жизнь, через миф смутно стремящаяся вновь обрести некогда предначертанные ей приметы» [7, с. 175]. В античной мифологии боги не выступают творцами мироздания, они лишь представители естественных процессов и явлений. Силой же, от которой зависят люди, герои и боги, выступает судьба. Осознаваемая как нечто сверхразумное, божественное, как структура бытия, «судьба – это и не разум, и не душа, и не космос, и не природа. Это – нераздельное торжество разумного и вне разумного начала» [5, с. 143]. Античные люди, «созерцавшие свой чувственно-материальный космос, прекрасно видели в нем как идеальный вечный порядок в движении небесного свода, так и беспорядок и необыкновенную случайность, которую нельзя было объяснить никаким разумом и которую называли судьбой. В дофилософский период, то есть во времена господства абсолютной и дорефлективной мифологии, судьба либо сливалась с общим представлением о космосе, либо тоже трактовалась как одна из мифологических подробностей» [5, с. 139].

Специфика героя и бога в античном космосе создает особое проживание состояния одиночества, которое героем ощущается тя-

жело – в виде негативного, деструктивного чувства изоляции. Одиночество проявляется не как волевой акт самой личности, но как заданность, предначертанность судьбы или кара богов: человек в контексте особых событий переходит в область одиночества и как бы становится иным, воплощает сочетание свободы воли, своих мыслей, чувств, поступков, предопределенности этих поступков и чувств под действием фатума. Эти чувства перекликаются с мироощущением современного субъекта экзистенциальной философии, и можно сказать, что именно античный *Homo Solus* выступает для нас как прототип современного одинокого человека. Переживающий одиночество как ущербность собственной самости, *Homo Solus* – либо маргинал, «дурной» человек, либо вошедшая в зону саморефлексии мужественная и трагическая личность. Обратим внимание, что одиночество возникает как следствие совершенного преступления или изначальной вины.

Как заметил Гегель, это ярко видно в античной трагедии, в сюжетах мифов и литературных произведений той эпохи, где герои отвечают за свои действия всей своей индивидуальностью, вне зависимости от осознания ими вины. Вина за поступок становится судьбой, переходит по наследству: «целый род страдает за первого преступника» [цит. по 3, с.401]. В мифе одиночеству одинаково подвержены и герои-люди, и герои-боги, которые наделены вполне человеческими качествами, близки людям, «вполне человечесны», отличаются от людей только данным им бессмертием и обладанием некими особыми сверхчеловеческими способностями. Персонаж античного мифа постоянно проходит через испытания, с помощью которых реализуется проверка, по-прежнему ли отпущена ему божественная милость. Повлиять на это он не может: все определено, свобода героя заключена в фатализм, и в этом смысле античный герой также близок герою экзистенциального произведения. В качестве иллюстрации приведем древнейшие письменные памятники греческой литературы. Являющиеся квинтэссенцией мудрости греческого народа, поэмы Гомера передают восприятие античным человеком одиночества как фатума. Мысли, чувства, деяния геро-

ев гомеровского эпоса ограничены силой фатума. В мире, описываемом Гомером, определены и заданы причинно-следственные связи событий, которые реализуются в виде предсказаний. К примеру, в самом начале «Иллиады» мы видим, что Ахилл знает события, которые определяют его судьбу, и никакой его поступок изменить это будущее не может. В эпосе о героях Троянской войны одиночество закономерно следует как наказание за преступления, совершенные героями против божественной воли. Но в то же время оно проживается и как раскрытие некой тайны, понимания, эзотерического знания. Герои «Иллиады» проявляют мудрость, которая недоступна простым смертным, становятся вершителями судеб.

Посредством этой мудрости они выступают особыми, недостижимыми, но также и совершенно одинокими, что одновременно вызывает в нас восхищение ими, но также и смутную тревогу. И, конечно, в истории Одиссея мы находим яркий пример множества разнообразных эмоций и состояний, которые продуцирует тема одиночества. Бедственность положения Одиссея возникает из ощущения его «бездомности», сложности переживания им болезненного отчуждения от друзей и семьи. Одиссей получает не только скитания и злоключения, но и одиночество в качестве наказания за преступления, которые он совершил против божественной воли. Мужественный и хитроумный, он действует самостоятельно и готов нести ответственность за свои поступки, но по сути он всегда один, и это явно дается ему нелегко, потому что мы наблюдаем, как с развитием сюжета он переживает ярчайшую гамму разнообразных чувств и разочарований [1]. Для понимания этого состояния уместно вспомнить, как Пиндар, «самый греческий из всех греческих поэтов», наиболее аутентично передающий архаическую систему античности, показывает, насколько высоко в греческом полисе чтили победителя и как милость богов распространялась не только на него, но и на то, что с ним связано: его семью, родных, сограждан. Победитель не одинок никогда: он в полисе, он с богами. Одинокий человек – это заведомо проигравший человек, и он несчастен тем, что его покинули все, даже боги. Герой античности

упирается в одиночество, как в конечное состояние отверженности и миром, и людьми, и богами. Вспомним также персонажей Гесиода: боги, титаны, герои, они подчинены судьбе, которая вершит скрыто события, связанные с их жизнью и их поступками. В моменты борьбы они, в силу определенных обстоятельств, вынуждены действовать автономно, единолично, но им одиночество неведомо, они не проявляют себя и не могут быть восприняты в качестве одиноких.

При этом люди выступают у Гесиода как побочный продукт теогонии: человек, наделенный рефлексией, изначально осознает суть высочайшего блага, знает, что такое по сути добро и что такое зло. Первое «золотое поколение» людей, которые «жили, как боги», противопоставлено Гесиодом пятому, «железному», современному поколению, обреченному богами на «заботы тяжкие», на «труд без передышки», горе, несчастья [2, с. 112]. Именно в этом поколении Гесиод показывает рождение Номо Solus – человека, передающего своим мироощущением рефлексивное постижение пространства бытия. Начиная с мифологических сюжетов мы наблюдаем, что Номо Solus, гордец или изгой, испытывает глубоко затрагивающие его экзистенциальные переживания. Состояние вынужденного одиночества, которое не по его воле стало его образом жизни, побуждает переосмыслить экзистенциальные основы бытия, признавая неизбежность одиночества как экзистенциала. Его самопостижение, сопровождаемое иным феноменологическим восприятием мира, представляет собой своего рода расщепление, двойственность, поскольку он так или иначе вынужден «удвоить» себя: искусственно «преодолеть» одиночество, создав иллюзорного другого. Таким образом, причины одиночества, выводящего человека за границы социума, могли быть только экстраординарными: чаще всего ими выступали либо преступление – как в мифе о Прометее или мифе о Сизифе – либо трагическая изначальная вина – как в сюжете про царя Эдипа.

Родоначальник европейской трагедии, Эсхилл, живший на рубеже VI-V вв. до н. э. в Афинах, оказал сильнейшее влияние на по-

следующую литературу и мировое искусство. В трагедиях Эсхила мифологические герои, величественные и монументальные, демонстрируют через конфликт проявление мощных страстей. Мы находим у Эсхила описание одиночества Прометея. В пустыне, в Скифии, куда приводят Прометея слуги Зевса, две аллегорические фигуры Власть и Сила, Гефест, терзаясь от отчаяния, что мучит друга, но не смея противостоять воле Зевса, прибывает Прометея к скале. Власть и Сила обозначают, за что Прометей подвергнут пыткам: «огонь похитил он для смертных. За вину свою пускай тепер с богами рассчитается, чтоб наконец признал главенство Зевсово и чтоб зарекся дерзостно людей любить» [5, с. 175]. Имеющий благородное сердце Прометей, «рассчитываясь с богами за свою вину», фактически обречен на вечное одиночество. Прометей выступает против богов, тирания Зевса, который вздумал «уничтожить весь род людской и новый посадить», остановлена Прометеем: «Никто, кроме меня, противиться не стал. А я посмел. Я племя смертное от гибели в Аиде самовольно спас. За это и плачусь такими муками». Через все произведение проходит противостояние Прометея и Зевса. Имя Зевса постоянно звучит, его воля определяет развитие конфликта, однако мы не видим его воочию. И это знаменательно, что антагонист Прометея так и не появляется на сцене: Эсхил словно апеллирует к воображению, к фантазии зрителей, предлагая каждому представить не столько облик верховного бога, сколько воплощение тиранического своеволия, сил фатума, приводящих героя к одиночеству. Обладая даром предвидения и заранее зная о тяжелых испытаниях, которые выпадут на его долю, Прометей однако не уклонился от них. Он мужественно хранит молчание, пока вершится казнь, и только после того, когда его мучители уходят, дает волю чувствам: «Мученью конца я не вижу. Напрасен ропот! Все, что предстоит снести, мне хорошо известно». Прометей органично являет нам мифологическое мироощущение таких понятий, как рок, судьба, высший долг, которые определяют и его выбор, и его поступки. Он отъединен от людей, ему сочувствует лишь природа. Эсхил поднимает экзистенциальный вопрос о внутренней сво-

боде личности, показывая Прометея как свободоборца, как богоборца: «всех, говоря по правде, ненавижу я богов, что за добро мне отплатили злом». Хотя Прометей мучим, наказан, является физически связанным, внутренне он свободен и противостоит решению жестокого и всемогущего Зевса о наказании. Напрасно Гермес просит Прометея склониться перед Отцом, отрешиться от своего выбора, «разумно, трезво на свою беду взглянуть». Ничто не колеблет несгибаемости Прометея. Последние его слова: «Без вины страдаю – гляди!». Прометей выступает как борец с абсолютной властью Отца, способного на любое преступление [см. 10, с. 173 – 178].

Одиночество Прометея, его по-настоящему героический образ человека, который, несмотря на страдания, отвечает за свои решения и поступки и не предает своей судьбы, вызывает пристальное внимание разных авторов. Так, в «Психологических типах» К. Г. Юнга мы находим обращение к одиночеству Прометея. Юнг говорит о мифе о Прометее в психоаналитических терминах как о доэдиповой стадии. В анализе мифа о Прометее Юнг, полемично по отношению к Фрейдю, показывает «доэдипову» стадию, выдвигая на первый план момент наличия двух матерей и воскрешение, новое рождение героя. Прометея и Эпиметея Юнг противопоставляет по линии самость/персона [6, с. 69]. По его мнению, Прометей представляет собой образ интровертного человека, верного своему внутреннему миру, своей душе, который «приносит свое индивидуальное эго в жертву душе, отношению к бессознательному, тому материнскому лону, в котором таятся вечные образы и символы; через это он лишается самости, ибо теряет то, что составляет противовес личности (persona), т.е. отношение ко внешнему объекту. Всецело предавшись своей душе, Прометей становится вне всякой связи с окружающим его миром и тем утрачивает необходимую корректуру, идущую от внешней реальности. Однако такая утрата плохо согласуется с сущностью этого мира» [9, с. 214]. Можно сказать, что по Юнгу, похищение Прометеем огня мыслится как шаг в сторону большего сознания, рефлексии. Лишая богов огня, Прометей получает свет, а свет символизирует ясность, осознанность, четкость –

тот более высокий уровень знания, которое Прометей вынужден теперь постигать в полном одиночестве. Одиночество становится расплатой за высокий уровень сознания, что карается богами.

Сама способность к рефлексии, постижению приобретена путем изоляции от социума, обреченности на полное одиночество. Прометей не имеет друзей, хотя он несет добро и пользу людям, ему не с кем разделить свои муки и страдания. При этом свое внутреннее состояние Прометей осознает, о чем прямо говорит явившемуся ангелу: «Не мне, однако, надлежит судить об облике моей души; смотри, она есть госпожа моя, она – мой бог и в радости, и в горе; и чем бы ни был я – я всем ей обязан дару. И вот хочу я мою славу с ней делить, а если нужно, то я согласен и совсем лишиться славы» [10, с. 188]. Принося огонь в дар людям, он одновременно и возвышается над ними, и отчуждает себя от человечества, с которым он так безудержно стремился объединиться. Титан Прометей не является ни жителем Олимпа, ни человеком, он отделен и от богов, и от людей. Вместе с кражей ритуального огня, он украл свет – символ знания и сознания. Его одиночество – это расплата за дополнительные знания, за результат знаний. Прометей, друг человека, который сам не имеет друга, ибо нет никого, с кем он мог бы разделить свои страдания. Ангел – представитель власти, или, в психоаналитических терминах, спроецированный образ бессознательного, направленный на приспособление к действительности, говорит Прометею: «Так и случится, если ты не будешь в силах освободиться от нечестивости твоей души: утратишь ты великую награду за много лет и счастье сердца твоего и все плоды многообразия духа твоего» – и дальше: «В день славы будешь ты отвержен из-за твоей души, не признающей Бога, не уважающей закона, – для ее гордыни нет ничего святого, ни на небе, ни на земле» [9, с. 215].

Таким образом, символически, миф о Прометее, с одной стороны, изображает универсальное состояние каждого человека как личности, независимо от временной эпохи, демонстрирует, как человек страдает, расплачиваясь за результат знаний, в напрасной попытке достичь единения с другими людьми. С другой стороны, по-

средством этого мифа одинокий человек предстает как герой. «Боль этого одиночества есть мечь богов, ибо никогда снова не может он вернуться к человечеству. Он, как гласит миф, обречен быть прикованным к одиноким скалам Кавказа, оставленный богом и людьми» [9, с. 214]. Предопределенное чужой злой волей героическое одиночество делает миф о Прометее одной из повторяющихся тем, вдохновляющей самых разных авторов в разные эпохи.

Одиночество Сизифа, рассматривается А. Камю через призму абсурда. Абсурд как способ существования и состояние современного мира вызывает пристальный интерес Камю. По его мнению, человек переживает абсурд как следствие трех причин. Во-первых, мир абсурден сам по себе, в онтологическом смысле, поскольку иррационален, непонятно, каким образом появился в нем человек, куда направляется и откуда, каково его предназначение. Во-вторых, причиной абсурда выступает сам человек, это антропологическое изменение. Пытаясь осознать свою жизнь и мир, смысл которого скрыт от него, человек «сталкивается с иррациональностью мира. Он чувствует, что жаждет счастья и разумности. Абсурд рождается в этом столкновении между призванием человека и неразумным молчанием мира» [4, с. 306]. И, наконец, в-третьих, абсурд проявляется в том, что мир несправедлив к человеку. Тяжело переживая чувство бессмысленности утрат, бедности, болезней, зависимости от обстоятельств, отсутствия свободы, человек абсурда дистанцируется от мира, ощущая одиночество. Вечный труд Сизифа показывает, что одной борьбы за вершину недостаточно, чтобы наполнить жизнь человека смыслом. Одинокая задача Сизифа в бессознательной трактовке воплощает изоляцию человеческого существования. Валуны выступают как бездумное материальное существо, которое полностью поглощает жизнь одинокого героя. Но Сизиф поднимается над бессмысленностью своей судьбы, находит в том, что случилось с ним смысл и гордость. Камю рассуждает о том, что одиночество Сизифа, которое должно было стать его мукой, демонстрирует его победу: «он тверже своего камня». Обреченный на тяжелый путь страданий, которым нет конца, Сизиф, по мнению Камю, чувству-

ет «тихую радость», поскольку его судьба, какой бы бессмысленной она ни была, принадлежит ему, «создана ими самим и объединена в единое целое с его памятью». Сизифа следует представлять счастливым [4, с. 307].

Главный мифологический персонаж царь Эдип являет один самых сильных в истории образов обреченного на одиночество человека. Сюжет о царе Эдипе явлен как иллюстрация невозможности избежания одинокой судьбы, посланной человеку фатумом за его изначальную вину. Поразительно, что в этой «трагической вине» героя его личной, персональной вины нет: несчастья и трагедия предопределены Эдипу задолго до его рождения. Фактически судьба и одиночество настигают Эдипа бессознательно, исполняются неведомым для него путем, и он, как трагическое лицо, оказывается виновным без действительной вины. Цепь преступлений в роде Эдипа берет свое начало от Лая, совершившего попытку убийства сына. Это злодеяние и создает сценарий рода, порождает цепь преступлений, наказание за которые должен нести Эдип. Рожденный в проклятии, обреченный на убийство отца и инцест, Эдип пытается осознать, понять, найти истоки бед своего рода, стремится избежать предначертанной судьбы, но все равно неосознанно он вынужден совершить зло, и, тем самым, обрекает себя на трагическое наказание полным одиночеством, символизируемое слепотой, самоизгнанием и самозабвением. Осознавая, что попал в пограничную ситуацию, Эдип как *Homo Solus* делает попытку в подсознании разыскать причины своего несчастья. Размышляя о загадке сфинкса, он таким образом пытается вступить в единоборство с судьбой, однако мудрость и понимание не являются гарантом обретения спокойствия и умиротворения, потому что мудрость не помогает Эдипу изменить судьбу. Наказания за преступления проигрываются как сценарий рода: все, кто оказывается возле Эдипа, становятся вовлеченными в пучину несчастий – мы наблюдаем это в каждой части трилогии «Эдип-царь», «Эдип в Колоне», «Антигона».

И Эдип, и Прометей выступают как родоначальники своей традиции. Выступая в качестве основы для серии образов *Homo Solus*,

демонструю черты мужественного и пассивного героя, Эдип противостоит мужественному и деятельному герою Прометею. Если, говоря о Прометее, мы отметили, что он изначально выступает как интроверсивный персонаж, то Эдип, напротив, изначально экстраверсивен, один из участников трагедии даже говорит ему: «что ты все о других, а в себя не заглядываешь?». Только со временем, пытаясь постичь тайну своей судьбы, Эдип начинает поиски в себе и доходит до страшного осознания. Таким образом, зло, обращенное изначально на других, в итоге приводит Эдипа ко злу, обращенному на себя. Эдип постоянно выступает как парадоксальная фигура, которая в разные периоды своей жизни проявляет противоположные свойства: изначально будучи подкидышем, он становится царем, показывает себя как мудрец, а потом переходит в категорию преступника, вынужденного пребывать в неизбывном океане своей вины и обреченного на смерть в забвении. Вокруг него наэлектризовано экзистенциальное поле роковой неразрешимости ситуации, которую создает не он и которая от него не зависит. В этом смысле он также родственен экзистенциальным героям: мы видим во многих произведениях XX в., как сюжет об Эдипе становится своего рода генератором ассоциативно-смыслового импульса, вокруг которого создается дискурс современного экзистенциального романа. Образ Эдипа становится ключевым для развития теории о бессознательном З. Фрейда.

Эдипов комплекс, в основе которого лежат запретные, инцестуозные либидиозные желания, становится краеугольным камнем психоаналитической теории. Но важно осознать, что в Европе термин «инцест» был осмыслен как «кровосмешение» достаточно поздно, уже в христианскую эпоху. Греческое слово «эмомиксия», буквальным переводом которого является древнерусское и современное русское «кровосмешение», отсутствует у древнегреческих авторов. Таким образом, можно предположить, что наказание Эдипа в греческом понимании следует не за «кровосмешение», его вина более тотальна. Она отражает амбивалентность личности не столько в смысле инцеста в прямом понимании, то есть «кровосмеше-

ния», сексуальной связи между кровными родственниками, сколько в смысле фатальной «нечистоты», «порочности» личности в проявлении и сохранении недозволенных желаний. Эдипу достало мудрости отгадать загадки сфинкса о человеческой природе, но он не смог постичь тайну рока, который преследует его самого.

В заключение скажем, что в силу особой многоуровневости, сложности, многогранности феномена одиночество представляет собой трудное для изучения явление, нет единства мнений по поводу его определения и его возникновения. Актуальным, в частности, выступает вопрос об онтологической сущности одиночества. Перерастая в распространенное явление, которое не имеет возрастных или классовых границ, одиночество сегодня становится маркером современного мира, проявляется не только как социальная абстиненция, но и как смыслообразующая, духовная утрата. В связи с этим обращение к мифу дает нам возможность найти ключи к пониманию. Античный человек обращался к мифу в попытке взглянуть в божество, используя миф, по выражению Сократа, как прекраснейшее зеркало, стремясь определить добродетели души и познать себя. Современный человек обращается к мифу, надеясь найти ответы на фундаментальные экзистенциальные вопросы.

Ссылки

1. Гомер. Одиссея. / Пер. В. А. Жуковского; – М.: Сов. Россия, 1983. – 320 с., ил.
2. Гесиод. Полное собрание текстов. / Пер. В. В. Вересаева, О. П. Цыбенко. Вступительная статья В. Н. Ярхо. Комментарии О. П. Цыбенко и В. Н. Ярхо. Лабиринт, 2001. – 256 с.
3. Грейвс Р. Мифы древней Греции. – М.: Издательство Прогресс, 1992. – 624 с.
4. Камю А. Миф о Сизифе // Сумерки богов / Сост. И общ. Ред. А.А. Яковлева: Перевод. – М.: Политиздат, 1989. – 398 с.
5. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. – М.: ЧеРо, 1998. – 192 с.
6. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – 407 с.

7. Манн Т. Собрание сочинений. – Т. 9 – М.: Художественная литература, 1960. – с. 175.

8. Рассел Б. История западной философии. // Серия: Философские технологии. – М.: Академический проект, 2009. – 1008 с.

9. Юнг К.Г. Психологические типы. – М.: Ювента, 1995. – 720 с.

10. Эсхил. Трагедии / пер. С. Апта (Серия «Библиотека античной литературы») – М.: Художественная литература, 1971 – 377 с.

References

1. Gomer. Odisseya / per. V. Zhukovskiy – М.: LENIZDAT, 2012. – 384 s.

2. Gesiod. Polnoe sobranie tekstov. / Per. V. V. Veresaeva, O. P. Tsyibenko. Vstupitelnaya statya V. N. Yarho. Kommentarii O. P. Tsyibenko i V. N. Yarho. Labirint, 2001. – 256 s.

3. Greyvs R. Mifyi drevney Gretsii. – М.: Izdatelstvo Progress, 1992. – 624 s.

4. Kamu A. Mith o Sizife // Sumerki bogov / sost., ob.red. A.A.Yakovlev: perevod. – М.: Politizdat, 1989. – 398 s.

5. Losev A.F. Istoriya antichnoy filosofii v konspektivnom izlozhenii. – М.: Chero, 1998. – 192 s.

6. Meletinskiy E.M. Poetika mifa. – М.: Nauka, 1976. – 407 s.

7. Mann T. Sobranie sochineniy, – Т. 9 – М.: Hudozhestvennaya literatura, 1960. – s. 175.

8. Rassel B. Istoria zapadnoy filosofii. // Seriya: Filosofskie tehnologii.- М.: Akademicheskiy proekt, 2009. – 1008 s.

9. Yung K.G. Psihologicheskie tipyi. – М.: Yuventa, 1995. – 720 s.

10. Eshil. Tragedii / per. S. Apt (Seriya «Biblioteka antichnoy literaturyi») – М.: Hudozhestvennaya literatura, 1971 – 377 s.

IV. Історія філософії

С.В.Таранов

ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ. ГРАНИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

В статье раскрывается видение сущностной корреляции между философией и теологией. Учение теологического экзистенциализма Пауля Тиллиха демонстрирует в данном ключе, что основным проблемным полем, на котором осуществляется взаимодействие философии и теологии является онтология.

Ключевые слова: *теологический экзистенциализм, протестантский принцип, предельный интерес, Бытие, Бог, символ.*

Дана стаття розкриває бачення сутнісної кореляції між філософією і теологією. Вчення теологічного екзистенціалізму Пауля Тіллиха демонструє в цьому ключі, що основним проблемним полем, на якому здійснюється взаємодія філософії і теології є онтологія.

Ключові слова: *теологічний екзистенціалізм, протестантський принцип, граничний інтерес, Буття, Бог, символ.*

The present paper proposes a new approach to the essential correlation between philosophy and theology. Studies of Paul Tillich's theological existentialism also indicate that main problem area that united philosophy and theology is ontology.

Key words: *theological existentialism, protestant principle, ultimate concern, Being, God, symbol.*

Наиболее проницательные современные исследователи замечают, что, наряду с другими, одним из главных вызовов, которые переживает философия на современном своем историческом этапе, является соотношение значимости философских учений с религиозной составляющей духовной жизни человечества. [См.: 5] Поэтому

сама філософія повинна осмислити цю ситуацію, і для цього звернутися к формам взаємодіяння філософії з релігією, а точніше з теоретичним типом релігійного свідання – теологією.

Такий підхід міг би виявити свою продуктивність і в аналізі соціального нинішнього, ібо історія демонструє нинішню необхідність урахування релігійних факторів суцільних змін. Спів останнього часу вказує на те, що цей компонент є найважливішим для становлення цивілізаційних виборів. Десакралізація культури і секуляризація суцільних інститутів, і зв'язані з нею духовні основи Нового часу, Просвіщення, наукового світогляду і постмодернізму виявили неспроможність бути імпульсами культурного і світоглядного творчості. Така ситуація рельєфно виявила суцільне трагічне положення людини, проявлене в жахливому нестерпимому спів війн ХХ століття і озброєних конфліктів сучасності. Сьогодні як ніколи стоїть завдання гуманізації людських, суцільних і міждержавних відносин. Це може забезпечити бачення суцільних характеристик суцільнолюдської культури, її онто- теологічних основ і розуміння необхідності виявлення онтологічних основ людського існування. Духовне достояння теології допомогло би виявити смисли культури, об'єднуючі і толерантні, стабілізуючі і уніфікуючі.

Як пам'ятаємо, теологія по своєму смислу двускладна – в ній є і теос, Бог, свехрозумна частина і частина раціоналістична, логос. В складі теологічного знання цей момент виражений наявністю серед іншого двох дисциплін – «натуральної теології», близької к релігійній філософії і об'яснюєчій світ як творіння і «теології відкриття» – незмінно несучої істини Богом даних слів. (Звернемо також, що к теології переважно говорять в застосуванні к авраамічеським релігіям. [См.: 1]) Питання к науковому статусу теології обговорювалося неодноразово і сучасні дослідники вважають, що хоча «... тільки небагато з текстів, створених найбільш значущими богословами всіх християнських

конфессий в XX в., (и не только в двадцатом – С.Т.) могут быть признаны научными в современном смысле ...» и «... они несут в себе личностные послания, определенное понимание Бога и Его отношения к человеку, значимость которого определяется совершенно другими критериями, чем соответствие стандартным процедурам научного метода» [2, 76], все же теологию можно считать «наукой о вере Церкви», где выявлено «знание Церкви о самой себе и о своей вере». [2, 75] Т.е. если говорить о теологии как о раскрытии принципов религиозного сознания сообщества церкви в ее истории, то можно трактовать теологию как научную дисциплину. Сущностным тем не менее остается видение теологии, где она предстает результатом «овладения Богом богослова». [7, 263], длящийся диалог «Я-Ты» временного с вечным. И здесь важное место занимает уже упомянутая естественная или натуральная теология, получающая знания о Боге из природы. [См.: 6, 180] Она строит круги рациональных доказательств – космологических (как это делал Аквинат), исторических, религиозного опыта и других. [См.: 8] Такую теологию весьма сложно отличить от внеконфессиональной религиозной философии. Теологию же в чистом виде (христианском) можно отличить от такого рода построений, как указал К.Барт, по одному критерию – наличию или отсутствию личности Христа. [См.: 3] Итак, теология как интенция (к Абсолюту) – не наука, теология как рефлексия над этой интенцией может иметь научный статус.

Альфред Уайтхед, говоря о задачах теологии ставил ей две, близкие, но явно различимые: «Я полагаю, что... теология должна разработать в качестве своего основания интерпретацию вселенной, объясняющую ее единство посреди видимого многообразия», и «перед теологией стоит задача показать, что в основе мира лежат не просто преходящие факты и что он порождает нечто большее, чем сменяющие друг друга события». [12, 571, 574] Речь идет о единстве в двух срезах – о трансцендентальном единстве в пространстве и времени. Но они, видимо, лишь должны служить объяснению чего-то более значимого для человека.

Таким является смысл жизни или оправдание возможности существования и Бытия, и тут раскрывается своеобразная диалектика, ибо «тот, кто не ведает, что такое смерть, тот не ведает и того, что такое воскресение.» [3] Поэтому мы видим, что «вопрос о личном спасении – главный вопрос для любой теологии». [4, 5] Теология – всегда «о смерти», всегда «теология смерти», независимо от ее более рациональных западных или более мистических восточных обличий, ее проблема проблем – смерть и преодоление ее. Поэтому в христианской теологии все ее догмы и основы подчинены этой цели, конкретно это – монотеизм, троица, творение, образ и подобие, грех, воплощение, искупление, воскресение.

Точнее враг теологии – смерть, конечность и отчуждение. Теология – в двусоставности ищет человеческие пути понимания возможности беспредельности. И философия близка в этом искании теологическим путям, но часто «забывает» свою цель, а теология, увлекшись мистикой и догмой, упускает свой логос, рациональность.

Как и любая теология, протестантская, по своей сути, озадачена вопросом о личном спасении [См.: 4, 5-9]. И Лютер лишь подчеркнул этот ее внутренний трагизм, размышлял об абсолютной человеческой греховности и богооставленности. «Страх и трепет» Киркегора также напоминают о конечности как вечной проблеме, затерянности между двух пришествий и поиске выхода. Но горечь протестантизма и христианства в целом – не отчаяние, она ведет к напряженному поиску контакта с источником бытия, целью преодоления несовершенного. Отличием же протестантской мысли есть ее незавершенность и гибкость, учитывание исторических реалий. Она, будучи непосредственно связана с рационализмом и его инструментарием, избегает рассудочной определенности. «Реформация должна продолжаться», считал Шлейермахер. И речь здесь идет не о времени немецкого мыслителя. Она должна продолжаться всегда. Протестантизм и его мысль – всегда не окончены, всегда наперекор всем установленным формам и превышают их, именно поэтому не может быть официальной философии протестантизма (как томизма у католиков) и официальной программы приложения протестантских идей к реальности.

И именно в рамках протестантской культурной традиции возникает одна из ясных форм взаимопонимания философии и теологии – доктрина Пауля Тиллиха, его теологический экзистенциализм. Тут нам сразу же следует указать на то, что вопрос о корреляции философии и теологии, занимавший Тиллиха и в немецкий период творчества и в американский (в Штатах он стал профессором «философской теологии» в Объединенной Теологической семинарии Нью-Йорка), должен быть дополнен разъяснением понимания самого Тиллиха специфики протестантской теологии. Особенность эту он выразил в понятии «протестантского принципа».

«Протестантизм как принцип вечен, он критерий всего временного». 15, XIII] Что же это за принцип? Вслед за Мартином Лютером, Тиллих обращается к путеводному *Sola fide!* («Только верой!») ап. Павла. Это так называемая «материальная» составляющая протестантского принципа, а есть еще и «формальная», и Тиллих тут тоже не нов – это «следование норме Святого Письма», Библии. Оправдание верой, при этом, не только этический императив, но и осмысляющее и объединяющее предписание интеллектуальной жизни, познания в частности. Вера у Тиллиха близка сомнению, сомнению в очевидностях и необходимостях, закономерностях порядка вещей, а также разума. Но это сомнение и в себе самом сомнении, нестойкая вера – стремление критического настроения. *Sola fide* предстает как *Sola dubito* (только сомнением). Сомнение сомневается в установленном, ставшем, объективном и объективированном, «вещественном» в конце концов. Протестантский принцип суть протест против бранных незыблемостей. Ситуации сомнения, критики, протеста, даже сомнения в Боге, не отделяют и не отдаляют, согласно Тиллиху, человека от Бога, ибо истину и может увидеть лишь сомневающийся. Протестантский принцип проявлен в идеях: теонии культуры (себя преодолевающий автономии), Кайроса (открытия полноты времени во времени), демонического (как мощи разрушения) и побеждающего демоническое гештальта благодати (полноты бытия), а также скрытой церкви (как внутреннего решения, а не обрядового его симулирования).

Либеральная («гуманистическая» – в американской терминологии) теология выявила этот принцип в виде присущего ей критицизма. Для диалектической теологии («неортодоксальной» в американском варианте) он проявлен в мощнейшей борьбе с идиологией, поклонением брэнному. И синтезируя оба подхода, Тиллих все же, как кажется, ближе к идеям «диалектиков». Императивом протестантского принципа служит указание трансцендировать всяческий религиозный и конфессиональный характер, всевозможные формы своего проявления – будь то раннее христианство или сама Реформация. Ибо ситуация веры-сомнения выше всех форм имманентного, по сути она пограничная ситуация, которую не упростить формами вещественного действия, «магии» сакраментализма обрядов и таинств.

Другими словами, протестантский принцип проявляется в восстании против конечной реальности. С нашей точки зрения в двух смыслах. В смысле оппозиции определенности и незыблемости своих форм выражения (проявление христианского устремления вообще). А также в том, что он является бунтом против конечной реальности как человеческой конечности, которую он не может и не хочет принять, бесконечно стараясь ее преодолеть в бесконечном. Именно поэтому эра протестантизма может окончиться, но не завершается жизнь протестантского принципа.

И теология не бесконечно удалена от философии. Она сама тоже связь трансцендентного с имманентным как «тео» и «логия», бог и разум, тайна и понимание. В ней самой постоянно взаимодействует вечный критерий и изменчивый опыт. «Теология – теонимная метафизика». [15, XXVI] Она не обходится без методов и терминов философии, но что важнее – и философии тоже трудно, а может и невозможно обойтись без маяка – вести-ответа на вечные вопрошания. И протестантская теология (а не абстрактно «христианская») пытается продемонстрировать этот ответ, ибо постоянно агонистично его воспроизводит, обращается к нему.

В данном контексте мы видим, что со времен исканий ионийских философов и средневековых мыслителей у Тиллиха наибо-

лее ясно и последовательно осуществляется идея сближения понятий бытия и Бога. Философ применяет свой метод корреляции для взаимопрояснения терминов: «Бог – это сила бытия, сопротивляющегося небытию и его преодолевающего.» [11, 263] Корреляция не отождествление, и посему «Бог» не «бытие», он «Бытие как такое», «Само-бытие», «Сила бытия» или кратко «Бытие» с заглавной буквы, указывающей на иной срез действительности. [14, 164-197] В таком понимании Бога проясняется его необходимость человеку, ибо существующее стремиться быть, в этом же ключ к наибольшей заботе человека: «Бог» – это ответ на вопрос, имплицитно заключенный в конечности человека: этим именем названо то, что заботит человека предельно». [11, 208]

«Основание бытия», где под «бытием» подразумевается процесс явления и исчезновения конечного, «Само-бытие», *Esse ipsum* как предельное основание сущего, является первичным, априорным к категориям сущности и *существования*. Если же существование производно от *Esse ipsum*, то *вопрос о существовании Бога* неверно сформулирован. Ведь сфера существования – область конечного, но Абсолют – не вещь среди вещей и поэтому: «Бог не существует. Бог – это само-бытие помимо сущности и существования. А если так, то доказывать, что Бог существует – значит отрицать его.» [11, 203] Тезис «Бог не существует» значит и то, что всяческие попытки космологических доказательств (здесь, как помним, наиболее продвинулся Фома Аквинский, что вполне соответствует католическому духу, в том числе современному и созданной им естественной теологии) должны быть отброшены именно как *доказательства*. Ибо нельзя «вывести» логически Бога из мира, он не пропущенное звено в мире и не дополнение к нему, аргументы из мира – не аргументы, а скорее вопросы, в лучшем случае намеки. Именно в этом ключе, как кажется, говорил Ницше о том, что «Бог среди вещей» – «отвратительнейший человек». Такого рода отношение помогает вскрыть суть тиллиховского анализа, где отрицается *объектный* подход к Абсолюту как во многом самопротиворечивое, «богохульное», мифологическое представление, выражаемое в понятии «су-

ществование Бога». Бог у него не бытие (конечного), пусть самое могущественное, но конкретное, а Само-бытие. И такой его смысл полнее открывают не «космологические аргументы», а онтологическое доказательство, исходящее из опыта бедственности, конечности, отчуждения и амбивалентности и имплицитно вскрывающее идею совершенства, впрочем следует заметить, что онтологическое доказательство, по мнению Тиллиха, также не доказывает вполне, являясь скорее методом анализа ситуации существования.

Бог – «доказанный» – «вещь среди вещей» – «хозяин вселенной» – «тиран» – «делающий нас объектами» – не может быть предметом предельного интереса человека или его веры. Поэтому то безусловная вера отвергает даже различные формы теизма, «ограничивающего» божественное: теизм моральной идеи, теизм иудаистского толка и теизм доказанного теологией бога. Суть предмета безусловной веры – это тиллиховский «Бог над Богом» или, упрощая его мысль, «Бог над божеством религии».

Бог как «Само-бытие», первичный к сущности и существованию, разделению на бесконечное и конечное является не объектом универсума, а выражением предельного интереса и «божественное» или «священное» суть то, что заботит человека предельно. И здесь приоткрывается новый аспект тиллиховской мысли – это возникшая под воздействием школы диалектической теологии (к которой Тиллиха часто некритически причисляют исследователи) идея совершенной инаковости Абсолюта по отношению не только к вещественной реальности, но и человеческой действительности. «Само-бытие», «Бытие само по себе», *Ipsum Esse* открывает в бытии его основание, мощь и бездну (мы могли бы вспомнить *Ungrund* мистиков); человек, устремляясь к Абсолюту, прорывается ввысь и одновременно в глубину. И в этом не только парадокс молитвы, когда просят кого-то, кто не «кто», и к кому нельзя обратиться; но и своеобразный «абсурд» безусловной веры, ибо она есть «приятие приятия при отсутствии принимающего». [10, 129] Бог не ответил даже воззвавшему к нему Сыну, оставив его во мраке сомнения и отсутствия смысла, но ответ – «тот Бог, который появляется, когда бог исчезает в тревоге сомнения.» [10, 131]

Предельная вера во всемогущество Бога преодолевает тревогу конечности, как вера в исток бытия, творящего ex nihil, ибо ничто извне не влияет на его полноту: «Только всемогущий Бог может быть предельной заботой человека». [11, 263] Его предельность («всемогущество») – суть диалектическое единство противоположных элементов, полюсов: «Если мы говорим, что Бог – это самобытие, то это включает в себя как покой, так и становление, как статический, так и диалектический элементы.» [11, 240] При этом Бог – «совершенно иной» знакомому нам положению вещей, «totaliter aliter», «Altogether Other», «unconditional transcendent», «essentially transcendent». Тиллих продолжает традицию выявления иррациональной основы Абсолюта, выраженную в апофатике Ареопагита, «чувстве безусловной (абсолютной) зависимости» Ф.Шлейермахера, идее «абсурда» С.Киркегора, «нуминозного и ужасного» Р.Отто, исканиях Л.Шестова. В 1919 году, задолго до выхода хайдеггеровского «Бытия и времени» (1927), Тиллих уже указал на то, что Сверхсущее (Бытие) не есть Сущее. Для него Бытие – и «Нет» и «Да» относительно вещей. Бог не известен из мира и не доказуем вещами, даже историческая судьба Христа – никакое не доказательство. Его присутствие иного порядка – в нашей заботе и духе, открывающем горизонт стремления. И здесь следует указать на еще один важнейший момент в отношении «человек – Абсолют», каковым является символ.

Символы – тот единственный язык, на котором можно говорить о Боге, о безусловном, предельном в бытии. Вся культура в силу своей теономности, устремленности преодолеть конечность, символична. Высший ее символ человеческое представление о Боге, символизирующее Бога как предельную основу и цель. [9, 163] Символ Бога имеет несколько важнейших моментов, элементов, указывающих на фундаментальные аспекты его значимости.

Так символ «Бога – Творца» выражает, не, как часто принято считать, одномоментный акт, а учение о перманентном творении всего сущего, в котором участвует и человек. В нем же проявлен смысл человеческой конечности, и его «тварность» следует пони-

мать лишь как неоконченность и несамостоятельность. В таком понимании не остается места для исследований типа естественной теологии, с необходимостью выводящих идею (и не только идею, но и существование) творца из творения. Символ «Всемогущего Бога» – это не его возможность делать все, что заблагорассудится, скорее это выражение силы, «всей мощи» бытия, противостоящего небытию, человеческим конечности и отчуждению. Символ «Бога как Господа» указывает не только на величие, но и на Логос, структуру и порядок мира, управление реальностью ввиду ее внутренней цели. Однако в нем же есть и смысл бесконечного расстояния от Бога до человека, отстраненности. Впрочем эту отстраненность Господа преодолевает символ «Отца» – дарующего и исток, и любовь. Символы божественных «Предопределения» и «Благодати» – дают экзистенциальную уверенность человеку в своей будущей целостности, предопределяя жизнь как могущую стать целой и полной. Символ «Божьего гнева» предупреждает человечество о саморазрушении, могущем возникнуть в отрицании Бытия, о потере целостности. И это не внешняя сила, а «само-гнев» человека над самим собой.

Символ «Вездесущего Бога» (у Тиллиха понятие звучит как «Вездеприсутствие», давая нам повод к размышлению о связи с «присутствием», экзистенцией, Dasein'ом) говорит об одновременном и соучастии Бога во всем пространстве, и о его трансцендировании пространства, такое диалектическое единство синтезируется Тиллихом в понятии «созидательного соучастия». Дополняет его символ «Вечного Бога», отнюдь не говорящий о вневременности Абсолюта и бесконечности времени. Его смысл – «охватывание собой» всех периодов времени. Снова диалектический термин «вечное настоящее» дает возможность удерживать идею трансцендентного единства времени. Важный символ «Бог – любовь» дает возможность приведения в единство отдельной человеческой жизни и общественной деятельности. Его дополняет символ «Божественной справедливости», указующий на аспект любви, дающий возможность и право быть независимым и символ «Осуждения»

как отрицание отрицания любви. В символическом же ключе стоит рассматривать и христианскую идею «Троицы». Берущая свое начало в политеизме, где конкретный бог в данный момент выполняет в данный момент решение предельного интереса, Троица воплощает соединение (в «моно») конкретного («поли»), кроме того она символизирует процессную сущность Бытия: «Тринитарные принципы – это моменты в процессе бесконечной жизни». [11, 243]

С нашей точки зрения Бог у Тиллиха, «Бытие как таковое», близкий по виду к критикуемому Паскалем «богу философов», в своем видимом удалении не устраняет «Бога Авраама, Исаака и Иакова», личностный срез трансцендентного. Перешагивая через конкретные вещественные образы и переосмысливая их (Бог – Само-бытие, Христос – Новое Бытие), доктрина Тиллиха ведет к постижению Бога в его необходимости конечному сущему – человеку. Бытие – не абстракция, ибо оно выступает против небытия. Посему Бог – ответ на вопрошания смысла, вызванные бедственностью и конечностью. Но и в этом Абсолют не открывается вполне (даже символически). Оставаясь загадкой: «... бытие остается содержанием, тайной и вечной апорией мышления». [11, 296]. Потусторонний Бог, «пленительный» и «ужасный» («потрясающий») (*fascinum et tremendum*) является содержанием предельного интереса, того, помнится, о чем говорил Рильке: «... Бог – лишь направление любви, не ее предмет». Как источник (*source*) бытия и экзистенции он выше разделения на сущность и существование, и хотя человек может проецировать свои качества на Бога (как считали например Л. Фейербах и З.Фрейд), но сам «экран» для проекции не создан проекцией. Понятие Бога, почерпнутое из размышлений Тиллиха, совершенно иного (*Totaliter aliter*), удаленного от человека и мира, видимого лишь символически дает нам, быть может, продуктивную возможность осмыслить и человеческое существование как чужое себе, удаленное в своем идеале от имманентного своего состояния. А система координат, исходящая из предельного *Esse ipsum*, Бытия как такового открывает способ структурирования элементов действительности, где «... природа – это конечная необходимость, бог – бесконечная свобода, а человек – конечная свобода.» [11, 314]

Тиллих полагает, что ответ на главный человеческий вопрос «быть или не быть» дан христианством. [См.: 16] Ибо центральная идея христианской вести – именно провозвестие «еще-бытия», «Нового Бытия». «Кто вместе с Христом, тот новое бытие» – эти слова апостола Павла суть всего христианского мировидения, по мнению Тиллиха. При этом христианство дает лишь *возможный* ответ, не навязывая его догматически.

По сути, в христианстве, как понимает его протестантство, не важна собственно *религиозная* составляющая, если понимать под религией культ и связанную с ним священническую иерархию. И для Тиллиха религия не существенна, но значимо Новое Бытие, новый порядок вещей, предложенный христианством. Христианство – «больше», чем религия, как весть о новой структуре мироздания, разрешающая предельный интерес человека, его заботу о Бытии. При этом «неважность» религии не значит важность секуляризма и атеизма. И религиозная система и глухое молчание (о насущном) «светской культуры» равно не существенны, не значат «сами по себе» ничего. Ибо бедственная экзистенция вопрошает о решении этого состояния, и ответ – не в обряде, и не в отбрасывании вопроса, а в вести Нового Бытия [13, 318]. А открытость сквозь невзгоды Новой Реальности, Новому Бытию даст человеку превозмочь не только проблему своего бытия, но и личные затруднения, расовую отчужденность, национальные конфликты, разногласия полов, различия возраста, красоты и здоровья.

Итак, можно сказать, что анализ теологического экзистенциализма Тиллиха дает возможность открытия некоторых граней взаимодействия философии и теологии, *вопросаний* и возможных *ответов*. Здесь свою важность проявляют *протестантский принцип*, в своей критичности преодолевающий не только брэнно-вещественное, но и стремящийся побороть человеческую конечность; он же проявлен в экзистенции как *предельный интерес* в бытии, дающий возможность сущностной для философии корреляции категорий *Бытия* (и *Нового Бытия*) и *Бога*, находящей свое выражение в *символической форме*. А одной из главных особенностей теологического экзистенциализма Тиллиха по нашему мнению является

совмещение критически настроенного философского мышления с осмотрительным использованием данных христианской теологии, откровения. Философские вопрошания не то чтобы должны остановиться, услышав догматы церкви, но, по крайней мере, принять возможность, а иногда и иногда предпочтительность керигмы, вести, прозвучавшей в христианстве. В этом вопросе Тиллих весьма осторожен и тактичен. Проблемы бедственности существования, задаваемые и бесконечно решаемые философией, должны учитывать и ответы о Новом Бытии христианской теологии. При этом философский настрой никогда в полной мере не исчезает в работах Тиллиха – даже когда он пишет на казалось бы чисто богословскую проблематику, его принципом исследования служит не столько лютерово *Sola fide*, «только верой», а скорее *Sola dubito*, «лишь в сомнении». Из постоянной неукорененности, проявленной в сомнении, исходит импульс и познания, и морального совершенствования, и устремленности к полноте Бытия. Сомнение и поиск философии в свете керигмы могут яснее понять свое происхождение и природу. *Dubito* и *kerugma*, сомнение и весть – возможный путь и философии и человеческой жизни.

Ссылки

1. *Аверинцев С.С.* Теология // Философская энциклопедия: В 5-ти т. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – Т.5. – С.200 – 202.
2. *Антонов К.М.* Теология как научная специальность // Вопросы философии. – 2012. – № 6. – С.73 – 84.
3. *Барт К.* Очерк догматики. – М., 2000.
4. *Исаев С.А.* Теология смерти: Очерки протестантского модернизма. М.: Политиздат, 1991 – 236с.
5. *История философии: вызовы 21 века.* Отв. Ред. Н.В.Мотрошилова. М.: Канон +, 2014.
6. *Кимелев Ю.А.* Современная западная философия религии. Москва.: Мысль, 1989 – 285 с.
7. *Лосский В.* Догматическое богословие // Мистическое богословие. К., 1991. – С.261 – 336.

8. *Пиннок К.Х.* Разумные основания для веры // e-reading.co.uk/book.php?book=86159.

9. *Тиллих П.* Динамика веры // Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – С.132 – 215.

10. *Тиллих П.* Мужество быть // Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – С.7 – 131.

11. *Тиллих П.* Систематическая теология. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – Т.1 – 2.

12. *Уайтхед А.Ч.* Приключения идей // Уайтхед А.Ч. Избранные работы по философии. – М., 1990. – С.389 – 702.

13. *Шевченко С.* Специфіка осмислення феномена «нового буття» у філософії П.Тіллиха // Філософські діалоги-2011. Людина. Історія. Розум: За матеріалами філософських читань пам'яті І.Бойченка. – К., 2011. – Вип.5.

14. *Hartshorne Ch.* Tillich's Doctrine of God. // The Theology of Paul Tillich. Edited by Charles W. Kegley and Robert W. Bretall. N.Y.: The Macmillan Company, 1964, pp. 164-197

15. *Tillich P.* Protestant Era. – Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1948.

16. *Tillich P.* The New Being. – New York: Charles Scribner's Sons, 1955.

С.В. Климань

**ОНТОЛОГИЯ СВОБОДЫ
В КОНТЕКСТЕ ЛЮБВИ
(Н.А. БЕРДЯЕВ, Ж.-П. САРТР)**

В статье обращено внимание на тему онтологии свободы в контексте проблемы любви. Автор, опираясь на работы философов экзистенциального направления, показывает сложность, неоднозначность понимания свободы в любовном дискурсе.

IV. Історія філософії

се, что тесно соединяется с амбивалентностью, парадоксальностью как самой любви, её природы, так и личности, с нею связанной.

Ключевые слова: *любовь, свобода, личность, бытие-для-себя, дар, проект, онтология.*

В статті привертається увага до теми онтології свободи у контексті проблеми любові. Автор, спираючись на роботи філософів екзистенціального спрямування, показує складність, неоднозначність розуміння свободи у дискурсі щодо любові, що тісно поєднується з амбивалентністю, парадоксальністю як самої любові, її природи, так і особи, яка з нею є пов'язаною.

Ключові слова: *любов, свобода, особистість, буття-для-себе, дар, проект, онтологія.*

S.V. Kliman. *Ontology of freedom in the context of love (N.A. Berdyaev, Jean-Paul Sartre)*

This article drew attention to the subject of freedom of ontology in the context of love. The author based on the works of philosophers existential direction, tries to show the complexity, ambiguity in understanding freedom loving discourse that is closely connected with the ambivalence paradoxically the very nature of love and personality associated with it.

Key words: *love, freedom, person, being-for-itself, gift, project, ontology.*

Введение. В современной философии межличностные взаимоотношения, а также отношение к ценностным «началам» духовного бытия человека (к примеру, таким, как семья, родина, личность, Другой), традиционно обозначаемые понятием «любовь», рассматриваются в самых разных аспектах. Так, любовь предстаёт как духовно-практическое чувство, нравственная ценность и одна из основных этических категорий, как проблема семейных отношений и личностного бытия, соответственно – как тема не только философско-антропологического, этического, историко-философского, но и религиозного, психологического и даже социально-философского дискурса [1].

В контексте темы любви как метафизической проблемы рассматриваются вопросы сущностной природы человека, пола, гендерных исследований, психологии личности и т.д. О новых, многообразных аспектах феномена любви говорит современное искусство. Однако, несмотря на то, что любовь становилась предметом философских размышлений у таких авторитетнейших мыслителей XX века как Ж. Батай, Н. Бердяев, С. Булгаков, А. Камю, Л. Карсавин,

Ю. Кристева, В. Розанов, Э. Фромм и др., тем не менее, тема любви как философской проблемы далеко не исчерпана. В этой связи ставится *задача* – раскрыть онтологию свободы в контексте проблемы любви, исследуя постановки вопросов у философов экзистенциального направления, Н. Бердяева, Ж.П. Сартра.

Прежде всего, отметим, что с началом XX века в культуре (философии, литературе) активно переосмыслялся и преодолевался ещё достаточно сильный в тот период эстетизм, гуманизм романтического мировоззрения, утвердившего идею совпадения жизни с представлениями об идеальных ценностях, что позволяло их отождествлять с жизненной реальностью, уравнивать, образно говоря, «мечты» и «прозу» человеческих взаимоотношений. То есть, искусством, культурой созданное «прекрасное» подменяло собой жизнь. В противовес этому рождающееся ещё в XIX веке экзистенциальное мировоззрение (С. Кьеркегор, Ф. Достоевский) попыталось представить человека, снявшего со своих глаз пелену романтизма и осознающего себя «расколотым» собственными мечтами, страстями, иллюзорными надеждами. Очень точно ставит эту проблему Н.А. Бердяев, анализируя тему любви в творчестве Ф.М. Достоевского. Так, философ пишет: «Любовь у Достоевского исключительно дионисична. Путь человека у Достоевского есть путь страдания. Любовь у него – вулканическое извержение, динамитные взрывы страстной природы человека. Эта любовь не знает закона и не знает формы. В ней выявляется глубина человеческой природы» [2, с. 273-274]. То есть, становление экзистенциализма как философского направления связано, в частности, с попыткой мыслить о человеке, прежде всего понимающем то обстоятельство своего бытия, что «нормы» абсолютных – счастья, веры, любви являются недостижимыми. Отсюда, человеческая жизнь – трагична, но не безнадежна.

Таким образом, постепенно в культурном самосознании современной эпохи рождается особое мировоззрение – философия преодоления отчаяния, несвободы, философия сопротивления нелюбви, обману, непониманию, всем тем опасным «играм» в человеческих

взаимоотношениях, которые, впрочем, только и позволяют в личных ситуациях, взаимоотношениях с Другими прозреть смысловые основания личностного бытия и, тем самым, выстроить свою жизнь с любовью и в любви. Если же говорить собственно об онтологических концепциях свободы, созданных экзистенциально мыслящими философами Н.А. Бердяевым и Ж.-П. Сартром, то среди многих публикаций в аспекте заявленной темы важно, на наш взгляд, принять во внимание исследования Р. Апресяна, Т. Кононенко, Л. Шадриной; обратиться к работе С. Пила «Любовь и зависимость», в которой рассматривается психологический аспект проблемы [3], а также к труду М. Бубера «Я и Ты» [4]. Данные исследования и публикации, безусловно, касаются многих аспектов сложнейшей проблемы связи онтологии свободы с феноменом любви, о чём ещё будет идти речь, но не раскрывают данную тему целюно – попытаемся сделать это в данном исследовании.

Основная часть. В философском дискурсе любви тема свободы всегда занимала особое место. Свобода, как и любовь, в чём-то парадоксальна по своей природе, отсюда многие мыслители ещё со времён античности, работая в этом направлении, стремились дать свои концептуально-философские ответы. Однако, как нам представляется, особого внимания заслуживают идеи, касающиеся онтологии свободы в контексте любви. Среди философов, таким образом разрабатывающих проблему любви, прежде всего следует назвать Н.А. Бердяева и Ж.-П. Сартра – двух «певцов свободы», двух ярких, оригинальных мыслителей, очень близких идейно, но и столь же непохожих. Сартр и Бердяев, на наш взгляд, задели наиболее важный онтологический «нерв», весьма своеобразно пытались решить вопрос о свободе в дискурсе любви. При этом отметим, что указанное «единство» дискурса любви подмечено ещё было Достоевским, который «... много раз подходил к ... теме – отрицанию Бога во имя социального эвдемонизма, во имя человеколюбия, во имя счастья людей в этой краткой земной жизни. И всякий раз являлось у него сознание необходимости *соединения любви со свободой*» (курсив – С.К.) [2, с. 283]. Философские исследования любви

в контексте онтологически интерпретируемой проблемы свободы Н.А. Бердяева, Ж.-П. Сартра, других экзистенциальных философов в определённом смысле продолжают линию философствования, наметенную Ф.М. Достоевским, делая такого рода дискурс любви актуальным и ныне интересным.

Отметим, что античным мыслителям любовь представлялась безличной космической творящей силой, сущность которой лежит за пределами этого мира. Для А. Шопенгауэра любовь – иллюзия, внушаемая мировой волей. Знаменитый психоаналитик З. Фрейд связывал любовь с либидо, возникающим за пределами человеческого сознания. Видение феномена любви философами-экзистенциалистами явно противоречит указанным (и в ту эпоху весьма популярным) подходам. Так, для Ж.-П. Сартра любовь – результат проявления активной воли самого человека. Сартровская позиция весьма оригинальна (для своего времени) и вносит новый аспект в философский дискурс любви. Французский мыслитель (как, впрочем, и Н.А. Бердяев) провозглашает особую ценность свободы в человеческом бытии. Экзистенциально-философская «формула» свободы звучит следующим образом: «человек осуждён быть свободным» [5, с. 327]. Без свободы невозможно выстраивать отношения, основанные на любви: «Любовь мужчины и женщины, любовь человека к человеку становится безбожной любовью, когда теряется духовная свобода, когда исчезает лик, когда нет в ней бессмертия и вечности» [2, с. 283].

Таким образом, любовь предполагает свободу как важнейшее экзистенциальное основание для роста личности. Лишение человека его свободы – это лишение «проекта самого себя», возможности раскрытия своей личности [5, с. 323]. В работе «Любовные поражения» Ж.-П. Сартр обращает внимание на то, что человек может оказаться в ситуации потери своей трансцендентной ценности (в результате постоянного бегства от «своей фактичности»), уподобляясь садисту в стремлении «возвысить» своё воплощение для себя через «присвоение» воплощения другого [6, с. 78]. По мысли Сартра, «...садизм есть одновременно отказ воплощаться, бег-

ство от всякой фактичности и вместе с тем стремление овладеть фактичностью Другого. Но так как он не может и не хочет реализовать воплощение другого собственным воплощением, так как в силу самого этого факта он не имеет другого средства, кроме обращения Другого в объект-орудие, он стремится использовать тело Другого в качестве орудия, чтобы реализовать в Другом воплощенное существование. Садизм есть стремление воплотить Другого посредством насилия, и это воплощение “силой” должно быть уже присвоением и использованием Другого» [6, с. 77]. Сартровский садист, в некотором смысле, – это человек-симулякр, отказавшийся от ценности собственной трансцендентности, от свободы воплощения личного «проекта». Поэтому его стремление по отвоєванию «бытия-для-себя» носит гипертрофированно-перверсивный, суррогатный характер. Желая восстановить и постигнуть себя вновь как «синтетическую целостность», он прибегает к насилию и краже свободы другого. Причём философ подчёркивает механический аспект действий садиста, направленных на порабощение свободы другого: «... он располагает своими инструментами; как техник, испытывает их один за другим; как слесарь, пробует различные ключи к замку; он наслаждается этой противоречивой и двусмысленной ситуацией; с одной стороны, он становится тем, кто терпеливо располагает внутри универсального детерминизма средства в виду цели, которая будет достигнута автоматически; как ключ, автоматически откроет замок, когда слесарь найдёт “подходящий ключ”; с другой стороны, эта определенная цель может быть реализована только свободным и полным согласием Другого» [6, с. 85]. Садизм неслучайно связан с человеческой сексуальностью, так как «сексуальное отношение, – считает французский мыслитель, – является первоначальным отношением к Другому» [6, с. 89]. Формируя сознание жертвы, сознание мазохиста (феномен которого, по Сартру, заключается в том, что индивид «сознательно себя отдаёт во власть сознания другого, который превращает его в вещь в чистом виде»; при этом индивид, теряющий сознание своей трансцендентной ценности, достоинства, сам себя осознаёт как вещь), садист стремится похитить не просто

тело, а именно свободу как воплощение трансцендентности другого, в теле которого она особым образом воплощена [6, с. 130].

Как видим, по мысли Ж.-П. Сартра, с каждым новым «предприятием» поработителя явней обнаруживается крах самого садизма, теряющего свою силу перед Другим, осознающим собственную свободу: садист открывает свою ошибку, когда «жертва смотрит на него, то есть когда он испытывает абсолютное отчуждение своего бытия в свободе другого; он осознает тогда не только то, что он не восстановил свое “внешнее-бытие”, но ещё то, что деятельность, посредством которой он стремился его восстановить, сама трансцендирована и затвердела в садизме как внешний вид и свойство с его вереницей мертвых-возможностей и что эта трансформация имеет место через и для Другого, которого он хотел поработить» [6, с. 88]. Таким образом, зияющее отчуждение собственного бытия, бегство от своей фактичности, формирующие сознание садиста, неизбежно его направляют к тотальному поражению. Эту же, по сути, мысль тонко улавливает и подчёркивает Стентон Пил, рассматривая проблему любовной аддиктивности (addiction). Он указывает на то, что любовь невозможна, если мы тянемся к Другому не от силы, а от слабости, от недостатка личной целостности. Современный исследователь резюмирует: «ключ к неаддиктивности» – зрелость, позволяющая “восстановить собственный дух”» [3, с. 146].

Таким образом, рассуждения Ж.-П. Сартра о феномене садизма-мазохизма имеют безусловную ценность для анализа феномена любви в контексте диалектики свободы и несвободы. Однако не менее интересны, причём в связи с поставленной проблемой онтологии свободы в контексте любви, мысли философа о любви, высказанные в аспекте её понимания как «конфликтной игры», «зеркальных отражений» и т.д. Как яркий представитель атеистического экзистенциализма Сартр исходит из того, что человек должен сам проектировать свою жизнь, активно создавая «свой облик». По мысли философа, «вне этого облика ничего нет: человек становится таким, каков его проект бытия» [5, с. 333]. Следовательно, любовь, по Сартру, это лишь «предприятие», в котором Другой оказывает

ся частью осуществляющегося проекта. Но в отличие от садиста, любящий не желает обладать лишь «автоматом страсти», с которым он был бы одинок. Сартровский любящий стремится к другому: он желает пленить, очаровать другого в его свободе, чтобы любимый был сам привязан к своему «соблазнителю» [7, с. 218].

Философ пишет: «Любимый не склонен желать для себя влюбленности. Любящий должен поэтому соблазнять любимого; и его любовь неотличима от этого предприятия соблазнения» [там же]. Такая любовь, по мысли философа, связана с тем, что человек желает при посредстве другого добиться признания реальности и ценности своего бытия: сохраняя другую субъективность, соблазнитель всё же стремится «ассимилировать» её [7, с. 218]. Более того, соблазнение имеет целью вызвать в Другом сознание его неполноты перед лицом соблазнительного объекта: «Соблазняя, я намерен выступить в качестве полноты бытия и заставить признать себя таковым», – подчёркивает мыслитель [там же].

В связи с этим, любовь представляется Ж.-П. Сартру «обманной», «конфликтной» – проективным «предприятием» по отвоеванию моего бытия у другого посредством овладения его свободой. «Получается, – отмечает философ, – что любовь как фундаментальный модус бытия-для-другого носит в своём бытии-для-других зародыш своего разрушения... она по своему существу есть обман и система бесконечных отсылок, потому что любить – значит хотеть, чтобы меня любили, то есть хотеть, чтобы другой хотел, чтобы я его любил» [7, с. 225]. Надо сказать, что в своём утверждении о разрушительности земной человеческой любви Сартр не так уж и далёк от истины. По мнению Л.Н. Шадринной, философ верно усматривает в свободе силу, противоборствующую любви [8]. Однако антитеистическая, богоборческая ориентация его философии в целом и связанная с ней антисубстанциалистская, имперсоналистская антропология Ж.-П. Сартра, исключающая возможность подлинной коммуникации между людьми, не позволяют ему увидеть в любви момент нахождения себя, своей собственной стихии бытия в Другом. Отказываясь от духовного начала бытия, Сартр закрывает для

себя саму возможность осмыслить любовь не только и не просто как актуальное и самопротиворечивое отношение Я-Ты, а как вид духовной трансценденции, выводящей человека за пределы его субъективного бытия и дающей ему опыт свободы субстанциональной. Сартр отказывается признать за любовью «сущностное моральное отношение» [8, с. 52].

Таким образом, свобода, по Ж.-П. Сартру, скорее, «демонична», а человек в своём стремлении «бытия-для-себя» обнаруживает неполноту, неудовлетворённость, нетождественность самому себе, что определяет понимание любви как конфликтной игры.

Совсем в другом ключе звучат мысли экзистенциального персоналиста Н.А. Бердяева. Философ убеждён: настоящая любовь – «редкий цветок». Она не принадлежит этому миру [9, с. 267]. В этом смысле, живая любовь всегда нелегальна, свободна, всегда за пределами обыденности: «Легальная любовь есть любовь умершая» [9, с. 268]. В отличие от Сартра, Бердяев обращает внимание на духовное основание любви. Будучи цветком горнего мира, любовь позволяет личности расти, совершенствоваться, стремиться к идеальному бытию. Любые попытки «приземлить», подчинить, социализировать, легализовать любовь ведут к её угасанию, потере любви: любовь невозможно ментально программировать. Она подобна дару: её можно лишь взрастить, привлечь духовной полнотой личности. Можно сказать, что любовь и личность в каком-то смысле представляют единое целое, поэтому в социализации личности Бердяев усматривает покушение на свободу. Любовь раскрывается в личности, но её эросное раскрытие невозможно без свободы, так как любовь вся заключена в свободе: «Любовь лична, индивидуальна, направлена на единственное, неповторимое, незаменимое лицо» [9, с. 267]. Мыслитель настаивает на том, что общество никоим образом не должно вмешиваться в эротическую жизнь личности. Любовь, как и личность, немислима вне свободы: «Я всегда защищал свободу любви, и защищал страстно, с негодованием против тех, которые отрицали эту свободу. Я ненавидел морализм и законничество в этой области, не выносил проповеди добродетелей. Но иног-

да мне казалось, что я любил не столько любовь, сколько свободу» [9, с. 268].

Как видим, Н.А. Бердяев, как и Ж.-П. Сартр, также говорит о противоречивости, сложности природы любви, которая создаёт «неисчислимы́е конфликты», порождает «человеческие драмы» [9, с. 267]. Однако, конфликтность бердяевской интерпретации феномена любви иная. С одной стороны, конфликтность в любви связана с половой различимостью (без пола её нет, а «пол принадлежит жизни рода»). Отсюда, половое влечение, по мысли Бердяева, порабощает человека. Преодолевая пол, любовь вносит другое начало в «своё», «искупает его». С другой же стороны, любовь имеет надприродное происхождение, в чём так же заключается амбивалентность, парадоксальность любви: она – «из иного мира»; в этом смысле любовь принадлежит духовной жизни личности [см.: 9, с. 267]. Идеальная любовь, по мысли философа, несоединима с жизнью рода, она вся является победой личности над безликой родовой стихией: «В сильной эмоции любви есть глубина бесконечности» [9, с. 271-272]. Иначе говоря, Бердяев говорит о той «глубине» любви («Настоящая любовь есть утверждение вечности» [2, с. 284]), к которой очень близко подходит и Сартр. Как представляется, именно персонализм философии Н.А. Бердяева детерминирует понимание им любви как явления несоциального порядка, интерпретировать любовь как гостью в природном мире, хотя без неё невозможна жизнь ни личностная, ни социально объективированная, отсюда: «Любовь есть прорыв в объективированном природном и социальном порядке. В ней есть проникновение в красоту лица другого, видение лица в Боге, победа над уродством, торжествующим в падшем мире. Но любовь не обладает способностью к развитию в этом мире» [9, с. 272]. Являясь даром духовного измерения, любовь не может полностью раскрыть себя в этом мире. Объективированный мир противоположен сущности любви. Именно поэтому, согласно Н.А. Бердяеву, любовь может быть трагичной: она «не знает исполненных надежд» [9, с. 273]. Любопытно, что экзистенциальный философ М. Бубер в работе «Я и Ты» как бы вторит словам Бердяева, обращая внимание на то, что любовь не принадлежит человеку,

но она может приходить к нему: «Чувства живут в человеке, человек же существует в своей любви. Это не метафора, а реальность: любовь не принадлежит Я таким образом, чтобы Ты был лишь её “содержанием”, её объектом: она между Я и Ты» [4, с. 33]. Поэтому любовь невозможно подчинить, программировать, выкупить, но к ней можно прийти через свободное служение, понимая любовь как вышний дар.

Выводы. Таким образом, проведенное исследование позволяет утверждать, что грань между подлинной свободой и ложным ощущением свободы в любви очень тонка и её адекватная оценка во многом зависит от степени зрелости самой личности. Что же касается концептуального понимания феномена любви в связи с онтологией свободы, то в философии Ж.-П. Сартра обращается внимание прежде всего на вопрос воления к любви. Сартровский экзистенциальный дискурс носит больше проективно-прагматический характер. Согласно же Н.А. Бердяеву, любовь в своём чистом проявлении не принадлежит ни природному, ни социальному миру, являясь свободным даром человеку свыше.

Ссылки:

1. Жулай В. І. Любов як соціальна цінність особистості в суспільних відносинах. – Автореферат дис. ... канд. філос. наук : 09.00.03 / В. І. Жулай; Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2004. – 20 с.

2. Бердяев Н.А. Любовь у Достоевского / Н.А. Бердяев // Русский Эрос, или Философия любви в России. – М.: Прогресс, 1991. – 444 с. – С. 273-283.

3. Пил С., Бродски А. Любовь и зависимость / С. Пил, А. Бродски. – М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2005. – 384 с.

4. Бубер М. Я и Ты / М. Бубер // Бубер М. Два образа веры. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 1999. – С. 24-121.

5. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов [сост. и общ. ред. А.А. Яковлева]. – М.: Политиздат, 1989. – 398 с. – С. 319-344.

6. *Сартр Ж.-П., Бовуар С.* Аллюзия любви / Ж.-П. Сартр, С. де Бовуар. – М.: Алгоритм, 2007. – 240 с.

7. *Сартр Ж.-П.* Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм / Ж.-П. Сартр // Проблема человека в западной философии: переводы [сост. и послесловие П.С. Гуревича]. – М.: Прогресс, 1988. – 552 с. – С. 207-228.

8. *Шадрина Л.Н.* Критический очерк философии любви: XX век / Л.Н. Шадрина // Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 7. Философия. – 2009. – № 2.10. – С. 47-54.

9. *Бердяев Н.А.* Размышления об Эросе / Н.А. Бердяев // Русский Эрос, или Философия любви в России. – М.: Прогресс, 1991. – 444 с. – С. 266-273.

И.С. Стокалич

СОЦИАЛЬНЫЕ ДОКТРИНЫ: АНАЛИЗ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА

Историко-философское познание имеет актуальное значение, так как позволяет понять становление популярных и ныне доктрин, таких как либерализм, социал-демократизм, консерватизм и других. На основе анализа социально-философских учений Н. Бердяева, И. Ильина, С. Франка и других представителей школы «религиозно-философского ренессанса» доказывается значимость в социально-политическом устройстве обществ идей персонализма, религиозной духовности, философии соборности, «коммунарности» (Бердяев).

Ключевые слова: доктрины, идеологии, консерватизм, либерально-демократическое направление, религиозная философия, Серебряный век.

Историко-філософське пізнання має актуальне значення, оскільки дозволяє зрозуміти становлення популярних і нині доктрин, таких як лібералізм, соціал-демократизм, консерватизм та інших. На основі аналізу соціально-філософських вчень М. Бердяєва, І. Ільїна, С. Франка та інших представників школи «релігійно-фі-

IV. Історія філософії

лософського ренесансу» доводиться значимість у соціально-політичному устрої суспільств ідей персоналізму, релігійної духовності, філософії соборності, «комюнотарності» (Бердяєв).

Ключові слова: доктрини, ідеології, консерватизм, ліберально-демократичний напрям, релігійна філософія, Срібний вік.

I.S. Stokalich. *Social doctrines: an analysis in the context of the philosophy of the Silver Age*

Historical and philosophical knowledge is relevant because allows to understand the formation of the popular doctrines today, such as liberalism, social democracy, conservatism and others. On the basis of analysis of the social and philosophical doctrines of N. Berdyaev, I. Ilyin, S. Frank and other members of the «religious and philosophical renaissance» school proved important in the social and political structure of society the ideas of personalism, religious spirituality, philosophy of conciliarism, «community» (N. Berdyaev).

Key words: *doctrines, ideology, conservatism, liberal and democratic way, religious philosophy, the Silver age.*

Введення. Значимість історико-філософського познання заключається не тільки в тому, що оно даєть представлення о розвитку опделєнних філософських ідей, творчествє опдельных філософов, історических особєнностях эпох, но и в тому, что влияет на развитие современной мысли, в том числе и социально-філософской. В этом отношении сохрєняет актуальность тема создания и функционирования в общественном бытии социальных доктрин – либеральной, либерально-демократической, социал-демократической, консервативной и других. В исследовании ставится задача проанализировать социально-філософские идеи представителей эпохи Серебряного века – Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, С.Л. Франка и других философов данной эпохи, их влияние на развитие популярных и ныне социально-политических доктрин. В социокультурном, социально-філософском аспекте учения указанных мыслителей, опдельные, поставленные ими общественные проблемы представлены в работах таких отечественных исследователей как Г.Е. Аляев, В.В. Лимонченко, И.В. Назаров, Н.А. Никульчев, В.Н. Шаповал. Однако вопрос о роли філософских идей в становлении политических идеологий, их связи с развитием опделєнных социально-полити-

ческих доктрин не рассматривался. Отсюда, *цель* исследования – восполнить имеющийся пробел, показать влияние социально-философских концепций мыслителей Серебряного века на формирование популярных и в современную эпоху идеологических доктрин.

Основная часть. Определимся с ключевым для исследования понятием «доктрина», формирование которого связано с активизацией, особой ролью именно социально-политической сферы в «модерном» обществе, направленностью общественной жизни, начиная с эпохи Просвещения, на культивирование принципа историзма. Впрочем, уместнее в этом смысле воспользоваться термином К.-Р. Поппера – «историцизма» – так мыслитель XX в. обозначал тенденцию существования многих влиятельных социально-философских учений, сторонники которых настаивали на том, что «... уже открыли законы истории, позволяющие им пророчествовать о ходе истории» [1, с. 32]. С этого исторического времени социальная составляющая становится основополагающим признаком философских учений, общественно-политических идеологий и основанных на них доктрин. То есть, до «просвещенческого проекта» в истории господствовал традиционализм, определяющий принципы, способы, формы исторического развития, но не выделяющий, в качестве приоритетных, те или иные социально-политические идеи. А вот начиная с рубежа XVIII-XIX вв. либерализм, сменивший традиционализм, напротив, базируется именно на социальных идеях. Либерализм становится не только стилем, образом мышления (причём, как политического, так и философского), но и социальной теорией, социально-политическим движением, принимающим в качестве политической идеологии либеральную доктрину. На этой основе выстраиваются самые разные философские учения, формирующие либеральную культуру как культуру преодоления несвободы, разного рода зависимостей. Правда, сейчас уже можно наблюдать, что серьёзной критике поддаётся сама доктрина либерализма, прежде всего, на основе пересмотра следствий её воплощения, анализа конкретно-исторических практик, реализующих либеральный подход. Поэтому неслучайно, в этом контексте, особое значение всё больше

начинает приобретать консерватизм. Мы же, говоря о смене традиционализма либерализмом в европейской истории, всего лишь хотели подчеркнуть, что практически все формирующиеся в Новое и Новейшее время доктрины, вбирающие в себя либеральные, демократические, социалистические, персоналистические, религиозные и др. идеи, так или иначе, тяготеют к постановкам социальных вопросов, концептуальному видению общественно-исторических проблем. Данная тенденция имеет место и при рассмотрении социально-философских, социокультурных идей мыслителями Серебряного века.

Для точного же определения содержательного объёма понятия «доктрина» (от лат. *doctrina* – учение) воспользуемся энциклопедическим справочным изданием. Доктрина представляет собой «некоторое систематизированное учение (обычно философское, политическое или идеологическое), связанная концепция, совокупность принципов» [2, с. 174]. Отметим, что также подчёркивается близость данного термина с терминами «учение», «концепция», «теория», почти синонимичными «доктрине». На наш взгляд, принципиальная разница между ними заключается в том, что доктрина в содержательном смысле представляет собой такое учение (теорию), которое обязательным образом определяет идейную основу социально-политической жизни общества на определённом витке его развития – на уровне партийных программ или идеологий общественных движений. Доктрина вбирает в себя идеи многих социально-философских концептуальных подходов, выстраивая определённую мировоззренческую позицию, идейно-политическую направленность развития общественного бытия. В этом контексте термином «доктрина» вполне можно было бы обозначить некоторую социально-политическую идеологию.

Предпосылкой развития философии Серебряного века, в том числе и социально-философских идей, было учение В.С. Соловьёва. На наш взгляд, обоснование философом в работе «Оправдание добра» морально-нравственных идеалов оказало существенное влияние на все последующие постановки социальных вопросов

мыслителями рассматриваемой эпохи. Смысл общественных реформ, возможность преодоления социальной разрозненности, внутренней конфликтности философ связывал с культивированием в общественном бытии абсолютного принципа добра. Возможность утверждения этого ценностного ориентира он пояснял исторически сформированным религиозным мировосприятием народа. По мнению Соловьёва, историческое значение христианства для судьбы человечества определяется таящейся в нём силой, которая открыла достоинство человека, нравственно определила его душу, что обязывает и общество к осуществлению правды как нравственного измерения бытия во всех сферах жизни. Мыслитель не был чужд философии либерализма как доктрины освобождения. Так, он писал: «Нравственный интерес требует личной свободы как условия, без которого невозможно человеческое достоинство и высшее нравственное развитие. Но человек не может существовать, а, следовательно, и развивать свою свободу и нравственность иначе как в обществе. Итак, нравственный интерес требует, чтобы личная свобода не противоречила условиям существования общества» [3, с. 451].

Идеал Добра, по мнению философа, связывает личность и общество таким образом, что «чем самостоятельней единичное лицо следует внутренним побуждениям своей нравственной природы, согласным с требованиями общественной нравственности, тем более верно и прочною опорой может такое лицо служить для общества; значит, самостоятельность лица есть основание крепости общественного союза» [3, с. 289]. Как видим, Соловьёв исходил из прямой связи, прямой зависимости силы общества от того, какое значение для него имеет личность. Неслучайно философ толковал общество как «расширенную личность» и личность как «сосредоточенное общество». Из этой взаимосвязи личности и общества вытекало, согласно Соловьёву, и первостепенная задача, стоящая перед государством – обеспечение нормальной жизни народа на основе культивирования принципа солидарности, что возможно при осознанной нравственной и добровольной организации человечества во имя и в силу всеединого Добра.

К соловьёвским идеям религиозно-нравственного определения общественных идеалов, проблеме поиска оснований всеединства, соборного, солидарного бытия в той или иной степени будут обращаться многие философы российского Серебряного века. Это и консервативно или либерально-консервативно мыслящие И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, П.А. Флоренский, Г.В. Флоровский, С.Л. Франк; «либеральные» персоналисты Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский. В рамках научной статьи невозможно полно представить идеологические позиции указанных философов, поэтому остановимся выборочно на некоторых, наиболее, на наш субъективный взгляд, важных. В целом же отметим, что философскую мысль Серебряного века, несмотря на идейно-доктринальные различия, мировоззренческие противоречия, отличал общий мотив размышлений – стремление к преодолению существующих общественных антагонизмов, желание вывести общество из цивилизационного тупика. Исключая радикальные политические доктрины, объединяющей была установка – на реформизм, т.е. преобразование социальной жизни не путём резких, кардинальных, революционных перемен, а преобразование общества на основе глубокого переосмысления предшествующей истории. Знание прошлого, исторических традиций становилось, таким образом, условием социального обновления, постановки новых религиозных, нравственных, правовых, политических и других задач. Внешние формы изменяющегося бытия не должны были разрушать традиционные духовно-культурные формы. Такую установку можем заметить при анализе практически всех социально-философских учений.

Кроме того, нельзя не отметить, что для большинства представителей «серебряновековой философии» важна была религиозная составляющая социально-философских, политических идей, что очень точно пояснил С.Н. Булгаков: «... существование религии есть такой факт, с которым приходится считаться политику, даже совершенно отрицающему религию по общефилософским основаниям» [4, с. 39]. Религиозные же философы, к которым принадлежал и сам Булгаков, подходили к этому вопросу о взаимоотношении ре-

лигии и политики с принципиально иной стороны, считая, что «Политические ценности, которые руководят политической деятельностью людей, не представляют или, точнее, не должны представлять собой высших, самостоятельных и самодовлеющих ценностей. Самостоятельностью политических ценностей характеризуется лишь безыдейная политика, руководимая интересом, личным или классовым, как непосредственным выражением личного или группового эгоизма» [4, с. 39]. Эти размышления С.Н. Булгакова выступают, на наш взгляд, принципиальной основой понимания политики, социальных доктрин плеяды религиозных философов Серебряного века.

В постановке общественно-политических вопросов И.А. Ильину была близка мысль, высказанная по-своему ещё К.Н. Леонтьевым и Н.Я. Данилевским, о том, что всякая унификация, стирание самобытности и культуры народа есть пример действия разрушительных, а не созидательных сил. С этих позиций философ критически оценивал советское общество, опирающееся в своём построении на коммунистическую доктрину. Такое идейное прельщение, связанное с насилием над традицией, мыслитель называет «ученическим искусом», который составляет, по его мнению, необходимый этап в историческом пути народа, приводящий к неизбежному его отрезвлению и возрождению традиционных ценностей и культуры. Как считает философ, каждый народ на земле имеет свой ни с чем несравнимый духовный инстинкт, данный от природы, от самого Бога. Имея в национальном самосознании своеобразие, каждый народ по-разному, но все же «вступает в брак» с Духом Божиим. Т.е., с каждым отдельным народом Бог устраивает, создаёт свою отдельную историю. На этом зиждется разнообразие судеб целых народов, которое философ сравнивает с различными полевыми травами и цветами, с богатым и прекрасным божественным садом, где всё сияет и радуется разнообразием. В этом многообразии народов Ильин видит истину, которую противопоставляет обезличивающему интернационализму, на котором базируется социально-политическая доктрина большевиков.

Философское мировоззрение И.А. Ильина религиозно. Он считал, что увлечение русской и европейской интеллигенцией идеями социализма и коммунизма является свидетельством отпадения человечества от религиозной культуры, веры в Бога. Религиозно-политический волюнтаризм философа прежде всего отобразился в работе «О сопротивлении злу силой», где он ставит задачу обосновать необходимость борьбы с метафизическим злом, под которым Ильин прежде всего понимает установившуюся в России диктатуру коммунизма. В связи с этим философ отвергает идею Л.Н. Толстого о непротивлении злу, указывая на то, что со злом не борется только тот, кто уже принял его в свою душу [см.: 5, с. 14]. Человек же, желающий изменить мир, обладая волевой натурой, наполненной силой и мудростью Духа, способен быть светом в этом мире, источником энергии для других, способен преобразить землю, начать новый виток всеобщей истории.

Согласно С.Л. Франку, всякая человеческая жизнь, так или иначе, является общественной. Как считает мыслитель, высшая же общественная деятельность, выраженная в деятельности партий, имеет схожесть с жизнью каждого отдельного человека: она так же подвержена влиянию страстей и незнанию сути происходящего, она может двигаться «вперёд» в силу неосознанного, но реального импульса истории, заставляющего силу под названием «общественная жизнь» реализовывать поставленные цели. Рассматривая же реальную историческую действительность, С.Л. Франк пророчески констатирует, что после Первой мировой войны человечество перешло в общественной жизни в некий новый виток истории, наполненный различными потрясениями, переворотами, потеряло в политической жизни былую устойчивость, что привело к тому, что некогда большие государства подверглись разрушению. Эти события мировой истории способствовали поиску новой политической организации человечества. Эпоха мира, постепенного культурного развития, роста гражданственности, смягчения нравов, укрепления личной свободы, таким образом, сменилась неизбежным «водоворотом» неизвестности, так как разрушению и деконструкции были подвер-

жены все основные старые общественные идеи, на месте которых образовался идейный вакуум. Установившееся на родине торжество такого социального феномена как «русский коммунизм» С.Л. Франк склонен был рассматривать как пиррову победу, так как видит в его реализации крушение веры народа в ожидаемое царство справедливости. Безверие, как факт отсутствия духовной энергии какого-либо развития, окончательно исключает осознанность духовных стихий, влияющих как на отдельно взятого человека, так и на общество в целом.

Такое состояние деградирующей культуры, безусловно, сказывается и на сфере науки. Философ считал, что: «Современная общественная наука по большей части игнорирует ... древнее, исконно религиозное убеждение человека в наличии ненарушимых божественных законов, исполнение которых дарует ему жизнь и нарушение которых карается его гибелью. Она знает только эмпирические закономерности общественной жизни...» [6, с. 35]. Отсюда С.Л. Франк ставит задачу, направленную на воплощение положительной веры в понимании целей и общественных проблем, что поможет преодолеть аффекты исторического развития, выраженные во всеобщем скептицизме. Мировоззренческое, духовное возрождение общества должно строиться на осознании того, что существуют незыблемые начала человеческой жизни, которые формируются благодаря культурно-историческому наследию человечества. Именно эта проблема должна занять в умах философов, по мнению мыслителя, центральное место, так как вне «возвращения» к культуре человечество не способно преодолеть идеологический тупик современной эпохи.

В социально-философской мысли Н.А. Бердяева основополагающей, по нашему мнению, является идея о том, что история и общественное бытие имеют духовное содержание – от этого положения философ отталкивается в своих рассуждениях о возможных трансформациях социальной реальности. Не менее значимым в понимании основ исторических изменений является и интерпретация философом природы человека. Тайна человека, как утверждает фи-

лософ, не пояснима лиш одним миром природи. Чоловік являється особою, що визначає його як духовне істество, як суб'єкт, не выводимий з об'єкта. Отсюди, чоловік не може бути частиною якого-либ цілого (в том числі і соціального цілого), так як він сам є ціле, мікрокосмос – на цьому ґрунтується персоналістичне світоглядіння Бердяєва. Його філософська антропологія детермінує і розуміння значень соціального реформування, тенденцій історичного розвитку. Розглядаючи сучасні філософу суспільні процеси, він критично оцінює специфіку складившогося цивілізаційного шляху, для якого характерно домінування машинної техніки. Через неї чоловік оволодає все більше силами природи, надіється на звільнення праці, на підкорення техніки духу, але отримує зворотний ефект – залежність від неї, руйнівні процеси в культурі, суспільстві. В технократизації життя філософ бачить небезпеку і наслідуючу за цим дегуманізацію суспільства. Нова цивілізація створила умови не тільки для відчуження чоловіком прискорення часу, за яким він не спроможний встигати, але і послужила каталізатором виникнення абсолютних тоталітарних державних систем, не спроможних розглядати як цінність окремого індивіда [см.: 7, с. 235]. По думці Н.А. Бердяєва, сучасні проблеми людства закладені були ще в епоху Відродження, коли всі сфери життя стали автономними, що привело до того, що в таких областях суспільного буття як політика, економіка, наука, техніка «втрачені» етичні норми, які мають історично своє початок в релігійній традиції. В трагедії існування тоталітаризму Н.А. Бердяєв бачить не тільки цивілізаційну, але і релігійну складову – по суті, втрачений чоловіком релігійний «інстинкт» перестав виробляти в ньому цілісне ставлення до життя.

Відаючи критичну правду соціальної доктрини соціалізму, Н.А. Бердяєв, тим не менше, підкріплює хибність його метафізики, так як вона ґрунтується на приматі суспільства над чоловіком. Особливість соціалізму в тому, що звільняючи працю чоловіка

ка, социализм склонен рассматривать самого человека как вещь и объект [см.: 7, с. 245]. Философ уверен, что если утверждать, что человек есть существо, полностью детерминированное природой и обществом, то в таком случае у человека не может быть никакой свободы. Свобода есть в первую очередь свобода личности, которую средний человек, «человек массы» теряет, отдавая её какой-либо отдельной группе. Именно это, как показывает Бердяев, демонстрируют доктрины коммунизма и фашизма, отрицающие наличие конфликта между индивидуумом и обществом, признавая его наличие только между отдельными классами или группами. Критической оценке подвергает философ и принцип идеологического плюрализма, существующий в некоторых, на первый взгляд свободных, буржуазных странах, расценивая его как завуалированный индивидуализм тирании.

Таким образом, в сложившихся социально-политических обстоятельствах, как считает Н.А. Бердяев, только христианство сохраняет социокультурную востребованность. Христианство смогло совершить духовную революцию, освободив человека от неограниченной власти общества и государства. В человеке было открыто духовное начало, которое независимо ни от природы, ни от общества. Отсюда, философ делает вывод, что конечные цели человека – не социальные, а духовные [7, с. 242]. Свобода человеческой личности не может быть дана обществом, она принадлежит человеку как духовному существу. Коллективному тоталитаризму как принципу построения общества Бердяев противопоставляет альтернативный принцип человеческого объединения – коммюнитарность. Коллектив, к которому апеллируют сторонники доктрин коммунизма, фашизма, идеологически интерпретируемого капиталистического общественного устройства, согласно Н.А. Бердяеву, носит антиперсоналистический характер, так как не признаёт в любом из перечисленных возможных вариантов права личности. Коммюнитарность – это принцип создания такой общности людей, которая основана на принципе ценности личности: «Персонализм может быть, – утверждает философ, – лишь коммюнитарным. <...>

Личность есть и ты, другое я. Но ты, к которому выходит я и входит в общение, не есть объект, есть другое я, личность» [8, с. 38]. Коммюнитарность есть духовное качество людей, внутреннее, качественное начало в человеке, результат действия положительного коллективизма, создающего человеческое братство, примером которого, согласно мыслителю, может служить церковная соборность, культивирующая «собрание» свободных личностей, предполагающая высокую качественность сознания. Коммюнитарная форма становления общественного порядка ни в коем случае не основывается на принципе авторитета, но на принципе свободы [см.: 7, с. 295]. Таким образом, коммюнитарность создаёт предпосылки становления персоналистической культуры, ориентированной на главную социальную ценность – личность, на формирование культуры диалога как нормы межчеловеческих взаимоотношений.

Выводы. Итак, появление особого порядка социально-философских учений, которые принято обозначать понятием «доктрина», связано с «проектом Просвещения». В XIX-XX вв. в социально-политическом бытии обществ особую роль сыграли доктрины либерализма, социализма, социал-демократизма и др. Идейное наследие религиозных мыслителей Серебряного века несёт в себе опыт постановки значимых и ныне социально-философских проблем, размышлений об актуальных вопросах социального устройства человечества, концептуальных программах общественных изменений. Главной установкой практически всех проанализированных социально-философских учений является идея необходимой связи социального переустройства мира с культурно-исторической, прежде всего, религиозной, традицией. Персонализированное мышление, особенности традиционной религиозной духовности, идея приоритетного значения личности в общественном бытии, развитие философии «соборного», «коммюнитарного» единения как основ формирования солидарного общества – все эти особенности философии Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и других мыслителей оказали существенное влияние на становление характерных для эпохи Серебряного века доктрин, прежде всего либерализма. Од-

нако это был либерализм особого порядка, к примеру: у Бердяева – персоналистический либерализм, у Франка – консервативный.

Ссылки:

1. *Поппер К. Р.* Открытое общество и его враги / К.Р. Поппер. Т. 1: Чары Платона; [пер. с англ. под ред. В.Н. Садовского]. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 448 с.

2. *Философский энциклопедический словарь* [гл. ред.: Л.Ф. Ильичёв, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалёв, В.Г. Панов]. – М.: Сов. Энциклопедия, 1983. – 840 с.

3. *Соловьёв В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия / В.С. Соловьёв // В.С. Соловьёв. Сочинения в 2 т. Т.1 / Состав., общ. редакция и вступ. статья А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1988. – 892, [2] с. – 1 л. портр. – С. 47-580.

4. *Булгаков С.Н.* Религия и политика (К вопросу об образовании политических партий) / С.Н. Булгаков // Булгаков С.Н. Труды по социологии и теологии: В 2-х т. Т. 2: Статьи и работы разных лет. 1902-1942 / Институт социологии [Издание подготовил В.В. Сапов]. – М.: Наука, 1997. – 826 с. – (Социологическое наследие). – С. 39-45.

5. *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силой / И.А. Ильин. – Берлин: б/и., 1925. – 210 с.

6. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. Введение в социальную философию / С.Л. Франк // Франк С.Л. Духовные основы общества / Сост., вступ. ст. П.В. Алексеева. – М.: Республика, 1992. – 511 с. – (Мыслители XX века). – С. 13-146.

7. *Бердяев Н.А.* Дух и реальность: основы богочеловеческой духовности / Н.А. Бердяев // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2011. – С. 201-336.

8. *Бердяев Н.А.* О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии) / Н.А. Бердяев. – Париж: YMCA-PRESS, 1935. – 222 с.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ ПОСЛЕ XX СТОЛЕТИЯ

В статье представлен концептуальный анализ использования антропологического подхода в философии и гуманитарных науках, рассмотрена его философская составляющая. Выделены факторы, снижающие интерес философа к антропологии. Проанализированы и выявлены особенности и роль антропологии в современных философских и гуманитарных исследованиях. Представлена современная трактовка идеи «новой философской антропологии».

Ключевые слова: философская антропология, «новая онтология», антропология, «антропологический поворот», антропологический подход, «историческая антропология».

У статті представлений концептуальний аналіз використання антропологічного підходу в філософії та гуманітарних науках, розглянуто його філософська складова. Вказані фактори, що знижують інтерес філософа до антропології. Представлене сучасне трактування ідеї «нової філософської антропології». Проаналізовано та виявлено особливості та роль антропології в сучасних філософських і гуманітарних дослідженнях.

Ключові слова: філософська антропологія, «нова онтологія», антропологія, «антропологічний поворот», антропологічний підхід, «історична антропологія».

O.S. Petrykivska. *Philosophical anthropology after the twentieth century*

The article presents a conceptual analysis of the use of anthropological approaches in philosophy and the human Sciences. It is examined its philosophical component. The article identifies the factors that reduce the interest of the philosopher to anthropology. It is analyzed and identified the features and the role of anthropology in the philosophical and humanitarian studies. The author proposed a contemporary interpretation of the idea of «new philosophical anthropology».

Key words: *philosophical anthropology, «new ontology», anthropology, «anthropological turn», «the anthropological approach», «historical anthropology».*

XX век отмечен «антропологическим поворотом» в философии. Макс Шелер стал инициатором переориентации философии на антропологический способ мышления. Сегодня не вполне ясно, что за этим стоит [5; 12; 18; 19]. Но это означает, что должна быть

проведена додаткова робота, щоб вивести всі наслідки з ідеї Шелера, що і становить *цель* даної статті. В зв'язі з поставленою метою ставляться задачі: 1) проаналізувати сучасні дискусії стосовно проекту філософської антропології і 2) обговорити перспективи антропологічного підходу в сучасних філософських і гуманітарних дослідженнях. Важливо з'ясувати, з чим пов'язано існуюче місце прагнення сучасної гуманітаристики витеснити антропологію в маргінальність. Наприклад, Максим Вальдштейн посилається на те, що «антропологічна» постановка питання загрожує виключенням важливих напрямків сучасної думки з розмови і ігноруванням реальних концептуальних розбіжностей серед потенційних учасників «повороту» [5, с. 64].

З середини 1920-х років М. Шелер став визначати філософську антропологію як всеохоплюючу філософську дисципліну, основопологаючу науку про сутність і сутністну будову людини. В ній він бачив також ключ до метафізики («метафізика» розуміється ним класично – як «перша філософія», «онтологія» – вчення про буття і сутність речей). Однак уже з 30-х років ХХ століття спостерігаються спроби довести бесперспективність розвитку антропології. Так, М. Хайдеггер – по суті, творець фундаментальної антропології, оскільки в центрі його нової онтології знаходиться людське існування, відмовляється розвивати проект філософської антропології, заперечує антропологічну філософію як нову можливість для філософії. Зрозуміло розходження між змістом створюваних філософських концепцій і вторинною рефлексією по приводу їх значення, між реальним використанням антропологічної рефлексії як методу дослідження і критикою антропології. В цьому помічено не тільки філософський модерн ХХ століття, але і структуралістські і постструктуралістські напрями. Справа тут не тільки в зв'язі філософської антропології з проектом М. Шелера і розбіжності конкретно з ним (в силу його метафізичності, наприклад) або, як у Н. Хамітова, в трактуванні її як теорії звичайного існування людини.

На наш взгляд, следует учитывать существование несколько факторов, снижающих интерес философа к антропологии:

1. Желание заниматься «чистой» философией.
2. Разочарование в возможностях метафизики (в том числе метафизики человека) и ориентация на конкретно-научное знание.
3. Верность классическому гуманизму.

Обстоятельства первого рода восходят к М. Хайдеггеру, который отверг проект философской антропологии М. Шелера как деструктивный для философии. С его точки зрения становясь антропологией, философия гибнет от метафизического «забвения бытия». Однако история развития антропологической мысли в XX веке позволяет не согласиться с «германским мастером».

В «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера постижение бытия ставится в зависимость от характера некоего бытийствующего, вопрошающего о бытии. И этим бытийствующим является человек. Такой ход мысли Хайдеггера явился конкретизацией известной идеи В. Дильтея, утверждавшего, что жизнь постигается только жизнью. Следовательно, рассмотрение проблемы бытия должно начинаться с анализа вопрошающего, то есть человека. В своей онтологии Хайдеггер исходит из существования реального человека. Таким образом, онтология у Хайдеггера получает собственно антропологическое обоснование. Перед нами уже не онтология объекта, в которой элиминируется субъективность и не онтология субъекта, исключая всякую объективность, а онтология человека, который создаёт свой мир и постигает его сквозь призму своей деятельности. Онтология Хайдеггера не даёт универсального понятия бытия, но обнаруживает основные структуры и способы вопрошания, которыми определяется человеческое переживание и понимание бытия. Согласно новому пониманию онтологии, человек находится в бытии ещё до того, как начинает заниматься самоосмыслением в актах рефлексии. Эта бытийная укорененность в реальной жизни может быть раскрыта с помощью герменевтики фактичности человеческого существования. Если классическая онтология в постижении бытия исходила из такого бытийствующего, которое яв-

лялось чем-то внешним по отношению к существованию человека и его сознания, то новая онтология исходит из анализа здесь-бытия, в котором осуществляется постижение бытия как такового. Причем постижение бытия, являющееся одним из способов бытия человека, носит характер понимания и не сводится только к научному или рациональному познанию. Мы постигаем вещи, но то, что мы называем вещами, предметами, объектами, всё это оказывается, в конечном счёте, не чем-то сугубо внешним, а принадлежащим нашему собственному способу бытия и именно благодаря этому понимаемым.

Построение новой онтологии вызвало к жизни целый ряд философских проектов XX века, преследующих цель, как пишет П.П. Гайденко, по-новому открыть трансцендентное [8, с. 7]. Однако следует заметить, что антропология и онтология в неклассической философии оказались тесно связанными с самого начала. Не является ли попытка их противопоставить и на этом основании вывести антропологию за пределы философии несколько искусственной? Как полагает Г.Е. Аляев, именно бытие человека выступает основным предметом и, одновременно, методом философского исследования, поскольку только в нём осуществляется интимное соединение субъекта и объекта. И в этом акте бытие как бы даёт коснуться себя, вернее само себя обнаруживает как бытие, бытие сознания, как наипримарнейшая трансцендентность [1, с. 9].

Движение к новой (или конкретной) онтологии поставило под сомнение ряд устоявшихся представлений, в частности, антропоцентризм. Как отмечал В.Г. Табачковский, «проблематизация человеческого бытия в его неотделенности от бытия вообще – предмет напряженных размышлений многих современных интеллектуалов. Смысловым эпицентром их стал пересмотр антропоцентристских миропредставлений» [14, с. 238]. Если антропоцентризм считать необходимой составляющей философской антропологии, с преодолением первого уходит с философской сцены и вторая. Именно в этом аспекте рассматривал философскую антропологию Хайдеггер. Он её отождествляет с новоевропейской парадигмой осмысления

человеческого бытия. Надо сказать, что не все исследователи, работающие в области философской антропологии, солидарны с хайдеггеровской трактовкой новоевропейской философии человека [см.: 3; 11; 16].

Предвзятое отношение М. Хайдеггера к философской антропологии обусловлено выведением самой возможности философской антропологии из новоевропейской метафизики, редуцировавшей человека к субъекту. Субъект, по Хайдеггеру, не может позволить сущему раскрываться перед человеком в своей онтологической непотаенности, так как он сам конституирует его для себя в представлении и весь мир – в картину. Хайдеггер опасается, что в антропологии намечается самообеспечение субъекта, а это как раз и означает забвение бытия.

В работах М. Шелера, Х. Плеснера, А. Гелена мы видим ярко выраженную антикартезианскую направленность. Инициаторы «новой философской антропологии» (особенно Плеснер и Гелен) ищут иные, не-метафизические подходы к пониманию человека. Однако для Хайдеггера эти подходы ничем не отличаются от новоевропейского понимания человека как субъекта. Российский философ Д.Ю. Дорофеев полагает, что, «скорее всего, Хайдеггер просто не может допустить, что человек как сущее может позволить раскрыться вопросу о бытии посредством своего, человеческого, самоосуществления, а сама идея человеческой личности просто остаётся для него основательно не продуманной» [9, с. 392]. Однако сам он продумывать эту идею вовсе не намерен. «В фундаментальной онтологии человек не может пониматься как личность ещё и потому, что он изначально укоренен в бытие как целом и им же ведется. Ведь бытие как целое (или как таковое, или как Ничто) “предлагает полное отсутствие всяких различий”, т. е. само бытие в принципе не может у Хайдеггера рассматриваться как личностное». В свете «фундаментальной онтологии» Хайдеггера человеческая личность может редуцироваться, если она выступает помехой на пути к раскрытию бытия. «Не напоминает ли это нам античное понимание бытия как Единого?», – задает вопрос Д.Ю. Дорофеев [см.: там же].

Отрицательное отношение к антропологии у М. Хайдеггера во многом обусловлено также отказом использовать в философии данные наук о человеке. В то же время оригинальные тенденции поздней философии М. Шелера «стали возможными благодаря постановке новых вопросов, сформулированных Шелером посредством интерференции феноменологии с новейшими для его времени научными теориями» [15, с. 139]. «Никакой путь не ведёт от Хайдеггера к философской антропологии», – заявил Х. Плеснер [13, с. 16]. Хайдеггер настаивает на методологическом примате экзистенции и пренебрегает её физическими условиями. Его тезис о постижимости способа бытия жизни, телесной жизни, только частным образом, исходя из экзистирующего *Dasein*, исключает возможность продуктивного диалога с науками о человеке. Но «экзистенция проявляет одну из возможностей человека: возможность принять себя всерьёз. В моральном смысле это означает достижение той точки, в которой человек собирает себя воедино и становится самостью, самим собой. Эта возможность, по Хайдеггеру, соответствует ... человеческой конечности» [там же, с. 15]. Каким образом человек может обнаруживать её? У Хайдеггера настроенность, забота, страх – выражение определённых стадий этого процесса. Есть ли что-то, от чего экзистенция зависима? Что скрывается за настроенностью и страхом? Нечто живое, что экзистенциальный анализ выносит за скобки. Но за скобками оказывается и настоящая проблема: «Не является ли “экзистенция” не только способной отличаться от “жизни”, но и отрываться от неё, и насколько экзистенция фундирована в жизни?» [там же]. Следует выяснить, что собой представляет экзистенциальное измерение и каковы его возможности, насколько глубока его связь с телом. «Свободно парящую экзистенцию», не знающую препятствий в виде биологических закономерностей, Плеснер предлагает «заземлить» – анализировать в контексте анализа способа бытия живого. Предстоит выяснить, «при каких условиях человек как субъект духовно-исторической действительности, как нравственно-ориентированная личность может рассматриваться в той же самой перспективе, в какой он является и существом,

определённым своей физической, родовой историей и своим местом в природном целом», «можно ли соединить духовную историю человека и взгляд на его нынешнее духовное состояние (насколько оно сущностно соразмерно человеку как субъекту культурной деятельности), с его естественной историей, соответственно, с физиологическим подходом к человеку, таким образом, чтобы удалось создать единый фундаментальный взгляд на человека, избегающий недостатков как эмпиризма, так и априоризма, чтобы утвердить права естественного, допроблематичного мирозерцания, возводящего истоки человека к предчеловеческой родовой истории всех живых существ и укореняющего развитие его духовных начал в пространстве и времени грандиозного массива его биологического прошлого?» [там же, с. 27]. Короче говоря, существует необходимость в едином взгляде на человека.

Последние публикации о полемике вокруг философской антропологии в немецкой философии ещё раз убеждают в том, что непродуктивно противопоставлять (равно как и отождествлять) онтологию и антропологию. Из-за своей антиантропологической позиции М. Хайдеггеру не удалось раскрыть подлинный смысл заботы [15, с. 178]. Зато антропологически ориентированный М. Шелер, по словам самого Хайдеггера, был одним из немногих, кто понял новый подход в его мышлении. Более того, как мы знаем из недавно опубликованных фрагментов рукописного наследия Шелера, он разработал проект совершенной иной «фундаментальной онтологии» в отношении человеческой экзистенции [см.: там же, с. 179-191]. «Шелер по праву вывел философствование на такой рубеж, на котором заново проблематизируется метафизика» [там же, с. 255]. Разработанная им концепция открытости человека как живого существа позволила в последние годы жизни развить оригинальное учение о зле, выйдя при этом далеко за рамки собственной теории ценностей и разработать метафизику сопротивления злу [там же, с. 145]. «Благодаря учению о зле глубокий онтологический пессимизм поздней философии Шелера, констатирующей противостояние слабого духа и нравственного индифферентного порыва, превращается

в теорію, підкриваюшю необхідність преодолєня зла через конкретне культивирование духовних цєнностей и ничем незамєнимую личную ответственность каждого отдельного человека в надєлении духа жизненной силой» [там же].

Перейдем тепєрь к рассмотрению второго фактора, «блокирующего» интерес к философской антропологии. Сделаем это на основании работ замєчательного украинского философа Марата Николаевича Верникова, у которого был свой критерий антропологической философии. Он рассматривал XX век как заботу о конкретном человеке и её конкретном индивидуальном существовании, видел его суть в заинтересованности конкретной судьбой конкретного человека» [6, с. 39]. Удивительный и даже неожиданный взгляд на ушедший век, наполненный войнами и социальными экспериментами, унесшими миллионы людей и не бравшими в расчєт интересы индивида. М.Н. Верников видит за всем этим процесс смены типов культур (и цивилизаций) – социointентное общество уступает место качественно новому, в котором определяющим становится принцип гомointентности. В связи с этим возрастает интерес к проблеме человека, его бытию, смыслу и сущности его конкретного существования. На основе осмысления указанных вопросов возникают и развиваются самостоятельные философские направления, «которые образуют широкий пласт философской антропологии [там же, с. 40].

М.Н. Верников был специалистом по Львовско-Варшавской школе. В последний период своей жизни (начало XXI ст.) готовил к изданию и издавал собрание сочинений философа С. Балея. За два года до смерти он написал: «Зібрання праць С. Балея у 5 томах і 2 книгах ... започатковує в Україні новий науковий напрям, що синтезує персоналістсько-екзистєнциальний філософсько-світоглядний погляд (з елементами номіналізму і антропологізму) з психологічним підходом у теорії і практиці педагогіки і виховання» [2, с. 510]. Марат Николаевич убеждєн, что антропологическая проблематика по праву доминирует в мировой общественной мысли. И от этого меняется сама философия. Она стремится к освоению глубин вну-

тренного мира личности, для чего обращается к психологии как к своему антропологическому источнику. Это приводит к очеловечиванию философии.

Проект балееведения – продолжение или творческое развитие программы «онаучивания философии». Представители Львовско-варшавской школы приложили немало усилий, чтобы освободить философию от её претензий на универсальность и на особое место в системе знаний. Основатель этой философской школы К. Твардовский, находясь на позициях сциентизма, высказывал мысль о том, что философия состоит из отдельных наук, а через реформирование эти науки должны занять своё место среди конкретных наук, заимствовав от них методы научного исследования» [6, с. 32]. Ученик К. Твардовского С. Балей наследует его психологизм, который предназначался для преодоления спекулятивной метафизики: «К. Твардовский считал, что психология вытесняет из философии априоризм, а по сути, по его словам, произвольность, и привлекает к теоретическим исследованиям опытную основу» [там же]. М.Н. Верников отмечает, что после выхода в свет работы Э. Гуссерля «Логические исследования» К. Твардовский отходит от психологизма [там же]. Тем не менее, его ученик С. Балей, судя по всему, принимает психологию как базовую для философии науку. Методологическими основами его исследований были эмпиризм и описательность, экспериментальность и стремление к фактографичности. Но при этом аналитическим путём полученный материал он синтетически осмысливал в своей теоретической концепции [там же, с. 36].

Психология – истинная наука о человеке? Балей и Верников отвечают положительно, «поскольку изучая внутренний мир человека, психология осваивает настоящее, индивидуальное бытие человека в его становлении и динамике, в его социальных проявлениях» [там же, с. 38]. Вот в этой фразе, на мой взгляд, весь Верников. Не очень доверяя абстрактно-теоретической философии человека с её формально-внешним, чисто познавательным интересом к человеку он явно симпатизирует психологии, которая позволяет подняться

до уровня настоящей, органичной заинтересованности человеком. Он ценит психологию за то, что она пытается реально подойти к каждому человеку как неповторимости и уникальности.

На взгляд М.Н. Верникова, философии удастся поставить вопрос о смысле бытия личности, но ей не хватает душевной открытости психологии, её внимания к конкретно-жизненным проблемам человека, устремленности к непосредственному общению. По нашему мнению, учитывая невероятную сложность предмета психологии, философско-антропологический подход остаётся заданием для психологии. Именно об этом рассуждал немецкий психолог Ф. Лерш в работе «Пролегомены к психологии как гуманитарной науке»: «В антропологической перспективе факты душевной жизни человека, которые на основе опыта выявляет и толкует общая психология, возрастная психология и характерология, осмысливаются до конца (т.е. философски), и ставится вопрос, что эти факты как разные проявления реализации человеческой жизни могут рассказать о человеке и его позиции в мире. Т. о. мы ставим эти факты впереди идеи человека» [10, с. 77]. Тут важно, что эта идея не порождена абстракциями, идеологиями, она определяется самой действительностью и опытом в процессе философского осмысления. Через анализ и осмысление фактов душевной жизни человека можно прийти к построению картины сущности человека.

Прекрасным примером плодотворного взаимодействия философов и учёных на пространстве антропологии является немецкая «историческая антропология», опирающаяся на традицию «новой философской антропологии» Х. Плеснера и А. Гелена. «Понятие “историческая антропология” используется для обозначения многообразных междисциплинарных усилий, которые даже после конца обязательности абстрактных антропологических норм продолжают изучать феномены и структуры человеческого» [7, с. 108]. Она обозначена как «историческая», потому что рефлексия собственной историчности принята здесь в качестве исходной точки. Данное направление исследует ритуальные практики тела, перформативные и миметические практики (обзор проблемного поля см. у

одного из ведущих представителей К. Вульфа [7]). По словам К. Вульфа, историческая антропология направлена на исследование элементарных ситуаций и основного опыта человеческого бытия. Она изучает антропологически постоянный основной состав способов мышления, восприятия и поведения, основные человеческие феномены, основные ситуации. «В этих определениях речь идёт не об общем познании человека, а о знании и понимании многомерности жизненных условий и опыта конкретных людей в их различных исторических контекстах. Эти антропологические исследования нацелены на исследование разнообразия, в котором находят своё выражение и репрезентацию различные формы человеческой жизни. Это многообразие феноменов соответствует многомерности и принципиальной незавершенности антропологических дефиниций и подходов к исследованию. В рамках этих исследований необходимо развивать чувствительность к различию между исследованным историческим миром и современными референтными рамками исследования» [7, с. 63]. В разные времена и в разных контекстах нужно учитывать изменение значения. Метод антропологической рефлексии здесь трактуется как «постоянное обращение исследователя к своей культурной и исторической ситуации, к обусловленности своих представлений контекстом», признание невозможности для человека постичь всю полноту своего бытия, требование «четкой двойственности» человека (его открытости и конечности, неопределённости и предопределения) [17, с. 261]. Всё это позволяет приблизиться к идеалу современной антропологии – быть зеркалом для «я» каждого человека.

Нам остаётся обсудить третий выделенный фактор, связывающий отсутствие интереса к философско-антропологической проблематизации человека с верностью классическому гуманизму. Тот новый идеал человека, который мы связываем с классическим гуманизмом (человек, наделённый разумом и бессмертной душой, обладающий добродетелью и безграничными творческими возможностями, свободный в своих поступках и помыслах, поставлен в центр мироздания самой природой), утвердился в XVIII веке. Со-

временные исследователи объясняют отсутствие интереса со стороны философов эпохи модерна к обоснованию антропологических суждений тем, что в основе проекта Просвещения лежал человек как замаскированный вариант чистого духа [4]. Лишённая исторических ссылок теория в науках о человеке была настолько абстрактной, что переставала быть релевантной.

Если мы хотим найти путь к более адекватной концепции человека, нам следует провоцировать диалог разных версий классической и постклассической антропологии. Надо также признать, что в постклассической философии происходит не отказ от идеи гуманизма, а её развитие и углубление. Тезис структурализма о «смерти человека» означал смерть старого проекта человека, построенного в XVIII веке, но не означал отказа от антропологизма. В рамках постнеклассического мышления критике подвергается сведение антропологизма к индивидуализму, к страдающему и желающему индивиду. При этом основательному пересмотру подверглись представления о субъекте, субъективности. С работами структуралистов и постструктуралистов связан определённый прорыв в антропологии, продолжающийся и по сей день поиск новых антропологических проектов. Они перевели разговор о человеческом бытии на принципиально иной уровень, стремясь к понятийному прояснению бытия реального индивида.

Подведем итоги. Философии XX века принадлежит заслуга критического переосмысления антропологии. Благодаря рефлексивному изучению условий возможности человеческой личности в её существенном отличии от других форм жизни мы можем говорить о влиянии философской антропологии на междисциплинарные разработки, в которых ставится антропологическая проблематика. Признётся важность антропологической перспективы в изучении целого ряда феноменов (народной культуры, постиндустриализации, мультикультурности, истории, идентичности) – перспективы, которая, высвечивая конкретное и уникальное, тем самым прокладывает путь рефлексии о более общем и универсальном. Наблюдается расширение понимания человека посредством введения в трактовку

его бытия проблем, связанных с социально-историческими и физиологическими основами его существования. Философскую проблему человека можно определить как поиск общего синтеза всех аспектов человека. Философу нужно не абстрагироваться от многообразия человеческого, а погрузиться в него. Задачей и философии, и антропологии сегодня является доказательство существования человека. В условиях наступления *posthuman studies* вновь актуально нарушать «антропологическую тишину» и проблематизировать специфику именно человеческого существования.

Ссылки

1. *Аляев Г.С.* Філософський універсум С.Л. Франка / Г.С. Аляев. – К.: ПАРАПАН, 2002. – 367 с.
2. *Балей С.* Зібрання праць: У 5-ти т. і 2 кн. – Т. II / С. Балей. – Львів: Видавництво Національного університету «Львівська політехніка», 2009. – 512 с.
3. *Баумейстер А.* Філософські засади після ХХ століття / А. Баумейстер // Філософська Думка-Sententiae. Спецвипуск. III. – 2012. Християнська теологія і сучасна філософія. ВНТУ Вінниця. 2013. – С. 15-30.
4. *Блуменберг Г.* Антропологічний підхід до сучасного значення риторики. Пер. з англ. / Упоряд.: К. Байнес та інші / Г. Блуменберг // Після філософії: кінець чи трансформація? – К.: Четверта хвиля, 2000. – С. 371-402.
5. *Вальдштейн М.* «Новый поворот... что он нам несёт?»: Об антропологизме в гуманитарных науках / М. Вальдштейн // Новое литературное обозрение. – 2012. – № 1. – С. 58-65.
6. *Верников М.М.* Життя і наукова діяльність академіка Степана Балея // Балей С. Зібрання праць: У 5-ти т. і 2 кн. – Т. 1. – Львів-Одеса: ІФЛІС ЛФС «Cogito», 2002. – С. 19-79.
7. *Вульф К.* Антропология: История, культура, философия / Пер. с нем. Г. Хайдаровой / К. Вульф. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – 269 с.
8. *Гайденок П.П.* Прорыв к трансцендентному: Новая онтология ХХ века / П.П. Гайденок. – М.: Республика, 1997. – 495 с.

9. *Дорофеев Д.Ю.* Хайдеггер и философская антропология // Мартин Хайдеггер: Сб. статей / Сост. Д.Ю. Дорофеев. – СПб.: РХГИ, 2004. – С. 368-397.

10. *Лерш Ф.* Прологемени до психології як людинознавчої науки. Пер. з німецької О. Семотюк. Наукова редакція Р. Трач, В. Андриєвська / Ф. Лерш. – К.: Університетське видавництво ПУЛЬСАРИ, 2008. – 108 с.

11. *Маливский А.* Антропологизация базового проекта Декарта в современной историко-философской литературе // *Sententiae*, 2013, № 1 (XXVIII). – С. 51-57.

12. *Платт К.М.Ф.* Зачем изучать антропологию? Взгляд гуманитария: Вместо манифеста / Авториз. пер. с англ. А. Маркова // Новое литературное обозрение. – 2010. – № 106. – С. 13-26.

13. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Х. Плеснер. – М.: РОССПЭН, 2004. – 368 с.

14. *Табачковський В.Г.* У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників / В.Г. Табачковський. – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – 300 с.

15. *Философская антропология* Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. – СПб.: Алетейя, 2011. – 568 с.

16. *Франк М.* Самосознание и самопознание или о некоторых трудностях, возникающих при редукции субъективности. Пер. с нем. Т.В. Щитцовой / М. Франк // *Топос*. – 2001. – № 1. – С. 4-22.

17. *Хайдарова Г.* Послесловие. Антропологическая рефлексия как метод современного гуманитарного исследования // Вульф К. Антропология: История, культура, философия / Пер. с нем. Г. Хайдаровой. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2007. – С. 258-265.

18. *Cadava E., Connor P., Nancy J-L. eds.,* Who comes after the subject? – New York, London: Routledge, 1991. – 258 p.

19. *Michaelsen S., Johnson D.E.* Anthropology's Wake. Attending to the End of Culture. – New York: Fordham University Press, 2008. – 270 p.

МОРФОЛОГІЯ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ ПРО ЛЮДИНУ ТА УКРАЇНСЬКА ТРАДИЦІЯ

У статті проаналізована філософсько-антропологічна проблематика в аспекті її тематично-компонентної структури; визначено морфологічні властивості вивчення проблеми людини в українській філософії.

В статье рассматривается антропологическая проблематика в аспекте ее тематически-компонентной структуры, отмечается теоретико-методологическая специфика такого исследования; определяются морфологические особенности изучения проблемы человека в украинской философии; показывается что для тематики украинской философской антропологии характерно.

Ключевые слова: *философская антропология, целостность, традиция, постне-классическая методология, классическая методология, постмодернизм, человек, знание, структура, комплексный подход, модус.*

S. Vilchynska. *The Morphology of Philosophical Knowledge of Man and Ukrainian Tradition*

The morphological features of the study of human problems in the Ukrainian philosophy have been defined in this article. The theoretical and methodological specifics of such a study have been celebrated. The anthropological problems in the aspect of its subjective component structure have been considered. Shows that for the Ukrainian subjects of philosophical anthropology characteristic.

Key words: *philosophical anthropology, integrality, tradition, post-non-classical methodology, classical methodology, postmodernism, man, knowledge, structure, modus, a complex approach.*

Філософсько-антропологічні дослідження є чи не найфундаментальнішим напрямком науки, – і з огляду значних змін у світі й тих негативних наслідків, що вимагають опору, і з погляду на кризову ситуацію, яку болісно переживає українське суспільство, раз по разу стикаючись із проблемою самовизначення шляхів розвитку. Нині європейський вибір України потребує рішучої модернізації життя відповідно до західної моделі цінностей. Що водночас не може не посилювати інтерес до вивчення національних чинників культури. Адже українці живуть у різних культурно-цивілізацій-

них смислових мережах. Помітна суттєва розбіжність у національній самоідентифікації населення Сходу і Заходу країни (й в інших його життєформах). А війна на Донбасі стала щонайвиразнішим її проявом. Подолання кризи актуалізує серед іншого і поглиблений аналіз знаннєвої традиції про людину. Філософська ж антропологія найбільшою мірою дає змогу осягати значну кількість проблем, породжених зі втратою людиною соціальних, особистісних орієнтирів тощо. Бо на її ниві визрівають нові культуроутворюючі сенси. На цій підставі пошук загальних форм буття української антропології, які визначають спосіб мислення і логіку пояснення проблеми людини в українській філософії, набуває статус одного з найважливіших завдань вітчизняної науки.

Власне ця проблема перебувала в центрі уваги історико-філософського дискурсу, отож не можна сказати, що вона маловивчена. Зазвичай українську спадщину витлумачували в порівнянні з західноєвропейською (О. Кульчицький, В. Горський та ін.) або у співставленні з російською (Н. Хамітов й ін.). Та на етапі формування методологічних основ цілком нового для української філософської науки підходу – це комплексно-інтегративне, холістично-комплементарне бачення – проблема морфологічних особливостей теоретичного людинознавства залишила завузьке вже для неї поле історико-філософської інтерпретації й з'явилась в зовсім інакшому профілі знань (у соціогуманітарних та природничо-наукових студіях).

Характерологія О. Кульчицького, скажімо, з'ясувала чинники психічного життя українців; метаантропологія Н. Хамітова пояснила засоби корекції відносин між чоловіком і жінкою тощо; „філософська сенсологія“ Р. Кіся дала відповідь на питання „як зупинити розукраїнювання України?“, як здолати соціальну і культурну самотність тощо. „Онтологія людини“ В. Нестеренка репрезентувала новітні стратегії людського буття, поглиблюючи розуміння суті та перспектив буття української спільноти. В. Табачковський визначив антрополого-педагогічний зміст свободи, самості, зустрічі, соціальної адаптації індивіда. В. Сабадуха через концепт „особистісної парадигми буття людини“ розкрив українську національну ідею

як антропологічний ідеал взаємин у процесі державотворення. Й інші теорії того часу створювали умови для інтеграційних процесів в антропологічному знанні, поступово торували дорогу для конституювання антропології в якості наукової дисципліни в українській філософії.

Власна загальнотеоретична позиція щодо порушеної проблеми оформилась не тільки в модифікаціях західної постмодерністської думки та ідей, з якими пов'язано антропологічний і лінгвокультурологічний поворот в гуманітарному й філософському знанні. В нагоді ставали праці українських учених (Д. Чижевського, В. Горського, М. Поповича, І. Лисого, І. Бичка, О. Ткаченко, В. Шинкарука) щодо проблеми ідентичності тощо, а також компаративістський доробок С. Аверінцева, Ю. Шевельова, С. Павличко, А. Білої, М. Скринника, П. Гнатенка, І. Бондаревської (порівняння артефактів культури, філософської та мистецької рефлексії й ін. є важливою передумовою розуміння своєрідності модусу, форм буття української антропології, структурної прикметності її будови й т. п., власне у такому найширшому засягові чіткіше окреслюються умови її становлення в статусі науки).

На формування загальної концепції мали значний вплив і теорії, в яких всеохопно достежено було інтегративний зв'язок природознавства і соціальних та гуманітарних наук (В. Рижко, Ю. Іщенко, В. Кізіма, І. Цехмістро, М. Кисельов, І. Добронравова, О. Астаф'єв, О. Огурцов, О. Бахтіяров, В. Конєв, В. Моїсеєв й ін.), а також погляди на саму природу і характер взаємовпливу філософсько-антропологічної й теологічної думки (А. Уайтхед, В. Петров, В. Нічик, М. Кашуба, С. Таранов, О. Кирилюк, Н. Мозгова, Г. Аляєв, Б. Ємельянов).

На підставі критичного опрацювання доробку провідних учених світової та вітчизняної науки та зважаючи на домінуючі світоглядно-семантичні моделі, які визначають логіку пояснення проблеми людини в українській філософії, охарактеризуємо специфіку тематичної й архітектонічної будови філософської антропології в Україні. У такій перспективі бачення всякий раз виринатиме питан-

ня: як поєднати українську знаннєву традицію про людину із відповіддю сучасника на питання про природу людськості, Універсуму й ін., котра є, сказав би В. П. Петров, „скомплікована складність“, отже, виплід суб'єкта культурної діяльності цілого людства. Та вираз „українська філософська антропологія“ не здаватиметься оксюмороном, коли визнати, увага до національної визначеності філософської думки не стільки заперечує класичну раціональність (універсальність, аргументативність, можливість абсолютно достовірного знання вважаються за визначальний її засяг, що зумовлено самим протиставлянням суб'єкта об'єктові), скільки встановлює її межі. Оскільки в такому випадку ми наголошуємо: вона має бути врівноважена неklasичним витлумаченням щодо суб'єкта, котре, як відомо, надає ваги невизначеності, відносності й доповнювальності знання, через те, що суб'єкт є і спостерігачем, і співучасником у об'єкті пошуку, отож не абстрагується від того, де й як постає знання, як упроваджується в мережі людського співбуттювання тощо. В такому випадку ми наголошуємо на неподільності між типами філософування.

Зазначене має неабияке значення в системному вивченні проблеми, адже дає змогу цілісно досліджувати антропологічні студії, забезпечуючи можливість пояснити процес взаємодоповнювання концептів та усвідомити емерджентну властивість знання; спрямовує до витлумачення ідейно-світоглядних уподобань дослідника, його життєвого досвіду тощо, розглядаючи досліджуваний текст як співзумовлений структурою суб'єктивності дослідника. Зрозуміло, що такий підхід краще узгоджується із методологічними вимогами сучасної гуманітаристики – не тільки відтворювати об'єктивний зміст теорії (логіко-дискурсивний метод), але реконструювати його комунікативну складову (ідеться про когнітивно-інтераційно-експресивний модус комунікації й ін. взаємодії з геть усіма без винятку формами культури та людської життєдіяльності), через яку теорія виявляється як цінність. Таким чином розуміння евристичного потенціалу теорії стає адекватнішим. Власне, сама можливість, за влучним висловом Р. Кіся, поділяти смисли співбудови інтерперсо-

нальних смислових полів, встановлювати паралелі між їхнім розвитком, стає, гадаємо, передумовою розуміння спільних (й відмінних) елементів в будові антропологічної проблематики зарубіжної та вітчизняної філософії, а також відстежування відповідностей в дії законів біології, моралі тощо.

Хоч і маємо намір осягнути проблему за принципом неупереженості та холізму, та доводиться визнати, що навіть усіма сучасними методологіями не можна охопити всю складність буття людини, а відповідно й структури функціонування антропологічних знань в українській філософії та співбуттєвності з усією культурою, все надто розгалужено; і всякі намагання створити загальну антропологію, котра б охоплювала всю науку в цілому, сьогодні вважаються помилковими (попри прагнення ствердити нелінійний спосіб мислення, справді цікавий сам по собі). Згадати варт й іншу обставину, яка ускладнює обмірковування проблеми.

Це відсутність світового резонансу здобутків української філософії. З одного боку, рефлексія над своєрідністю її філософсько-антропологічної думки значною мірою актуалізується в питанні щодо її реальності, й ще більшою через запит українців на культурно-цивілізаційне самовизначення, отожд і щодо національної самоідентифікації філософії. А з іншого, формування українського погляду на сучасність так само, як і утвердження самості українця, – стає дедалі неможливим, коли не посилюватиметься зацікавлення загальним і в пізнанні, і в топі цілої культури, оскільки власна своєрідність оприявнюється в комунікації з іншими своєрідностями. Але в світову комунікацію, як відзначалось, українська філософія поки що належним чином не вступила. Звісно, ми не могли знехтувати цією ситуацією, відстежуючи зміну її антропологічного парадигмального змісту. Отож зважали на „парадокс“, який виявився крізь трансформації змісту, а саме: осягнути змінне можна через незмінне; заступаючи одне одне в своїй особності, вони репрезентують й заступлюване.

Пропонована стаття є спробою дискурсно виразити зауваження. Зокрема, через обстоювання ідеї структурної суцільності люд-

ського буття, яка вимагає зважати на емерджентність тематичної будови філософської антропології та встановлювати пріоритети в структурі антропологічної проблематики протягом її розвитку; останнє зрештою й унаочнює її сталість, репрезентує реінтегровально-ладотворчу спроможність, дає підстави стверджувати виключну роль комплементарної моделі світосприйняття в оформленні знаневої традиції про людину в українській філософії; що в свою чергу мотивує до розуміння антропологічної проблематики в якості теоретичної основи розвитку національної духовності, оскільки опосередковано розгортає смисли, яких українці в своєму життєвому світі дотримувались завжди. Це засвідчується і „філософською сенсологією“ Р. Кіся, і „сизигійською антропологією“ В. Кізіми й ін. поглядами представників постнекласичного типу філософування в Україні (витлумаченню котрих присвятила не одну статтю). Тому не робимо полемічних завважень чи-то екскурсів-роз'яснень стосовно базових ідей, а лише згадаємо отримані нами результати для одержання відповіді на поставлене питання.

Синтетичне знання про людину (багатомірно-холістичне бачення) ми вважали за критерій появи філософської антропології як науки. Під способом буття філософської антропології ми розуміли форму концептуалізації, при якій для з'ясування цілісності людини треба слідувати принципу комплементарності, спрямовуючи пошук здебільшого на суцільність людського буття (як суще в цілокупності цілого), а не окремішність. В історії філософії виразно визначаються наступні концептуалізаційні модуси: а) витлумачення проблематики з огляду на взаємну доповнювальність складових людського буття, які вважаються рівнозначними передумовами співдії його структурних шарів тощо; б) обґрунтування проблем антропології з огляду на суцільність людського буття через неподільність найвищого порядку, яка не розгортає себе як буттєвання цілого. Якщо перший уможливлений через метафізичний дуалізм, то другий – через монізм, але в найширшому засягові обидвох ми бачимо тільки когнітивну раціональність. Коли трансдисциплінарний напрям філософії – філософська антропологія, яка прагне охоплю-

вати людину як цілісність динамічну, – потребує здатності до розуміння на основі поділяння смислу співбудови інтерперсональних мереж концептуалізації, отожд і вміння врівноважити раціонально-аргументативне інтуїтивним. В такому розумінні першорядний вплив має так званий перший концептуалізаційний модус антропології.

Становлення української антропології відбувалося як нарощування реінтегровано-ладотворчої спроможності смислових мереж уявлення про суцільність буття людини, – про таку цілість, де усе доповнене всім, однаковою мірою є значуще для існування та оприсутнює людську сутність як сенс усуцільнювання всього. Було визнано передовсім неперервність, взаємодія, взаємоперехід між природними, ментальними, соціокультурними аспектами людського досвіду та вивчено останній як життєвий (як органічна цілісність чисельних взаємовпливів, однаково чинних для поєднання їх в системі людського буття).

Науковий принцип комплементарного розгляду наприкінці XIX – початку XX ст. оформлюється як базовий для програми антропологічного пізнання й спрямовує нас пояснювати функціональні кореляції, виключаючи ідею причиновості. В такому стосунку підхід і висновки українських антропологів перегукуються [див. більше: 1] з поглядами західних колег. Це означає, що ідея єдності як провідний мотив антропологічного пізнання (розроблявся ще за часів античності) доведено до розуміння взаємодії різновиявів людського (як ідея цілості та визнано її системотвірну роль). У такому розгляді антропологія постає наукою про основні напрямки і закони біологічного, психічного, духовного й соціального розвитку людини, про її межі та надможливості. Водночас формується й розуміння того, що людина нездатна до кінця збагнути цілісність буття.

Найхарактерніші ознаки знанневої традиції про людину в українській філософії – це нарощування епістемологічних можливостей витлумачення ідеї суцільності буття людини та обґрунтування проблем з огляду на взаємну доповнювальність його складових, вважаючи їх рівнозначними передумовами співдії структурних рівнів

систем, підсистем тощо; наголошування на важливість практичних висновків і необхідність не обмежуватися тільки міркуванням про загальнолюдське; як наслідок, надавання переваги спеціальним питанням в структурі антропологічної проблематики та брак амбіції стосовно завдання створити загальну філософську теорію людини (що було головним для теоретиків європейської філософської антропології); значущість знання про розрив, несполучувані суперечності та опису можливості сполучення несполучуваних суперечностей (образ грані, пограниччя, межі) [див. 2].

Принцип суперечливих сполучень чи не найпримітніша властивість філософсько-антропологічної методології. Що не могло не позначатись на архітектуру антропологічного знання. Запитуємо про людину „не як об'єкт науки, не як суб'єкт своєї свідомості, але об'єкт і суб'єкт свого життя, тобто як вона сама для себе є предмет і центр [...], як психофізично індиферентна чи нейтральна життєва єдність існує людина „в собі і для себе“ [3, 101]. Це вказує передовсім на те, що витлумачення об'єктивної даності як незалежної від втручання спостереження відкинуто. Даність не дана, а задана, світ не неподільний, а складений („комплетарний“) – це перебудований людиною світ. Звідси два напрямки осягнення („горизонтальний“ й „вертикальний“; ідеться про вивчення зв'язків зі світом через людську дію, в творчості, та про пізнання співвідпорядкованості людини як організму природи зі всім живим). Це означало пояснити людину як „конкретну життєву єдність“ (Г. Плеснер).

Якщо ретранслювати щойно зазначені засади в дослідженні морфології людинознавства, – проаналізувати тематику з огляду на впливи і зміст зв'язків її складових проблем та в співвідпорядкованості зі всією скарбницею надбань культури, котрі формують уявлення про структуру знань про людське життя в усій сукупності його порядків, – то виявляється, що пояснення не належатимуть тільки до компетенції природничих або гуманітарних чи філософських наук. Принцип трансдисциплінарності, залучений до антропологічної науки в якості провідної засади, може розглядатись і як найважливіший здобуток філософської антропології, і водночас як

чинник скептичного ставлення [4, 952-953] до можливості отримати остаточну відповідь на питання щодо її морфологічної структури.

Новий тематичний зміст антропології наче складається з двох основних “нуртів” розмислу – щодо людини „як суб’єкт-об’єкт культури і як суб’єкт-об’єкт природи“ (Г. Плеснер). Це відображається хоч би в таких запитаннях: чи є життєвий обрій, оточуючий світ, який виявляється для людини світом, з нею в структурно-закономірному зв’язку? Як далеко просувається таке сутнісне співіснування і де початок випадку? [3, 102]. За такою будовою ховається розрахунок: антропологічне знання має стати всеохопним і щодо існування, і в стосунку всього суцього, осягати сутнісні кореляції між ними. Звідси проблематизація теоретико-методологічних основ пізнання людини як цілісності. Згадати формулювання Г. Плеснера: як осягнути себе і світ, будучи в якості життєвої єдності? [Там само]. Даність задана, „комплетарна“. Отож концепт-відповідь конституюється на міждисциплінарній основі.

У річищі комплементарно-холістичного бачення актуалізуються проблеми взаємозв’язку тілесного, фізичного, психічного в людини. Це вимагає з’ясування стосовно умов, яких треба дотриматися, щоб у відносному (просторовому) обмеженні мало місце необоротне пограничне відношення зовнішнього і внутрішнього. Тобто треба визначатися із поняттям межі (коли зовнішнє і внутрішнє наштовхуються одне на одне, водночас і виходять з цієї „нейтральної зони“ [там само, 108-111]); із питанням міри речової самостійності (тіло людське – замкнута система) та вітальної несамостійності (як живий організм – відкрита), як через конфлікт урівноважуються структурні елементи організованої цілості.

Таким чином усвідомлюється обставина – людина здатна відособлюватися в структурі буття, прагнучи стати його творцем. Так додається питання щодо узгодженості фізичного і психічного з духовним в людини. Воно потребує відповідей на цілу низку інших запитань: за яких умов живій речі відкривається центр її позиційності, в якому вона живе, і через що переживає та діє? Де витоки неправдивих почуттів, думок та чому захоплюємося не-

справжнім? Звідки здатність людини „перероджуватися“ в іншу (Інша-в-ній)? Як вона здійснює свою ексцентричність? Чому безпосередність панує над опосередкованістю?... Власне у такому найширшому дискурсі постають фундаментальні співвідпорядковані поняття в різних конфігураціях. *Зовнішній світ–внутрішній світ–спільний (сумісний) світ; індивід–індивідуальність– особистість; самість–самосвідомість–свідомість (пізнання,знання)–діяльність–культура; індивідуальність–спільнота–людство–історія–процес* тощо. З їх допомогою вдається визначати основні антропологічні закони, як показав досвід Г. Плеснера, аналізувати сутнісні прикмети людини (іманентність, експресивність, штучність та ін.) тощо.

За змістом збіг у тематичній будові антропологічних теорій тільки частковий – у тій ділянці, де з’ясовується людська прикметність у порівнянні з твариною і рослиною та крізь співставлення живого й неживого (наприклад, в Г. Плеснера та М. Шелера). Розбіжність помітна в ставленні до метафізичного есенціалізму. Скажімо, М. Шелер обстоював необхідність метафізичного розуміння задля пояснення цілісності людини [див. 5, 32]. Хоч принцип рівноваги Духу та чуттєвого пориву і був проголошений засновним, а проблема тіла та душі (так само і походження людини) визначена як метафізично незначуща для сучасної філософії, проте дискурс про природу духу, відношення структури людського буття, з якої постають всі здобутки людини, до світової основи, суттєвості людини як зв’язку свідомості, самосвідомості й усвідомлення абсолютного буття (навіщо нам ідея бога?) – наводить на висновок, що принцип, протилежний життю загалом, робить людину людиною. Втім, ця метафізика прагнула зберігати фікцію строго наукової точності, тому-то М. Шелер наполегливо наголошував те, що „дух і життя співвіднесені один з одним“ [там само, 90]. Мимоволі грав на руку спробам субстанціалізувати певну властивість людини й А. Гелен, визначаючи людину як діючу істоту, натомість антропологія як наука намагалась уникати субстанціалізації. Проте він суттєво розширив методологічний тематичний блок антропологічної проблематики.

Постає питання чи повинна взагалі філософія претендувати на створення цілісного образу людини, який би зводився до загальних формулювань? А. Гелен, котрий ставив собі завдання розробити загальну антропологію з огляду на ідею суцільності, коли спрямував увагу на проблему моралі, то й від сподівань побудувати загальну науку про людину залишаються лише „друзки“. Антропологія В. Винниченка є прямою відповіддю на наше запитання – не обмежуватися роздумами щодо загальнолюдського, наголошуючи на можливість практичних висновків. *Конкордизм* передбачав розробку програми і тактики діяльності людини в напрямку повернення до своєї початкової природної нормальності, коли природа для людини знову стане „спільною родиною“, а людина співмешканкою Землі. Варт відзначити, що в українській антропологічній проблематиці перевага спеціальних питань щодо загальнофілософських є характерною рисою. З'ясувати мету і сенс людського життя, шукати чинники щастя й виток нещастя, пояснювати природу моралі та зміни в системі цінностей тощо – тут загальне місце. Проте закон погодженого взаємовідношення елементів буття, сама його формула [див. 6, 101], переконливо засвідчує належність етичної антропології філософа до новітньої антропологічної парадигми, котра керується ідеєю цілісності. Отож мораль, соціальну нерівність тощо витлумачено в нього з огляду на співвідпорядкованість середовища („місце походження“) та особливостей буття людини як живої істоти й „істоти гуртової“, тобто за принципом холізму. Соціальне – як співзумовлене формами психічного і фізичного життя людини.

Обґрунтування основних правил конкордизму (заперечення дискордизму) створює основу архітектоніки етико-антропологічної теорії В. Винниченка. Хоч біологічна складова в тематичному складі антропології й важлива, але не вирішальна. Соціокультурна концептуалізація сьогодні чи не основна. Тему щодо межі тваринного в людському порушено через „немодерність модерної людини“ (Н. Казнс) (змінити усе навколо себе, тільки не змінилась в самій собі). Саме ця ситуація, в яку втрапила людина, бо „дозво-

лила повстати довкола себе безодням, що зводять її на манівці (добре описано в Н. Казнса): безодня між революційною технікою й еволюційною антропологією, між винаходом космічного масштабу й людською розумовістю, між інтелектом і сумлінням. В боротьбі між науками про природу та мораллю... змагання майже вже виграли науки про природу“ [7, 819], – спричинилась і до вибору пріоритетних напрямів пошуку в філософській антропології, як-то є лінгвістична антропологія, сучасна дискурсологія і наратологія, комунікативістика тощо. Отже, програма конкордизму – це план дій, покликаних спричинитися до змін в самій людині, охоплював соціально-економічне, політичне, духовне життя людини. Соціокультурно-антропологічна проблематика стосується і питань дальшого розвитку людства: чи житимемо „в умовному технічно-перебудованому й уніфікованому світі“, чи розпочнемо працювати над „біологічною зміною себе“ [там само, 824], чи поборимо надміри процесу глобалізації („ізоляціонізму“-, „регіоналізму“, „світового уряду“ й ін.), чи врівноважимо темпи соціального і технічного розвитку? Тематика стратегії розвитку людства уточнює „головне питання: про істоту людини, а не про те, чи буде, чи не буде війна“ [там само], революція тощо. „Біологічно нерозвинена істота, вона стала технічно розвиненою. Звідкіля цей розрив між технічним розвитком і біологічним, біологічно-етичним і біологічно-соціальним, що його сучасна людина переживає як катастрофу“ [8, 866-867]?

І останнє, про що хотілось би сказати. Темі про те як змінювалися погляди на природу людського наші співвітчизники приділяли багато уваги. Відзначали не тільки діахронію, але синхронію („взаємозаступлювану оберненість категорій, політичних, ідеологічних, економічних, соціальних“ [7, 817] ідей тощо). Вивчали антропологічну думку не лише в ознаках епохи, але й позаепохального, сподіваючись пізнати і змінне, й сталість, адже в своїй особності парадигми заступають одна одну, але водночас виявляють заступлюваний зміст. Ідея структурної суцільності людського буття вимагає зважити на комунікацію геть із усіма структурами людської життєдіяльності.

Отже, час підвести підсумок сказаному. Якою би не була тематично-архітектонічна будова філософської антропології, її зміст незмінно вирізнятиме рух і спрямованість до цілості, „співвідпорядкованості осібного цілому“. Водночас буде надано більшої ваги не ствердженню, а запереченню засад класичної раціональності, а саме: не об'єктивна даність, а створена, свобода; не безперервність, а розрив (катастрофа); не причиновість, а обернена причина; не субстанція, але „скомплікована складність“

Побільшості філософи тішились сподіванням створити загальну антропологічну теорію на основі синтези античної, середньовічної думки із гуманітарною та природознавчою. Проте були і ті, хто вважав, що остаточної „картини“ людини не створити, отож переймались більш конкретними спеціальними питаннями, ніж загальнофілософськими. Саме останнє як тенденція домінувала в українській філософсько-антропологічній думці. Тематичний зміст української філософської антропології, як показує „морфологічний опис“, має й інші свої прикметності.

Посилання:

1. *Вільчинська С.* Ідея соціотворення В. Винниченка в колі антропологічних питань // Університетська кафедра № 5/2016. – К.: КНЕУ, 2016. – С. 63-80.

2. *Вільчинська С. В.* Ідея межування як засада антропологічного пізнання (з приводу розвідки В. П. Петрова) // Totallogy-XXI. Постнекласичні ослідження. №32. – К.: ЦГО НАН України. 2015. С. 120-129.

3. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; Общ. ред. Ю. Н. Попова. – М.: Прогресс, 1988. – С. 96-151.

4. *Петров В.* Сучасний образ світу. Криза клясичної фізики // Петров В. Розвідки. – Т.2. – К.: Темпора, 2013. – С. 946-958.

5. *Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31-95.

6. *Винниченко В.* Конкордизм. Система будівництва щастя: Етико-філософський трактат / В. К. Винниченко; Передм. Т. І. Гундурової. – К.: Укр. письменник, 2011. – 335 с.

7. *Петров В.* Наш час, як він є // Петров В. Розвідки. – Т.2. – К.: Темпора, 2013. – С. 810-824.

8. *Петров В.* Сучасні духові течії Європи // Петров В. Розвідки. – Т.2. – К.: Темпора, 2013. – С. 862-867.

V. Міфологія: сучасність і історія

Л.В.Рижко

НАЗАД В МАЙБУТНЄ: МІФОЛОГІЯ МЕГАТЕХНОЛОГІЙ

На прикладі ситуації з сприйняттям широким загалом ядерної енергетики та біотехнологій показано, що соціальна підтримка розвитку новітніх технологій можлива лише тоді, коли їх розробка та впровадження супроводжується широким висвітленням як перспектив, так і можливих ризиків, і навпаки, не повна, не точна і викривлена інформація про можливості і наслідки використання сучасних технологій сприяє формуванню міфологічного, спотвореного сприйняття, що стимулює деструктивні процеси, породжує неспокій серед населення і відбивається на ставленні до науки, погіршує її імідж, і зрештою, впливає на якість життя населення.

Ключові слова: *техніка, технологія, суспільне сприйняття, міфологія.*

Ryzhko L.V. Back to the Future: Mythology of mehtechnology

In view of the situation on the perception of the general public nuclear energy and biotechnology shows that social support for the development of new technologies is possible only when their development and implementation is accompanied by wide coverage both prospects and risks, and vice versa, is not complete, not accurate and distorted information the possibility and consequences of modern technology contributes mythological, misperceptions, which encourages destructive processes, generates anxiety among the population and is reflected in the attitude toward science worsen its image and ultimately affects the quality of life.

Key words: *engineering, technology, social perception, mythology.*

Техніка, технології змінюють стиль нашого життя, поведінку, життєві пріоритети, трансформують соціальні структури і процеси, навіть ціннісні установки і світогляд не залишаються стороннім но-

вих реалій. Водночас будь-який вплив може бути лише взаємним. Не лише мегатехнології впливають на суспільство, культуру, а можливо навіть більшою мірою, в певних випадках суспільні потреби, культурні уявлення, ціннісні настанови формують способи і напрямки реалізації технологічних практик в сучасних суспільствах, стимулюють появу одних технологій і блокують розвиток інших.

В цьому контексті німецький філософ П.Козловскі зазначає, що технічне мислення визначає життєвий уклад і процес самоідентифікації людей в сучасному суспільстві. Формується стійка тенденція розглядати техніку в якості чинника суспільного і культурного розвитку. Складається уява, що людина і суспільство стають залежними від розвитку техніки – техноморфними. Проте технічний детермінізм спрощує справжній стан справ. На думку П.Козловскі, техніка – феномен духовного світу. «Мета техніки, її «заради чого» полягає не в ній, а в людині» [1,с.9]. Мета, яку людина прагне вирішити за допомогою техніки, визначається уявленнями про гідне життя, зрештою провідним є наявний стан культури. Причому культура включає також знання, науку, без науки техніка неможлива. Знання і особливо наукове знання складають необхідну умову техніки, а культура достатню умову.

Погоджуючись цілком з німецьким філософом слід відзначити, що культура, а точніше цінності, норми, а також знання про можливі наслідки діяльності, нерідко відставали від науково-технічного розвитку. Тривалий час в суспільній свідомості домінували принципи технологічного детермінізму: все що може бути реалізовано технологічно, буде реалізовано! А перейматися щодо наслідків можна буде й потім. Цей принцип відіграв свою роль в численних техногенних катастрофах, які пережило людство, певним чином він також причетний до появи т.з. глобальних проблем сучасності. Усвідомлення певною частиною людства необхідності зважати на можливі наслідки, стимулювало появу численних екологічних організацій, громадських рухів, професійних об'єднань. Але вплив мегатехнологій на довкілля може мати дещо інший характер. Тут не йдеться про викиди вуглецевого газу, про токсичні відходи тобто про руйну-

вання, а про можливу втрату автентичності природного світу, така загроза стосується і людини. Хоча про небезпеку пишуть фахівці і журналісти, але усвідомлення відбувається не завжди. Причини такої ситуації різні, від нав'язливої пропаганди і зацікавленості певних кіл в просуванні відповідних продуктів, товарів до простого нерозуміння можливих небезпек, адже в історії людства аналогів не існувало.

Справа в тому, що особливістю сучасної науки і мегатехнологій, які розвиваються на їх основі, є незрозумілість для нефаківців. Техніка якою користується в побуті сучасна людина часто сприймається як «чарівний» артефакт, всі знають як нею користуватися, але мало хто знає як вона влаштована. Особливо це стосується пристроїв з вмонтованими інтелектуальними системами. Власне людиномірний, приємний, інтуїтивно зрозумілий інтерфейс сприяє цьому. Це з одного боку, полегшує роботу, але водночас, формує некритичне ставлення і міфологічне сприйняття. Складається враження «розумності», могутності техніки. Люди схильні пояснювати ту чи іншу власну недоречність наслідком «роботи» комп'ютера, з полегшенням перекладаючи на нього свої прорахунки і, таким чином, звільняючись від особистої відповідальності. Як в минулі часи покладалися на потаємні сили, так само наші сучасники цілком довіряють даним отриманим з Мережі, не враховуючи звідки вони там взяли і не піддаючи критичній оцінці.

М.Мак-Люен в книзі „Галактика Гутенберга” проводить думку, що людство з входженням в електронну цивілізацію стає ближчим до своїх далеких предків, які ще не зазнали впливу фонетичного письма. Справа в тому, що фонетичне письмо, широко розповсюджене завдяки винаходів Гутенберга, призвело до порушення гармонії відчуттів, а саме до гіперболізації їх візуального компоненту та пригнічення інших, зокрема, аудіотактильного (слуху та дотику). «Не можна нехтувати значне розходження між фонетичним алфавітом і будь-яким іншим видом письма. Тільки фонетичний алфавіт призводить до розриву між слухом і зором, між семантичним значенням і візуальним кодом; і тому лише фонетичне письмо

має силу, що здатна перевести людину з первісної культури в цивілізовану сферу, замінивши їй вуха на очі»[2,с.56]. Це призвело до значних культурних зрушень, зокрема, в аудіотактильній культурі, для якої характерне міфологічне світосприйняття і за якої всі люди були відповідальні за свої думки такою ж мірою, як за свої вчинки, предмет та думка про нього не розмежовувалися, людина відчувала себе часткою свого роду, почуття індивідуальності їй було невідоме. Це прояв загальної характеристики міфологічної свідомості – синкретизму, тобто не розмежованості, не розчленованості, єдності структур.

Та пройшли століття і «сьогодні, коли електрика створила умови для надзвичайно тісної взаємодії на глобальному рівні, ми починаємо знову швидко рухатися в напрямі до усного світу одночасної з'яви подій і загальної свідомості»[2,с.58]. Але ще більше вражає ситуація в науці. Сучасних дослідників і зокрема фізиків, зазначає М.Мак-Люєн, бентежить те, що чим глибше ми дізнаємось про свідомість неписьменної людини, тим більше бачимо схожого з новітніми й найскладнішими ідеями мистецтва та науки. «Сучасна фізика не тільки полишила спеціалізований візуальний простір Декарта і Ньютона, а й увійшла до тонкого звукового простору неписьменного світу. І в найпримітивнішому суспільстві, і за нинішніх часів такий звуковий простір означає загальне поле одночасної з'яви взаємопов'язаних подій...»[2, с.61].

Ці самі процеси (не розмежованості слова і дії) про які йшлося вище, можуть мати і не такий невинний характер. Віртуальний простір став ареною нового негативного явища – інформаційної злочинності, яка має кілька видів: інформаційні злочини в інтелектуальній сфері пов'язані з порушенням прав інтелектуальної власності; інформаційні злочини здійснені проти особистості та інституцій. Нагальним завданням в зв'язку з цим є розвиток правового регулювання та законодавчої бази в інформаційній сфері, а також освіта та виховання. Хоча ця проблема не може бути розв'язана традиційним чином. Звичайно, деякі злочини здійснюються зумисне, усвідомлено, мають на меті реалізацію певних інтересів.

Але тут потрібно враховувати і особливий аспект. В кіберкультурі долається традиційна дистанція між словом і ділом. Вашингтонський кореспондент «Whole Earth Review» Роберт Горвіц під час дискусії з проблем хакерства пояснив цю ситуацію наступним чином: «звично слова як вираз наших поглядів, світогляду і інформації розходяться з нашими вчинками. Ви можете кричати «Революція» на всіх перехрестях, а поштові служби доставлять вам інгредієнти для виготовлення вибухових речовин. Але революційні дії, безсумнівно, загрожують кримінальним покаранням. Філософська проблема хакерства полягає в тому, що комп'ютерні програми долають цей розрив: вони є мовою, яка провокує дію, як тільки команду зчитає пристрій, до якого вона звертається... Дії автоматично слідує за читанням машиною слів»[3,с.93]. І сучасна людина не завжди усвідомлює цю єдність. В даному випадку команди, які ініціюють дії в віртуальному просторі наслідками відгукуються в реальному світі. Прикладом можуть бути дії хакерів, які для «жарту» змінювали орбіти супутників.

Навіть якщо не брати до уваги «навмисні протиправні дії в віртуальному світі», то спрощення викладу інформації в Мережу саме по собі призводить до того, що маса «невинних, але неперевічених і неістинних знань на web- сайтах збільшується з фантастичною швидкістю» [4,с.181]. Це призводить до збільшення ризиків при прийнятті тих чи інших рішень, а отже вимагає використання додаткових «фільтрів» при оцінці інформації. Є.Тоффлер та Х.Тоффлер в цитованій праці називають шість таких фільтрів, причому кожен сам по собі не є бездоганним і приховує безліч небезпек, якщо сприймається некритично. Це – консенсус, несуперечливість, авторитетність, одкровення, перевіреність часом, науковість. Причому, незважаючи на те, що наука єдина намагається сама себе вдосконалювати, корегувати, вона в якості критеріїв прийняття рішення в буденному житті використовується напрочуд рідко.

Це парадоксальним чином стосується і високотехнологічних сфер. Розглянемо дані проблеми на прикладі сприйняття широким загалом ядерної енергетики та біотехнологій. Для цього проаналі-

зуємо матеріали книги «Авария на Чернобыльской АЭС: Опыт преодоления. Извлечённые уроки» [5]. А також інтерв'ю з академіком НАН і НАМН України, доктором біологічних наук Сергієм Комісаренком[6]. Висновки, наведені в даних матеріалах, торкаються широкого кола питань як технічного так і гуманітарного та соціокультурного порядку, в тім колі і впливу на сприйняття загалом новітніх технологій, усвідомлення ризиків та переваг їх використання, а також виникненням певних парадоксальних ситуацій.

В сучасному крихкому світі небезпеки та ризики можуть мати різне походження. В минулому людина, як правило, загрозу своїй безпеці вбачала в дії природних стихій і відповідно намагалась захистити себе своє житло від зовнішніх загроз. Зараз, озброївшись науково-технологічними знаннями, які роблять загалом життя комфортнішим, в деяких випадках ті самі науково-технологічні знання самі стають продуцентом загроз не лише існуванню людини, але й оточуючому світу.

Науки які лежать в основі сучасних технологій ядерна фізика, космологія, молекулярна біологія, генетична інженерія складні, вони оперують поняттями що описують об'єкти мікро- та мега- світу і які не співмірні людській соматичності, тому на рівні буденної свідомості незрозумілі. Всі тонкощі теорій доступні лише фахівцям. Це призводить до того, що, в деяких випадках, названі дисципліни стають також джерелом міфотворчості, породжуючи страхи, сумніви а нерідко і супротив будь-яким новаціям.

Міф в усі часи мав на меті пояснити незрозумілі феномени, з якими приходилось мати справу людині, виконуючи на певному етапі, загалом конструктивну роль. Але при цьому, нерідко, демонізуючи природні явища, процеси і викликаючи необґрунтовані страхи і пригнічуючи здатність до критичного мислення.

Недаремно сучасне суспільство У.Бек образно назвав – суспільство ризиків. Якщо в 19 столітті більшість населення своє основне бажання виражало бажанням: «Я хочу їсти», то сучасна людина своє світовідчуття може виразити фразою: «Я боюся». Причому страхи і побоювання відносяться як до можливості недоотримати

«блага» цивілізації у вигляді сучасної і кваліфікованої медичної допомоги, потрібного рівню комфорту в побуті і на робочому місці, позбутися можливості задовольняти інформаційні і культурні запити тощо, чи навпаки, стати жертвою перевантаження техногенним тиском у вигляді забрудненого оточення, нашпигованого хімікатами чи генетично модифікованими продуктами харчування, стати жертвою медичних експериментів, бути зашореними нав'язливою рекламою і тенденційною інформацією. Для того щоб знайти оптимальне співвідношення достатніх цивілізаційних благ і недопустимості руйнації природного середовища мешкання людини необхідна комплексна оцінка: технологічних, наукових, екологічних, етичних, економічних, правових, політичних, соціальних, медичних складових. Важливо пам'ятати, що ці складові в деяких аспектах можуть суперечити одна одній, так як їх ціннісні пріоритети базуються на різних ідеалах. Скажімо, вимога економічності майже завжди дисонує вимогам екологічності. Політична складова може не відповідати медичним вимогам, соціальна – економічним і технологічним. Але в даному випадку йдеться не про формування конфліктів інтересів, а ймовірніше така ситуація обумовлюється неповнотою інформації і нерозумінням суті процесів, а в деяких випадках і дезінформацією, що породжує недовіру і домисли. «Людські фантазії і страхи доволі своєрідні, коли йдеться про явища чи технології, відомі лише поверхово, а кількість інформації про них обмежена»[5,с.172].

Ця теза яскраво демонструється прикладами розвитку атомної енергетики. Після аварії на «Three Mile Island» 1979г. США, Чорнобиль 1986 Україна, і Фукусіма-1 2013 Японія, в світі різко виросло негативне відношення до атомної енергетики. Причому з часом страхи, як правило, зменшуються (так було після аварії на (Three Mile Island і Чорнобиль) і довіра поновлюється. Черговий сплеск тривоги викликала трагедія на Фукусімі-1. Деякі країни планують повністю відмовитися від цього виду енергії, наприклад, уряд Німеччини на певному етапі, прийняв рішення зупинити експлуатацію всіх атомних станцій до 2022р. (їх доля в загальному енерге-

тичному балансі складає 23%). Щоправда згодом дискусії з цього питання знову відновилися. Більшість країн обмежуються переглядом в бік удосконалення норм безпеки.

Те, що на суспільні погляди впливають не лише об'єктивні дані і перевірені знання, а часто ірраціональні мотиви, і пануючі в суспільстві думки, модні віяння, свідчать коливання суспільної думки. Наприклад, в США, після аварії 1979р. на Three Mile Island не побудували жодного нового реактора, хоча тоді радіація не потрапила в атмосферу, і якщо хтось і постраждав, то виключно із-за паніки. І з цього часу в країні не запустили жодного нового енергоблоку. Але там і далі працюють 104 старих реактори, виробляючи приблизно 20% електроенергії. Критики АЕС говорять, що вони не лише дуже небезпечні, але і надто дорогі. Дослідницьке управління конгресу США зробило підрахунки, що електроенергія, вироблена на АЕС в середньому на третину дорожче, ніж електроенергія вироблена на станціях, що працюють на вугіллі, природному газі чи геотермальній енергії. Здавалось, що атомна енергетика США поступово зникне. Але свідомістю опанувала теорія глобального потепління, в якому винні парникові гази, які виникають при спалюванні вугілля і газу. На цьому фоні атомні станції стали більш привабливі. Як результат, до аварії на Фукусімі за опитуваннями Гелоппа 59% американців підтримують будівництво нових АС, але після Фукусіми вже лише 44%.

Аналіз наслідків аварії на Чорнобильській станції, в загальному вигляді представлений в монографії, присвяченій 20-річчю аварії на четвертому енергоблоці показує, що наслідки носять комплексний характер. Не заперечуючи серйозності радіаційного опромінення отриманого ліквідаторами, мешканцями околиць районів безпосередньо після аварії, неможна забувати негативний психологічний тиск, посилений соціально-економічними змінами, які відбувалися на території України, Росії, Білорусії в той період. Так, проведені медичні обстеження постійно проживаючого населення на забруднених територіях і контрольних населених пунктах виявило суттєві аномалії, які можна було б віднести на рахунок радіа-

ційного опромінення. Водночас було виявлено і непов'язані з радіацією серйозні психологічні проблеми, які проявились в підвищеному відчутті тривоги, подразливості, навіюванням, порушенням сну, хронічного емоційного стресу, викликаного страхом перед наслідками дії іонізуючого проміння і, в результаті, соматичні порушення. Емоційний стрес може провокувати розвиток ішемічної хвороби серця, інфаркту міокарду, аритмію, гіпертонію та ін. порушення серцево-судинної системи.

Проблеми здоров'я, які виникли в результаті аварії дійсно існують, але їх потрібно розглядати в ракурсі «чорнобильського синдрому», в формуванні якого радіаційний фон відіграє часто меншу роль, ніж слова людей, які не є фахівцями в галузі радіаційного захисту. Саме тому автори монографії «Безпека атомних станцій. Аварія на ЧАС досвід подолання. Отримані уроки» поряд з медичними наслідками опромінення, виділяють міфічні наслідки опромінення і соціальні наслідки опромінення. В праці зроблено виважений висновок: «Глибина впливу чорнобильської аварії на психіку людей може бути пов'язана з недовірою суспільства до офіційних органів, політичних діячів, особливо коли йдеться про ядерну енергетику. Скептичне відношення до владних структур посилюється складностями в розумінні впливу радіації і її наслідків, а також неспроможністю чи небажанням пояснювати ці питання»[5,с.106].

Власне, саме відсутність достовірної інформації, чи неповна інформація, чи, що гірше, невірно інтерпретована, часто є причинами формування міфічних наслідків опромінення[5], створення міфів про наслідки опромінення, які суперечать всім принципам радіобіології. Наприклад, з'являлись дані, що при опроміненні низькою інтенсивністю в мінімальних, які вважаються безпечними дозами, ризик віддалених наслідків виростає на кілька порядків. При дозі, близькій до фоновій, довготривала дія складає більшу небезпеку, ніж одноразове опромінення більшої інтенсивності. Такі «відкриття», які суперечать класичним принципам радіаційного захисту і радіобіології, приводять деяких авторів, а головне – населення, до необґрунтованого висновку, що біологічні ефекти малих доз

низької інтенсивності посилюються в сотні і навіть тисячі разів»[5]. Хоча всім відомо, що існує т.з. природний фон радіації, і він має суттєві відмінності, які, тим не менше, не приводить до погіршення стану здоров'я населення, і навіть навпаки. Були проведені дослідження, які показують, що якщо живі організми і рослини помістити в середовище, повністю екрановані від радіаційного фону, то вони не можуть нормально розвиватися: відбувається пригнічення організму аж до його загибелі.

Тобто в певних випадках люди забувають про свою здатність до критичного мислення. Навіть прості логічні умовиводи могли б показати абсурдність висловлювань, але страх виявляється сильнішим і він «паралізує мозок».

Але є і об'єктивні причини подібної міфотворчості. Чорнобильська аварія викрила недоліки існуючих стандартів розрахунку надійності подібних технологічних об'єктів. Справа в тому, що в світі існує практика здійснювати ймовірнісну оцінку можливих аварій на потенційно небезпечних виробництвах. Вважається, що ймовірність значних аварій, як у випадку Чорнобиля з такими великим неконтрольованими викидами радіації, практично дорівнює нулю. А ймовірність дрібних аварій набагато більша. І тому не існувало якихось стандартизованих підходів до здійснення захисних заходів. Відсутність однаковості викликало стурбованість і сум'яття національних урядів і громад. Постало питання про досягнення гармонізації принципів і критеріїв захисту населення, які повинні використовувати країни у випадку ядерної аварії чи катастрофи»[5, с.183].

Після аварії на ЧАЕС в усіх країнах світу, які мають ядерні установки, було проведено переоцінку рівню безпеки атомних електростанцій – як працюючих, так і тих що будуються. Але досвід використання складних технологій переконує в тому, що ніякі конструктивні, технологічні і організаційні міри не здатні повністю унеможливити аварійні ситуації. Можна суттєво зменшити лише ймовірність їх виникнення. Тому поняття «безпека» можна визначити як перебування системи в умовах ризиків якими можна нех-

тувати, чи прийнятних ризиків. Прийнятні ризики – це такі ризики техногенної діяльності, які суспільство готове допустити заради економічної і соціальної вигоди. Звичайно, інтереси різних груп можуть не відрізнятися і вибір допустимих ризиків буде варіювати. На сучасному етапі розвитку ядерної енергетики актуальним є перегляд підходів до створення систем безпеки ядерних енергетичних установок з метою зменшення так званого людського чинника.

Ще одна важлива проблема. Проблема радіоактивних відходів (РАВ) – обов'язкового супутника ядерної енергетики. Наразі атомна галузь неспроможна остаточно вирішити проблему переробки радіоактивних відходів. Проблема РАВ для України особливо актуальна, адже досі є проблема перетворення об'єкту «Укриття» в екологічно безпечну систему. Хоча триває будівництво об'єкта Укриття-2 чи Саркофага, але, по-перше, досі на території відчуження Чорнобильської АЕС більше 800 сховищ радіоактивних відходів (в тому числі і ядерного палива з зруйнованого четвертого енергоблоку) не мають практично ніяких перешкод безпеки і знаходяться в прямому контакті з природним середовищем. По-друге, в пресі час від часу з'являються відомості про можливість прийняття Україною на зберігання і подальшу переробку РАВ інших країн. Це викликає тривогу громадян. Адже такій інформації повинне передувати завершення будівництва сховища відпрацьованого ядерного палива, крім того ст.53 Закону України «Про використання ядерної енергії і радіаційної безпеки» (від 08.02.1995) забороняє завезення на територію України РАВ з території інших держав, окрім тих, що виникли в наслідок послуг наданих Україні, і відповідно до умов зазначених в угодах про повернення таких відходів в Україну. А зміна законів безпосередньо під відповідні випадки завжди викликає долю сумніву в об'єктивності і незацікавленості прийнятих рішень і, як наслідок, в дотриманні державних інтересів.

Біобезпека – також одна з головних складових безпеки сучасних суспільств, особливо в зв'язку з пошквалюючими міграційними процесами, зростання популярності туристичних подорожей, можливостей загрози біотероризму. Серйозність можливих загроз водно-

час провокує міфотворчість. Нові міфи виникають на наших очах, як правило вони пов'язані з можливостями біотехнологій. А деякі вже мають історію і не гублять впливу.

Розглянемо найбільш поширений, він стосується захисту від інфекційних хвороб. Офіційна медицина стверджує, що щеплення є єдиним дієвим засобом, здатним убезпечити від небезпечних епідемій. Але, тим не менше, в світі не губить сили рух т.зв. антивакцинаторів (рух проти щеплень). Цей рух не новий. Він виник невдовзі після розробки першої вакцини від віспи. І якщо раніше мотиви, як правило, носили релігійний характер, то сучасні адепти частіше апелюють до ущемлення прав людини, існування зговору фармацевтів, твердження про умисне замовчування статистики ускладнень після щеплень. Можливо, в певних конкретних випадках такі порушення і мають місце, а корпоративна медична етика більше турбується про імідж ніж про об'єктивність, справедливість і чесність. Але неможна забувати незаперечних фактів, коли в недалекому минулому виникали епідемії тяжких хвороб саме із-за недбалого ставлення до превентивних заходів. Це 1970-80-ті роки коклюш в Великобританії, 1979-96рр. коклюш в Швеції, 1990-99рр. дифтерія в країнах СНД, 1999-2000 кір в Нідерландах. В 2014 році всьому світу кинула виклик лихоманка Ебола. Хоча людство не виробило специфічних заходів боротьби з нею, але держави при наявності доброї волі і цілеспрямованих заходів можуть чинити опір її поширенню.

На сьогоднішній день рівень охоплення профілактичною вакцинацією в Україні незадовільний. ВООЗ внесла Україну в реєстр країн з високим ризиком поширення поліовірусу у випадку його завезення. Тому що на протязі останніх років рівень охоплення дітей плановими профілактичними щепленнями проти поліомеліту в нашій країні незадовільний. А саме охоплення вакцинацією дітей першого року життя було: в 2009р. – 80,6%, в 2010 – 57,3%, в 2011 – 54,3%, в 2012 – 73,7%. Громадська організація «Медичний контроль»[7] звертає увагу на те, що хоча обсяг виділених коштів по програмі імунопрофілактики населення в 2015 році помітно збільшений і складає 571,7 млн.грн, (303,0 млн.грн в 2013

і 2014р.), проте девальвація національної валюти майже в 4 рази і антиконкурентне середовище в сфері закупок медпрепаратів та монополія певних виробників і їх представників примушує сумніватися в можливості зберегти закупки вакцин попередніх років при ідентичній номенклатурі. Такий стан справ вважається незадовільним. Вирішення проблеми, звичайно, зв'язано з коштами, які виділяються на вакцинацію, але не тільки. Велике значення має загальний клімат, ставлення суспільства до проблеми. Існує думка: якщо кошти не виділяються, то, можливо, це не так і потрібно. В Україні існувала Державна програма імунопрофілактики і захисту населення на 2009-2015 роки, яка передбачала, в тому числі і, розробку власних вакцин, імунодіагностиків. Але, реально, зроблено дуже мало. В Україні немає жодної вакцини власного виробництва. Звичайно імпортозаміщення має сенс лише тоді, коли вітчизняні препарати будуть не гірші, а кращі і дешевші від імпортованих. Потрібно також мати на увазі, що реакція організму на вакцини у деяких людей в Україні може відрізнятися від населення інших країн. Ця теза про можливих нетипових реакціях широко відома серед населення, що також не сприяє формуванню суспільної думки про необхідність планових щеплень[6].

Сьогодні в світі регулярно виникають загрози біобезпеці, наприклад, т.з. пташиний грип H5N1, який поширився з Китаю в 2005, чи лихоманка Ебола. Робота з небезпечними інфекціями вимагає притримуватися 3-го чи 4-го рівня безпеки у відповідності з міжнародною класифікацією, але в Україні немає жодної такої лабораторії. В умовах обмеженого власного фінансування в 2005 році між Департаментом оборони США і МОЗ України було підписано угоду, до якої приєдналися і ветеринари, про будівництво за рахунок США двох референт-лабораторій рівня BSL3+ і обладнання всіх обласних СЕС і станцій ветеринарної служби сучасним обладнанням і навчанням персоналу. Але реальних дій так і не було. Це питання отримало політичне забарвлення[6]. Звичайно, останнє слово в прийнятті рішень повинно залишатися фахівцям. Але коли подібні проблеми політизуються, у широкій спільноті складається

враження, що проблема не так і важлива, якщо її розв'язують в залежності від політичних пріоритетів.

Таким чином, не повна, не точна і викривлена інформація про можливості і наслідки використання сучасних технологій сприяє формуванню міфів в сучасних суспільствах, що стимулює деструктивні процеси, породжує неспокій серед населення і відбивається загалом на сприйнятті науки, погіршує її імідж. Дане дослідження – спроба проаналізувати соціокультурні сенси мегатехнологій та спричинених ними соціальних інновацій з метою пошуку тем та шляхів порозуміння в діалозі держави, громадянського суспільства, бізнесу та науки задля майбутнього незатьмареного химерами з минулого.

Посилання:

1. *Козловски П.* Культура постмодерна.- Москва.: Изд. «Республика», -1997, – 240с.

2. *Мак-Люен М.* Галактика Гуттенберга: становлення людини друкованого слова.-К.: Ніка-Центр.,-2001-464с.

3. *Дери М.* Скорость убегания: киберкультура на рубеже веков.-Москва.: АСТ Екатеринбург Ультра. Культура.- 2008. – 478с.

4. *Тоффлер Э, Тоффлер Х.* «Революционное богатство».- М.: АСТ.Москва: Профиздат,- 2008, – 569с.

5. *Носовський А.В., Васильченко В.Н., Ключников А.А., Пристер Б.С.* Авария на Чернобыльской АЭС: Опыт преодоления. Извлечённые уроки. К.:Техніка,- 2006,-264с.

6. *Комісаренко С.* Рівень біобезпеки в Україні незадовільний. (www.vz.kiev.ua режим доступу 23.09.2015).

7. *Сайт* громадської організації «Медичний контроль» (www.medcontrol.com.ua режим доступу 23.09.2015).

ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ МИФОЛОГИИ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ

Статья посвящена особенностям исторических типов мифологии. Обосновано разделение мифологии на архаический, модернистский и постмодернистский типы мифологии. Рассмотрены общие черты и различия между историческими типами мифологии. В статье обосновываются цели и направленность домодерной, модернистской и постмодернистской мифологии. Выявлен и обоснован деструктивный характер социальной мифологии постмодернизма – как неспособной выступить в роли полноценного социального мировоззрения.

Ключевые слова: миф, социальный миф, архаический миф, модернистский миф, постмодернистский миф, мировоззрение.

Статья посвящена особенностям історичних типів міфології. Обґрунтований поділ міфології на архаїчну, модерністську і постмодерністську типи міфології. Розглянуто загальні риси і відмінності між історичними типами міфології. У статті обґрунтовуються цілі і спрямованість домодерної, модерністської та постмодерністської міфології. Виявлено та обґрунтовано деструктивний характер соціальної міфології постмодернізму – як нездатної виступити в ролі повноцінного соціального світогляду.

Ключові слова: міф, соціальний міф, архаїчний міф, модерністський міф, постмодерністський міф, світогляд.

A.O. Vusatiuk. *Historical types of mythology: a comparative analysis*

The article is devoted to the peculiarities of historical types of mythology. Author substantiated the separation of mythology on archaic, modern and post-modern types of mythology. The author has considered similarities and differences between types of historical mythology. The article substantiates purposes and direction of pre-modern, modern and post-modern mythology. Revealed and justified the destructive nature of social mythology of postmodernism – as the inability to play the role of a full-fledged world view.

Key words: myth, social myth, archaic myth, a contemporary myth, a postmodern myth world.

Актуальность исследования. В современном обществе, в сущности ориентированном на науку, так и остался окончательно

нерешеним питанням про статус міфа – перехідним або постійним. У ХХ ст. значно посилювався інтерес до міфології породив не тільки багато концептуальних підходів до пояснення цього феномена, але й, разом з тим, багато суперечливих моментів в його розумінні. Найважливішим з них є питання про те, існує ли в сучасності міфологія, чи вона була властива тільки лише архаїчним суспільствам? Відповідно, в залежності від позиції вченого, соціальна міфологія може як визнаватися реальною існуючою в якості окремого феномена, так і не визнаватися взагалі, як виділятися, так і не виділятися з міфології як такої. До цих пор більша частина вчених, присвятивши свої дослідження міфологічній проблематиці, цікавилися переважно вивченням класичного міфа. Соціальний же міф епохи модернізації досліджується частіше в ідеологічному ключі, зводиться тільки лише до політичного міфу. Практично незгаданим і слабо вивченим в науковій середі залишився питання про виникненні нової соціальної міфології, зародившоїся на перехресні тисячоліття – соціальної міфології епохи постмодернізму, значення якої для розвитку сучасної цивілізації складно переоцінити.

Степень розробленості теми. Питанням соціальної міфології присвячені роботи Р. Барта, П. Гуревича, Е. Кассирера, А. Лосева, Е. Мелетинського, М. Савельєвої, К. Хюбнера, М. Еліаде і др., в яких розглянуті питання особливостей міфології як історичного світогляду і типу «мишлення», естетичні, релігійні, політичні, соціокультурні значення даного феномена, функції міфології в традиційному і сучасному суспільствах. Приймаючи до уваги ці дослідження, хотілося б звернути увагу на необхідність розрізнення до-модерної, модерної і постмодерної міфологій. Відносячись до різних історичних епох, вони набувають специфічні риси. Перехідність нашої епохи, що включає в себе явища «модерна», «постмодерна» і, можливо, є сенс тепер говорити вже і в часі після «постмодерна», робить актуальним дослідження

вопроса об исторических типах мифа в контексте указанных эпох. Отсюда, **целью исследования** является раскрытие особенностей и сравнение исторических типов мифологии.

При упоминании слова «миф» или «мифология», у большинства людей возникают в мыслях образы древнегреческой (как самой известной древней) мифологии. Однако мифология является неотъемлемой частью духовной жизни любого человеческого общества. Социальную мифологию часто определяют как «специфический феномен идеологической практики XIX в., но особенно XX в.; особый тип духовной деятельности по созданию и распространению политических мифов» [9] либо как «вариант политико-идеологической практики» [6]. Нет особого смысла разделять мифологию как таковую и социальную мифологию, потому что любая мифология социальна по своей сути и не может рассматриваться в отрыве от того общества, в котором она зародилась и функционировала. В связи с этим, слово «социальная» указывает скорее на статус мифологии, как действующей или не действующей на данном историческом этапе существования общества. Таким образом, следует разделять:

– «архаическую» или домодерную мифологию, которая уже утратила свою целевую аудиторию и встречается в наши дни в виде веры в духов, обряды, приметы и т.д.;

– социальную мифологию периода модернизации, возникшую примерно в XVII ст. и являющуюся основой для мифологического восприятия вплоть до конца XX в.;

– новую социальную мифологию эпохи постмодерна, возникающую вместе с образованием однополюсного глобального мира, качественно отличающуюся от мифологии «модерной» эпохи и активно вступающую с модернизмом в конфронтацию.

Отметим, что временные рамки обозначенных выше мифологий не говорят о мгновенной замене архаической мифологии на модернистскую, а модернистской – на постмодерную. Более того, современное общество в той или иной мере (в зависимости от уровня развития культуры, вовлеченности в глобализационный процесс

и социальной группы носителей мифа) сохранило их все, сделав порою неотделимыми от самого общества и менталитета. Поэтому указанные временные рамки лишь примерно обозначают возникновение и распространение качественно новой социальной мифологии, существующей по сути наряду с предыдущей, в перспективе – возможно, сменяющей её, но ныне имеет место их сосуществование. Тут мы подходим к следующему возникающему вопросу, а именно: что определяет (и по каким данным мы выясняем) действительность той или иной мифологии? На наш взгляд, ответ может быть таким – по тому, верят ли в неё люди, принимают ли они эту мифологию как действительность.

Мифология возникает и существует на пересечении материального (социального и природного) и духовного (социального) начал. Она полностью принадлежит духовной сфере жизни общества и свободно действует во всех общественных сферах. Мифология представляет собой важную составляющую духовной сферы, она чувствует постоянное воздействие со стороны социально-экономической, социально-политической и духовной сфер и сама постоянно воздействует на них.

Мифология – это особая, изначальная форма мировоззрения. Она подобна стеклу, сквозь которое общество смотрит на мир. Причём стекло это всегда искажает окружающий мир, однако для того, кто смотрит сквозь это стекло, открывающаяся картина имеет форму истины. Соответственно этой «истине» человек живёт, действует и думает. Именно поэтому для того, чтобы определить присутствие социальной мифологии и выделить её (насколько это возможно), необходимо подняться над уровнем повседневности, стать в метапозицию, иначе миф так и останется частью внешней реальности.

Миф всегда переживается, то есть пропускается через подсознание, сквозь человеческие чувства и эмоции, наполняя их и наполняясь ими же. Поэтому социальный миф никогда не бывает статичен, его форму невозможно жестко зафиксировать, поскольку она изменчива и отличается (неуловимо или вполне заметно) даже сре-

ди представителей одной и той же общественной группы и даже семьи. Восприятие и переживание мифа иррационально по своей сути, а принятие того или иного мифа происходит в зависимости от особенностей общества, различных условий, личностных переживаний и огромного количества случайных и не случайных происшествий, прямо и косвенно воздействующих на общество.

Процесс социального мифотворчества происходит двумя основными путями – как мифотворчество «снизу» и как мифотворчество «сверху». Массовое и неспециализированное мифотворчество «снизу» является более древним по сравнению с преимущественно специализированным мифотворчеством «сверху». Обратимся к книге С. Лангер «Философия в новом ключе». В одной из глав этой книги автор освещает путь, который проходит рассказ: как личностные рассказы, постепенно, при переходе через поколения, обрастают более глубинным смыслом [4, с. 157].

Эти изменения вызваны тем, что постепенно в рассказе всё интересное и близкое для многих людей остаётся и даже увеличивается, тогда как всё более личное, не свойственное обществу в целом, постепенно отбрасывается, отмирает и теряется во времени. Таким образом, рассказ, пройдя долгий путь сквозь время, который передавали множество раз, может получить некоторые кросс-культурные идеи, близкие для переживания всему человечеству. В таком мифе может меняться сюжет, главные герои, абсолютно всё кроме одного: того особого чувства переживания, который возникает при прикосновении к этому мифу. Совокупность таких мифов, прошедшая через поколения и превратившаяся в часть общественного менталитета, образует собой своеобразную бытовую мифологическую систему, которая меняется вместе с обществом, в котором она функционирует.

Вместе с формированием первых мифов формировалось и мифологическое мировоззрение. От родителей к детям передаётся человеческая склонность к мифологическому мировосприятию. Мифология «снизу» достаточно проста, она не требует особых специальных навыков и для неё не нужно развитое мировоззрение, ей

достаточно мировосприятия. Такую мифологию намного труднее выделить вообще из общественного сознания, поскольку она органично вплетена в него и является его неотъемлемым атрибутом. К такой мифологии можно отнести народные традиции, обычаи, обряды (ритуальные переживания событий), предрассудки и тому подобное. Такая мифология действует в обществе в любом случае, однако при доминировании религиозного или научного мировоззрения в обществе она будет подавленной, но работать от этого не перестанет, а перейдет в скрытую форму.

В отличие от мифологии домодерной, «бытовой», модерная социальная мифология создаётся не стихийно, а целенаправленно, то есть создаётся «кем-то и для чего-то». При этом, мифология «сверху» обязательно требует для своего существования определённый мифологический минимум в обществе, который как раз и поддерживает мифология «снизу». Данная мифология является относительно более молодой, поскольку требует существования властных структур в обществе, которые возникают вместе с организацией и расслоением общества.

Мифология «сверху» имеет свою собственную структуру. Во-первых, это заказчик, то есть лицо, или определённая группа людей, которые хотят достичь определённой цели в обществе и обладают для этого достижения определёнными ресурсами. Например, это группа людей, которая предпочитает получить больше власти в стране. Во-вторых, это «творец» мифа, то есть определённый человек или организация, которая создаёт миф или систему мифов в соответствии с пожеланиями заказчика. В-третьих, это «куратор» мифа, который одновременно может быть и его создателем – тот, кто управляет центральной идеей мифа, поддерживает его дееспособность и соответствие общественным условиям.

В контексте поставленной проблемы необходимо рассмотреть направленность мифологии и её цель. В древности человек не отделял себя от мира, не противопоставлял себя миру. Поэтому миф был направлен на всё, что было интересно человеку, познающему окружающую действительность. Домодерная мифология стреми-

лась найти место человека в этом мире. И, хотя с появлением официальной церкви (в Европе) важнейшие вопросы мироздания отдавались ей, «архаическая» мифология сопровождала и религию в бытовых её проявлениях. Именно она сохранила веру в различные «мракобесия» – веру в духов, приметы и прочее. Более того, церкви приходилось идти на значительные уступки, к примеру, включать языческие праздники в свой календарь, как это случилось с Масленицей. В то же время, социальная мифология модерна была направлена уже исключительно на общество во всех его проявлениях, поскольку вопросами мироустройства занялась преимущественно наука. Модерная социальная мифология направлена на проблемы общества, на легитимацию его власти.

Ещё во времена Римской империи римский историк Публий Корнелий Тацит (I-II вв. н.э.) писал: «Ведь старина, вымысел и чудесное называется мифами, история же – будь то древняя или новая – требует истины, а чудесному в ней нет места или оно встречается редко. Что же касается амазонок, то о них всегда – и раньше и теперь – были в ходу одни и те же сказания, сплошь чудесные и невероятные» [8]. Однако, уже в XIX в. широкое распространение получили мифы о «благородном происхождении», призванные укрепить позиции государств и народов, или дать им шанс на существование и признание, поскольку «народ без истории (то есть без исторических документов и историографии) как бы не существует» [13, с. 182]. Также с ослаблением авторитета церкви в Европе и возникновением в ней свободомыслия, появились возможности размышления о направленности исторического процесса.

Социальная мифология синкретична и эклектична, она в состоянии объединять, казалось бы, на первый взгляд необъединимое. Однако, проявляются эти качества в разных мифологиях по-разному. Домодерная мифология зачастую воспринималась по принципу «а ещё говорят...». Во времена возникновения и развития архаической мифологии общества были куда более закрытыми, однако и в них могли проникать мифы извне. Эти привнесённые мифы адаптировались к местным условиям, к особенностям нового соци-

ума и, в итоге, значительно изменяли свой облик, вплоть до их полной неузнаваемости. Ярким примером может послужить образ Будды. Так, исследователь буддизма В. Топоров в предисловии к Дхаммападе (сборнику изречений Будды) сообщает: «в качестве святого Будда проник в христианскую, манихейскую, зороастрийскую, мусульманскую религии. Ещё в конце XVI в. под именем святого Иоасафата он появляется в “Римском мартирологе”. Православная церковь 19 ноября отмечает память Иоасафа, царевича индийского, вместе с памятью преподобного Варлаама. О них же, и прежде всего об Иоасафе Прекрасном, пели в России раскольники и странники» [2, с. 9]. Не менее ярким примером подобных адаптаций могут служить изображения ветхозаветных и новозаветных христианских сюжетов народами мира, где Иисус приобретал черты индейцев, китайцев, индусов или даже приобретал негроидные черты. Примерами тому могут послужить работы замбийского художника Эмануэля Нсамы, индийского художника Джуги Сахи, корейского художника Унбо Ким Ки-чанга, гаитянского художника Аликса Бьезура, танзанского художника Чарльза Ндеге и других [5].

Модерная мифология, появившись в своё время, сама по себе не вытесняла мифологию архаическую, а скорее заняла соседнюю с ней нишу, сопровождая возникшую (и окрепшую) науку и её развитие, а также возникающие политические проблемы и вопросы. Долгие столетия вопросами легитимности власти в Европе традиционно занималась церковь. Большое значение имел обряд (инаугурационного) помазания на царство, традиция которого начинается от помазания Пипина Короткого, который был помазан дважды. По мнению историка Б. Успенского, «необходимость вторичного помазания была, очевидно, обусловлена тем обстоятельством, что помазание Пипина в 751 г. было совершено не папой, а епископом; повторение данного обряда в 754 г. призвано было подтвердить его действительность» [10, с. 6]. А чтобы сделать образ правителей близким и понятным народу, короли описывались в сказочной манере, как сказочно прекрасные, добрые и богатые. Как сообщает Й. Хейзинга, «если даже придворные хронисты, знатные, учёные люди,

приближённые государей, видели и изображали последних не иначе как в архаичном, иератическом облике, то что должен был означать для наивного народного воображения волшебный блеск королевской власти!» [12, с. 20].

Со временем авторитет церкви значительно уменьшился, его уже не хватало для легитимации власти, чему в значительной степени способствовала сама светская власть, борясь за свою самостоятельность. Появление же республик окончательно разбило представление о правителе как о помазаннике божьем (что делало его правление легитимным). Острая необходимость в легитимации светской власти светскими методами породила политическую социальную мифологию. Как указывает историк А. Зиновьев, для легитимации власти необходимо внушить людям идею, что власть либо исходит от неких сверхчеловеческих сил (Бог), либо же «исходит от некоего народа, будучи воплощением его свободной воли». Таким образом, «замена идеи божественной власти на идею народа как на источник власти была лишь сменой формы легитимации власти» [3, с. 106].

Помимо утраты авторитета в вопросах политической жизни, начиная с эпохи Возрождения, мы видим и утрату контроля церковью и над душами населения Европы. Кризис церковной власти породил возрождение и переосмысление искусства, примером чему может служить возникновение огромного количества портретов благородных господ (то есть светских лиц), чего никак не наблюдалось ранее, когда изображались практически одни только библейские сюжеты.

Модерная социальная мифология стремилась к созданию стройных всеобъемлющих систем, под которые «подгонялись» факты. Модерный миф предполагает определенный алгоритм систематизации и искажения информации, когда для упрочнения веры в определенный комплекс мифов могли идти разнообразнейшие уловки. Именно таким алгоритмом пользуются «технологии» государственной пропаганды. Ярчайшим примером искажения информации такой системы мифов, чаще всего идеологизированной и политизированной, является так называемое «переписывание истории». Для

легитимации власти или доказательства (оправдания) «достоверности» и «истинности» определённой мировоззренческой системы происходит объединение всевозможных, часто противоречащих друг другу, мифов, которые так или иначе подтверждают правоту и правильность этой самой власти. В этом – проявление эклектичности современной социальной мифологии.

В конце XX – начале XXI вв., новая эпоха глобализации породила и продолжает порождать новую мифологию, находящуюся в конфронтации с современной мифологией. Основой для этой мифологии стали идеи постмодернизма, который стремится расширить границы своих владений и занять все возможные сферы общественной жизни. Один из авторов «Энциклопедии постмодернизма» М. Можейко обращает внимание на то, что в последнее время постмодернизм стремятся понимать в широком смысле, как всемирно-историческое понятие [7, с. 640]. Значительные изменения, произошедшие в мире за последние несколько десятилетий, среди которых стремительное развитие глобализации и возникновение однополярного мира (а позже и попытки гегемона удержать «status quo»), породили новую мифологию. Последняя, по меткому выражению Е. Галаниной, «представляет собой не столько средство манипулирования массовым сознанием, сколько осуществляет формирование смыслового пространства эпохи» [1, с. 201].

Постмодернистская «классика деконструктивизма» [7, с. 640] стремится к развенчанию мифов эпохи модерна и критикует сами основания философии модерна. Так, для постмодернистской «философии» характерны представления об изменчивости реальности как о результате определённых философских практик. Истина для философии постмодернизма не является объективной, поскольку это лингвистическая, историческая и социальная конструкция, не поддающаяся обнаружению. Привычная история же является искусственно созданной логической схемой, которая задним числом прилагается к реальности, в то время как история реальная – хаотична и состоит из нелогичных и не связанных последовательностей [11, с. 675]. Подвергая критике большинство оснований клас-

сической и современной философии, постмодернизм, таким образом, приходит к собственному видению мира как «многозначной, фрагментарной, эфемерной, ускользающей от логики действительности» [1, с. 202], с её особенными основаниями и системой ценностей. Подобное виденье мира указывает на мифологичность философии постмодернизма.

В нынешнем её формате постмодернистская социальная мифология скорее актуализирована, чем актуальна. Она не просто искажает реальность, а создаёт свою реальность, состоящую из симулякров, посягая таким образом на основы общества и мировоззрения. Эта мифология, в отличие от мифологии модернизма, неестественна для человечества, поскольку возникает вопреки историческому опыту. Помимо этого, постмодернистская социальная мифология ломает представления о будущем, поскольку с позиций постмодернизма реальность осмысливается как «процессуальность, которая разворачивается «после времени» – в ситуации «свершённости» и «завершённости» истории [7, с. 641].

Процесс мифотворчества в постмодерной мифологии происходит скорее «сверху», поскольку имеет структуру, в том числе заказчика и поставленные перед ней цели, однако эта мифология зачастую бывает столь же неуловима и хаотична, как и мифология «снизу». Возникшая как попытка особого, специализированного мировоззрения, только ступившего на путь становления, постмодерный деконструктивизм был предельно упрощён и навязан массам в качестве неспециализированного мировосприятия. При этом, социальная мифология постмодернизма направлена не столько на создание нового мировоззрения и внедрение его в современное общество, сколько на разрушение «предыдущего» «неправильного» мировоззрения модернизма с его мифологией.

Постмодерное мировоззрение зиждется на иных основаниях, чем модерное мировоззрение. Однако, как общество, так и наука живут согласно старым основаниям, привычным и работоспособным. Поэтому мифология постмодерна с её основаниями, продвигаемая центром ныне действующей «мир-системы» (И. Валлер-

стайн), есть безосновательной: хотя её и поддерживает власть и капитал, она не в состоянии ни закрепиться, ни дать сколько-нибудь полноценного мировосприятия обществу. А там, где она, казалось бы, закрепилась, мифология постмодерна оказывается неготовой к вызовам, в том числе и цивилизационным, и терпит фиаско. Мифология постмодерна на данном этапе её существования – это фактически одна только мифология для только лишь зарождающегося общества эпохи глобализации, которое ещё не готово отбросить привычную систему ценностей. Более того, не обязательно именно мифология постмодерна в её нынешнем виде будет сопровождать в дальнейшем общество. Подтверждается это хотя бы тем, что грандиозные планы по «подтягиванию» общества до уровня «новой» «постмодерной» мифологии провалились, а действующая мифология возможна лишь без отрыва от конкретного общества, которому она предназначена. В связи с этим, сам по себе напрашивается вопрос о целесообразности такой мифологии.

Выводы. Проведенный сравнительный анализ исторических типов мифологий позволил сделать следующие выводы:

1. Любая мифология социальна по своей сути, поэтому определение «социальная» уместно лишь для обозначения статуса мифологии, как действующей или недействующей.

2. Мифологию следует разделять на классическую (домодерную), модерную и постмодерную. Домодерная мифология стремилась наладить связь Космоса (сущего) и человека (как части сущего). Модерная мифология направлена исключительно на вопросы общества, в основном этического и идеологического толка, оставляя за наукой право исследования окружающего мира. Постмодернистская мифология стремится в первую очередь к разрушению модерной мифологии, как исторически сложившегося типа мировоззрения.

3. Постмодернистская (деконструктивистская) мифология, в отличие от мифологии модернизма (конституирующей мир как строгую и логичную систему), стремится вернуть представление о мире как о непонятном и нелогичном, вкладывая в него мистический смысл, сопоставимый с мистификацией реальности классической домодерной мифологией. Мифология постмодерного мира на дан-

ном етапі свого становлення не способна стать полноценным мировоззрением и носит деструктивный характер.

Ссылки:

1. *Галанина Е.В.* Мифологические миры постмодерна / Е.В. Галанина // *Фундаментальные исследования*. – 2015. – С. 200–203.

2. *Дхаммапада* и буддийская литература; [перевод с пали, введение и комментарии В. Н. Топорова; ответственный редактор Ю.Н. Рерих]. – М., 1960.

3. *Зиновьев А.А.* На пути к сверхобществу / А.А. Зиновьев. – СПб: Издательский Дом «Нева», 2004. – 608 с.

4. *Лангер С.* Философия в новом ключе: Исследование символики разума, ритуала и искусства / С. Лангер; [пер. с англ. С.П. Евтушенко]. – М.: Республика, 2000. – 287 с.

5. *Многоликий: Каким видят Иисуса и его учеников художники из Замбии, Танзании, Камеруна, Индии, Кореи, Гаити и США* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://focus.ua/long/349648/>.

6. *Новейший философский словарь* – Минск: Книжный Дом, 2003. – 1280 с. – (3-е изд., испр.).

7. *Постмодернизм. Энциклопедия*. – Минск.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2001. – 1040 с.

8. *Тацит Корнелий*. Соч. в двух томах. Т.I. XI, 5, 3. – Л., 1969.

9. *Терминологический словарь библиотекаря по социально-экономической тематике*. – СПб: Российская национальная библиотека, 2011. – 136 с.

10. *Успенский Б.А.* Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов / Б.А. Успенский. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 144 с. – (Язык. Семиотика. Культура. Малая серия.).

11. *Философский словарь* / И.В. Андрущенко, О.А. Вусатюк, С.В. Линецкий, А.В. Шуба. – К: А.С.К., 2006. – 1056 с.

12. *Хёйзинга Й.* Осень средневековья / Й. Хёйзинга; [пер. с нидерландского Д.В. Сильвестрова]. – М.: Айрис-пресс, 2002. – 544 с.

13. *Элиаде М.* Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: Инвест-ППП, 1995. – 240 с.

VI. «Постдіаспорна ідентичність» у дзеркалі «нових медіа»

Я.Д. Барінова

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ ТВОРЧЕСТВА ОЛЬГИ КИСЕЛЕВОЙ

В статье осуществляется поиск социально-философских смыслов нового направления современного искусства, получившего название «New Media Art» или «новые медиа». В качестве примера берётся концепт «постдиаспорной идентичности», ярко представленный в творчестве представителя новых медиа и его теоретика Ольги Киселевой. Рассматривается идентичность постдиаспорного художника, живущего на пересечении трёх реальностей: исходный национальный контекст, локальный контекст настоящего, глобальный контекст. Концепт «постдиаспорной идентичности» анализируется во взаимосвязи с концептами «новая локальность» и «универсальный код города».

Ключевые слова: «New Media Art», постдиаспорная идентичность, новая локальность, универсальный код города, социально-философский анализ.

В статті здійснюється пошук соціально-філософських смислів нового напрямку сучасного мистецтва, яке отримало назву «New Media Art» чи «нові медіа», що яскраво представлений в творчості представника та теоретика нових медіа Ольги Киселевої. Розглядається ідентичність постдіаспорного митця, який живе на перетині трьох реальностей: висхідний національний контекст, локальний контекст теперішнього, глобальний контекст. Концепт «постдіаспорної ідентичності» аналізується у взаємозв'язку з концептами «нова локальність» та «універсальний код міста».

Ключові слова: «New Media Art», постдіаспорна ідентичність, нова локальність, універсальний код міста, соціально-філософський аналіз.

The article is devoted to analysis of the socio-philosophical meanings of the new trends in the contemporary art, called «New Media Art» or «new media». The concept of «post-diasporic identity» in the version of the well-known artist and theorist of the «new media» Olga Kiseleva (Director of the Institute of Science and Art, Paris, Sorbonne) is the center point of attention in the article. The controversial identity of the post-diasporic artists who lives in the situation of the intersection of three realities: the authentic national context, local context of the present days and the global context is investigated. The concept of «post-diasporic identity» is considered in the unity with the basic concepts of the theory and practice of the «new media» – «new locality» and «universal code of the city».

Key words: «New Media Art», post-diasporic identity, «new locality», universal code of the city, socio-philosophical analysis.

Проблематика ідентичності являється однією з самих актуальних і обговорюваних в сучасному філософсько-гуманитарному знанні. Исследователи ведуть дискусії про різні модифікації ідентичності – протирічлива ідентичність, флюїдна ідентичність, лоскутна ідентичність і т.д. Речі йдуть про те, що ідентичність сьогодні розмивається, перетворюючись в веер ідентичностей, представлених в структурі особистості, соціального агента, актора і т.д. Піднімається питання про те, чи варто взагалі говорити про ідентичність або ідентичностях, чи коректніше розглядати лише постійно протікаючий процес самоідентифікації? І як часто буває в історії соціальної думки, теоретичні розвідки, дискусії, суперечки вчені найбільш активно ведуть про втрачені «ускользаючих» об'єктів, зникаючих феноменів, чья втрата загрожує існуванню соціальної системи, культури в цілому, підірвує її глибокі цивілізаційні основи. Це в повній мірі стосується до розглядаваного нами феномену: дискурс ідентичності найбільш активно формується в соціокультурній і цивілізаційній ситуації кризи ідентичності, втрати ідентичності. Дискурс ідентичності в цьому сенсі стає свого роду лакмусовою бумажкою і соціальною діагностикою. Питання до теоретиків – чи зможе він стати свого роду соціальною терапією? Над-

жду на это даёт, в том числе, и тот факт, что к теоретическим поискам в данной области подключаются социокультурные практики, причём практики в широком смысле. Это практики тех, кто пытается в самых разных областях социальной жизни воплотить новые модели идентичности, предложить новые её режимы, соотносясь с глобальными трансформациями бурно и непредсказуемо развивающегося современного мира. В качестве одного из наиболее ярких примеров соединения теоретического и прикладного аспектов поиска образа/образов новой идентичности мы в рамках нашей публикации хотели бы предложить проект «постдіаспорной идентичности» Ольги Киселевой – современного художника и теоретика, представляющего недавно возникшее направление современного искусства New Media Art. Результаты своих философско-эстетических и художественных поисков художница активно воплощает в городской среде, ставя перед собой цель – радикально изменить облик современного города, прежде всего, города-мегаполиса. Мы же в рамках настоящей публикации ставим перед собой *цель*: осуществить социально-философский анализ понятия «постдіаспорная идентичность» и выявить те его смыслы, которые актуализируются в проектах New Media Art на примере теоретических и художественных поисков Ольги Киселевой.

Прежде всего, дадим краткую справку о нашей главной героине. Ольга Киселева – современный художник, воспитанница Санкт-Петербургской художественно-промышленной академии, ныне профессор Университета Сорбонны (Париж), директор Института науки и искусства этого университета, главный редактора журнала «Plastik Art&Science», автор артпроектов, названия которых уже красноречиво свидетельствуют о том, что проблематика идентичности, самоидентичности является одной из самых напряженно волнующих для художницы-философа («Как твои дела? / How are you?» (1996-2001), «Где ты? / Where are you?» (2000-2004), «Ваш автопортрет / You self-portrait» (2002), «Двойная жизнь / Double life» (с 2006), «Зеркало-тролль / Troll-mirror» (2008) (Более подробная информация об Ольге Киселевой представлена на её официальном

сайте [см.: 27]). О творчестве Ольги Киселевой, теоретико-эстетических, экзистенциальных и философских его основаниях, пишут обзоры такие авторы как А. Боровский, А. Кирютин, В. Мизиано, Л. Манович, О. Туркина, Е. Деготь, А. Боровский, Д. Озерков, Д. Костина, Ф. Таяд, М. Marguerin, N. Tramble, S. Wright и др. [см.: 1; 3; 4; 7; 8; 12; 16; 20; 21; 24; 25; 26]. Без сомнения, как подобные обзоры, так и более серьёзные работы будут выходить в свет и в будущем. Сама художница также попыталась объяснить суть своих художественных и научных поисков в работах «Компьютерное искусство как форма диалога» (1998), «Искусство в виртуальном мире» (1998) [18; 19; 21]. Однако пока ещё ни сама О. Киселева, ни интерпретаторы её творчества не рассматривали суть её арт-новаций и их практическое воплощение в социально-философском аспекте, что мы в первом приближении попытаемся осуществить настолько, насколько позволяет ограниченный объём статьи.

Поскольку такое направление современного искусства как New Media Art находится пока в стадии своего становления, считаем необходимым ввести читателя в данную проблематику, опираясь на уже имеющиеся исследования Р. Арнхейма, Д. Булатова, Д. Галкина, О. Грау, А. Деникина, Л. Мановича, Е. Савиновой, Н. Сосна, О. Лищинской, З. Сколоты, К. Федоровой, Э. Хухтамо [2; 5; 6; 9; 10; 11; 13; 14; 15; 17]. Прежде всего, следует отметить, что до сих пор окончательно не выясненным остаётся вопрос о времени возникновения искусства новых медиа. (В нашей работе мы в качестве синонимов будем использовать наименования «New Media Art» и «новые медиа», отдавая себе отчёт в отсутствии на настоящий момент полной терминологической определённости, чему должна быть посвящена отдельная публикация). Как отмечает современная исследовательница Е.А. Савинова, назвать точную дату рождения искусства новых медиа не представляется возможным, начальная точка этой истории «подвижна»: «Условно говоря, если в 1839 году новым медиа была фотография, в 1895 году – движущиеся картинки, в 1906 году – радио, то уже 1939 год ознаменовался появлением ТВ, 1965 год – видео, а 1970-е годы – компьютерной графики. В 1980-х

годах появляется компьютерная анимация, в 1994 – возникает Всемирная паутина, в 1995 рождаются новые способы анимации, и, наконец, 1999 год становится годом баз данных, а 2000-е годы – эпохой трансгенного искусства» [10].

Однако Е. Савинова, как и большинство исследователей, всё-таки обозначает точку отсчёта истории мультимедийного искусства: 1960-е годы. Нет также единого мнения среди исследователей относительно того, как направление искусства новых медиа вписывается в общую картину истории искусства. Если украинская исследовательница О. Лищинская считает искусство новых медиа продолжением эволюции постмодернистской эстетики [5, с. 257], то российский культуролог А. Деникин полагает, что данное направление ошибочно рассматривать как очередную, последовательную фазу развития искусства: «Искусство новых медиа порывают с классической эстетикой» [2].

Искусство новых медиа представлено разнообразием жанровой палитры, что обусловлено его синкретической природой. Назовём некоторые из его направлений:

– *видеоарт* (в том числе и виджеинг) – это направление, использующее в качестве средства выразительности и усиления восприятия такие медиа, как видео, телевидение, компьютерные технологии и пр. Пионером видео-арта является Нам Джун Пайк, создававший автономные телевизионные среды. Так же значимы работы Б. Наумана, Й. Бойса, Б. Виола, В. Акончии, С. Брауна, М. Сноу, Д. Бирнбаума, К. Бердена, У. Вегмана, Ю. Лесника, Д. Гордона, Т. Новикова, С. Шутова и др.

– *виджеинг* – это создание в реальном времени «видеомиксов» (новых произведений при помощи специализированной техники на основе визуальных и аудиальных образов видеофрагментов. Основоположником направления также является Наум Джун Пайк, одним из ведущих современных представителей – Питер Гринуэй. Виджеинг представлен как в массовой, так и в элитарной современной культуре. Он оценивается в конкурсной программе некоторых фестивалей (например, Каннского кинофестиваля и пр.);

– саунд-арт – это звуковое синкретичное искусство, формами (жанрами) которого являются звуковая скульптура, звуковая инсталляция, саундскейп (звуковые пейзажи). Представляет методологическую трудность разграничение саунд-арта и собственно музыкального искусства, а также определение саунд-арта как искусства новых медиа. Многие исследователи связывают его зарождение с творчеством художника-футуриста Луиджи Русоло;

– медиаинсталляция – синкретичный жанр, предполагающий синтез видео, саунд-арта, музыки, архитектуры и пр. (например, «Столовка» К. Муравьевой в Санкт-Петербурге и пр.);

– медиаискусство – создание интерактивных искусственных существ («CYSP I» Николая Шеффера, «Пять интерактивных машин» Гордона Паса и пр.). Медиаискусство нередко отождествляется с понятием «киберскульптура»;

– сетевое искусство (нет-арт, интернет арт или веб-арт) – это произведения, созданные с привлечением интернет-структур, символов и свойств (высокая скорость обмена данными и изображениями, всемирное сотрудничество и обмен в режиме реального времени и т.п.) для интернет-среды.

Отметим, что наш перечень далеко не полон и жанровая палитра «новых медиа» с развитием новых технологий становится всё многообразнее. Выделим основные характеристики новых медиа, которые уже отмечены исследователями данного направления:

– синкретичность, использование медиатехнологий и технологическая детерминированность, интерактивность, процессуальность, «перцептивный реализм, размывание грани между реальностью и виртуальным миром, создание «дополненной реальности», «симуляция симулякра» (искусство по мотивам компьютерных игр. Эти и другие черты отмечает в своем обзоре З. Сколота [11].

– дематериализация, выражающаяся в так называемой «эстетике мутирующей формы» (термин Питера Луненфельда). Эту черту выделяет в иных выражениях интернет издание «New media art»: Гид по искусству будущего, не претендующее на научность и даже отказывающееся от философских дефиниций («Не будем сильно

копаться в понятиях и философии того, что такое искусство...»). Здесь даётся самое «простое», с точки зрения авторов, определение новых медиа: «Проще говоря, new media art – это искусство или ряд художественных стратегий, созданных или опирающихся на современные технологии. Вместо кистей и красок – компьютер и языки программирования» [9];

– формализм и бессодержательность, наполнение произведения псевдосмыслами, в другой акцентировке понятие как открытость любому смысловому наполнению; отказ от художественного образа как инструментария [2];

– новые медиа оказывают влияние на формирование новой музейной культуры: «появился художественный музей не как сокровищница и место публикаций произведения искусства, а как культурное пространство нового типа в условиях новой культуры» [10];

– смещение акцента от репрезентации к коммуникации, ведущей роли от автора к пользователям, который становится «активным участником живописного хеппининга» и своими действиями управляют информацией (моделируют, трансформируют, оперируют, перенаправляют и пр.) ;

– «на смену традиционным выразительным средствам кино и телевидения (авторское повествование, визуальность, художественный образ, кадр, ракурс, мизансцена, нарративный монтаж и пр.) приходят новые: экспериментальное пространство, симуляция (моделирование), база данных, перформативность, гибридность, интерфейс, интерактивность, синестезия и пр.» [2].

В выделенных нами чертах наиболее важными аспектами, нуждающимися в социально-философском анализе являются, на наш взгляд, следующие: приоритет коммуникации, преимущественно социокультурной (цели которой не менее значимы, чем цели эстетические, художественные); создание нового коммуникативного поля, которому свойственны демократичность, принципиальная неиерархичность, снятие оппозиции «автор – реципиент»; создание новой «дополненной» медиатехнологиями реальности, формирующейся на границе реального и виртуального миров и т.д. В целом

благодаря новым медиа рождается социокультурное пространство нового типа, появляются невозможные ранее формы коммуникации и социокультурные практики. В этих оценках важной социокультурной роли новых медиа часто остаётся в тени проблематика идентичности, которую так или иначе затрагивают New Media Art. И не просто затрагивают, а формируют, трансформируют, провоцируют новые смыслы. Мы же хотим подчеркнуть, что становление такого нового, бурно развивающегося направления современного искусства как «New Media Art» самым тесным образом связано с эстетическими, теоретическими, философскими, экзистенциальными поисками новых форм идентичности, нетрадиционных траекторий самоидентификации. Это особенно ярко представлено в многогранном творчестве Ольги Киселевой.

Поставим вопрос о том, какие у нас есть основания рассматривать творчество художницы в свете социальной философии. Однако пока еще ни сама художница, ни интерпретаторы ее творчества не рассматривали суть ее арт-новаций и их практическое воплощение в социально-философском аспекте, что мы в первом приближении попытаемся осуществить.

В рамках избранной темы особый интерес представляет разрабатываемый Ольгой Киселевой концепт «постдіаспорна ідентичність». Её сами теоретики относят к типу «постдіаспорных художников» (Л. Манович [21]), живущих на пересечении трёх реальностей: исходный национальный контекст, локальный контекст настоящего, глобальный контекст. Все эти контексты тесно взаимодействуют между собой: художник ведёт постоянный диалог с исходным национальным контекстом, обитая в определённом локусе, где в данный момент разворачивается его профессиональная и творческая карьера, всё это происходит внутри множества информационных и событийных потоков современного глобализованного и транснационального мира. Осуществляется постоянная эстетическая и теоретическая рефлексия над тем, как формируется противоречивая идентичность современного человека. Важную роль играет здесь понятия «случайность» и «коммуникация». Речь идёт

о мультинациональном взаимодействии на уровне самого простого повседневного опыта людей, живущих в глобализованном мире, коммуникации внутри хаотических впечатлений от самых мельчайших нюансов другой культуры. Всё это разрушает привычные стереотипы и порождает новые интерактивные объекты, становящиеся объектами нового медиаискусства.

По мысли В. Мизиано, «художник постдиаспоры строит свою авторскую поэтику на рефлексии противоречивой идентичности, столь характерной для современного общества» [7, с. 20]. У этого исследователя, обращающегося к творчеству О. Киселевой, мы встречаем выражение «перманентное взыскание идентичности», которое постоянно осуществляет художник постдиаспоры. Можно говорить о том, что преобладание в современной культуре самых разнообразных видов и конфигураций «противоречивой идентичности», в том числе тех, о которых мы упомянули, и индивидуальное переживание «перманентного взыскания идентичности», личный внутренний опыт отдельного человека, осуществляющего это взыскание, являются двумя сторонами, полюсами одного и того же сложного феномена. Что касается способов и уровней философского постижения данного феномена, то на уровне универсальности, типичности, общераспространенности в глобальном масштабе «противоречивой идентичности», её связи с другими социальными процессами и формами социальной жизни «противоречивая идентичность» становится предметом анализа социальной философии. Если мы говорим о данном явлении в контексте «фундаментальной ситуации человека», явлении, укорененном в базовых, бытийных, инвариантных структурах социальности как таковой, мы выходим на уровень социальной онтологии. Когда же мы рассматривает сам уникальный для каждого из нас опыт «взыскания» идентичности, зафиксированный в тех или иных практиках, в конкретных биографически определённых ситуациях, в актах самого непосредственного, часто спонтанного взаимодействия с другими, то мы таким образом избираем исследовательскую оптику антропологии, в разных её регионах – антропологии философской,

социальной, культурной, исторической, психологической, религиозной и т.д. Все эти уровни философского анализа должны быть задействованы, определённым образом синтезированы. В фокусе одной проблемы (в данном случае проблемы идентичности) должно произойти по принципу взаимодополнительности соединение макрофизики социального процесса и социокультурного бытия как такового и микрофизики отдельной уникальной человеческой судьбы, экзистенции (в данном случае судьбы художника, представляющего искусство новых медиа).

Первостепенную значимость имеет выделение Ольгой Киселевой базовых характеристик современного мира, которые радикально отличают ситуацию дня сегодняшнего от ситуации предшествующих десятилетий. Это не только уже упомянутая нами постдиаспорная идентичность, но и новая локальность. Такое исходное сопряжение проблематики идентичности и пространственности/локальности, позволяет в дальнейшем осуществить важные методологические процедуры. Во-первых, идентичность рассматривается как пространственный феномен, если иметь под этим всю полноту смыслов пространственного и локального, которая, так или иначе, манифестируется в современном «пространственном повороте / spatial turn». Следовательно, режим поиска идентичности, как минимум, одного из измерений идентичности будет режимом пространственным, что уже на прикладном уровне воплощается в арт-проектах О. Киселевой. Как видим, сам термин «пост-диаспорная» свидетельствует о таком смысловом поле локальности. Во-вторых, в рамках указанного соединения пространственность становится органичной формой манифестации идентичности (например, если говорить о социальном аспекте – те или иные социальные группы обитают в одном городском районе). В проектах Ольги Киселевой – это формы интерактивных объектов new media art, которые разворачиваются в урбанизированных средах. В-третьих, сама локальность как топосно-смысловая целостность существует в режиме идентичности (поиска идентичности, трансформации идентичности, преодоления кризиса идентичности

и т.д.) Город находится в поисках своей идентичности, смыслового единства своего топосного облика. Тут мы дополним две базовые идеи Ольги Киселевой – постдиаспорная идентичность и новая локальность – третьей, не менее важной, высказанную ею идеей: поиск универсального кода города. А чем по большому счёту является идея «универсального кода» как не идеей поиска идентичности? Таковы в общих чертах контуры проблематики идентичности, представленные в творческих разведках современной художницы и философа Ольги Киселевой.

Выводы и перспективы исследования. Понятие «постдиаспорная идентичность» оказывается в центре внимания теоретиков и практиков «New Media Art». Через обращение к фигуре «постдиаспорного художника», живущего на пересечении трёх локально-темпоральных реальностей (исходный национальный контекст, локальный контекст настоящего, глобальный контекст), теоретики новых медиа поднимают и философского уровня вопросы о включенности «постдиаспорной идентичности» в состав понятия «противоречивая идентичность», в структуру современного междисциплинарного дискурса идентичности. Наиболее перспективными представляются нам исследования взаимосвязи «постдиаспорной идентичности» с проблематикой «новой локальности», отчасти поднятой в представленном тексте. Кроме того, важно исследовать, как включена «постдиаспорная идентичность» в «эстетико-технологическое поле», в котором существуют новые медиа, какие новые коммуникативные практики и коммуникативные пространства в связи с этим возникают. Кроме того, в своих дальнейших разведках мы бы хотели рассмотреть взаимосвязь трёх ключевых концептов, используемых художницей и представить их как смысловую целостность: «постдиаспорная идентичность», «новая локальность» и «универсальный код города». В целом теоретические и художественные опыты Ольги Киселевой – одного из самых ярких представителей нового направления искусства – дают множество поводов для философского осмысления современных социокультурных тенденций.

Ссылки

1. *Боровский А.* Не тот это город: проект Ольги Киселевой. Каталог выставки / А. Боровский. – СПб., 2001.
2. *Деникин А.А.* Мультимедиа и искусство: от мифов к реалиям [Электронный ресурс] / А.А. Деникин. – Режим доступа: <http://sias.ru/publications/magazines/kultura/2014-3/yazyki/843.html>.
3. *Кириютин А. А.* Творчество Ольги Киселевой в 2000-2010 годах: интерактивные объекты в искусстве новых медиа. Дипломная работа / А.А. Кириютин. – Екатеринбург: Уральский федеральный университет имени первого президента России Б.Н. Ельцина. Институт гуманитарных наук и искусств, 2015. – 143 с.
4. *Костина Д.* «Жизнь-завод» / Д. Костина // Урок истории: каталог выставки. – Москва-Париж-Пермь, 2010-2011.
5. *Ліщинська О.І.* Медіа–арт в українському візуальному мистецтві: філософсько–естетичні ідеї та вияви [Електронний ресурс] / О.І. Ліщинская // Гілея: науковий вісник. – Київ: Вид-во «Гілея», 2013. – № 78. – С. 256-259.
6. *Медиа: между магией и технологией* / Под ред. Н. Сосна и К. Федоровой. – Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014. – 330 с.
7. *Мизиано В.* Ольга Киселева: «Вижу, следовательно, существую» / В. Мизиано // Ольга Киселева: каталог. – Париж: Isthme, 2007. – С. 19-23.
8. *Озерков Д.* «Двойная жизнь» / Д. Озерков // Футурология: Современные русские художники и наследие авангарда: каталог выставки. – М., 2010. – С. 58-59.
9. *New media art: Гид по искусству будущего* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.furfur.me/furfur/culture/culture/173741-gid-po-new-media-art>.
10. *Савинова Е.А.* Курируя искусство новых медиа [Электронный ресурс] / Е.А. Савинова. – Режим доступа: <http://sias.ru/publications/magazines/kultura/2012-4/yazyki/778.html>.
11. *Сколота З.Н.* Современное искусство: формы и технологии / З.Н. Сколота // Молодой ученый. – 2013. – № 11. – С. 852-856.

12. Таяд Ф. Восток – Запад. Диалог / Ф. Таяд // Ольга Киселева: каталог. – Париж: “Isthme”, 2008. – С. 83-95.

13. *Эволюция* от Кутюр: искусство и наука в эпоху постбиологии / под ред. Д. Булатова: В 2-х ч. – Калининград: КФ ГЦСИ, 2009; 2013.

14. *Arnheim R. The Coming and Going of Images* / R. Arnheim // *Media Art Histories* / ed. By O. Grau. – London; Cambridge: MIT Press, 2010. – P. 15-17.

15. *Grau O. Virtual Art: From Illusion to Immersion* / O. Grau. – Cambridge MA: MIT Press, 2004. – 430 p.

16. *Degot E. Lecture at the Opening Exhibition “So far, so close...”* by Olga Kisseleva / E. Degot // *Passage d’Europe: exhibition catalogue*. – Saint Etien, 2004. – P. 153-155.

17. *Huhtamo E. From Cybernation to Interaction: A Contribution to Archeology of Interactivity. The Digital Dialectics* / E. Huhtamo // *New Essay of New Media*. – Cambridge MA: MIT Press, 1999. – P. 96-110, 250-256.

18. *Kisseleva O. Art in Virtual Worlds* / O. Kisseleva // *Cyberart*. – Massachusetts: Perseus Books, 1998. – P. 229-257.

19. *Kisseleva O. Cyberart, un essai sur l’art du dialogue* / O. Kisseleva. – Paris: Ouverture Philosophique BEAUX ARTS, l’Harmattan, 1998. – 368 p.

20. *Marguerin M. The wrong city: an immersive installation* by Olga Kisseleva / M. Marguerin // *Olga Kisseleva personal web-site*. – <http://www.kisseleva.org/>.

21. *Olga Kisseleva: communication <--> Identification* / Galerie Jorge Alyskewycz ; avec le concours de la Direction des Affaires Culturelles de la ville de Paris, Departament des Arts plastiques ; Texts, Olga Kisseleva, Lev Manovic, [et al.]. – Paris: Galerie Jorge Alyskewycz , 1997. – 52 p.

22. *Manovich L. The Language of New Media* / Leo Manovich. – Cambridge: MIT Press, 2002. – 364 p.

23. *Media Art Histories*/ ed. By O. Grau. – London; Cambridge: MIT Press, 2010. – 475 p.

24. *Tramble N.* «Double life» / N. Tramble // Ist Rennes Contemporary art: exhibition catalogue. – Rennes, 2008.

25. *Turkina O.* Olga Kisseleva's Psychopathological Trainer «Powerbike» / O. Turkina // OPEN2003 : exhibition catalogue. – Venice, 2003.

26. *Wright S.* «Erewon et son double» / S. Wright // Where are you?: проект Ольги Киселевой. – М., 2000.

27. *Официальный сайт Ольги Киселевой.* – <http://www.kisseleva.org/>.

Г.М. Діденко, Т.Д. Суходуб

РОЗДУМИ ПРО СИЛУ І СЛАБКІСТЬ

Рецензія

на книгу: Piotr Nowak. Podpis księcia. Rozważania o mocy i słabości. – Warszawa: «Kronos», 2013. – 522 с.

Монографія «Підпис князя. Міркування про силу і слабкість» відомого польського філософа, професора Білостокського університету (Uniwersytet w Białymstoku), заступника головного редактора щоквартального журналу «Кронос» («Kronos»), перекладача і редактора видань польською мовою творів таких провідних європейських філософів ХХ ст. як Х. Арендт, К. Шмітт, Л. Штраус, У.Х. Оден та ін., безумовно, є подією. Зацікавленість в цьому доробку в Україні визначається, на нашу думку, принаймні декількома причинами. Насамперед, книга П. Новака знайомить професійну філософську громадськість з тематизацією сучасного польського науково-філософського дискурсу, адже робота, що рецензується,

надає можливість заглибитись у проблематику філософських пошуків як власне польських мислителів, відчутти стиль їхнього метафізичного міркування, так і побачити рецепцію ідей зарубіжних мислителів епохи «модерну» та сучасності у польській філософській традиції та власне в авторському розумінні та тлумаченні їх. В цьому аспекті, як маємо відзначити, в монографії надзвичайно цікаво переосмислюються й тим осучаснюються, зіставляються, перетинаються у смислових вимірах розмисли, наприклад, Макіавеллі, Шекспіра, Гоббса, Руссо та Карла Шмітта, Олександра Кожева, Кшиштофа Михальського, Жиля Дельоза, Мішеля Фуко тощо. Такий авторський підхід дійсно дозволяє поринути у «вічні» проблеми людського буття, але у змінних вимірах історії ХХ-ХХІ ст., поринути не заради відчуття «метаісторичності» цих проблем, а заради принаймні інтелектуальної спроби засвоїти уроки історії та минулої культури.

Маємо також підкреслити, що дослідження П. Новака привертає увагу й через актуалізацію таких значущих й для сьогодення проблем соціальної філософії та політичної антропології як влада, її історичні трансформації, інституційні та емпірико-буттєві пласти та прояви, як взаємовідношення народу, особистості та влади, взаємодія влади та творця, владних стосунків та ін. На перший погляд, начебто усталені теми, але в тому-то й талановитість та заслуга автора, що його, образно кажучи, перо примушує цілком по-іншому вглядітися в порушені питання. Для прикладу наведемо наступні авторські розмисли: «Сьогодні кожен хоче – саме тому, що може – стати “Князем”, оскільки демократизувалися мрії про безумовну і суверенну владу. Сучасні “Князі” звертаються до нас зі сторінок газет, телевізійних екранів і на політичних мітингах. Але миті ока досить, щоб упевнитися, що в них немає нічого з величі й трагічності Ліра, демонічної підступності герцога Вінченцо або мудрості Проперо. Вони стоять перед нами смішні та голі – і в кінцевому рахунку кожен з них є замінним. Вони як воскові ляльки в анімованому рукою невігласи ярмарковому балагані. Їх рішенням не тільки бракує суверенності, але вони, по суті, є довільними – а крім того вони

завжди просякнуті страхом (“хто прийде після мене?”) і насильством (“не дам!”, “це моє!”). Створювані ними ідеї, проекти, цінності, тобто творені саме такими людьми, зношуються так само швидко, як вони самі. Сьогоднішні “нові князі” – це істоти, які в усіх відношеннях гірше звичайних людей, надуті, гротескні, дегенеровані. Їх єдиною перевагою є щире бажання правити іншими...» (с. 513).

Сподіваємося, що ми переконали читача у тому, що зіставляючи часи, звертаючись до філософських ідей та художніх образів світової літератури та філософії, все ж таки в полі зору автора – складна соціальна сучасність, яка потребує метаісторичного погляду, зважання на минулий досвід, аби розібратися в нагальних проблемах. Зважаючи саме на цю можливість – подивитись на сучасне крізь минуле (що надає книга), можна стверджувати, що дане дослідження польського науковця обов’язково сприятиме активізації громадської думки щодо політичних процесів, становленню новітніх суспільних практик, поживавленню науково-теоретичного дискурсу щодо особливостей феномену влади в нинішніх умовах, певним чином пов’язаних з процесом глобалізації тощо. Автор доволі часто, у різних контекстах, підкреслює думку, що «придумати» життя «з чистого листа» неможливо, отже має сенс розмірковувати над реально існуючим та тим, що відбулось, не підмінити реальність привабливою завісою, що затьмарює душу та паморочить людський розум, а пробиватися до реальності на підставі існуючого в історії культури досвіду. Звідсіля й одні з «головних героїв» книги Новака, скажімо – Ніколо Макіавеллі або Вільям Шекспір, скоріше представляють життя, світ людини, саму людину такими, якими вони є, шукаючи у своїх знаннях відповідність власним турботам, розрахункам, сподіванням і навіть страхам.

В загальній оцінці доробку П. Новака не можна не відзначити й оригінальність застосованого ним жанру метафізичних міркувань – йдеться, як доцільно підкреслити, про специфічного гатунку «езотеричну» філософію, яка поєднує в собі як творчій діяльності літературно-художній стиль, письменницьку майстерність щодо слова з глибиною логіко-філософського аналізу – і це стосується не

тільки, скажімо, текстів, до яких в своєму аналізі звертається автор – Х. Арендт чи В. Беньяміна, В. Розанова чи Ч. Мілоша, В. Набокова чи Т. Манна (зауважимо, що бібліографія доволі широка), а й самого автора, чия форма філософських міркувань може бути представлена, якщо скористуватися терміном самого науковця, «універсальною літературою». Такий підхід передусім дозволив П. Новаку наочно, в естетичному сенсі цікаво і одночасно – теоретично обґрунтовано, представити точки духовно-культурного «перетину» власне філософії та літератури, показати своєрідність «розгортання» в принципі тотожних проблем, пов'язаних передусім з феноменом влади та владних взаємовідносин, у художньо-мистецькому та філософському текстах, які по-своєму вибудовують дискурси щодо певних буттєвих вимірів усвідомлення цих проблем.

Якщо ж позначити головну проблему, що наскрізь проходить через монографічне дослідження «Підпис князя...» та навколо якої будується авторський дискурс щодо влади, владарювання тощо, то вона полягає в усвідомленні складної діалектики, що вибудовувалася в історії між тими, кого можна, зважаючи на певні критерії – ознаки поведінки, характерологічні властивості або соціальне становище та ін., визначати як «слабких» або навпаки – як «сильних». Хоча зразу ж підкреслимо, що не існує абсолютних критеріїв, адже як «сила» може врешті решт завершуватись, проходячи якесь коло подій та обставин, «слабкістю», так і «слабкість» здатна переходити в силу – навіть при усіх усталених в традицію, тобто стійких формах того та іншого. При цьому зрозуміло, що існує у якості історичної закономірності певна переважаюча форма – домінування за традиційною ієрархією взаємовідносин у суспільних спільнотах сили, відповідно – «сильних», над силою, ослабленістю, відповідно – владарювання над «слабкими», податливими. От саме цими численними моментами взаємодій між «силою» та «слабкістю» в якості предмету своїх міркувань й опікується автор. Інакше кажучи, провідна тема «Підпису князя...» – взаємовідносини «сильних» та «слабких», тих, хто вже є «князем» (державцем, можновладцем, керманічем) і тих, хто будь-якою ціною хоче стати «князем», щоби мати безумовну владу над людьми.

Загалом відзначимо, що коло філософських інтересів Петра Новака досить широке, про що свідчать й інші його монографічні видання – «Онтологія успіху. Есе з філософії Олександра Кожева» (2006), «Стародавні та Шекспір у часі. Деякі замітки про війну поколінь» (2014), «Виховання троглодитів. Нотатки про вищу освіту та інтелектуальну культуру сучасної людини» (2014), «Я вмираю, отже, існую» (2016). Безумовно, вже сама тематика даних книжок зачаровує нестандартними постановками питань, спонукає до розмислів, але ми звертаємо тут увагу на працю «Підпис князя...». Відбулося так, можливо, тому, що рецензована книга у першу чергу заповнює певною мірою прогалину в аналізі надзвичайно актуальної проблеми соціального буття – становлення сильної особистості та її ролі у розвитку людських спільнот (постать «Князя»). І хоча автор зважає насамперед на стосунки «сильного» із «слабкими», керованими, тим не менш, проведений ним глибокий теоретичний аналіз проблеми приводить до можливості розуміння й більш широкого кола питань, зокрема, дозволяє прояснити підстави конкретних технологій підвищення позитивної участі людей, зокрема молоді, в сучасній соціально-перетворюючій діяльності. Слід сказати, що взагалі тема взаємовідносин між людьми різного віку, вплетених в процес суспільно-політичних, владних відносин, займає в монографії окрему полицку – на думку автора, розв’язання цього складного питання має позитив, несе продуктивний для загалу результат тільки тоді, коли рух йде не в бік «війни поколінь», а в бік плідної співпраці людей різного віку, зокрема, задля цивілізованого механізму передачі влади.

Ерудиція П. Новака просто вражає. Лише перелік авторів, на яких він посилається при аналізі проблеми стосунків «сильних» і «слабких», складає 17 сторінок. Якщо ж зазначити структуру роботи, то вона складається із вступу, двох розділів – «Сильні» і «Слабкі», поділених на окремі глави, солідної бібліографії та підсумків. Епіграфом для розділу «Сильні» слугують слова Н. Макіавеллі: «Треба застосовувати силу, як тільки є okazія». Головними героями цього розділу стають той же Н. Макіавеллі та В. Шекспір. На під-

ставі робіт італійського ренесансного мислителя «Історія Флоренції» та «Князь», а також критичного розгляду насамперед трилогії Шекспіра «Король Лір», «Гамлет», «Річард III» досліджується поняття «сильні».

«Сильні» в авторській інтерпретації – це особистості, здатні дати рішучий бій передусім злій долі й забезпечити успіх справі, яку вони очолюють, використовуючи при цьому, без зайвих пересторог, усі можливі засоби для перемоги. «Князя» Макіавеллі філософ ставить поряд з «Державою» Платона, підкреслюючи, що обидві ці роботи по праву можна визначити як керівництво для володаря, який хоче знати, як саме зробити перший крок та подальші... В цьому відношенні людина стає дією, інакше – тим «суб'єктом» чи «функцією», чим вона сама себе «запрограмувала» бути, чим вона себе зробила. Звідсіль не є правдою те, що людське існування знаходиться під владою явних чи потаємних засад. Людина сама визначає ті принципи, які сповідує, сама втілює в тканину життя чергові, але в чомусь важливі для неї, системи цінностей. Немає таких засад, таких цінностей, творцями яких не була б людина. Таким чином, визначаючи зміст поняття «сильні», автор услід за Макіавеллі підкреслює, що з ренесансної доби формується як теоретична настанова так і життєва мудрість стосовно того, що сильна людина не повинна ані сахатися від долі, ані хапати та класти її «на коліна», адже фортуна проявляє себе як птаха, яка існує сама по собі, але яку добре іноді й смикнути, аби вона була слухняною. Інакше кажучи, усталена тодішня відповідь щодо людини та підстав її існування така – рівно половина світу знаходиться в руках долі, але другою половиною керує сама людина. Про Бога ж Макіавеллі у своїх міркуваннях ніби забуває, зважаючи на те, що в політиці, як і у космології, зникає різниця між «нижнім» і «вищим» світом. Підсумовуючи, дослідник зауважує, що недоречно вважати погляди Макіавеллі слушними лише по відношенню до минулого, адже його ідеї складають й «атмосферу наших часів». Якщо у минулому діючою була різниця між злом і добром, то «в світі Макіавеллі – в нашому світі – вона є предметом політичної гри» (див.: с. 44).

Дослідження П. Новаком творчості В. Шекспіра з точки зору поділу суспільства на «сильних» і «слабких», у згаданих вже, а також в останньому творі англійського класика «Буря», підкреслює гуманістичну спрямованість шекспірівських творів. Йдеться про вищість людини над іншим буттям, її здатність творити саму себе навіть в умовах трагічних, смертельних загроз, обирати не покірність, а складний шлях руху до самої себе, супротив приречення. Вищість людини по відношенню до всіляких духів і страхів, її принципова свобода й нагороджують особистість своєрідним титулом господаря.

Але з міркувань щодо Макіавеллі та Шекспіра тільки розпочинається новаківський дискурс про «сильну особистість». Подалі предметом аналізу польського вченого постануть й феномени людської сили за роботою «Левіафан в теорії держави Томаса Гоббса...» Карла Шмітта, а також питання взаємодії влади і філософії в «Тиранії і мудрості» О. Кожева, працях «Про тиранію» Л. Штрауса, «Буття та час» М. Гайдеггера та ін. Це предмет більш докладної розмови й аналізу, який непросто зробити в межах такого жанру як рецензія. Наразі ж є сенс хоча б відзначити наявність такого пласту міркувань у роботі П. Новака, підкреслити, що дані твори не тільки свідчать про буремну історію ХХ ст., але й ретельно позначають ознаки, причини цієї історично складної, насправді трагічної історії.

Надзвичайно змістовною у першому розділі є, на наш погляд, глава «Дитя війни», присвячена аналізу книги Кшиштофа Михальського «Полум'я вічності». Відзначимо, що К. Михальський, який нині є директором Віденського інституту наук про Людину, займає одне з чільних місць на мапі європейського філософського життя. П. Новак вважає його спадкоємцем ідей Макіавеллі і Шекспіра. На його думку, якщо у свій час таким спадкоємцем цілком справедливо вважався Томас Гоббс, то в теперішній час – Карл Шмітт, Олександр Кожев, а в Польщі – «зібраний <Лешеком> Колаковським із фрагментів Ніцше і Гайдеггера – Кшиштоф Михальський» (с. 8). Як можна зрозуміти, твір «Полум'я вічності» викликає у П. Новака одночасно і велике задоволення і злість через неоднозначне

тлумачення сутності таких важливих для розуміння сучасного суспільства понять як «нігілізм», «дитинство», «війна», «перетворення» (зокрема, йдеться про перетворення людини в «надлюдину»), «смерть», «любов», «біль» тощо. Достоїнство твору Михальського автор «Підпису князя...» бачить в тому, що той не зводиться лише до ніцшеанських тез, а містить в собі оригінальне тлумачення начебто вже достатньо досліджених понять, яке здатне слугувати подальшому розвитку політичної філософії і більш впорядкованого суспільного життя.

Так, нігілізм визначається К. Михальським не як стан внутрішнього виснаження, «психічної пустки», порожнечі, пустоти, а є наперед збігом обставин, який історично важко пояснити; то є ситуація, в якій найвищі цінності втрачають вартість. Але чим є те, що втрачає вартість? Що таке сама вартість? За Михальським, то є все, що надає хаосу вигляд ладу, порядку. От і виявляється, що «В світі, в якому живе Бог, кохали, вмирили, виконували обов'язки завжди в чиєсь ім'я; чинили в ім'я інших, найчастіше зовнішніх (можна би сказати: нав'язаних) цінностей – Вітчизна, честь, Христос. Але Бог вмер. Виявилося, що фундамент, на якому людина складала до того своє життя, то химери, а її майстерно збудований дім, то будинок із карт. Нігілізм – це ситуація, коли виходить на яв смерть Бога, а внаслідок цього – розпад цінностей, які, як остиглі зірки, де не інде ще сяють, окрім того, що їх самих вже давно немає» (с. 301). Чи є вихід в цієї ситуації? Безумовно, є, і міститься він у «переоцінці цінностей», наскільки вона можлива за життя. І це не просто інтелектуальна операція. «Філософія життя» здатна допомогти у пошуках виходу із ситуації переоцінки цінностей, але лише за умови, що «філософія життя» саме є життям, а не лише теорією. Це означає, за К. Михальським, що не можна її спочатку зрозуміти, аби пізніше застосувати: діяльність розуміння і діяльність застосування не даються окремо одне від іншого. Отже, в наш час складних суспільних змін настанова К. Михальського, що людина здатна переглядати правила, за якими живе світ, що вона в змозі їх ламати, як ламає їх дитина, створюючи при цьому абсолютно нову дійсність, дуже слушна.

Особливу увагу К. Михальський приділяє дитинству, до чого повертає увагу в першу чергу й П. Новак, розтлумачуючи його позицію. Адже, дійсно, дитині є в чому позаздрити, наприклад, її легкості ставлення до часу або дитячій безтурботності, в якій автор бачить втрачений вимір людяності. Дитина безневинна, дитина чужа, вона не має розуміння минулого і майбутнього, її існування визначається виміром – бути поза добром і злом. Дорослі ж люди вкладають надміру сил в кожную із наведених ситуацій, прагнучи їх духовно опанувати та розв'язати суперечності між самим собою, ситуаціями, в яких приходиться перебувати, та світом інших. То у дітей дорослі повинні вчитися жити, бо «Тільки дитина вказує своєю поведінкою на принципову уривчастість існування, тільки дитина рве його на шматки, які не хоче й не вміє потім скласти. І тільки їй випала доля птаха Фенікса, що здатен щодня відроджувати своє щастя з-під попелу вже пережитого» (с. 304).

Важливим для розуміння існуючої ієрархії цінностей, зауважує автор, є й поняття «війна», що навряд чи, зважаючи на наше сьогодні, є потреба заперечувати та й взагалі в новітній історії це явище набуло значення чи не тотального в житті суспільства. Війна, що впливає з творчості К. Михальського, може бути представлена як інша назва для визначення відмінностей, розрізень, розмежувань тощо, стосовно яких розум стає безпорадним (див.: там само). Війна не є абстрактним злом, тому лише від людей залежить її перебіг. Боротися з цим конкретним злом можна красиво, подібно до того, як красиво можна відрізнитися один від одного. Але можна також зайняти іншу позицію – сіяти довкола себе горе, тотальне знищення, відсутність естетичного, тобто безпосереднього переживання прекрасного, виміру буття. Початком цього зла завжди є «інший» – хтось інший, інакший, ніж «Я» сам, той, хто вносить в мій життєвий світ певні відмінності, що стануть джерелом екзистенціального неспокою. При цьому «Іншим» може бути будь-хто – жінка, єврей, циган, католик... – за вибором, за кольором тощо... Звідсіть існує, за Михальським, лише єдиний спосіб уникнути тотального руйнування життєвого світу людини – завжди починати з себе,

виробляючи позитивне ставлення як до себе, так і до інших, шукаючи компромісу. П. Новак цілком поділяє таку версію можливості нарешті отримати усім мирне, цивілізоване життя. В зв'язку з цим зауважимо, що в іншій своїй книзі «Онтологія успіху...» ще 2006 р. П. Новак розгортає цілу програму дій для досягнення людиною як злагоди всередині себе та у відносинах, так і життєвого успіху.

Смерть, кохання, істина, біль та ін. як сутнісні ознаки людського життя розглядаються в роботі як феномени, що несуть в собі, або краще сказати – втілюють, набуті людиною знання, досвід, культуру почуттів. Смерть – це сила, з якою майбутнє проривається в теперішнє і намагається знищувати все людське. Людина є «хворою на смерть». Перед смертю, якщо знов звернутися до настанов Михальського, не варто грати важливу персону, навіть якщо ти такою є, адже смерті не дивляться в очі, з нею не грають в кості... Можна сподіватись спробувати уникнути смерті такими різними способами як, скажімо, медицина, філософія, але боятися її не треба, бо ні Бог, ні філософ не вмирають. В людині вмирає дитина, яка в розпачі, з надією, в останню мить просить батька про допомогу, щоб в останню мить потримав її за руки. Щодо кохання, то воно сильніше за смерть. Лише кохання здатне зупинити її отруйне жало, тому що вічним, невмирущим є прагнення любові. Вічність приходить в світ разом із коханням і через кохання. Як і смерть, кохання є хворобою і та хвороба немає визначених властивостей; кохання набуває властивостей особи, якою воно оволодіває. Інакше кажучи, кохання – це дар, що приходить з майбутнього, залишаючись чимось незаробленим, чимось, про що не можна подбати або чого вимолити. В цьому відношенні тіло являється «екіпажем кохання» (К. Михальський) або вічності. Вічність тому має характер недвозначно тілесний, тому-то мусить боліти. Ці слухні роздуми буквально притягують ненав'язливою пропозицією вдумливо вглядатися у життя, його принади та труднощі, через які все ж таки прагнути прокладати шлях до любові.

Отже, оцінюючи даний розділ роботи загалом, можемо стверджувати, що має місце концептуальна продуктивність інтерпретацій П. Новаком пропозиції К. Михальського щодо естетизації ети-

ки, але варто навести й слушний підсумок теоретичним міркуванням й самого автора. У своїй кінцевій оцінці «Полум'я вічності» він зауважує, що, з одного боку, слід безперечно визнати великі досягнення цієї книги в справі формування людиною самої себе, порівнює читання цього захоплюючого твору з огляданням Сикстинської капели – із задертою до гори головою, але одночасно П. Новак й попереджає, що твір Михальського – «...книга зухвала, небезпечна як пожежа, бо являє собою додаткові димові завіси при розумінні “дітей війни”» (с. 327).

В цілому ж розділ «Сильні» – це своєрідна спроба поєднати філософію і літературу з метою прискіпливого аналізу взаємовідносин «сильних» і «слабких». Як показується, в сучасних умовах можливості стати «Князем» значно зросли, передусім за рахунок глобальних демократичних зрушень, тому й «князів» розплодилося чимало, але зовсім не всі, хто марить стати «князем», має підстави для отримання цього титулу.

В розділі «Слабкі» взаємовідносини влади, сили й слабості розглядаються насамперед на підставі аналізу «Шинелі» М.В. Гоголя. Залучаються до авторської аналітичної роботи й такі відомі знавці творчості письменника як В. Набоков, В. Розанов, М. Бахтін, В. Ейхенбаум. Але і в такій поважній компанії, як слід зауважити, П. Новак зміг сказати своє слово щодо слабких, бідних, «маленьких людей». Гоголь – той «Шекспір посередності», який розміщує людей в маленький до неймовірності світ великих людських переживань. Слабка людина – Акакій Акакієвич – живе так, начебто його й немає в цьому світі; його монотонне буття свідчить лишень про те, що він і сам не знає, що з ним буде в подальшому. Таку людину не помічають і не цінують та й сама вона себе не шанує – голиться без дзеркала, уникаючи навіть будь-яких гладеньких поверхонь, аби зненацька не побачити в них свого власного обличчя. Тобто, слабка людина не є цікавою передусім самій собі, тому не цікавиться й тим, що відбувається навколо неї. Слабка людина вважає себе нічого не вартою. От і бідному Акакію Акакієвичу лише шинель надала нарешті суспільне визнання. Його стали помічати..., тому зрозу-

міло, чому втрата шинелі для нього – це втрата всього. Отже, щоби не почувати себе бідною, людина повинна мати дім, визнання, кохання, свою справу, а саме головне – не втратити самої можливості здійснювати себе як особистість.

Слабкою є й та людина, яка живе в світі необмежених можливостей, але не хоче або не може, не є здатною, не має сили реалізувати себе в цьому світі. Життя такої людини вимальовується начебто з її власної волі. Але, на думку Петра Новака, ситуація дещо змінилася і такий підхід дуже завузький. Адже в світі, в якому ми тепер живемо, порядок заснований на силі та страху перед його розпадом. Звідсіль і визнання в ньому цілком довольне, пов'язане із суспільною ієрархією; підтримане насиллям і «брудними викрутасами»; має найтісніший зв'язок із владою, є її духовним амфетаміном. Отже, «В хворому світі рангів, ступенів і почестей “танцюємо” довкола “впливових особистостей”, полемізуємо з ними, вклоняємося ним, лаємо їх» (с. 358). Це стосується сотень тисяч людей, власне кожного, кого притягує величчя. В цьому контексті гоголівський герой як тип людини – не лише втілення старого, ненависного політичного ладу... Він виказує собою життя всіх тих, хто не розуміє – не хоче і не здатен розуміти – суспільних правил визнання, через які світ стає дибки. Такі люди впливають на дійсність силою своєї слабкості. Їхня помста суспільству – атмосфера «семантичного нігілізму», яка стає для них кінцем їхнього світу, спочатку «смертю» соціальною, потім – реальною (див.: с. 359).

В монографії докладно досліджується «філософія слабкості» Дж. Агамбена, Х. Арндт, М. Фуко, В. Бенджаміна. Всі вони сходяться на думці, що саме людське, сутність людини – це є найважчий предмет вивчення, адже не дається легко дістатися таємниць складної людської екзистенції. Висновком же із все ж таки наполегливих всіляких прагнень усвідомити закономірності людського буття може бути тільки одне – життя є недоторканим, його не можна руйнувати, вбивати, позбавляти людяності попри усі соціально-політичні та моральні ускладнення. І тут знов-таки в авторських міркуваннях про «сильних» та «слабких» з'являється тема поколінь, так як одним із

моральних ускладнень життя є, за П. Новаком, саме «війна поколінь». Як сприймати це явище? Чи можна його тлумачити, з одного боку, як «гонитву молоді за владою, грошима і впливом», а, з іншого – як «відчайдушну спробу захищати власну позицію і свої інтереси людьми старшої генерації»? (див.: с. 517-518). І ще є питання: а чому зразу означати ці взаємини саме як «війна»?.. На думку автора, напруга і конфлікти між поколіннями настільки ж творчі і надихаючі, наскільки й неминучі: люди одного покоління, навіть якщо вони стоять на протилежних сторонах барикади, значно краще розуміють один одного, ніж своїх молодших чи старших спільників.

Міжпоколінні відмінності являють собою тому основи решти відмінностей, насамперед моральних і політичних. Як рішуче виразив це Мартін Гайдеггер, спільність в межах одного покоління, то є спільність долі... Тому зрозуміло, чому наступні покоління завжди інакше розуміють зміст такої фундаментальної категорії людського існування, якою є час: у молодих його завжди забагато, тоді як старшим його завжди не вистачає, вони його особливо цінують і не хочуть ділитися з іншими. Є сенс звернути увагу й ще на один аспект порушеної теми – кінець кінцем боротьба поколінь – це є боротьба за пам'ять. Хотілось би сподіватися, що такі глибокі роздуми П. Новака дійдуть і до літніх людей і до молодих.

Можна було б зауважити авторові за бажання підкріплювати його теоретичні сентенції прикладами із літератури, чималим цитуванням творів, але в цьому спостерігається й позитивний момент – читачеві надається можливість заринутись безпосередньо в наведені тексти, емоційно смачно, по-новому відчуті їх проблематику, художню образність як відомих, так і невідомих творів – перше поглиблює наше знання культурних традицій, друге – спонукає до знайомства з новими авторами та їх творчістю.

Широта ж, системність підходу до означених проблем в сукупності із ясністю і обґрунтованістю викладу роблять книгу Петра Новака «Підпис Князя. Міркування про силу і слабкість» цікавою і корисною для науковців, викладачів, аспірантів, студентів, широкого кола читачів. Книга заслуговує на те, щоби бути перекладеною українською мовою.

Інформація для авторів

До розгляду приймаються рукописи (дискета та один примірник у роздрукованому вигляді), які мають відповідний концептуальний рівень та редакційне оформлення. Список літератури наводиться в кінці статті, посилання – в тексті (в дужках вказується номер джерела в списку та сторінка праці, яка цитується). На початку статті дається коротка анотація (до 5-ти речень) українською, російською та англійською мовами.

У статтях пошукувачів наукових ступенів доктора і кандидата наук, відповідно до вимог ДАК України повинні мати місце:

- постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на яке спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується дана стаття;
- формулювання цілей статті (постановка завдання);
- виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- висновки з даного дослідження і перспективи подальшого розвитку у даному напрямку.

Редакція рукописи не редагує, погляди авторів може не поділяти. Рукописи не повертаються.

Наша адреса: 01001 м. Київ-001,
вул. Трьохсвятительська, 4
Центр гуманітарної освіти НАН України.
Лабораторія постнекласичних методологій.

Підп. до друку 23.12.2016. Формат 60×84¹/₁₆. Папір. офс. Гарнітура “Таймс”. Друк. офс.
Ум. друк. арк. 20,23. Обл.-вид. арк. 22,4. Зам. 35.

Віддруковано у видавництві “ЛОГОС” із оригіналів автора.
Свідоцтво суб’єкта видавничої справи ДК № 201 від 27.09.2000 р.
01030, Київ-30, вул. Богдана Хмельницького, 10, тел. 235-6003