

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ

Центр гуманітарної освіти

В.В.Кізіма, Т.Д.Суходуб, М.Ю.Савельєва, С.В.Вільчинська

**Перехідні та порубіжні процеси в
суспільстві:
специфічні та загальні закономірності**

Монографія

Київ — 2018

УДК 111.62

В.В.Кізіма, Т.Д.Суходуб, М.Ю.Савельєва, С.В.Вільчинська

Перехідні та порубіжні процеси в суспільстві: специфічні та загальні закономірності. К.: ЦГО НАНУ, 2018. – 227 с.

Монографія містить результати наукової роботи вчених Центру гуманітарної освіти НАНУ, які мають теоретичне значення для вивчення та розрішення проблем сучасного суспільства. Частина матеріалів подається в тій мовній редакції, яка передбачалась для виконання міжнародного наукового проекту.

© Центр гуманітарної освіти НАН України

З М І С Т

<i>Вступна частина</i>	4
<i>Розділ I.</i> Перехідні та пограничні процеси: аналіз теоретичних підходів, засадничих принципів та категорій: концептуальний аналіз	8
<i>Розділ II.</i> Перехідні та пограничні процеси у соціокультурних трансформаціях суспільства: історія та сучасність	15
<i>Розділ III.</i> Метафізика інновацій та метаморфозів	64
<i>Розділ IV.</i> Буття як проблема культури перехідних епох: історико-філософський погляд	180
<i>Розділ V.</i> Філософсько-антропологічний проект науки нового типу	208
<i>Висновки</i>	226

Вступна частина

Актуальність розуміння єдності перехідних і порубіжних процесів в суспільстві на основі розуміння суспільства як тотальності є очевидною і постійною, адже більшість феноменів суспільного буття та історичний розвиток будь-яких суспільств характеризуються здебільше не усталеними формами, а перехідними, рухливими, змінними та й достатньо «сталі» у соціокультурному розвитку періоди — це є скоріше виключення, аніж правило. Звідси тема перехідних та порубіжних процесів у суспільстві становить як теоретичний інтерес, так і практичний: розробка концепції «пограничних станів», «перехідних процесів» слугуватиме підставою усвідомлення досвіду та визначення способів розв'язання практичних проблем суспільного поступу.

Мета дослідження полягала у тому, щоб, *по-перше*, довести, що найбільш адекватною теоретичною базою вивчення перехідних і порубіжних процесів є метафізика тотальності; *по-друге*, на основі понять і принципів метафізики тотальності розглянути механізм перехідних і порубіжних процесів; *по-третьє*, розглянути характер впливу перехідних і порубіжних станів суспільства на функціонування свідомості та самосвідомості людини і духовне життя в суспільстві; *по-четверте*, довести, що формування та виникнення перехідних процесів та порубіжних станів у суспільстві є не лише відображенням кризових ситуацій і підставою створення нових, а й проявом назрілої історичної необхідності виявлення нових і граничних здібностей людей; *по-п'яте*, з'ясувати умови оптимізації (сизигійного характеру) перехідних процесів і підтримання оптимальної сизигії; *по-шосте*, розглянути загальний механізм метаморфозів у природі та суспільстві; *по-сьоме*, узагальнити

отримані результати і можливості їх використання в різних умовах життя людини і суспільства.

Необхідність і новизна дослідження зумовлені тим, що сучасна світова спільнота, з одного боку, залишається ідентичною собі як людство, з другого, весь час змінюється і тому виступає як незвичний стан плинної єдності різноманітності – як *тотальність*. Тому новий спосіб життя соціуму і окремих його форм (суспільств, регіонів, окремих міст, конгломерацій тощо) потребує теоретичної розробки проблеми *тоталогенезу*.

За цих умов вже недостатні аналітичні доробки членів Римського клубу, стратегічні міркування Зб. Бжезинського, світ-системне уявлення І.Валерстайна, а також виголошена Генеральною Асамблеєю ООН в 1993 р. концепція стійкого розвитку, не кажучи про стихійні обговорення глобальних проблем на численних форумах антиглобалістів. Ця значна підготовча робота, до якої слід додати ще ідею універсального еволюціонізму М. Моїсеїва, школу контрольованого глобального розвитку Д. Гвішиані, теорію циклізму Ю. В. Яковця та аналіз стратегій розвитку в умовах глобалізації представниками української школи глобалістики О. Г. Білоруса – має велике значення. На її основі вже з'являються якісно нові підходи до глобальних проблем (прикладом може бути праця Г. Пулі «Синя економіка. 10 кроків, 100 інновацій, 100 мільйонів робочих місць». – 2012 р. – 320 с.). Але недоліком зазначеного масиву досліджень залишається те, що він *не базується на спільній методологічній основі*.

Сьогодні такою основою і може бути *метафізики тотальності* і підходи, що дотичні до неї. Серед останніх можна згадати, зокрема, культурологічні праці М.Бахтіна, у яких розроблена концепція

перебування культури на межах, внаслідок чого кожне культурне явище завжди перебуває у «автономній причетності» до цілого і одночасно у «причетній автономності». Важливу синтезуючу роль грають і уявлення про синергію і синергетична концепція, що досліджує стани далекі від рівноваги (праці членів Українського синергетичного товариства – І. Добронравової, Л. Бевзенко, Л. Горбунової, а також багатьох російських і західноєвропейських авторів). До цього кола можна зарахувати і сучасні постнекласичні уявлення (В. Стьопін, В. Аршинов та ін.).

Не спрацьовують сьогодні і такі підходи, як структурний, системний, історико-еволюційний, формаційний, цивілізаційний і технологічного детермінізму. Втрачають ефективність і звичні методи соціального управління, які орієнтуючись на галузеві і інші часткові соціальні дії, несучі локальні успіхи, в той же час провокують дисбаланси і непередбачувані наслідки у загальній суспільній картині життя. В той же час викликають сумніви в доцільності і такі нові підходи до вирішення глобальних проблем, зокрема такі, як методи «керованого хаосу» (утворення хаосу шляхом «падіння на аттрактор» Ст. Мана та 198 методів «ненасильницьких дій» Дж. Шарпа), а також схема дій «економічних вбивць», як її зображує Дж. Перкінс, або концепція ролі насильства в історії в праці «Насилля і соціальні порядки» Д. Норта.

Як засвідчили «кольорові революції» і результати їх застосування, вони спрямовані не на підтримку оптимальної цілісності суспільств і глобального стану соціуму, а частіше за все на реалізацію експансіоністських стратегій, що зачіпає глибинні смисли буття народів-«аутсайдерів» і викликає їх природний спротив, а у глобальних масштабах посилює світову нестабільність. Отже, ще раз можна констатувати, що

життя вимагає переходу від імперських ідеологій до усвідомлення необхідності нового погляду на сучасний світ – як на різноманітний і одночасно єдиний у своїй здатності внутрішньо взаємно увідповіднюватися (мати оптимальну сизигійність) у відносинах своїх частин, і, в цьому розумінні, є *тотальністю*. Такий висновок повинний бути базовим у подальшому аналізі.

Галузь застосування: отримані результати можуть бути корисними у сферах: науково-дослідницькій (суспільствознавчі дисципліни), освітянській, соціально-управлінській.

Ключові слова: індивід, особистість, суспільство, тотальність, глобалізація, перехідний період, самоідентичність, метаморфози, сизигія.

Розділ I. Перехідні та пограничні процеси: аналіз теоретичних підходів, засадничих принципів та категорій: концептуальний аналіз

Сутність підходу, що розроблявся, полягає у розумінні сучасного соціуму як єдності різноманітності, що розгортається у собі, але залишається ідентичним собі, а також у використанні об'єктивних законів цього розгортання і врахуванні принципово важливої ролі людини у цьому процесі. Принципи тоталогічного підходу дозволяють безпосередньо розглядати соціальне життя як змінювану єдність різноманітності, з'ясувати сутність процесів взаємоувідповіднення частин цілого (сизигійності) та забезпечити оптимальний характер сизигійності, розглянути механізм перехідних і кризових процесів та їх місце і роль у загальному процесі соціогенезу.

З позицій метафізики тотальності можна стверджувати, що:

1). у всіх перетвореннях світу аж до метаморфічних (пов'язаних з якісними змінами субстратів) має місце різноманітне, але таке, що зберігає своє різнобарвне існування, — буття;

2). збереження різнобарвного буття забезпечене репрезентацією (представництвом) усіх явищ у всіх і єдністю процесів еволюції і інволюції;

3). зміни буття визначаються трьома параметрами — енергетичним, інформаційним і субстратним, які завжди співіснують і є універсальними, такими, що пов'язують онтику і онтологію буття, а характер їх динаміки визначається механізмом причинно-кондиціональної самодетермінації.

4). у перетвореннях буття субстрат, енергія і інформація не зникають, а лише перетворюються у своїх взаємних відносинах: знищення однієї їх різнобарвності означає появу іншої або інших за рахунок механізмів інверсії, репрезентації і інволюційно-еволюційних перетворень;

5). характер поєднання та перетворень універсальних параметрів, актуалізація тих чи інших пов'язаних з ними онтичних можливостей залежить від характеру порядків умов їх здійснення, в загальному випадку — задається особливостями ландшафтності буття.

Із зазначеного випливає, що вказані особливості стосуються не лише буття як цілого, а й будь-яких окремих форм буття, зокрема і соціуму. Отже, сучасний соціум є єдністю різноманітності, що постійно розгортається у собі, залишаючись ідентичним собі. Тому принципи тоталогічного підходу дозволяють безпосередньо розглядати соціальне життя як змінювану єдність різноманітності, говорити про взаємоувідповіднення частин цілого (сизигійність) та свідомо забезпечувати оптимальний характер сизигійності, розглядати механізм перехідних і кризових процесів і їх місце і роль у загальному процесі соціогенезу. На основі цього — виокремлювати напрямки оптимальної діяльності людей в управлінні ним, розуміти природу нерозривності індивідуального і соціального моментів в житті суспільства. Принципово важливим при такому підході є його універсальний характер — застосовність до будь-яких соціальних форм життя, як до відносно простих системно-структурних відносин функціонування, так і складних, породжуючих ієрархічні соціальні утворення різних рівнів.

Принципи метафізики тотальності дозволяють не лише описати будову тотальності і механізм тоталогенезу, а й вказати умови *оптимального тоталогенезу*, отже бути також методологією ефективного і найбільш економного управління реальними соціальними процесами.

Отриманий в Центрі гуманітарної освіти досвід науково-дослідницької роботи над темою «Перехідні та порубіжні процеси в

суспільстві: специфічні та загальні закономірності», якщо його далі конкретизувати, може бути цілеспрямовано використаний для аналізу і розвитку науки. Для НАН України і Центру гуманітарної освіти, зокрема, ця робота могла б бути корисною не лише з теоретичної, а й з практичної точки зору як відповідь на питання: «чому філософія потрібна науковцю?». У зв'язку з цим у якості постановки вказаної проблеми можна зазначити наступне.

Відносини науки, як сфери конкретних знань про конкретні об'єкти, і філософії, спрямованої на пізнання буття у всіх його проявах, ніколи не були простими. Головна проблема полягає у тому, що необхідність філософських міркувань виникає у вченого лише тоді, коли він у ході своєї професійної діяльності стикається з якісно новими феноменами, але не може їх пояснити і вимушений розглядати їх як раніше невідомі йому форми буття. У цій ситуації ефективність допомоги науці з боку філософії залежить від того, наскільки всезагальне філософське розуміння буття здатне бути застосоване до виявленої наукою нової конкретної форми буття і якщо здатне, то як саме це застосування має здійснюватися на практиці.

Така здатність існує тому, що будь-які відкриті науковцем нові прояви буття, хоч і відрізняються у конкретному вигляді від вже відомих, але й ті і другі є проявами одного й того ж буття, отже внутрішньо тотожні. У такому випадку мова має йти лише про різні модифікації одного й того ж буття і, в такому випадку, на провідне місце виходить необхідність поглиблення розуміння особливостей самого буття як такого, завдяки яким існують і здатні існувати різні конкретні прояви буття, як відкриті наукою, так і ще невідомі їй. У такому випадку для

розуміння не лише відкритих наукою, а і будь-яких інших можливих форм буття, необхідно, щоб філософія не лише оперувала поняттям “буття”, а й, нарешті, розібралась з сутністю самого буття. У такому випадку відкриваються якісно нові можливості для переходу від повільного стихійного історичного руху суспільства від одних потрібних йому форм буття до можливості створення потрібних саме у даний момент якісно нових форм буття людини в соціумі. У цьому випадку мова має йти не лише про наукове пізнання цих форм, а й про новий спосіб реального життя усіх людей, стосуватися не лише пізнавальної творчості вченого, а й практичної життєдіяльності усіх людей.

Фактично мова, у цьому випадку, йде про фундаментальну роль визначення сутності поняття “буття” для всього людства. За цих нових умов невідворотною стане зміна не лише творчості вченого і філософів, а й характеру Життєдіяльності всього людства. Ця життєдіяльність соціуму буде відбуватися у формі перебудови його життя на нашій планеті відповідно до вимог всезагальних законів буття. Це стосуватиметься і філософії та науки та їх зв'язку, а також у процесі вивчення нових конкретних форм буття.

Сьогодні потреба у філософському аналізі виникає у вченого лише тоді, коли він стикається з незвичними результатами досліджень, з відкриттям нових проявів буття і необхідністю з'ясування їх сутності і глибинних відносин з іншими об'єктами. Це хоч і дозволяє вченому рухатися у напрямку вивчення світу буття як такого, проте, поки що, не лише у науці, а й у філософії не дає чіткого і однозначного визначення буття як такого, що не дозволяє ефективно використовувати його як на практиці, так і в теорії. На сьогодні це проблема не науки, а філософії.

Адекватне філософське розуміння буття може відкрити великі перспективи для розвитку науки і суспільного життя взагалі, а також для вирішення багатьох соціальних і інших проблем, оскільки усі вони пов'язані з тими чи іншими формами буття. Сьогодні вже ясно, що для того, щоб далі рухатися у цьому напрямку і адекватно розбиратися з конкретними ситуаціями, треба визначитися із змістовною сутністю буття як такого.

Досі філософія на кожному історичному етапі свого розвитку намагалась або уточнити старі картини світу, або, спираючись на нову наукову інформацію і попередні праці філософів, революційним чином творити нові. При цьому, будуючи чергову картину буття, філософи стихійно допомагали науковцям виокремлювати з неї і нові наукові проблеми. Але тут виникало нове питання — про визначення сутності буття самою філософією. До нашого часу у вирішенні цього питання не було змістовної однозначності, тому що кожна окрема форма буття вивчалася і окремою галуззю наукового знання. Ця ситуація вносила різнобій смислів в пізнання і окремих форм буття наукою, що ускладнювало розвиток як окремих наук, так і науки як цілого, породжувало зайві межі між ними, негативно впливало на життя суспільства і суспільну свідомість. Така світоглядна невизначеність мала місце до кінця XX ст. і поки що залишається і у XXI ст. Проте сьогодні формується і нове уявлення про буття, сприйняття якого у світі якісно змінить свідомість і спосіб життя людей на нашій планеті.

Про що мова? Як вже зазначалося, сьогодні вже висловлене нове поняття буття, яке змінює ситуацію. Це зроблено на основі виокремлення трьох типів раціональності, однаково важливих як для науки, так і для

філософії, а також для якісно нового і адекватного розуміння буття. Поряд з класичною (коли об'єкт визначає знання і поведінку суб'єкта: $S \rightarrow O$) і некласичною, коли має місце протилежна ситуація ($S \leftarrow O$), формами раціональності, які панували в науці досі, виникла постнекласична форма, яка їх синтезує. Постнекласична раціональність дозволяє, нарешті, дати змістовне визначення буття. Ця раціональність має місце тоді, коли суб'єкт розглядається як частина об'єкту (суб'єкт S перебуває “в середині” об'єкту O). У цьому випадку дія S на O, викликаючи обернену дію O на S, не завершує процес, він продовжується далі, як нова дія S на O, внаслідок чого має місце неперервне розгортання ситуації у вигляді метаморфозу суб'єкт-об'єктних відносин. В суспільстві за цих умов філософія і наука, а також інші форми суспільного життя перебувають у постійному комплексному розвитку. При цьому філософія сприяє забезпеченню єдності всього процесу, а наука і інші конкретні форми суспільного життя — генерують багатоманітність аспектів життя, а також виокремлення різноманітних форм буття, що далі вивчаються.

Завдяки такому механізму суспільство існує як стан неперервного саморозгортання і, одночасно, самозбереження, який, якщо до того людство не знищить само себе, і стане для людей проявом об'єктивних закономірностей їх буття, адекватних загальному буттю, коли, виходячи зі свого окремого прояву буття, ми зможемо судити про сутність буття як такого і на основі цього дати його змістовне визначення. Більше того, це можна зробити вже сьогодні, оскільки за останні двадцять років сформувалося і з'явилося адекватне розуміння буття як тотальності. Оскільки філософія і наука реально пересувають у зазначеному процесі у постнекласичній єдності, можна вважати, що буття, відображенням

особливостей якого вони є, треба розглядати у постійному русі як єдність різноманітності, яка розгортаючись у собі, залишається ідентичною собі. Цей стан і є тотальністю. Тому вчення про буття можна розглядати як метафізику тотальності (МТ). На сьогодні вона розроблена, має цілісний характер завдяки органічному комплексу кількох принципів (оптико-онтологічної дуальності, причинно-кондиціональної самодетермінації, сизигії) і ряду відповідних нових понять.

Розділ II. Перехідні та пограничні процеси у соціокультурних трансформаціях суспільства: історія та сучасність

В ході проведення аналізу вирізнялися, як певним чином окремі спрямування дослідження теми, соціально-філософський, філософсько-антропологічний, соціокультурний, педагогічно-освітянський та ін. дискурси щодо проблематики перехідних та порубіжних процесів у суспільстві. В *онтологічному, соціально-філософському, філософсько-антропологічному, соціокультурному* аспектах теми щодо специфіки та закономірностей перехідних та порубіжних процесів у суспільстві передусім розроблялись проблеми соціокультурної ідентичності (індивідуальної та колективної) та культурної асиміляції у перехідні та порубіжні періоди розвитку суспільств; конкретно-історичних процесів духовно-культурних трансформацій під час перехідних періодів у суспільстві та їх етичних, екзистенційних, персоналістичних тощо вимірів. У цьому ж спрямуванні дослідження також розглядалися традиційні світоглядні ідеї у контексті сучасних демократичних та глобалістських тенденцій суспільного розвитку; основні фактори впливу на їх відновлення та збереження.

Значимим для дослідження перехідних суспільних процесів становив також *педагогічно-освітянський* напрям аналізу теми. В основі такого інтересу лежало розуміння безпосередньої залежності соціокультурного поступу суспільств від сфери освіти, науки та умов педагогічної діяльності у вишах та наукових закладах поствузівської освіти (мова йшла про філософську освіту). Дійсно, стан суспільного буття залежить передусім від стану та перспектив освітянської галузі, тому, розглядаючи «перехідні періоди» суспільно-історичного розвитку та «пограничні» соціокультурні феномени, дослідницький колектив розглядав й проблемні питання освіти

на основі передусім української філософсько-педагогічної думки та актуальних тем сучасного освітянського процесу.

Але при всій зазначеній вище багатоаспектності теми дослідження наскрізно проходила через аналіз ідея переосмислення передусім сутності та змісту діяльності індивіда під час визначних перехідних періодів світової історії та виведення низки закономірностей взаємного впливу цих процесів та стану індивіда, що розвивається у контексті складних історичних ситуацій та прагне зберегти свою духовно-культурну ідентичність. Актуальність проблеми перехідних та порубіжних процесів у суспільстві пов'язана з тим, що в новітню історію численні суспільні трансформації відбуваються саме у контексті «перехідності», тобто ситуації, коли відсутні сталі духовно-культурні підстави, які б могли забезпечити стабільність соціокультурного розвитку та сходження до утвердження певних культурних начал, що складали б нові духовні традиції. Звідсіль значимим теоретичним завданням постав критичний перегляд специфічних закономірностей культури «перехідних епох», а також аналіз суб'єктивного фактору, що лежить в основі «перехідних» суспільних процесів та «порубіжних» станів культури і духовного буття людини як особистості.

Спрямування теми на вказані філософсько-антропологічні, екзистенційно-персоналістичні, соціально-філософські тощо аспекти потребувало і більш ретельнішої уваги до *методології*, її корегування, адже дослідження направлено було на аналіз «проформ» перетворення в культурах «перехідних епох»; відтворення сутності та особливостей перехідних процесів і порубіжних станів, суспільних перетворень в історико-філософському процесі XX ст.; на утопізм та агресію як реакцію

індивідуальної та суспільної свідомості на кризові суспільні стани, пов'язані з перехідними процесами; на специфіку філософської освіти за умов перехідної епохи тощо. Звідси, *методологія дискурсу щодо перехідних та порубіжних процесів у суспільстві* потребувала використання як традиційних методів пізнання, таких як герменевтичний, феноменологічний, аналітичний, діалектико-логічний, гіпотетико-дедуктивний та ін., поза яких не існує філософського дискурсу, так і сучасних методологічних підходів, які формуються в межах постструктуралістської філософії (зокрема, йдеться про прийоми семіотичного аналізу) та історії філософії. Щодо останньої, то найбільш адекватним способом в межах реалізації поставленої мети дослідження постали методи історико-генетичного аналізу та біографічний, згідно з якими філософія та біографія філософа, образ життя мислителя складають єдиний духовно-культурний феномен, який досліджується на двох рівнях: горизонтальному, що дозволяє виявити специфіку культури, у тому числі й філософської культури, в певну історичну епоху, та вертикальному, що надає можливість представити становлення та етапи розвинення традиції «нової» філософської онтології в XX ст. (зокрема, на підставі аналізу метафізичних вчень М. Гайдеггера, М. Волошина, М. Бердяєва, Л. Шестова та ін.).

Варто передусім зазначити, що аналіз філософсько-антропологічної та соціально-філософської проблематики різних років переконливо свідчить, що під кутом дослідного інтересу частіше опиняються окремі історичні етапи у більш-менш оформленому, усталеному вигляді. Це пов'язано зокрема з традицією розглядати особливості соціального руху з точки зору діалектики, у термінах якої механізм переходу між окремими

історичними етапами трактується як некерований, неостаточно аналізований «стрибок». Втім, як показує історична практика, окремі перехідні етапи можуть бути тривалими, змістовними і навіть суперечливими, щоб удаватись лише стихійними і невловимими для аналізу «моментами часу». Тож не менш важливим сьогодні видається дослідження перехідних, граничних станів і процесів, що полягають «поміж» і демонструють особливий характер буття суспільства під час суцільної невизначеності.

Складність дослідження проблеми обумовлена кількома факторами:

- поняття «перехідний процес/період» та «порубіжний стан» сформовані у сфері точних наук, зокрема у фізиці та енергетиці, що ускладнює нормативність їх застосування у філософському дискурсі;
- не існує єдиної і послідовної методології визначення тривалості такого періоду/стану/процесу; припускаючи попереднім чином, що такі переходи можуть затягуватись на десятиріччя і навіть більше, можна впасти у оману ототожнення перехідного періоду з окремим типом історичного руху (цивілізацією, епохою, формацією);
- на тривалість перехідного періоду впливає безліч матеріальних та духовних факторів, але загалом простежується їх залежність від масштабів світової інтеграції країн, зокрема глобалізаційних тенденцій та процесів;
- збільшення масштабів глобалізації призводить до трансформації раціональних форм життєдіяльності і поширення міфологічних аспектів у людському світогляді, що впливає і на протікання перехідних процесів.

Межа тисячоліть виявляє стан «перехідності» на новому рівні, розповсюджуючи його дослідження на соціальну сферу. З точки зору зміни домінуючого фактора, на перший план виходить людина як суб'єкт

праці, творчості. Якщо раніше людина виступала як елемент, підлеглий природі, а в індустріально-ринкової системи — речовому багатству, то в майбутньому суспільстві творча діяльність людини на основі наукового знання перетворюється на визначальний елемент функціонування і розвитку суспільства. Сьогодні подібні ознаки проявляються в підвищенні ролі, відповідальності творчого суб'єкта за результати його діяльності, контролю за ходом виробничого процесу, значення кваліфікації працівників. Зростає роль вкладень в «людський капітал», розвиваються нові форми мотивації у всіх видах праці і т.д. З точки зору зміни характеру зв'язку, помітна тенденція до зростання ролі прямих інформаційних зв'язків, на відміну від ринкового господарства, де інформаційну функцію виконують зв'язку непрямі (ринкові). Невипадково майбутнє суспільство отримало назву «інформаційного».

Вочевидь, сукупність цих факторів підводить до необхідності розглянути феномен культурного переходу з точки зору його змісту.

Структура переходу включає три смислові стадіальні домінанти, взаємообумовлені і взаємозалежні: перехід як стан, що характеризується певною невизначеністю, властивою початковій стадії перехідного процесу. Порушення рівноваги сил в культурі являє наступну іпостась переходу — перехід як процес, який знаменує злам балансу, появи безлічі варіантів нових форм людської свідомості, суспільних відносин, культурних цінностей і пріоритетів. Третя смислова константа поняття «перехід» являє перехід як механізм розвитку системи, зміни культурних парадигм, представлений в трьох варіаціях: зрушення, стрибок, вибух.

Перехід як зрушення відображає ситуацію, коли в усіх сферах культури спостерігається рівновага сил, що являє взаємодію класичного і

некласичного типів суспільної свідомості, що виражається у взаємодії в рамках однієї творчої системи традиційних і нових модусів мислення. Перехід як стрибок характеризує ситуацію розриву з попередньої культурної парадигмою, що виявляє різкий зазор між класичним і некласичним типами суспільної свідомості, відхід від раціоналістичного і наближення до чуттєвого сприйняття світу, різке зміщення акцентів в духовній сфері, декларацію нових естетичних цінностей і етичних імперативів. Перехід як вибух знаменує граничну ступінь інтенсивності перехідного процесу. Розрив відбувається не тільки з попередньою традицією, але і з емпіричної реальністю і досягає свого апогею. Культура замикається в самій собі, відстороняючись від набутків минулого. Градація структури переходу представляється досить актуальною в аспекті дослідження перехідних процесів в культурах різних країн, де особливості перехідних моментів і ступінь їх інтенсивності визначаються національною специфікою культурного розвитку.

Основна функція культури перехідних етапів полягає в тому, щоб стати незамінним світоглядним орієнтиром людини. Здійснення цієї функції виявляється можливим тільки за умови повної трансформації ролі індивіда як суб'єкта творчості у контексті загальнокультурних реформ.

За цих умов «перехідності» у соціокультурному розвитку особливе значення набуває особистість, яка виступає «точкою перетину» усіх можливих вимірів буття в обставинах певних «порубіжностей» та «переходів». Звідси, дослідження особливостей світоглядної позиції індивіда як суб'єкта творчості у контексті різноманітних перехідних процесів, трансформації творчого процесу під впливом об'єктивних факторів є актуальним, оскільки окреслює і робить зрозумілими важливі

суб'єктивні аспекти протікання перехідних процесів у суспільстві. Особливо це стосується дослідження творчого доробку творчих особистостей, що стали знаковими у світовій історії і сприймаються сьогодні як уособлення окремих її етапів. Саме вони, долаючи ідеологічну суперечність громадської думки, стають «громадянами світу» — асимілюють в собі світовий культурний досвід та беруть на себе відповідальність за збереження ключових духовних цінностей, які під час суспільних трансформацій першими підпадають під загрозу.

Звідси постає питання щодо визначення засадничого для дослідження поняття «епоха» та більш конкретніше стосовно науково-дослідної теми — «перехідна епоха». У зв'язку з цією проблематикою обґрунтовується, що поняття «епоха» не є тотожним з поняттями історичного періоду, етапу або якогось відрізка часу (хоча так нерідко і розуміють історичні епохи); доводиться, що в основі будь-якої епохи лежить, по-перше, певна метафізика (онтологія), яка обґрунтовує розуміння сущого, у тому числі і пов'язаного з суспільними перехідними процесами; по-друге, характерне для епохи суб'єктивне начало, яке визначає специфіку суспільного та духовно-культурного життя.

Епоха — це особливий, духовно-культурний, історією вироблений, феномен, який демонструє типовий в певний історичний час спосіб буття людини, її культуру мислення і культуру діяльності. Як категорія філософського мислення «епоха» несе в собі смисл, що характеризує суб'єктивне начало історичного руху, розкриває у подробицях, що представляє собою людина, як творець і творіння культури, як активна, дієва в світі реальність. Звідсіль, саме на основі певних рис людської особистості можна типологізувати історичний процес через звернення до

категорії «епоха». Отже, відповідно виділити — епохи кризові і стабільні, епохи висхідного розвитку та низхідного, епохи сталі та неусталені у своїх соціокультурних засадах та характеристиках, інакше кажучи — «епохи перехідні».

Аргументується, що головна особливість «перехідних епох» полягає у підвищеній активності історичних суб'єктів, яка несе в собі подвійний смисл — може характеризуватися як творчим піднесенням, творенням справді значних культурних пам'ятників, досягнень в галузях мистецтва, науки тощо, загалом у сфері суспільного буття, так і тягою до руйнування. «Перехідність» епохи полягає передусім в тому, що в ній ще не закладені міцні соціально-культурні підстави, що ведуть до стабільності суспільної системи, до сходження людської спільноти до культури як головного регулятора міжособистісних взаємин та існування таких важливих соціальних інститутів як громадянське суспільство, мораль та право, а закладені — ведуть до нестійкості і руйнування соціального світу людини, утвердження у суспільній та індивідуальній свідомості елементів соціальної міфології, утопії, що провокує соціальну агресію як найпримітивнішу форму суспільних взаємовідносин.

Якщо ж підкреслити засадничу ознаку «перехідності» сучасної епохи, то вона полягає у співіснуванні по суті двох культур — «модерної», що має відлік з епохи Нового часу та Просвітництва, та культури «постмодерної», для якої в першу чергу значимою стає культура діалогу, співіснування традицій, міжособистісного спілкування. Зазначено, що тенденції однієї та іншої культур нині співіснують, що становить головну небезпеку та соціальну напругу нинішньої епохи. Культура «модерну» у розумінні суспільства та суспільного буття виходила з того, що це

утворення цілком об'єктивні. Це означало, що в їх розумінні суб'єктивність, взагалі особистісність, індивідуальна культура виключаються. Сучасний же філософський дискурс, навпроти, орієнтований у розумінні процесів, у тому числі й перехідних, порубіжних, на суб'єктивність, індивідуальну самосвідомість та культуру, на інтерсуб'єктивність як вельми значимий вимір суспільного буття, який неможливий поза взаємодії, діалогу людей, взаємного співвіднесення «я» та «ми», «свого» та «чужого», мене як особи та особи «іншого». Звідси актуалізуються категорії «життєвий світ» особистості, людина як персона, культура діалогу, діалог культур, діалог особистостей тощо.

Сутність і особливості перехідних процесів та порубіжних станів в культурі досліджувалися на рівні конкретних філософських вчень. Було обґрунтовано, що адекватним щодо поставленої мети способом аналізу науково-дослідної теми мають слугувати метод історико-генетичного аналізу та біографічний методологічний підхід, за якими філософія та біографія філософа, його образ життя складають єдиний духовно-культурний феномен, який досліджується на рівні виявлення специфіки культури, у тому числі й філософської культури, в певну історичну епоху, та на рівні зв'язку традиції з попередніми та наступними етапами розвитку культури та філософії. На цій підставі були виявлені та досліджені особливості перехідних процесів і порубіжних станів, суспільних перетворень в історико-філософському процесі та відтворення їх сутності у філософії XX ст. В цьому аспекті досліджувалися філософські ідеї М. Бердяєва, В. Винниченка, М. Волошина, М. Гайдеггера, П. Новгородцева, Л. Шестова та ін., тим самим було показано характерне для філософського

поступу XX ст. творення «нової онтології», нової філософської антропології.

В аспекті розробки питань філософської антропології окрему увагу було також приділено проблемі зміни ролі особистості у творчій діяльності з огляду на поширення та прискорення глобалізаційних тенденцій у світі. Дане спрямування дослідження, зокрема, розроблялося на рівні опрацювання питання уявлення про особливості перехідних процесів та порубіжних станів в життєдіяльності людини. При цьому значна увага приділялася розв'язанню даного питання на прикладі української філософської думки. Так, у контексті філософсько-антропологічних ідей В. Винниченка досліджено соціокультурну проблематику щодо особливостей перехідних процесів.

Як відбувається перехід від життя в межах скінченних подій до життя, над яким не владна кінечність? З ким, коли і як це стається? Підґрунтя концептуалізації становлять ідеї соціальної творчості. Наголошуючи на значенні конкордизму як принципу, робиться висновок про те, що поняття цілісності, комплексно-інтегративний підхід та проблематика соціальної (культурної) антропології є стрижневою для української антропології. Відзначається і роль життєвого досвіду як матеріалу для рефлексії, і методу аналізу процесів «на межі». Яким чином старе лишається в новому і водночас перетворює буття на нову якість? Щодо останнього проаналізовано здобутки біології, соціології, психології, культурології, інших наук, відстежено відповідність в дії законів біології, моралі тощо. Розуміння того, що вивчення будь-якої проблеми сполучено з необхідністю проаналізувати її у великому соціально-культурному контексті найрізноманітніших співвідношень людського ставлення до

світу, в яких і реалізується здатність людини здійснювати себе у якості органічної цілості, — значною мірою формується творчим доробком В. Винниченка.

Однак філософсько-антропологічний аналіз перехідних (порубіжних) процесів людської життєдіяльності не дає сподіватися отримати остаточну відповідь на це питання. Підсумок невтішний, перефразуючи тезу одного відомого ученого, можна сказати так: наука відмовляється давати відповіді на питання про істоту таких явищ, і якщо вона й пропонує відповідь, то разом з тим застерігає, щоб ми не вважали її за правду. Без сумніву, «правдивий» образ пограниччя, межовості неможливий. Хоч поняття цілості в усій його суперечливій своєрідності, залучене до антропологічної науки в якості провідної засади, може розглядатись як найважливіший здобуток філософської антропології.

У контексті розгляду української філософської традиції розглядалася також проблема морфології філософського знання про людину. Важливим щодо даної проблеми стало вивчення метаморфоз системи категорій, що дає змогу точно описувати перехідні та порубіжні процеси в суспільстві. Контекстом для цього були міркування щодо структурних особливостей вітчизняної філософсько-антропологічної парадигми, яку було пов'язано із засадами постнекласичної методології, передовсім із принципами становлення (нелінійність, відкритість, нестійкість, динамічна ієрархічність). На цій підставі було показано роль категорій постнекласики у формуванні нового образу науки; доведено, що філософсько-антропологічний дискурс опосередковано розгортає смисли, яких українці в своєму життєвому світі дотримувались завжди й які були акцентовані в річищі романтичного світосприйняття. Тема морфології знаннєвої традиції

дискурсу про людину в українській філософії розкривається також через розуміння морфологічних особливостей вивчення проблеми людини в українській філософії, теоретико-методологічної специфіки, характеру тематико-компонентної структури. Комплементарна модель світосприйняття як визначальна в Україні для вивчення і накопичування знань про людину береться за смисловий модус комунікації будь-яких форм людської життєдіяльності в якості рівноважних передумов їхньої взаємодії й взаємозбагачення. Реінтеграція в смисловому просторі уявлень про цілісність людського буття — традиція української філософсько-антропологічної думки. Остеронь од неї не стоять і розвідка перехідних та порубіжних станів буття людини, суспільства тощо.

Тема морфології знанневої традиції дискурсу про людину в українській філософії розкривається також через розуміння морфологічних особливостей вивчення проблеми людини в українській філософії, теоретико-методологічної специфіки, характеру тематико-компонентної структури. Комплементарна модель світосприйняття як визначальна в Україні для вивчення і накопичування знань про людину береться за смисловий модус комунікації будь-яких форм людської життєдіяльності в якості рівноважних передумов їхньої взаємодії й взаємозбагачення. Реінтеграція в смисловому просторі уявлень про цілісність людського буття — традиція української філософсько-антропологічної думки. Остеронь її не стоять і розвідка перехідних та порубіжних станів буття людини, суспільства тощо.

Ідея межування як засада антропологічного пізнання розглядалася у дослідженні у контексті філософсько-антропологічних ідей В. П. Петрова. Передусім було проаналізовано особливості та передумови формування

сучасної антропологічної парадигми в Україні; представлено можливісний вимір особистісного буття, те, як відбувається перехід від життя в межах відносних й скінчених подій до життя, над яким не владна кінечність. Відзначено помітні контамінації постнекласичних поглядів співвітчизників із західноєвропейськими ідеями ХХ ст. Підґрунтя концептуалізації становило вчення про буденність, граничність людського буття та можливість долати його межі й пов'язані з цим колізії розвитку людини; концепт стихійного формування (самоорганізація) мети і цінностей та невіддільності процесу із ціннісно-раціональним цілепокладанням та ін. Щодо останнього є плідними ідеї та висновки С.Б. Кримського про універсальні цінності, національний характер і духовну свободу нації.

Стосовно філософської освіти за умов сучасної перехідної епохи доводиться, що освіту науковця можна розглядати тільки як процес самостійної роботи — природньої детермінанти особистісного «росту» (як інтелектуального, так і духовно-морального). Звідсіть завдання викладача у навчально-освітньому процесі полягає у вибудовуванні відносин «суб'єкт-суб'єкт», а не «суб'єкт-об'єкт». Йдеться про взаємний вплив у процесі живого філософування (яким і є викладання філософії науковцям), про рівноправність у відносинах, що складаються між викладачами та здобувачами наукового ступеню, при одній лише «перевазі» — перший має більше обов'язків, аніж другий. Головним з викладацьких обов'язків є створення відповідних умов для творчої діяльності з опанування філософських знань молодими науковцями в самих різних аспектах — опрацювання текстів засадничих першоджерел,

освоєння історико-філософських традицій, стану сучасного філософського процесу тощо.

Йдеться про взаємний вплив у процесі живого філософування (яким і є викладання філософії науковцям), про рівноправність у відносинах, що складаються між викладачами та здобувачами наукового ступеню, при одній лише «перевазі» — перший має більше обов'язків, аніж другий. Головним з викладацьких обов'язків є створення відповідних умов для творчої діяльності з опанування філософських знань молодими науковцями в самих різних аспектах — опрацювання текстів засадничих першоджерел, освоєння історико-філософських традицій, стану сучасного філософського процесу тощо.

Останні роки чітко спостерігається в освіті науковців ухил до таких дисциплінарних напрямків як філософія науки, методологія, що є саме по собі не розв'язанням проблеми формування філософської культури науковця, а її поглибленням. Адже філософія в цілому, особливо історико-філософські традиції, представляють собою постійно відновлювані форми (в кожному нову епоху змістовно різні) відкриття людиною самої себе в якості особливої діючої реальності. Отже, досвід, який набувався в минулому, має актуалізуватися в сучасній людині цілісно. Пояснюючи це, розтлумачена була доцільна позиція М. Гайдеггера, адже саме після напрацювань цього мислителя філософія стала принципово іншою культурою мислення. Філософія стала розумітися як «справа мислення», а мислення — як дія. Таким чином, саме прищеплення смаку до процесу становлення думки — в цьому полягає головний сенс філософської освіти, тим паче для науковців.

Було показано, що саме з грецького філософського «зачину», актуалізованого М. Гайдеггером, народжується і розуміння науки. Останню ніяк не можна розглядати як діяльність з набуття певних цивілізаційних благ чи процесом «усвідомлення неусвідомленого». Аргументовано положення, згідно з яким для сучасної науки як соціальної інституції є важливим зважання на онтологічний вимір, який відкриває загальні закономірності існування людини і людства загалом. В цьому аспекті засадничим має виступати наступне гайдегєрівське визначення: «наука — це завзяте вистоювання посеред суцього...». Звідси, не можна не звертати увагу на те, що нині не тільки власне філософське, але й наукове пізнання, образно висловлюючись, «жадає» всю історію і культуру людства, розуміння минулого не вибірково (в певній тенденції, нехай і важливій), а цілком — як духовного цілого, лише умовно діленого на інтелектуальні традиції, епохи, напрямки. Орієнтацію людині в такому складному бутті може й повинна давати філософія в освітянському процесі.

Смислова ж природа, що зв'язує культуру, філософію, науку і діяльність людини, надає можливість розуміння взаємного проникнення, «входження» в такі культурні «поля» як релігійні, наукові, художні, метафізичні, практичні тощо. Тобто, однобічний, «прагматичний» підхід звуженого освоєння філософії працює не на науковця, не на його культуру мислення, не на здібність відповідати на сучасні духовно-культурні, світоглядні та цивілізаційні виклики.

Отже, питання методології (відповідно — формування культури методологічного мислення сучасного науковця) не можна розглядати як «прикладне», «зовнішнє», яке засвоюється окремішньо поряд з такими

традиційними розділами філософії як, наприклад, онтологія чи логіка. Культура методологічного мислення є складовою частиною формування культури філософського мислення, яка не є певним набором «правил», послідовних кроків у дослідженні, окремих методів тощо. Безумовно, зовсім не йдеться про те, що конкретні методи не працюють і на них не варти зважати. Тут йдеться про інше — методологія як певна «культура розуму» не «прикладається» до свідомості науковця «зовнішнім» чином, в якості «засобу», «інструменту» або інтелектуального «ключа», яким можна відкривати проблемні ситуації, що складаються у процесі наукового пізнання. Таке «інструментальне» розуміння методології належить Новому часу, як, до речі, й прагнення створити певну «універсальну» методологію.

Сучасний науковець має передусім орієнтуватися у типах раціональності, які формували у минулому й формують зараз соціокультурний процес, у тому числі і у сфері науки як соціального інституту. На сьогодні особливе значення у цивілізаційному поступі має тип комунікативної раціональності, філософії діалогу. «Єдність» філософій (множиною підкреслюється різноманіття форм філософствування, шкіл, поняттєво-категоріальних мов тощо), їх взаємний зв'язок в контексті «діалогу культур» виступає підставою взаєморозуміння у світі, що прискорено глобалізується.

Проведений аналіз дозволяє зробити такі висновки:

– Було доведено, що в основі будь-якої історичної епохи лежить, по-перше, певна метафізика (онтологія) тотальності, яка обґрунтовує конкретним чином розуміння сущого; отже, характерне для певної епохи суб'єктивне начало, яке визначає специфіку суспільного та духовно-

культурного життя як спільнот, так і певних особистостей. На рівні конкретних філософських вчень виявлені та досліджені особливості перехідних процесів і порубіжних станів, суспільних перетворень в історико-філософському процесі та відтворення їх сутності у філософії ХХ ст. Зокрема, показано, що після М. Гайдеггера філософія постає принципово іншою (порівняно з епохою «модерну») культурою мислення. Філософія розуміється як «справа мислення», а мислення — як дія. Прищеплення смаку до процесу становлення думки — в цьому полягає головний сенс живого філософського процесу і філософської освіти.

– Аргументовано, що культура діалогу передбачає певні умови. Дати Іншому можливість бути іншим — поза цієї умови діалог як такий неможливий. Традиційно ж у сучасну перехідну епоху здебільше спрацьовує інша логіка — за законом «виключеного третього» — хто не з нами, той проти нас, яка поділяє людей, але не надає змоги розв'язувати існуючі між ними суперечності. В цьому відношенні критичне філософське мислення не тільки в історичному контексті, але й в актуальному є опозицією міфології, для якої є узвичаєним мислення у крайнощах, поділі на носіїв добра і зла, на прихильників праведного і неправедного. Але ж між двома крайнощами (якщо ми мислимо саме у такий спосіб) не може бути ніякого рішення, бо не спрацьовує жодний раціонально-поміркований підхід. Зрозуміло, що йдеться тут не про моральнісний вибір, в дусі к'єркегорового «або-або», від якого нікого не позбавити, адже на ньому базуються переконання особистості, а про незважання на інші позиції, які також мають право на існування. Крайнощі ж (у варіантах рішення проблеми чи у міркуваннях тих, хто займає крайні,

антагоністичні позиції) лише фіксують існуючі суперечності, але не віднаходять підходи до розв'язання проблем.

– Показано, що утопізм та агресія є реакцією індивідуальної та суспільної свідомості на кризові стани, пов'язані з перехідними процесами у конкретних суспільствах. Обґрунтовується, що трансісторичний феномен утопії, який заново актуалізується у культурі «модерну», трансформується наступним чином: жанр утопії набуває рис певного типу соціального мислення і політичної (прогресистського штибу) ідеології. Перетворення утопічного жанру соціального мислення на ідеологічну доктрину супроводжується тотальним перетворенням суспільства, підпорядкуванням усіх його сфер певним ідеологічним засадам, тим самим ідеї заступають життя у всіх його різноманітних формах. Проаналізовано основні риси утопічного мислення, такі як абстрактний раціоналізм, антиісторизм, зневага до особистості тощо.

З зазначеного вище випливає, що принципи метафізики тотальності дозволяють безпосередньо розглядати соціальне життя як змінювану єдність різноманітності і, на основі цього, на практиці забезпечувати оптимальний характер сизигійності. Висновок, згідно якому буття слід розглядати як тотальність, має важливе не лише теоретичне, а й практичне значення. Адже будь-яка реальна форма буття з цієї точки зору є тотальністю і до неї застосовні поняття і принципи метафізики тотальності. На відміну від законів науки, які діють кожний у своїх умовах і застосовні лише до відповідних їм носіїв і умов, закони тоталогенезу застосовні до форм буття будь-якого характеру і типу, які розгортаючись у собі, зберігають себе як цілісність. Проведене дослідження надає можливість передбачення сутності перехідних та

пограничних процесів, їх тривалість, підставою чого слугує розуміння перехідних етапів у суспільстві як соціальної тотальності, а суспільного життя як тоталогенезу. На цій основі можна вивчати і прогнозувати загальний рух і окремі тенденції суспільного розвитку, а також шляхи їх оптимізації.

Проблема сизигійної оптимізації перехідних і порубіжних процесів і станів в життєдіяльності людини розглядалася на підставі як історико-філософського процесу, зокрема, української філософської думки, так і теоретичного соціофілософського аналізу суспільних перетворень. В цьому контексті були проаналізовані питання: механізму оптимальної єдності різноманітності суспільства і її збереження в історичних перетвореннях; сутності перехідних та порубіжних процесів у суспільстві та відображення закономірностей їх здійснення у філософії, зокрема, у метафізиці тотальності, а також в науці, релігії та мистецтві; впливу перехідних процесів та порубіжних станів на функціонування свідомості та самосвідомості людини як індивіда та соціальної істоти та їх осмислення у структурах індивідуальної та суспільної свідомості; впливів особистісної свідомості на здійснення та протікання перехідних процесів та порубіжних станів у суспільстві.

Переосмислення з єдиних позицій сутності та змісту діяльності індивідів та інших соціальних суб'єктів, включаючи суспільства і країни, дозволило представити еволюцію соціуму як цілого, що є особливо актуальним при роз'ясненні питання світового взаємовпливу усіх частин земного соціуму, який, до того ж, не залишається незмінним, а перебуває у постійних і багатоякісних метаморфозах. Розглядувані у цьому плані результати дослідження важливі і тому, що можуть бути використані для

методологічного обґрунтування цілого комплексу завдань і тем у різних галузях знань — у сфері соціальної філософії, політичного аналізу, соціології культури, психології, етиці і у будь-якій галузі соціальної роботи.

Головними результатами є переосмислення з єдиних позицій *сутності та змісту* діяльності індивідів і інших соціальних суб'єктів (включаючи суспільства і країни) в умовах переживання ними складних перехідних періодів своєї історії. З практичної точки зору це важливо для оптимізації життєдіяльності як окремих суспільств, так і для з'ясування закономірностей їх світового взаємовпливу як частин єдиного земного соціуму, який, також не залишається незмінним, а перебуває у постійних метаморфозах.

Зазначені результати важливі і тому, що можуть бути використані для методологічного обґрунтування цілого комплексу завдань і тем у різних галузях знань — у сфері соціальної філософії, політичного аналізу, соціології культури, психології, в етиці і у будь-якій галузі соціальної роботи. Окрім того вони свідчать про можливість передбачення сутності і тривалості перехідних етапів у суспільстві, якщо його розглядати як єдину соціальну тотальність, а його життя як глобальний тоталогенез.

Актуальність розуміння єдності перехідних і порубіжних процесів в суспільстві на основі розуміння суспільства як тотальності є

очевидною і постійною. Питання, що підлягають вивченню і розв'язанню, і складають мету роботи:

- аналіз проблем єдності різноманітності суспільства та її розв'язання;
- з'ясування універсального механізму трансформацій єдності різноманітності соціуму і окремих соціальних систем;
- визначення змісту поняття оптимальної єдності різноманітності суспільства і шляхів її збереження в ході суспільних трансформацій.

Соціальна та економічна значимість дослідження:

- виявлення принципів оптимального управління станом єдності різноманітності соціуму;
- з'ясування у загальному вигляді ролі зовнішніх чинників в житті суспільства (зокрема на прикладі історичного досвіду пограниччя України між Заходом і Сходом);
- доведення необхідності переходу у ХХІ ст. від технологій створення кризових ситуацій (Ст.Ман, Дж.Шарп та ін..) і методології створення небезпечних кризових ситуацій (Ст.Ман, Дж.Шарп та ін..) до методології сизигійної практики взамоувідповіднення життя суб'єктів глобального світу;
- загальні висновки з дослідження і методологічні рекомендації щодо їх практичного застосування в сучасних умовах, формулювання принципів нової глобалістики і нових міжнародних відносин.

Необхідність і новизна дослідження зумовлені тим, що сучасна світова спільнота, з одного боку, залишається ідентичною собі як людство, з другого, весь час змінюється і тому виступає як незвичний стан плинної єдності різноманітності – як *тотальність*. Тому новий спосіб

життя соціуму і окремих його форм (суспільств, регіонів, окремих міст, конгломерацій тощо) потребує теоретичної розробки проблеми *тоталогенезу*.

За цих умов вже недостатні аналітичні доробки членів Римського клубу, стратегічні міркування Зб.Бжезинського, світ-системне уявлення І.Валерстайна, а також виголошена Генеральною Асамблеєю ООН в 1993р. концепція стійкого розвитку, не кажучи про стихійні обговорення глобальних проблем на численних форумах антиглобалістів. Ця значна підготовча робота, до якої слід додати ще ідею універсального еволюціонізму М.Моїсеїва, школу контрольованого глобального розвитку Д.Гвішиані, теорію циклізму Ю.В.Яковця та аналіз стратегій розвитку в умовах глобалізації представниками української школи глобалістики О.Г.Білоруса – має велике значення. На її основі вже з'являються якісно нові підходи до глобальних проблем (прикладом може бути праця Г.Пуллі «Синя економіка. 10 кроків, 100 інновацій, 100 мільйонів робочих місць» - 2012р. – 320с.). Але недоліком зазначеного масиву досліджень залишається те, що він *не базується на спільній методологічній основі*.

Сьогодні такою основою і може бути *метафізики тотальності* і підходи, що дотичні до неї. Серед останніх можна згадати, зокрема, культурологічні праці М.Бахтіна, у яких розроблена концепція перебування культури на межах, внаслідок чого кожне культурне явище завжди перебуває у «автономній причетності» до цілого і одночасно у «причетній автономності». Важливу синтезуючу роль грають і уявлення про синергію і синергетична концепція, що досліджує стани далекі від рівноваги (праці членів Українського синергетичного товариства – І.Добронравової, Л.Бевзенко, Л.Горбунової, а також багатьох російських і

західноєвропейських авторів). До цього кола можна зарахувати і сучасні постнекласичні уявлення (В.Стьопін, В.Аршинов та ін.).

Не спрацьовують сьогодні і такі підходи, як структурний, системний, історико-еволюційний, формаційний, цивілізаційний і технологічного детермінізму. Втрачають ефективність і звичні методи соціального управління, які орієнтуючись на галузеві і інші часткові соціальні дії, несучи локальні успіхи, в той же час провокують дисбаланси і непередбачувані наслідки у загальній суспільній картині життя. В той же час викликають сумніви в доцільності і такі нові підходи до вирішення глобальних проблем, зокрема такі, як методи «керованого хаосу» (утворення хаосу шляхом «падіння на аттрактор» Ст.Мана та 198 методів «ненасильницьких дій» Дж.Шарпа), а також схема дій «економічних вбивць», як її малює Дж.Перкінс, або концепція ролі насильства в історії в праці «Насилля і соціальні порядки» Д.Норта.

Як засвідчили «кольорові революції» і результати їх застосування, вони спрямовані не на підтримку оптимальної цілісності суспільств і глобального стану соціуму, а частіше за все на реалізацію експансіоністських стратегій, що зачіпає глибинні смисли буття народів-«аутсайдерів» і викликає їх природний спротив, а у глобальних масштабах посилює світову нестабільність. Отже, ще раз можна констатувати, що життя вимагає переходу від імперських ідеологій до усвідомлення необхідності нового погляду на сучасний світ – як на різноманітний і одночасно єдиний у своїй здатності внутрішньо взаємоувідповіднюватися (мати оптимальну сизигійність) у відносинах своїх частин, і, в цьому розумінні, є *тотальністю*. Такий висновок повинний бути базовим у подальшому аналізі.

Сутність нового підходу. Аналітичний огляд.

Отже, сутність нового підходу полягає у розумінні сучасного соціуму як єдності різноманітності, що розгортається у собі, але залишається ідентичним собі, а також у використанні об'єктивних законів цього розгортання і врахуванні принципово важливої ролі людини у цьому процесі. Принципи тоталогічного підходу дозволяють безпосередньо розглядати соціальне життя як змінювану єдність різноманітності, з'ясувати сутність процесів взаємоувідповіднення частин цілого (сизигійності) та забезпечити оптимальний характер сизигійності, розглянути механізм перехідних і кризових процесів і їх місце і роль у загальному процесі соціогенезу.

З позицій метафізики тотальності можна стверджувати, що:

1). у всіх перетвореннях світу аж до метаморфічних (пов'язаних з якісними змінами субстратів) має місце різноманітне, але таке, що зберігає своє різнобарвне існування, - буття;

2). збереження різнобарвного буття забезпечене репрезентацією (представництвом) усіх явищ у всіх і єдністю процесів еволюції і інволюції;

3). зміни буття визначаються трьома параметрами – енергетичним, інформаційним і субстратним, які завжди співіснують і є універсальними, такими, що пов'язують онтику і онтологію буття, а характер їх динаміки визначається механізмом причинно-кондиціональної само детермінації.

4). у перетвореннях буття субстрат, енергія і інформація не зникають, а лише перетворюються у своїх взаємних відносинах: знищення однієї їх різнобарвності означає появу іншої або інших за рахунок механізмів інверсії, репрезентації і інволюційно-еволюційних перетворень;

5). характер поєднання та перетворень універсальних параметрів, актуалізація тих чи інших пов'язаних з ними онтичних можливостей залежить від характеру порядків усов їх здійснення, в загальному випадку – задається особливостями ландшафтності буття.

(Див. Кизима В.В. Начала метафізики тотальности. // Постнекласика: філософія, наука, культура. – Санкт-Петербург, 2009. – с.120-121).

Із зазначеного випливає, що вказані особливості стосуються не лише буття як цілого, а й будь-яких окремих форм буття, зокрема і соціуму. Отже, сучасний соціум є єдністю різноманітності, що постійно розгортається у собі, залишаючись ідентичним собі. Тому принципи тоталогічного підходу дозволяють безпосередньо розглядати соціальне життя як змінювану єдність різноманітності, говорити про взаємоувідповіднення частин цілого (сизигійність) та свідомо забезпечувати оптимальний характер сизигійності, розглядати механізм перехідних і кризових процесів і їх місце і роль у загальному процесі соціогенезу. На основі цього – виокремлювати напрямки оптимальної діяльності людей в управлінні ним, розуміти природу нерозривності індивідуального і соціального моментів в житті суспільства. Принципово важливим при такому підході є його універсальний характер - застосовність до будь-яких соціальних форм життя, як до відносно простих системно-структурних відносин функціонування, так і складних, породжуючих ієрархічні соціальні утворення різних рівнів. Принципи метафізики тотальності дозволяють не лише описати будову тотальності і механізм тоталогенезу, а й вказати умови *оптимального тоталогенезу*,

отже бути також методологією ефективного і найбільш економного управління реальними соціальними процесами.

В результаті дослідження створюються умови для того, щоб:

- з'ясувати універсальну модель життєдіяльності сучасного соціуму, застосовну також і до окремих форм його життя і до життєдіяльності окремої людини;
- визначитися з поняттям оптимального соціогенезу та з умовами, що забезпечують цю оптимальність, що надасть можливість здійснення ефективного управління процесами соціогенезу;
- намітити шляхи застосування універсальної моделі до життя України і розглянути оптимальні варіанти розвитку України у випадках домінування різних зовнішніх соціальних та природно-екологічних чинників;
- виробити загальні практичні рекомендації щодо оптимального співвідношення в управлінні суспільством різних чинників – держави, економіки, громадянського суспільства, культури і гуманітарних цінностей;
- виходячи з трендів сучасної зовнішньої ситуації життя України, дати прогнози деяких можливих варіантів розвитку країни і визначитися з оптимальним.

Обґрунтування напрямку роботи

Об'єкти дослідження: перехідні та порубіжні процеси у розвитку суспільства та особливості діяльності людей у їх контексті.

Предмети дослідження: механізм трансформацій суспільства як тоталогенезу, а також процес глобалізації соціуму і його особливості. Метафізичний аналіз оптимальної єдності і різноманітності суспільства і

умови її збереження в історичних перетвореннях. Осмислення механізмів перехідних та порубіжних процесів у суспільстві. Специфіка закономірностей їх здійснення у філософії, науці, релігії та мистецтві. Вплив перехідних процесів та порубіжних станів на функціонування свідомості та самосвідомості людини як індивіда та соціальної істоти і їх осмислення у структурах індивідуальної та суспільної свідомості. Етичні виміри свідомості у контексті перехідних процесів життя людини. Зворотний вплив свідомості на протікання перехідних процесів та здійснення стійких станів суспільства.

Мета дослідження: синтезування уявлень про перехідні і порубіжні процеси на основі *принципів метафізики тотальності*: 1. онтико-онтологічної дуальності; 2. причинно-кондиціональної само детермінації; 3. сизигійності. Доведення того, що формування перехідних процесів та порубіжних станів у суспільстві є не лише відображенням кризових ситуацій і підставою створених нових, а й проявом історичної необхідності виявлення повсякденних та граничних здібностей людей. Їх зосередження та нового напруження у відношенні до довкілля, яке породжує нове відношення людей до суспільного і природного середовищ і змінює їх. Фіксація тієї обставини, що щазначені процеси у своїй комплексній єдності стають підставою для формування нових форм суспільного життя і соціокультурних коливань і зміє в історії.

Напрямки дослідження:

- проаналізувати матеріальні та духовні закономірності, що формують перехідні процеси між окремими станами і періодами в суспільстві;

- вивчити ситуацію і міру безпосередньої участі творчої особистості в суспільних процесах, що призводять до кардинальних змін і переходу до нового етапу суспільного розвитку;
- розглянути логіку становлення творчої особистості як «обличчя епохи»; дослідити конструктивну роль діалогу культур у подоланні перехідної невизначеності;
- проаналізувати механізм трансформації критеріїв ідентичності та самоідентичності індивіда і суспільства в контексті перехідних станів та процесів;
- етичні критерії відношення до перехідних станів та процесів;
- аналіз впливу консервативних та традиційних ідей на протікання перехідних процесів і формування нових станів стабільності.

Відносини науки, як сфери конкретних знань про конкретні об'єкти, і філософії, спрямованої на пізнання буття у всіх його проявах, ніколи не були простими. Головна проблема полягає у тому, що необхідність філософських міркувань виникає у вченого лише тоді, коли він у ході своєї професійної діяльності стикається з якісно новими феноменами, але не може їх пояснити і вимушений розглядати їх як раніше невідомі йому форми буття. У цій ситуації ефективність допомоги науці з боку філософії залежить від того, наскільки всезагальне філософське розуміння буття здатне бути застосоване до виявленої наукою нової конкретної форми буття і якщо здатне, то як саме це застосування має здійснюватися на практиці.

Така здатність існує тому, що будь-які відкриті науковцем нові прояви буття, хоч і відрізняються у конкретному вигляді від вже відомих, але й ті і другі є проявами одного й того ж буття, отже внутрішньо

тотожні. У такому випадку мова має йти лише про різні модифікації одного й того ж буття і, в такому випадку, на провідне місце виходить необхідність поглиблення розуміння особливостей самого буття як такого, завдяки яким існують і здатні існувати різні конкретні прояви буття, як відкриті наукою, так і ще невідомі їй. У такому випадку для розуміння не лише відкритих наукою, а і будь-яких інших можливих форм буття, необхідно, щоб філософія не лише оперувала поняттям “буття”, а й, нарешті, розібралась з сутністю самого буття. У такому випадку відкриваються якісно нові можливості для переходу від повільного стихійного історичного руху суспільства від одних потрібних йому форм буття до можливості створення потрібних саме у даний момент якісно нових форм буття людини в соціумі. У цьому випадку мова має йти не лише про наукове пізнання цих форм, а й про новий спосіб реального життя усіх людей, стосуватися не лише пізнавальної творчості вченого, а й практичної життєдіяльності усіх людей.

Фактично мова, у цьому випадку, йде про фундаментальну роль визначення сутності поняття “буття” для всього людства. За цих нових умов невідворотною стане зміна не лише творчості вченого і філософів, а й характеру Життєдіяльності всього людства. Ця життєдіяльність соціуму буде відбуватися у формі перебудови його життя на нашій планеті відповідно до вимог всезагальних законів буття. Це стосуватиметься і філософії та науки та їх зв'язку, а також у процесі вивчення нових конкретних форм буття.

Сьогодні потреба у філософському аналізі виникає у вченого лише тоді, коли він стикається з незвичними результатами досліджень, з відкриттям нових проявів буття і необхідністю з'ясування їх сутності і

глибинних відносин з іншими об'єктами. Це хоч і дозволяє вченому рухатися у напрямку вивчення світу буття як такого, проте, поки що, не лише у науці, а й у філософії не дає чіткого і однозначного визначення буття як такого, що не дозволяє ефективно використовувати його як на практиці, так і в теорії. На сьогодні це проблема не науки, а філософії. Адекватне філософське розуміння буття може відкрити великі перспективи для розвитку науки і суспільного життя взагалі, а також для вирішення багатьох соціальних і інших проблем, оскільки усі вони пов'язані з тими чи іншими формами буття. Сьогодні вже ясно, що для того, щоб далі рухатися у цьому напрямку і адекватно розбиратися з конкретними ситуаціями, треба визначитися із змістовною сутністю буття як такого.

Досі філософія на кожному історичному етапі свого розвитку намагалась або уточнити старі картини світу, або, спираючись на нову наукову інформацію і попередні праці філософів, революційним чином творити нові. При цьому, будуючи чергову картину буття, філософи стихійно допомагали науковцям виокремлювати з неї і нові наукові проблеми. Але тут виникало нове питання - про визначення сутності буття самою філософією. До нашого часу у вирішенні цього питання не було змістовної однозначності, тому що кожна окрема форма буття вивчалася і окремою галуззю наукового знання. Ця ситуація вносила різнобій смислів в пізнання і окремих форм буття наукою, що ускладнювало розвиток як окремих наук, так і науки як цілого, породжувало зайві межі між ними, негативно впливало на життя суспільства і суспільну свідомість. Така світоглядна невизначеність мала місце до кінця XX ст. і поки що залишається і у XXI ст. Проте сьогодні формується і нове уявлення про

буття, сприйняття якого у світі якісно змінить свідомість і спосіб життя людей на нашій планеті.

Про що мова? Як вже зазначалося, сьогодні вже висловлене нове поняття буття, яке змінює ситуацію. Це зроблено на основі виокремлення трьох типів раціональності, однаково важливих як для науки, так і для філософії, а також для якісно нового і адекватного розуміння буття. Поряд з класичною (коли об'єкт визначає знання і поведінку суб'єкта: $S \rightarrow O$) і некласичною, коли має місце протилежна ситуація ($S \leftarrow O$), формами раціональності, які панували в науці досі, виникла постнекласична форма, яка їх синтезує. Постнекласична раціональність дозволяє, нарешті, дати змістовне визначення буття. Ця раціональність має місце тоді, коли суб'єкт розглядається як частина об'єкту (суб'єкт S перебуває “в середині” об'єкту O).

У цьому випадку дія S на O, викликаючи обернену дію O на S, не завершує процес, він продовжується далі, як нова дія S на O, внаслідок чого має місце неперервне розгортання ситуації у вигляді метаморфозу суб'єкт-об'єктних відносин. В суспільстві за цих умов філософія і наука, а також інші форми суспільного життя перебувають у постійному комплексному розвитку. При цьому філософія сприяє забезпеченню єдності всього процесу, а наука і інші конкретні форми суспільного життя — генерують багатоманітність аспектів життя, а також виокремлення різноманітних форм буття, що далі вивчаються.

Завдяки такому механізму суспільство існує як стан неперервного саморозгортання і, одночасно, самозбереження, який, якщо до того людство не знищить само себе, і стане для людей проявом об'єктивних закономірностей їх буття, адекватних загальному буттю, коли,

виходячи зі свого окремого прояву буття, ми зможемо судити про сутність буття як такого і на основі цього дати його змістовне визначення. Більше того, це можна зробити вже сьогодні, оскільки за останні двадцять років сформувалося і з'явилося адекватне розуміння буття як тотальності. Оскільки філософія і наука реально пересувають у зазначеному процесі у постнекласичній єдності, можна вважати, що буття, відображенням особливостей якого вони є, треба розглядати у постійному русі як єдність різноманітності, яка розгортаючись у собі, залишається ідентичною собі. Цей стан і є тотальністю. Тому вчення про буття можна розглядати як метафізику тотальності (МТ). На сьогодні вона розроблена, має цілісний характер завдяки органічному комплексу кількох принципів (оптико-онтологічної дуальності, причинно-кондиціональної самодетермінації, сизигії) і ряду відповідних нових понять.

Висновок, згідно якому буття слід розглядати як тотальність, має важливе не лише теоретичне, а й практичне значення. Адже будь-яка реальна форма буття з цієї точки зору є тотальністю і до неї застосовні поняття і принципи метафізики тотальності. На відміну від законів науки, які діють кожний у своїх умовах і застосовні лише до відповідних їм носіїв і умов, закони тоталогенезу застосовні до форм буття будь-якого характеру і типу, які розгортаючись у собі, зберігають себе як цілісність.

Результати даного дослідження вказують на високий рівень можливості передбачення тривалості перехідних етапів у суспільстві та загального визначення подальших тенденцій суспільного становлення. Водночас вони є теоретичними і потребують ретельної перевірки у прикладних сферах знання.

Аналіз соціально-філософської проблематики різних років переконливо свідчить, що під кутом дослідного інтересу частіше опиняються окремі історичні етапи у більш-менш оформленому, усталеному вигляді. Це пов'язано зокрема з традицією розглядати особливості соціального руху з точки зору діалектики, у термінах якої механізм переходу між окремими історичними етапами трактується як некерований, неостаточно аналізований «стрибок». Втім, як показує історична практика, окремі перехідні етапи можуть бути тривалими, змістовними і навіть суперечливими, щоб удаватись лише стихійними і невловимими для аналізу «моментами часу». Тож не менш важливим сьогодні видається дослідження перехідних, граничних станів і процесів, що полягають «поміж» і демонструють особливий характер буття суспільства під час суцільної невизначеності.

Складність дослідження проблеми обумовлена кількома факторами:

- Поняття «перехідний процес/період» та «порубіжний стан» сформовані у сфері точних наук, зокрема у фізиці та енергетиці, що ускладнює нормативність їх застосування у філософському дискурсі;
- Не існує єдиної і послідовної методології визначення тривалості такого періоду/стану/процесу; припускаючи попереднім чином, що такі переходи можуть затягуватись на десятиріччя і навіть більше, можна впасти у оману ототожнення перехідного періоду з окремим типом історичного руху (цивілізацією, епохою, формацією);
- На тривалість перехідного періоду впливає безліч матеріальних та духовних факторів, але загалом простежується їх залежність від

масштабів світової інтеграції країн, зокрема глобалізаційних тенденцій та процесів;

- Збільшення масштабів глобалізації призводить до трансформації раціональних форм життєдіяльності і поширення міфологічних аспектів у людському світогляді, що впливає і на протікання перехідних процесів.

Межа тисячоліть виявляє стан «перехідності» на новому рівні, розповсюджуючи його дослідження на соціальну сферу. З точки зору зміни домінуючого фактора, на перший план виходить людина як суб'єкт праці, творчості. Якщо раніше людина виступала як елемент, підлеглий природі, а в індустріально-ринкової системи — речовому багатству, то в майбутньому суспільстві творча діяльність людини на основі наукового знання перетворюється на визначальний елемент функціонування і розвитку суспільства. Сьогодні подібні ознаки проявляються в підвищенні ролі, відповідальності творчого суб'єкта за результати його діяльності, контролю за ходом виробничого процесу, значення кваліфікації працівників. Зростає роль вкладень в «людський капітал», розвиваються нові форми мотивації у всіх видах праці і т.д. З точки зору зміни характеру зв'язку, помітна тенденція до зростання ролі прямих інформаційних зв'язків, на відміну від ринкового господарства, де інформаційну функцію виконують зв'язку непрямі (ринкові). Не випадково майбутнє суспільство отримало назву «інформаційного».

Вочевидь, сукупність цих факторів підводить до необхідності розглянути феномен культурного переходу з точки зору його змісту.

Структура переходу включає три смислові стадіальні домінанти, взаємообумовлені і взаємозалежні: перехід як стан, що характеризується певною невизначеністю, властивою початковій стадії перехідного процесу. Порушення рівноваги сил в культурі являє наступну іпостась переходу — перехід як процес, який знаменує злам балансу, появи безлічі варіантів нових форм людської свідомості, суспільних відносин, культурних цінностей і пріоритетів. Третя смислова константа поняття «перехід» являє перехід як механізм розвитку системи, зміни культурних парадигм, представлений в трьох варіаціях: зрушення, стрибок, вибух. Перехід як зрушення відображає ситуацію, коли в усіх сферах культури спостерігається рівновага сил, що являє взаємодію класичного і некласичного типів суспільної свідомості, що виражається у взаємодії в рамках однієї творчої системи традиційних і нових модусів мислення. Перехід як стрибок характеризує ситуацію розриву з попередньою культурною парадигмою, що виявляє різкий зазор між класичним і некласичним типами суспільної свідомості, відхід від раціоналістичного і наближення до чуттєвого сприйняття світу, різке зміщення акцентів в духовній сфері, декларацію нових естетичних цінностей і етичних імперативів. Перехід як вибух знаменує граничну ступінь інтенсивності перехідного процесу. Розрив відбувається не тільки з попередньою традицією, але і з емпіричною реальністю і досягає свого апогею. Культура замикається в самій собі, відстороняючись від набутків минулого. Градація структури переходу представляється досить актуальною в аспекті дослідження перехідних процесів в культурах різних країн, де особливості перехідних моментів і ступінь їх інтенсивності визначаються національною специфікою культурного розвитку.

Основна функція культури перехідних етапів полягає в тому, щоб стати незамінним світоглядним орієнтиром людини. Здійснення цієї функції виявляється можливим тільки за умови повної трансформації ролі індивіда як суб'єкта творчості у контексті загальнокультурних реформ.

Дослідження особливостей світоглядної позиції індивіда як суб'єкта творчості у контексті різноманітних перехідних процесів, трансформації творчого процесу під впливом об'єктивних факторів є актуальним, оскільки окреслює і робить зрозумілими важливі суб'єктивні аспекти протікання перехідних процесів у суспільстві. Особливо це стосується дослідження творчого доробку творчих особистостей, що стали знаковими у світовій історії і сприймаються сьогодні як уособлення окремих її етапів. Саме вони, долаючи ідеологічну суперечність громадської думки, стають «громадянами світу» — асимілюють в собі світовий культурний досвід та беруть на себе відповідальність за збереження ключових духовних цінностей, які під час суспільних трансформацій першими підпадають під загрозу.

Окрему увагу приділено проблемі зміни ролі особистості у творчій діяльності з огляду на поширення та прискорення глобалізаційних тенденцій у світі.

Новизна отриманих результатів полягає в доведенні того, що виявлені форми історичних подій в епоху «просвітництва» слугують «проформами» соціокультурного перетворення і в наступних «перехідних епохах». Встановлено, що у новітній час перехідні процеси у суспільстві пов'язані з такою формою «переходу» до нового суспільного стану як «революція» — в цьому відношенні Велика французька революція постала «проформою» перетворення в культурах наступних перехідних епох, у

тому числі і в сучасній. Революція відкрила по-новому сенс історичного існування людини, «включила» історію в саме філософствування.

Обґрунтовується, що поняття «епоха» не є тотожним з поняттями історичного періоду, етапу або якогось відрізка часу. Доводиться, що в основі будь-якої епохи лежить, по-перше, певна метафізика (онтологія), яка обґрунтовує розуміння суцього, у тому числі і пов'язаного з суспільними перехідними процесами; по-друге, характерне для епохи суб'єктивне начало, яке визначає специфіку суспільного життя.

Аргументується, що в головна особливість «перехідних епох» полягає у підвищеній активності історичних суб'єктів, яка несе в собі подвійний смисл – може характеризуватися як творчим піднесенням, творенням справді значних культурних пам'ятників, так і тягою до руйнування.

Показано, що «перехідність» епохи полягає передусім в тому, що в ній ще не закладені міцні соціально-культурні підстави, що ведуть до стабільності суспільної системи, до сходження людської спільноти до к у л ь т у р и як головного регулятора міжособистісних взаємин, як засадничої підстави існування таких важливих соціальних інститутів як громадянське суспільство, мораль, право, а закладені – ведуть до нестійкості і руйнування соціального світу людини, утвердження у суспільній та індивідуальній свідомості елементів соціальної міфології, утопії, що провокує соціальну агресію як найпримітивнішу форму суспільних взаємовідносин.

Аргументується, що головна особливість «перехідних епох» полягає у підвищеній активності історичних суб'єктів, яка несе в собі подвійний смисл – може характеризуватися як творчим піднесенням, творенням

справді значних культурних пам'ятників, досягнень в галузях мистецтва, науки тощо, загалом у сфері суспільного буття, так і тягою до руйнування. «Перехідність» епохи полягає в тому, що в ній ще не закладені соціально-культурні підстави, що ведуть до стабільності суспільної системи, до сходження людської спільноти до культури як головного регулятора міжособистісних взаємин та існування таких важливих соціальних інститутів як громадянське суспільство, мораль та право, а закладені – ведуть до нестійкості і руйнування соціального світу людини, утвердження у суспільній та індивідуальній свідомості елементів соціальної міфології, утопії, що провокує соціальну агресію як найпримітивнішу форму суспільних взаємовідносин. Якщо ж підкреслити засадничу ознаку «перехідності» сучасної епохи, то вона полягає у співіснуванні по суті двох культур – «модерної», що має відлік з епохи Нового часу та Просвітництва, та культури «постмодерної», для якої в першу чергу значимою стає культура діалогу, співіснування традицій, міжособистісного спілкування.

Зазначено, що тенденції однієї та іншої культур нині співіснують, що становить головну небезпеку та соціальну напругу нинішньої епохи. Культура «модерну» у розумінні суспільства та суспільного буття виходила з того, що це утворення цілком об'єктивні. Це означало, що в їх розумінні суб'єктивність, взагалі особистістність, індивідуальна культура виключаються. Сучасний же філософський дискурс, навпроти, орієнтований у розумінні процесів, у тому числі й перехідних, порубіжних, на суб'єктивність, індивідуальну самосвідомість та культуру, на інтерсуб'єктивність як вельми значимий вимір суспільного буття, який неможливий поза взаємодії, діалогу людей, взаємного співвіднесення «я»

та «ми», «свого» та «чужого», мене як особи та особи «іншого». Звідси актуалізуються категорії «життєвий світ» особистості, людина як персона, культура діалогу, діалог культур, діалог особистостей тощо.

Показано, що новизна отриманих результатів полягає в доведенні того, що виявлені форми історичних подій слугують «проформами» соціокультурного перетворення і в наступних «перехідних епохах». Показано, що у новітній час перехідні процеси у суспільстві пов'язані з такою формою «переходу» до нового суспільного стану як «революція». Аргументується, що Велика французька революція постала «проформою» перетворення в культурах перехідних епох ХІХ-ХХ ст. Так, «велика революція» відкрила по-новому сенс історичного існування людини, «включила» історію в саме філософствування. Невипадково в новітню епоху історизм постає головною філософською ідеєю, а історія розуміється як головний спосіб буття суб'єкта (людини і людства).

Узагальнено у розумінні революційних подій у Франції рубежу ХVІІІ-ХІХ ст. оцінки як їх сучасників – Е. Бьорка, Т. Карлейля, так і мислителів ХХ ст. М. Волошина, Л. Толстого, сучасних науковців Ф. Фюре, С. Бак-Морс та ін. Показано, що з часом Велика революція вже не сприймається однозначно. Зазначено, що, наприклад, у феномені Робесп'єра міститься «проформа» культу особи при владі, а словосполучення «вороги народу», народжене в ту ж історичну епоху, несе в собі своєрідну «формулу» в перехідних суспільних процесах перевірки громадян на політичну лояльність. Також зазначено, що у формі тотальної держави, вибудованої «французькою революцією», відбулось не ослаблення, а зміцнення абсолютистської влади в іншій історичній формі.

Аргументовано, що дані «проформи» історично «повторилися» і в революційних подіях 1917 року у Росії. Показано, що будь-яка революція, безумовно, в різних соціокультурних контекстах історії, несе одну і ту ж саму матрицю подій, яку прагнули розшифровувати мислителі ХХ ст. Так, наприклад, на думку М. Волошина, Л. Толстой створював «трагічний міф», який відтворювався в його творчості, «повторюючи» минулі соціокультурні події: Троянської війни – у «Війні і мирі», сюжет про Федру – в «Анні Кареніній» тощо. Таким чином, література розкрила смисли «трагічних міфів» живої історії, відтворюючи в художній формі те, яким чином трагічне світовідчуття безпосередньо втілюється в конкретні національні форми.

Показано, що в основі будь-якої епохи лежить, по-перше, певна метафізика (онтологія), яка обґрунтовує розуміння сущого; по-друге, характерне для епохи суб'єктивне начало, яке визначає специфіку суспільного життя. На рівні конкретних філософських вчень виявлені та досліджені особливості перехідних процесів і порубіжних станів, суспільних перетворень в історико-філософському процесі та відтворення їх сутності у філософії ХХ ст. Зокрема, показано, що після М. Гайдеггера філософія постає принципово іншою (порівняно з епохою «модерну») культурою мислення. Філософія розуміється як «справа мислення», а мислення – як дія. Прищеплення смаку до процесу становлення думки – в цьому полягає головний сенс живого філософського процесу і філософської освіти.

У розумінні особливостей перехідних процесів та порубіжного культурного стану на початку ХХ ст. аргументовано представлена сумісність особистісних позицій М. Волошина і Л. Толстого у питанні

щодо проблеми громадянського протистояння. На думку Толстого, в такі часи потрібно, по-перше, утримуватися від того, щоб допомагати одній чи іншій стороні, а, по-друге, шукати засоби примирення. Волошину ж прийшлося практично спасати кожного, хто в тому мав потребу – і «красних» и «білих», вибудовуючи в історичних перипетіях нелюбові людини до людини «нову» історичну етику – солідарності та людяності. В її основі – розуміння того, що насилля не можна перемогти насиллям. Революції лише створюють хибне коло боротьби з насиллям – стверджуючи його у більш непрозорих формах, а по суті, посилюючи його. На противагу цій історичній тенденції М. Волошин створює свій «закон» буття людини в історії, який можна назвати законом «не виключеного третього», коли під цим «третім» розуміється культура, яка знімає антагоністичні протистояння в суспільстві, гасить соціальні суперечності на підставі культури діалогу. За цим «третім», якого не виключити ні за яких обставин, приховується духовний досвід багатовікового культивування любовної уваги до окремої людини, «новий» справжній гуманізм, явлений життям самого мислителя.

Аргументовано, що культура діалогу передбачає певні умови. Дати Іншому можливість бути іншим – поза цієї умови діалог як такий неможливий. Традиційно ж у сучасну перехідну епоху здебільше спрацьовує інша логіка – за законом «виключеного третього» – хто не з нами, той проти нас, яка поділяє людей, але не надає змоги розв'язувати існуючі між ними суперечності. В цьому відношенні критичне філософське мислення не тільки в історичному контексті, але й в актуальному є опозицією міфології, для якої є узвичаєним мислення у крайнощах, поділі на носіїв добра і зла, на прихильників праведного і

неправедного. Але ж між двома крайнощами (якщо ми мислимо саме у такий спосіб) не може бути ніякого рішення, бо не спрацьовує жодний раціонально-поміркований підхід. Зрозуміло, що йдеться тут не про моральнісний вибір, в дусі к'єркегорового «або – або», від якого нікого не позбавити, адже на ньому базуються переконання особистості, а про незважання на інші позиції, які також мають право на існування. Крайнощі ж (у варіантах рішення проблеми чи у міркуваннях тих, хто займає крайні, антагоністичні позиції) лише фіксують існуючі суперечності, але не віднаходять підходи до розв'язання проблем.

Показано, що утопізм та агресія є реакцією індивідуальної та суспільної свідомості на кризові стани, пов'язані з перехідними процесами у конкретних суспільствах. Обґрунтовується, що трансісторичний феномен утопії, який заново актуалізується у культурі «модерну», трансформується наступним чином: жанр утопії набуває рис певного типу соціального мислення і політичної (прогресистського штибу) ідеології. Перетворення утопічного жанру соціального мислення на ідеологічну доктрину супроводжується тотальним перетворенням суспільства, підпорядкуванням усіх його сфер певним ідеологічним засадам, тим самим ідеї заступають життя у всіх його різноманітних формах. Проаналізовано основні риси утопічного мислення, такі як абстрактний раціоналізм, антиісторизм, зневага до особистості тощо, та показано, що критика утопічного мислення М.О. Бердяєвим, С.М. Булгаковим, П.І. Новгородцевим та ін. створює «інший» модерн – інтелектуальну культуру, орієнтовану на поєднання універсального і індивідуального вимірів буття, культивування діалогу як сучасної норми суспільних взаємин.

Стосовно філософської освіти за умов сучасної перехідної епохи доводиться, що освіту науковця можна розглядати тільки як процес самостійної роботи – природньої детермінанти особистісного «росту» (як інтелектуального, так і духовно-морального). Звідсіль завдання викладача у навчально-освітньому процесі полягає у вибудовуванні відносин «суб'єкт – суб'єкт», а не «суб'єкт – об'єкт». Йдеться про взаємний вплив у процесі живого філософування (яким і є викладання філософії науковцям), про рівноправність у відносинах, що складаються між викладачами та здобувачами наукового ступеню, при одній лише «перевазі» – перший має більше обов'язків, аніж другий. Головним з викладацьких обов'язків є створення відповідних умов для творчої діяльності з опанування філософських знань молодими науковцями в самих різних аспектах – опрацювання текстів засадничих першоджерел, освоєння історико-філософських традицій, стану сучасного філософського процесу тощо.

Аргументовано положення, згідно з яким для сучасної науки як соціальної інституції є важливим зважання на онтологічний вимір, який відкриває загальні закономірності існування людини і людства загалом. В цьому аспекті засадничим має виступати наступне гайдегерівське визначення: «наука – це завзяте вистоювання посеред суцього...». Звідси, не можна не звертати увагу на те, що нині не тільки власне філософське, але й наукове пізнання «жадає» всю історію і культуру людства, розуміння минулого не вибіркового (наприклад, в певній тенденції, нехай і важливій), а цілком – як духовного цілого, лише умовно діленого на інтелектуальні традиції, епохи, напрямки. Орієнтацію людині в такому складному бутті може й повинна давати філософія.

Напрацьований матеріал в цілому може бути використаний у викладанні курсів, спецкурсів з історії філософії, філософії культури, етичної, релігійної, політико-правової філософських традицій у вищій школі, а також у викладанні філософських дисциплін слухачам та аспірантам, що навчаються в сфері післядипломної освіти.

Поняття інновації як нововведення було введено у працях Йозефа Шумпетера. Особливо чітко – у його книзі «Капіталізм, соціалізм і демократія». Він пов'язував з інноваціями циклічний характер розвитку капіталізму і його криз, подолання яких розглядав як наслідок не стільки конкурентної боротьби, скільки здійснюваної заради отримання прибутку інноваційної діяльності. Шумпетер розглядав інновації як не окремі технічні винаходи, а як процеси *змін новацій, які відіграють суттєву роль у перебудові життя всього суб'єктивни*. Цим і пояснюється введення ним нового поняття. Проте після Шумпетера, на тлі ідеологій індустріального і постіндустріального суспільства, відбулося звуження розуміння інновацій – як окремих наукових і виробничо-технічних нововведень. Новому поштовху інноваційного руху сприяли глобальні фінансово-економічні кризи, зокрема 2007-2008 рр. Але і у цей час інновації сприймалися у тому ж вузькому виробничому, техніко-технологічному розумінні.

Сьогодні у відповідності з міжнародними стандартами інновації розглядаються як кінцевий результат діяльності, яка отримала втілення у вигляді нового або вдосконаленого продукту, що має попит на ринку, а також нового або вдосконаленого технологічного процесу, який використовується у практичній діяльності, чи у сфері соціальних послуг. При цьому вони, як і раніше, пов'язуються переважно з виробничо-

економічною і торгівельною діяльністю. Якщо ливитись на проблему інновацій з більш широких позицій, то інноваціями слід вважати не будь-які зміни, а лише ті, що детермінують історичний прогрес і його особливості. При цьому треба враховувати, що інновація в одній історичній ситуації може ставати консервативною силою в іншій історичний період. Різні інновації можуть не лише посилювати дії одна одної, а й виключати одна одну, або протистояти одна одній і відігравати різну роль у розвитку суспільства.

Проблема інновацій сьогодні залишається нерозв'язаною. В той же час проблема локальних інноваційних метаморфозів з окремих областей життєдіяльності світового соціуму все більше розповсюджується на глобальне життя у вигляді пошуків ефективних відповідей на виклики, з якими зіткнулося сучасне світове співтовариство. Спроби окремих країн нав'язати свої інтереси і спосіб життя іншим стикаються з природним небажанням останніх, що породжує зростання міжнародної напруги, яка поступово набуває глобального характеру. Яким може бути вихід з цієї небезпечної ситуації і чи існує він взагалі? Глибинна специфіка того, що відбувається, полягає у зростаючому змішування об'єктивних законів життя соціуму з суб'єктивними формами, що веде до суб'єктивізації самих законів і всього життя. Зв цих умов актуалізується необхідність з'ясування об'єктивних сторін самих інноваційних процесів, спираючись на які можна оптимально керувати соціальними процесами різних масштабів, включаючи глобальне життя.

Існують *три типи* інноваційних процесів – *конвергентний, дивергентний, синергійний*. В *конвергентному* має місце зближення внутрінаціональних, міжнаціональних і регіональних інноваційних

систем, а також інноваційних циклів в кожному окремому суспільстві – від підготовки кадрів для дослідницької діяльності до впровадження у виробництво нових технологій. Зокрема, вважається, що наука, освіта і промисловість мають бути об'єднані, оскільки їх ізольований розвиток розмиває потенціал кожної. Але у цьому випадку не дуже ясно, чим інноваційний підхід відрізняється від системного, структурного і єрархізуючого і у чому полягає критерій оптимальності процесів подібного «об'єднання».

Дивергентний інноваційний процес реалізується у вигляді внесення нового в окремі ланки і сфери людської життєдіяльності. Такі інновації, особливо в інформаційних технологіях, неперервно генерують розбіжності, які, у свою чергу, породжують різного роду диференціації в суспільстві і свідомості, а також породжують диверсифікації діяльнісних відносин, товарів, послуг і професій. Але у цьому випадку виникає питання: чим ці інновації відрізняються від винаходів, відкриттів або раціоналізацій, і чи може ця хаотична стихія бути керованою як єдиний і цілісний процес?

Частково на ці питання відповідає *синергійне* розуміння інновацій як процесів і комплексів, що *самоорганізуються*, яке дозволяє використовувати напрацьовану синергійну методологію і поняття. Проте, воно одночасно загострює ряд інших питань: що треба вважати об'єктами і суб'єктами інноваційних метаморфозів, чи зберігається ідентичність об'єктів, які самоорганізуються, а також яку природу має механізм породження «точок біфуркації». Виникають і питання щодо передбачуваності цих процесів і більш загальний – про те, чи вичерпується поняття *інновацій* поняттям *самоорганізації*?

Загальним недоліком розглянутих випадків є те, що у них людина і її роль залишаються поза увагою, має місце абсолютизація виробничо-технічної, проектно-технологічної і фінансово-економічної сторін життя, відбувається *знецінювання і ігнорування гуманітарної складової* і соціальних стратегій і ціннісних настанов соціуму як цілого. Загальна картина стає фрагментарною і суперечливою у практичних реалізаціях, втрачає передбачуваність, а поняття інновації – специфіку, оскільки може використовуватися у ході аналізу будь-яких дій, зокрема, до мало-, чи псевдо інноваційних і утопічних проектів. У цьому випадку бумаготворчість підмінює реальні справи, приховує фінансові афери і інші злочини. Усе це породжує дисбаланси в суспільстві і несе небезпеку виробничих і соціальних катаклізмів.

Який вихід з подібних ситуацій? Необхідна *універсальна модель інноваційної діяльності*, яка може застосовуватися до розгляду *будь-яких інноваційних процесів*, дозволяє визначити специфіку інновацій в їх сутності, подивитись на них з єдиних позицій, а також намітити загальні шляхи оптимізації інноваційної діяльності. Такий інтегральний підхід розроблявся на основі принципів *метафізики тотальності* - постнекласичного методологічного напрямку, якій успішно застосовується і вдосконалюється вже біля двадцяти років.

Його принципи виходять з центральної ролі людини в інноваційному процесі, як носія *одночасно суб'єктної і об'єктної функцій*. Завдяки цій подвійності інновації постають не як окремі ізольовані акції, а як *процес одночасного розвитку людини і середовища у їх взаємній єдності*, незалежно від того, в якій області і на якому рівні життя суспільства вони здійснюються. Людина, у цьому випадку,

перебуває в центрі інноваційних подій, що дозволяє усунути їх бессуб'єктність - головний недолік сучасних «інноваційних процесів», а також невизначеність з поняттями об'єктів інновацій і інноваційних середовищ, смисл яких також залишається недостатньо з'ясованим. Безсуб'єктність сьогодні визначається як «відсутність суб'єкта інноваційного розвитку, що усвідомлює свої цілі, інтереси, стратегію і тактику, що володіє необхідною політичною волею і здатністю досягти рішення поставлених завдань» (Лепский В.Е. Рефлексивно-активные среды инновационного развития. – М., Изд-во «Когито-Центр», 2010, с.94).

Базове значення у підході, що пропонується, має принцип подвійної природи людини одночасно як суб'єктної і об'єктної, поліонтичної і полі онтологічної. Завдяки цій подвійності людина здатна на складний характер своєї поведінки, несе різноманітні можливості свого перебування у світі, аж до глибинних рівнів і широких рівневих можливостей. Кінцевою метою нового підходу є оформлення універсальної методології оптимізації управління інноваціями, у якій саме буття розглядається як *єдність явного і прихованого у ньому*. Це відкриває перед людиною якісно нові інноваційні перспективи, оскільки об'єктами стають не лише зовнішні причинні відношення речей, а й глибинні, *приховані* впливи буття як на зміст об'єктів інновацій, так і на *підсвідомі* механізми життєдіяльності самої людини, які виходять за межі її тілесності у різнорівневі онтології буття. Це дозволяє зовнішнім діям людини рефлексивно впливати на її власну глибинну підсвідомість і через неї на свідомість, що, у свою чергу, змінює самі зовнішні дії людини. Врахування цього рефлексивного механізму у принципі дозволяє

, окрім іншого, долати традиційні обмеження гносеології і психології і вийти на більш глибинну їх розробку. А людина постає як така, що несе глибинну, у принципі безмежну, повноту можливостей буття, яка не обмежується її тілесною, біосоціальною і земною природою. У цьому випадку тема інновацій набуває світоглядного смислу і звучання, вказує на перспективи визрівання нових, не лише земних, а й позаземних вимірів життя.

Осмислення сутності перехідних та порубіжних процесів у суспільстві та відображення закономірностей їх здійснення у філософії, зокрема у метафізиці тотальності, а також в науці, релігії та мистецтві. Аналіз впливу перехідних процесів та порубіжних станів на функціонування свідомості та самосвідомості людини як індивіда та соціальної істоти та їх осмислення у структурах індивідуальної та суспільної свідомості. Розгляд етичних вимірів досвіду свідомості у контексті перехідних процесів, а також зворотних впливів стану свідомості на здійснення та протікання перехідних процесів та порубіжних станів у суспільстві. Проблема сизигійної оптимізації перехідних і порубіжних процесів і станів в життєдіяльності людини розглядається через аналіз української філософської думки, а також аналіз суспільних перетворень філософами російського Срібного віку.

Розділ III. МЕТАФИЗИКА ИННОВАЦИЙ И МЕТАМОРФОЗОВ

Предисловие

Сегодня проблема локальных инновационных метаморфозов из отдельных областей жизнедеятельности мирового социума всё более активно распространяется на глобальную жизнь в виде поиска эффективных ответов на растущие вызовы, с которыми столкнулось мировое сообщество после второй мировой войны. Попытки одних стран навязать свои интересы и методы другим наталкиваются на естественные противодействия последних, что ведёт к росту международной напряжённости и приобретению ею глобального характера. Каким может быть выход из данной ситуации и существует ли он вообще? Глубинная специфика происходящего состоит в растущем и углубляющемся смещении *объективных законов* жизни социума с *субъективными* формами, в ходе которого объективные законы всё более субъективизируются в своих проявлениях. В этих условиях актуализируется необходимость уяснения *объективных сторон самих инновационных процессов*, опираясь на знание которых можно оптимально управлять социальными процессами разных масштабов, включая глобальную жизнь.

Сегодня можно выделить *три типа* инновационных процессов – *конвергентный, дивергентный и синергийный*. В конвергентном идёт постепенное сближение внутринациональных, межнациональных и региональных инновационных систем, а также инновационных циклов внутри каждого общества – от подготовки кадров для исследовательской

деятельности до внедрения в производство новых технологий. Считается, при этом, что наука, образование и промышленность должны быть соединены, поскольку их изолированное развитие ведёт к размыванию потенциала каждой из этих сфер. Однако, в этом случае не очень ясно, чем инновационный подход отличается от системного, структурного, иерархического и в чём критерий оптимальности процессов подобной «сборки».

Дивергентный инновационный процесс реализуется в виде внесения нового в отдельные звенья и сферы человеческой жизнедеятельности. Такие инновации, особенно в информационных технологиях, непрерывно генерируют различия, в свою очередь порождающие дифференциации в обществе и сознании, ведут к диверсификации деятельностных отношений, товаров, услуг, профессий. Но здесь возникает свой вопрос: чем такие инновации отличаются от изобретений, открытий или усовершенствований (рационализаций) и может ли быть управляема эта хаотичная стихия как целое?

Частично на указанные вопросы отвечает *синергийное* понимание инноваций как *самоорганизующихся* комплексов, позволяющее использовать наработанную синергетическую методологию и понятия. Но, в то же время, оно обостряет ряд других вопросов, относящихся к самому существу дела: что следует считать объектами и субъектами инновационных метаморфозов, сохраняется ли идентичность меняющихся в ходе самоорганизации объектов, а также в чём состоит механизм порождения «точек бифуркации». Возникают и вопросы об их предсказуемости, управляемости, и более общий – о том, исчерпывается ли понятие *инноваций* понятием *самоорганизации*?

Общим недостатком всех указанных случаев является то, что в них человек и его роль оказываются в тени, имеет место абсолютизация производственно-технической, проектно-технологической и финансово-экономической сторон жизни, а также *обесценивание и игнорирование гуманитарной составляющей* и социальных стратегий и ценностных установок социума как целого. Общая картина становится фрагментарной и противоречивой в практических реализациях, утрачивает предсказуемость, а понятие инновации – специфику, поскольку прилагается к любым действиям. К ним относят, в том числе, псевдоинновационные и утопические проекты, бумаготворчество вместо дела, ими прикрывается разбазаривание и хищения финансов и средств. Всё это ведёт к дисбалансам в обществе и чревато его катаклизмами в будущем.

В предлагаемой вниманию читателя работе рассматривается *универсальная модель инновационной деятельности*, применимая к любым инновационным процессам, позволяющая четко определить специфику инноваций и взглянуть на них с единых позиций, а также наметить пути оптимизации инновационной деятельности. Новый подход разрабатывался на основе принципов метафизики тотальности – постнеклассического методологического направления, базовые позиции которого были сформулированы двадцать лет назад и получили затем существенное развитие. Данные принципы исходят из центральной роли человека в инновационном процессе как носителя одновременно субъектной и объектной функций, в результате чего инновации выступают не как отдельные изолированные акты, а как процессы *одновременного развития среды и человека*, независимо от того, в какой области и на каком уровне

жизни общества они осуществляются. Человек, в этом случае, оказывается в центре инновационных событий, что позволяет устранить их бессубъектность – главную беду современных «инновационных» процессов, а также и неопределённость с понятиями *объектов инноваций* и *инновационных сред*, смысл которых также остаётся сегодня недостаточно проясненным.

Базовое значение в предлагаемом подходе несет принцип двойственной природы человека как субъектного и объектного, одновременно полионтичного и полионтологического существа, сложностью своего поведения представляющего разнообразные уровни и возможности не только своего индивидуального бытия, а и инновационной среды. Причём последняя расширяется до её предельно глубоких субстанциальных оснований.

Конечной целью нового подхода является оформление универсальной методологии оптимизации *управления инновациями*, в которой само бытие рассматривается как *единство явного и скрытого в нём*. Это открывает новые инновационные перспективы, поскольку объектом инноваций становятся не только внешние причинные отношения вещей, а и глубинные, *скрытые* влияния бытия как на содержание объектов инноваций (вещей), так и на подсознательные механизмы жизнедеятельности самого человека, уходящие за пределы его телесного существования в разноуровневые онтологии бытия. Это позволяет внешним действиям человека рефлексивно влиять на его собственное глубинное подсознание и через него на сознание, меняющее, в свою очередь, характер внешних действий человека. Учёт данного рефлексивного механизма позволяет, помимо прочего, преодолеть

традиционные рамки гносеологии и психологии и выйти на более глубокую их разработку. А человек предстаёт как несущий глубинную полноту возможностей бытия, не ограничиваемый своей телесной, биосоциальной и земной природой. В этом случае тема инноваций обретает мировоззренческий смысл и звучание, указывает на вызревание новых, не только земных, а и внеземных, космических измерений жизни современного социума.

Понятие инновации как нововведения, родилось в работах Йозефа Шумпетера. Особенно чётко оно представлено в его книге «Капитализм, социализм и демократия». Он связывал с инновациями циклический характер развития капитализма и его кризисов, рассматривал преодоление последних как следствие не столько конкурентной борьбы, сколько осуществляемой ради получения прибыли предпринимательской (инновационной) деятельности.

Й. Шумпетер уловил противоречивую природу инноваций, обозначив их как «созидательное разрушение», позволяющее переходить от исчерпавшего себя старого процесса производства к качественно иному, основанному на новых принципах и возможностях. В такой интерпретации сутью инноваций оказываются не разовые технические новшества и изобретения, а *процессы их смены, играющие существенную роль в перестройках жизни всего общества*. Этим и объяснялась необходимость введения им нового понятия инновации. Однако после Шумпетера, на фоне возобладавших идеологий индустриального и постиндустриального общества, произошло сужение понимания инноваций. Их стали рассматривать лишь как отдельные научные и

производственно-технические нововведения, фактически отбросив тот новаторский смысл, который был заложен Шумпетером. Новый толчок инновационному движению дали глобальные финансово-экономические кризисы, в частности 2007-2008 годов. Но инновации и здесь понимались в том же усечённом производственном, технико-технологическом смысле.

Сегодня в соответствии с принятыми международными стандартами инновации рассматриваются как конечный результат деятельности, получивший воплощение в виде нового или усовершенствованного продукта, внедрённого на рынке, нового или усовершенствованного технологического процесса, используемого в практической деятельности, либо в новом подходе к социальным услугам. При этом они по-прежнему связываются преимущественно с производственно-экономической и торговой деятельностью.

С исторической точки зрения инновации следовало бы считать источником прогресса. На самом деле не любое новое тождественно инновациям как сознательно осуществляемым действиям по выявлению скрытого и его использованию. «Прогресс», который был до XX в. и продолжается сегодня, реально предстаёт в основном как стихийно возникающее новое на основе стихийного же разрушения старого, т.е. выступает как *стихийная история*. Сегодня эта история слепо идёт за колебаниями индексов на биржах и курсов валют. Соответственно, человек, несмотря на развитие науки, остаётся человеком не столько разумным, сколько *стихийным*. До сих пор он стремился творить историю силовым образом, но на практике история творила его. Такой «прогресс» сегодня исчерпал себя, а его номинальные субъекты, пребывающие у власти, всё больше утрачивают перспективу. Исповедуемые ими ценности

– деньги и власть – и принудительные методы управления через подвластные им явные законодательную, исполнительную, судебную системы и силовые структуры, а также неявные влияния как внутри стран, так и в международных отношениях, в условиях глобальной интеграции всё чаще ведут к масштабным опасным рискам и дают сбой.

Сегодня с очевидностью растёт глобальная необходимость иного, несилового управления на основе *постоянного переговорного и договорного согласования* любых явных действий, скрытых возможностей и локальных инноваций с жизнью *всего мирового сообщества и природы*. Социогенез, в этом случае, предстаёт как развертывающаяся в себе, но сохраняющая себя полнота – тоталогенез, в котором отдельные страны и регионы должны выступать не как истребляющие друг друга конкуренты, а как эволюционирующие субтотальности общей жизни и судьбы. Главной проблемой становится формирование *механизмов непрерывной гармонизации* социогенеза, человека, и их отношений с природной средой, *в центре которых должны стоять человек и его среда*. На ведущие позиции в таком механизме выходит **гуманитарная экспертиза** любых важных решений, затрагивающих жизнь людей и имеющая целью поддерживать ведущую роль человека в обществе при постоянной экологической гармонизации отношений общества и природы.

Главное и всё более обостряющееся противоречие современности состоит как раз в том, что указанная назревшая гармонизация не может осуществляться в условиях сегодняшнего далёкого от антропоцентристской идеи образа жизни социума. Последний должен быть изменен. Образ жизни, основой которого являются экономические интересы, конкурентная борьба, деньги и власть, а также политическое

стремление делить нации и народы на «великие», которым все позволено, и прочие – такой образ жизни исчерпал себя. Позиция силы уже явно не соответствует масштабам и характеру реальных задач, стоящих перед человечеством, и ведёт к результатам, противоположным ожидаемым. Кризис идеологии экономоцентризма проявляется и в том, что уже самими представителями силовой стратегии всё больше осознаётся приоритетная по отношению к экономике роль духовно-информационного фактора, определяющего правильные *смыслы* действий. Так, Стивен Манн, утверждавший в своей небезызвестной статье, изданной в 1992 году Пентагоном, «Теория хаоса и стратегическое мышление», что в условиях господства в мире индивидуализма для обеспечения национальной безопасности США сегодня нужны не столько бомбардировки и оккупация тех или иных режимов, сколько «перезагрузка» культуры и идеологии их обществ, способная вызвать их политическую мутацию (например, в виде «цветных революций»), и рассматривавший этот путь как единственно возможный для США и их сателлитов править миром, фактически признал фундаментальную роль внешне неощутимых гуманитарно-ценностных смыслов в современном мире, хотя и использовал этот факт для обоснования новой стратегии защиты мира старого. Им осознаётся, при этом, и важная роль подсознания как «интуитивной сердцевины» подобных инновационных действий.

Подобные отдельные и противоречивые симптомы осознания порочности экономоцентризма и корпоратократии, с одной стороны, и констатация неустойчивого характера современной жизни социума – с другой, хотя и важны, но они служат скорее расшатыванию прежних стратегических доктрин, и ещё не указывают, какие позитивные установки

должны прийти им на смену. А в случае утопической идеологии управляемого хаоса Ст. Манна в пользу единственной страны, которая будет «наводить порядок» в мире, речь идёт фактически об усугублении сегодняшних проблем новыми методами.

Между тем, модель нового образа жизни уже обрела достаточно явный вид, чтобы с её помощью можно было указать на особенности *качественно нового характера глобальной ситуации*. Её стержневыми положениями являются следующие.

Первое. Необходимо понимание глобального социума не как поля конкурентной борьбы, а как объективно существующего постоянно меняющегося единства многообразия – *социальной тотальности*, имеющей свои объективные законы (законы тоталогенеза), которые и необходимо соблюдать в интересах человечества подобно тому, как мы соблюдаем законы естественных наук для решения проблем, связанных с природными процессами.

Законы и универсальные принципы социального тоталогенеза, остававшиеся прежде неизвестными, сегодня открыты на основе созданной в последние двадцать лет философской модели бытия – *метафизики тотальности*, её универсальных понятий и принципов. Их применение к постоянно меняющемуся глобальному миру становится первоочередной задачей. Однако препятствием этому являются интересы субъектов, привыкших властвовать. Потребуется время, чтобы усиливающийся динамизм глобальных, региональных и национальных процессов привёл к оформлению нового образа жизни *как единственно возможному выходу для всех*. Это наступит, когда негативные для всего населения, включая олигархат и властвующую элиту разных стран,

негативные последствия начнут проявляться *сразу же* по ходу их свершения и будут требовать ответной реакции со стороны общества немедленно, а не «потом». Уже сегодня информация о скрытых махинациях в жизни людей, в том числе о скрытом обогащении меньшинства за счёт подавляющего большинства, неумолимо становится достоянием общественности, а прежде скрытые экономические и политические мотивы собственников и политиков начинают всё очевидней для всех влиять на общество в качестве отрицательных обратных связей, подлежащих контролю. Неизбежно нарастание тенденций гармонизации прямых и обратных связей в общественной ситуации в целом, а значит усиления контроля за их влиянием на общественную жизнь и управления ими. Скрыть информацию становится практически невозможно. Принципиально важно, что конструктивная работа в этом случае возможна только в объеме *всего социума*, открытость и публичность становится требованием жизни. И подобно тому, как нарушение физических законов ведёт к катастрофам техническим, нарушение гармонических экономических, торговых, финансовых и прочих балансов глобального социума всё непосредственнее будет вызывать катастрофы общественные. Виновным, даже высокопоставленным, от ответственности за них спрятаться уже будет некуда. В ответ на свою любую деятельность каждый субъект, начиная с человека и кончая корпорациями и странами, всё неотвратимее получает реакцию, сказывающуюся и на нём самом, в результате чего он вынужден считаться с возможными негативными для него последствиями и если не добровольно, то под давлением ситуации, *гармонизировать свои действия с остальной социальной средой*. В этих условиях неизбежно оформление нового правила жизнедеятельности,

который можно определить как *императив ответственности*: *действуя ради собственного блага, выбирай такие пути и методы, чтобы при этом способствовать благу всех, в результате чего и твои собственные возможности и блага будут умножаться*. Данный императив – основа нового образа жизни.

Всех, начиная с рабочего, служащего, чиновника, кончая директором завода, министром и президентом, в этом случае объединяет непосредственная ответственность не только за свои действия и своё будущее, а и за действия и будущее всех. В конечном итоге, это важно для консолидации всего социума и продолжения его жизни на земле и за её пределами. Описанная Перкинсом политика создания империи корпоратократии – пример игнорирования данного императива, и именно подобные имперские притязания могут породить глобальные кризисные процессы и стать эпицентром опасных событий, грозящих катастрофой всему человечеству. Вместо мирного процесса глобального обновления социум получит непредсказуемый своим исходом глобальный катаклизм.

Второе. Чтобы соответствовать императиву ответственности и избежать катастрофы, процесс обновления должен осуществляться на основе понимания глобального социогенеза как глобального тоталогенеза, а значит в соответствии с объективными универсальными принципами последнего. Сегодня, однако, это остаётся невозможным из-за ориентации лидеров стран на старые идеи, цели и ценности. Глобальное противоречие в том, что вместо декларируемой политики взаимопонимания и сотрудничества всех субъектов жизнедеятельности социума лидеры ведущих стран на практике реализуют идею «роста конкурентоспособности» своих стран на мировом рынке, что, фактически,

стимулирует противоборство во всех сферах жизни и противоречит императиву ответственности. Объективные процессы будут принуждать к разрешению данного противоречия и такие тенденции становятся всё более явными. Несмотря на трудности, всё чаще международные проблемы решаются на пути поиска компромиссов через переговоры. Но окончательно ситуация изменится только тогда, когда глобальная жизнь начнет рассматриваться с позиций модели социума как *тотальности*, включающей в себя отдельные страны, регионы, образования типа Евросоюза и др. как субтотальности, также вписывающиеся в общую модель. Любая тотальность – это разворачивающееся в себе, но сохраняющее себя единство многообразия. Получившая в последние двадцать лет развитие *метафизика тотальности* базируется на ряде новых понятий и принципов. Базовое значение в теоретической и практической деятельности имеют *принципы: онтико-онтологической дуальности, причинно-кондициональной самодетерминации, диверсизации, оптимальной сизигийности.*

Первый требует учёта двойственного, индивидуально-общественного характера человека и любых других социальных субъектов, *второй* – учёта взаимосвязи внешних причинных действий субъектов социума с ответными скрытыми влияниями социума и природной среды на подсознание людей, *третий* – учёта того, что любая часть тотальности в определённых условиях может разворачиваться в качестве самостоятельной субтотальности, *четвёртый* – непрерывного поддержания оптимального гармоничного (сизигийного) взаимосоответствия между внешними причинными действиями субъектов

социума и скрытыми ответными влияниями социума и природной среды на людей и их подсознание.

Переход к сизигийному образу жизни особенно важен тем, что автоматически упраздняет стихийную конкурентную и силовую стратегию, оставляя за силой роль возможного регулятора лишь в экстремальных ситуациях неоптимальной сизигийности и возврата ситуации в оптимальное сизигийное поле. Сизигийное управление определяет *сущность* нового образа жизни социума. Его последовательное использование делает невозможными кризисы и прочие катаклизмы, и, соответственно, изжившую себя пресловутую невидимую управляющую «руку рынка», поскольку в условиях сизигийного управления предпосылки аномальных состояний общества, через которые и действует эта «рука», *не должны успевать оформляться до критического уровня.*

Позитивные тенденции движения по пути взаимопонимания и взаимосогласования уже существуют и усиливаются в современном мире. Первым симптомом этого стали высказанные ещё в конце XX в. идеи американских конфликтологов Р. Фишера и У. Юри в небольшой книге «Путь к согласию, или переговоры без поражения». Их позиция состояла в том, что выгодней строить деловые отношения не на основе понятий «победа», «поражение», «сила», а на взаимопонимании и поиске взаимовыгодных решений путём компромиссов и переговоров. Ещё одним симптомом стал приобретший за короткое время широкую популярность доклад Римскому клубу Гюнтера Паули, опубликованный в виде книги «Синяя экономика» в начале XXI в. Его главной идеей, подкреплённой практическими предложениями, является использование природных

ресурсов *без разрушения природы*, социальной энергии и инициатив *без разрушения общества*. Автор рассматривает этот путь как способный вывести социум из современного кризисного состояния.

Третье. Сизигийный механизм по-настоящему начнёт работать как неумолимый закон только тогда, когда согласование явного и скрытого станет ведущим *в самом человеке*. Человек – истинный узел всех социальных связей и отношений, а это означает, что он должен стать главным объектом и главным субъектом общества, в котором обе эти ипостаси должны постоянно гармонизироваться, в том числе служить *непрерывным стимулом необходимых общественных изменений и ориентиром их направленности*. Характер и развитие экономики должны определяться не стихией рыночных индексов, а результатами постоянно проводимых *гуманитарных мониторингов и гуманитарных экспертиз*, выявляющих назревшие к данному моменту реальные экономические, производственные и прочие потребности и проблемы людей и социальных групп, – всех, кого сегодня называют гражданским обществом. В соответствии с принципом причинно-кондициональной самодетерминации внешние действия людей в их повседневной практической и производственной жизни вызывают не только явные причинные действия и соответствующие им внешние следствия, а и меняют неявную жизнь среды как жизненных условий человека, и эти изменения, которые мы, как правило, не учитываем из-за их скрытого характера, на самом деле неявно действуют на нас в форме изменения нашего подсознания. Оно не проходит бесследно, а «выходит наружу» в виде новых переживаний, потребностей, мотивов и желаний, которые влияют на выбор новых целей и на последующую нашу явную причинную жизнь. Данный рефлексивный

процесс в обществе носит *объемный* характер и выступает как развертывающийся в многообразии и единстве процесс социогенеза как тоталогенез.

Очевидно, что наличие принципов тоталогенеза не означают неизменности общества, тем более стагнации его и человека. В этом случае стабильность имеет другой смысл: как *постоянная (непрерывная) гармонизация жизни людей, общества и природы*, осуществляющаяся в ходе удовлетворения в обществе естественным образом меняющихся потребностей людей и общества как целого.

В указанном русле должна развиваться и *инноватика*. Более того, она должна стать *ведущей тенденцией* в жизни нового общества. Пока что инновационный процесс хаотичен, превалирующей остаётся полная зависимость инноваций от внешних случайностей. Собственно *инновационный момент* сегодня связан преимущественно с привнесением открытий и изобретений в жизнь *со стороны*, а его успех и оптимальность сильно зависит от их характера, а также от степени возможности и органичности их включения в производственный или иной процесс. Реально такое следование за случайными открытиями и изобретениями не является позитивным. Это – нагромождение отдельных инноваций, каждая из которых, меняя какое-то звено, заставляет подстраивать под него другие звенья, перестраивать целое изнутри, т.е. разрушать его – процесс, который и имеет место сегодня. Истинным инновационным путем может быть только движение за счёт возможностей, *открываемых в ходе самого инновационного движения* и гармонично вписывающихся в социальную и природную среду, а не «перемалывающих» её в социальные и природные отходы.

Такой процесс имеет свои законы и принципы, учёт которых позволяет контролировать и направлять его оптимальным образом. Иначе говоря, в существующую сегодня инновационную технологию (если о таковой вообще можно говорить) следует внести в качестве исходного **принцип естественности**. Согласно ему, открытия должны вноситься в процесс не извне, а *быть следствием самой инновационной ситуации и при решении задач общества следовать логике её развития в соответствии с потребностями и гармонизацией отношений человека, общества и природы*. Данный принцип не исключает радикальных трансформаций в обществе, но только в том случае, если они вызревают естественным образом, опираются на уже накопленные явные возможности и становятся необходимыми обществу стратегически для перехода на качественно новый уровень развития.

Что меняет такой подход? Центром и движущей силой инновационного движения становятся не случайные внешние обстоятельства, диктующие человеку свои условия, а **сам человек** – что соответствует идее превращения человека в ведущую силу общественной жизни. Определивая рождённые жизненной ситуацией идеи в ходе инновационной деятельности, он одновременно распределивает новые стороны и особенности реальности в своём сознании, что порождает новые потребности, идеи и влечёт новые действия по определению. Такой процесс предстаёт, *во-первых*, как действительно непрерывная инновация, *во-вторых*, не разрушает ранее достигнутое, а развивает его в соответствии с его собственной логикой и потому наиболее оптимален и эффективен, *в третьих*, человек в нём – не механический «внедритель» внешних идей, а его творческий источник, увязывающий его предыдущее

состояние с нужным человеку новым, свободно избираемым им в предлагаемом спектре новых возможностей.

Инновационный момент предстаёт в этом случае как переводение скрытых подсознательных потребностей, накапливающихся в сознании участников инновационного движения в ходе их опредмечивающей деятельности, в явный, осознанный и целенаправленный процесс в ходе их распредмечивания. Новые изменения вызывают из подсознания новые возможности, трансформирующиеся в новые потребности, идеи и реализации, и процесс идёт всё дальше. Поскольку при таком механизме новые идеи непосредственно и постоянно связаны с ситуацией, а не привносятся в неё «со стороны», инновация развивается не как ломка и хаос, а как *естественный и самоорганизующийся процесс*, а человек из состояния простого исполнителя переходит в центральное положение *истинного субъекта инновации*, постоянно осуществляющего нужный ему выбор. Для него главной проблемой становятся не открытия, которые можно «внедрить» в жизнь, а *выбор наиболее оптимальной новой перспективы из многих возможных*. Общая схема такова, что опредмечивающий момент деятельности неразрывно связан с распредмечивающим, а распредмечивание ведёт к желаемому человеком и обществом новому способу опредмечивания.

Отдельно следует указать на существенно важный, центральной момент – *механизм связи сознательного и бессознательного в человеке* в ходе его деятельности. Прежде он почти не рассматривался в инновационном контексте. На самом деле именно данный механизм выводит проблему инноваций на уровень *метафизического* анализа, поскольку человек оказывается связанным *со всей полнотой бытия* и из

частного инновационного компонента этой полноты перемещается в её центр *как её представитель*. Данная ситуация имеет принципиальное значение.

В истории подобные прецеденты со сменой центрального и периферийного положения человека уже были, и они всегда вели к мировоззренческим сдвигам в обществе. Н. Коперник, поменявший геоцентрический взгляд К. Птолемея на гелиоцентрический, заодно «сместил» и человека с центральной позиции на периферийную. Этим он предвосхитил принцип превалирования объекта над субъектом классической рациональности, который породил классическую науку. И. Кант в своём «коперниканском перевороте», сделал центром априорное знание человека, задающее внешнюю картину мира, тем самым предвосхитил неклассическую рациональность превалирования субъекта над объектом, появившуюся в начале XX века в неклассической науке и экзистенциальной философии. В этом ряду предлагаемое понимание опредмечивающе-распредмечивающей, одновременно субъектной и объектной роли человека можно считать *третьим коперниканским переворотом*, соответствующим *постнеклассическому* этапу развития знаний. Он является логичным и исторически назревшим, поскольку в сегодняшнем мире классическая и неклассическая позиции оказались односторонними и одинаково недостаточными и даже пагубными. Человек сегодня проявляет себя одновременно *как активное существо-субъект, меняющее мир, и как часть этого же мира – объект, зависящая от него*. Он реально и повсеместно демонстрирует свою двойственную субъект-объектную постнеклассическую природу, с которой уже нельзя не считаться.

Такой новый взгляд влечёт существенные *мировоззренческие последствия*, уже сегодня затрагивающие не только науку, а всю духовную, а с нею и материальную сферы. Наряду с пересмотром *научного* мировоззрения (абсолютизирующего онтический мир), он требует также нового взгляда *религиозного* (абсолютизирующего мир онтологический) и традиционного *философского* (до сих пор безуспешно пытавшегося внешним образом соединить эти миры путем редукций одного из них к другому) знаний и фактически *ведёт религию, науку и философию к синтезу*. Иначе говоря, речь идёт о радикальной метафизической и мировоззренческой ***трансформации всего общественного сознания***, позволяющей увидеть и *само бытие* под новым углом зрения – как многообразие, сочетаемое с единством в постоянном процессе их взаимного обновления, т.е. как *тотальность и тоталогенез*. Разнообразные формы бытия, включая общество и самого человека, являются в этом случае субтотальными формами проявления бытия, несущими в себе всю информацию о нём.

В этих условиях наиболее адекватным пониманием *процессов инновации*, осуществляемых человеком, является взгляд на них как на тоталогенез. Он затрагивает не только внешние формы жизни, а и предельно глубинные, скрытые механизмы, соединяющие в обществе и самом человеке бездны бытия с индивидуальными их проявлениями в человеческой практике в виде постоянного согласования сознательного и бессознательного моментов в ней. С этих новых метафизических позиций далее и рассматривается сущность инноваций.

I. Инновации и бытие

Из сказанного во введении следует, что инновационным процессом является *обнаружение ранее скрытых возможностей и их практическое явное использование, не нарушающее гармонии явного и скрытого*. Инновации не берутся из ничего, в каждой форме бытия заложены потенции, которые могут быть их предметом и любой целостный реальный объект может быть объектом инноваций. Но для этого субъект-инноватор должен кое-что знать не только о конкретной инновационной ситуации, а и об общей природе любого объекта инновации, о характере и полноте его скрытых возможностей, их структуре и о других свойствах, а также об общих закономерностях инновационной деятельности и механизмах её оптимизации. Специалисты по инноватике не должны расти сами по себе как грибы после дождя, их необходимо целенаправленно и систематически готовить на основе метафизической концепции инноваций.

Исходный её пункт состоит в том, что любой объект инноваций имеет двойственную природу – как существующий явно, в актуальном виде, а также как несущий скрытые возможности иных актуализаций, которые интересуют субъекта инноваций прежде всего. В первом случае объект очевиден своим внешним явным присутствием как самостоятельный субстратный индивид-монада и внешними причинными отношениями с другими подобными объектами-монадами. Во втором – он предстаёт как носитель множества скрытых в нём возможностей, выступает как *амер* (ещё-не-бытие). Это относится и к самому человеку, который также имеет свою америческую природу, принимающую участие

в инновационном процессе. Более того, именно она является непосредственным источником инноваций, но до сих пор не была центром внимания исследователей, в результате чего тема инноваций, несмотря на её внешнюю популярность в обществе, концептуально разработана слабо.

Американская природа вещей и человека не проста для понимания. Так новорожденный существует актуально как младенец, и скрыто как человеческий амер, поскольку несёт непроявленные возможности всей своей дальнейшей жизни, о которых в данный момент ничего неизвестно. В разных жизненных условиях они способны проявляться по-разному или даже не проявляться вовсе. В этом смысле человек как целое всегда существует как *дуальность* явного и скрытого, а в ходе инноваций является *не только субъектом, а и объектом* инноваций, его жизнь выступает как стихийный инновационный процесс, в котором явное и скрытое переходят друг в друга. Это особенно очевидно, например, в случае участия его в образовательных или творческих ситуациях, где в человеческом сознании осуществляется процесс постоянной циркуляции между явным и скрытым, отражающийся на внешнем поведении человека и сам зависящий от него. Такой же дуальностью обладает и любая вещь и потому также может рассматриваться как объект инноваций.

Таким образом, инновация – это не создание чего-то ранее отсутствовавшего в человеке или предмете, а реализация уже присутствовавших в них в американском виде возможностей как способностей к определённого рода внешним действиям при определённых условиях. А инновационное преобразование выступает как целенаправленный *перевод американского состояния в явное*. Подобные

преобразования могут быть более или менее глубокими в зависимости от того, какой уровень возможностей выводится в актуальное состояние. Они могут приводить как к несущественным изменениям вещи, не заслуживающим названия инновации, так и к её глубинным трансформациям, метаморфозам, называемым превращениями, в результате которых вещь может восприниматься как качественно новая форма бытия с иным субстратом и новой базовой онтологической основой.

История формирования любой вещи есть процесс прохождения ею разных онтологий бытия и заложена в ней как разные онтические уровни её строения, подобно тому, как филогенез живого организма в сжатом виде отражен в онтогенезе его зародыша в ходе развития последнего от признаков соответствующего типа к признакам рода, вида и самой данной особи (биогенетический закон Геккеля-Мюллера). Иначе говоря, онтика вещи есть не что иное, как результат формирования вещи в разных онтологических условиях, и потому вещь в своей неповторимости сочетает в себе множество онтических обликов, за каждым из которых скрывается своя онтология жизни. Каждая вещь одновременно *полионтична* и *полионтологична*. Этим определяется возможность её явного пребывания в контекстах разных онтологических уровней бытия в качестве разной также и в онтическом плане. Один и тот же человек в разных онтологических ситуациях ведёт себя как разный субъект – на работе как специалист, на улице как пешеход, в магазине как покупатель и т.д. При этом в нём помимо социальных заложены также и более глубокие и широкие природные – физико-химические, информационно-энергетические, биологические и иные возможности. С ними всеми

непосредственно связаны не только свобода его поведения в разных средах, а и его инновационные способности. Чем более глубокие онтические уровни человека и соответствующие онтологические условия его жизни могут быть задействованы в его деятельности, тем больше его инновационные возможности и тем больше его свобода.

Теоретически, будучи полионтичным и полионтологическим существом, человек имеет неисчерпаемые возможности в своём инновационном отношении к миру. *Метафизику* инноваций следует строить, начиная с самых глубоких онтических уровней человека и, соответственно, с предельных онтологических уровней бытия, в которых они могут проявляться. В этом случае проявление полионтизма человека и полионтологизма бытия будут учтены во всей полноте и картина инновационных возможностей человека обретёт законченный вид. В данной работе осуществляется именно такой предельный подход, в связи с чем потребовалось уточнить и конкретизировать ряд прежних представлений как о человеке, так и о самом бытии, дополнить их новыми и привести первые и вторые во взаимное соответствие.

Бытие как меон и источник инноваций

Самым глубоким онтологическим уровнем, являющимся основой всех форм бытия, в том числе человека, является *бытие как таковое*. Данный уровень теоретически открывает возможности моделирования самых радикальных инновационных действий человека, связанных с использованием универсальных механизмов бытования. Но для возможности практического осуществления указанного моделирования

данные механизмы должны быть предварительно выявлены. В связи с этим рассмотрим «бытие как таковое» с позиций его строения и процессуальности, двигаясь от этой исходной онтологии (бытия как такового) к онтологиям природы, общества и нашей повседневной деятельности на уровне отношений сознательного и бессознательного.

Бытие – *все, что существует*, – предстаёт двояко: как единство и взаимопереходы *явного* и *скрытого* в нём, т.е. как постоянный инновационный процесс. Поэтому в нем можно выделить два мира – мир *неявный* и мир *явный*. Уже начиная с ведических традиций, за явным миром вещей усматривалось нечто неявное, способное их порождать. Неявное понималось как необычное по своим свойствам онтологическое состояние всего сущего, но не тождественное сущему, а выступающее по отношению к нему и его индивидуальным проявлениям как *полная неопределённость*. Древние индийцы впервые попытались в Ригведе описать и осознать изначальное состояние бытия, в котором не было ни сущего, ни не-сущего, ни смерти ни бессмертия, ни ночи ни дня. Мы будем использовать для обозначения этого состояния более позднее древнегреческое понятие *меон*. В меоне соединены воедино все противоположности – прерывное и непрерывное, конечное и бесконечное, сущность и явление, количество и качество, возможность и действительность, необходимость и случайность, единство и многообразие и т.д. Необычность меона состоит в том, что в нём нет привычного для нас вещественного субстрата и связанных с ним вещей, в нём нет ничего из явного мира, но вместе с тем в нём *в качестве возможности есть всё*. Поэтому к нему как *истинному* всегда сводили явные, но частные формы бытия, как нечто временное, призрачное и неистинное. Отношения меона

и частных форм его проявления имеют свои непростые особенности, в которых следует разобраться.

Мы исходим из того, что меон – не образное или мифологическое понятие, а действительная, но неявная реальность, постоянно присутствующая и служащая основанием всего явного мира. Меон и должен быть исходным пунктом анализа абсолютной природы инновационных процессов, поскольку в нём заключены все возможности бытия, из него всё появляется и в него всё уходит, подобно тому, как в физическом мире обладающие массой элементарные частицы и античастицы аннигилируют, «исчезают» в фотонах, которые не имеют массы покоя, но из фотонов же они могут и рождаться. Вопрос о том, можно ли считать проявлениями меона фотоны или возникающие при аннигиляции нуклонов и антинуклонов нейтрино, уносящие половину энергии и практически не взаимодействующие с веществом, – это отдельный и конкретный вопрос, требующий непосредственно физического анализа. Мы не будем его касаться именно из-за его конкретности. Для нашего анализа важно то, что порождаемые меоном вещи образуют мир противоположных отношений явного и неявного, единичного и общего, необходимости и случайности и др. и, с одной стороны, этим создаётся разнообразие явного мира, с другой, его компоненты обречены двигаться к своему исчезновению, «аннигилировать» в исходное меоническое состояние. Весь вопрос в том, когда именно и в какой форме это произойдет и произойдет ли вообще, поскольку справедливое для конкретной вещи может оказаться несправедливым для мира во всей его полноте. Теоретически с частицей и античастицей это происходит сразу, как только они сталкиваются, а с

человеком – когда его внутренняя жизнь в ходе его возрастной деградации уравнивается с внешней. А вся вещественная материя придёт к исчезновению, когда произойдет её контакт с антиматерией, предположения о существовании которой существуют, и произойдет их аннигиляция. Но практически противоречивость может оказаться сущностью бытия, предполагаемой самой его полнотой, и в этом случае имеет место её постоянное и органичное присутствие, несмотря на постоянную её изменчивость.

В связи с этим, поскольку скрытое бытие как меон порождает всё явное и являет собой исходный источник инноваций вселенского характера, сосредоточим на нём внимание прежде всего как на особой специфической реальности. Можно ли сказать о ней что-то более определённое, чем уже сказано в истории философской мысли, где бытие: отождествлялось со всем существующим как неизменным (Парменид), считалось вневременным (в отличие от становления наличного мира), отличалось от пустоты (ничто), которая, однако, пронизывает его (Демокрит), рассматривалось как то, что может переходить в небытие (Платон), разделялось на потенциальное и актуальное бытие (Аристотель), просто считалось тем, что *есть* (М. Хайдеггер)?

Будем исходить из того, что особенности меона, пусть и скрытые для нас, но реальные, могут все же анализироваться нами по их *опосредованным внешним проявлениям*, которые *всегда* несут о них информацию, хотя и косвенным, но реальным образом. Важно только, чтобы она была прочитана адекватно и позволяла составить, пусть и гипотетическое, но соответствующее «строению» скрытого меонического

мира представление, а также понять механизм порождения им мира явного, с которым человек непосредственно имеет дело.

Используя современные понятия, можно гипотетически, но с высокой долей вероятности, утверждать следующее.

1. Меон, как вечная субстанция своих форм, обладает *сверхвысокой энергией*, поскольку способен не только порождать новые формы, а и, поглощая старые, разрушать их любую прочность, какой бы она ни была, вплоть до определяемой известными нам внутриядерными силами.

2. Меон в своей неопределенности *един*, но *многообразен* в своих *возможностях*, поскольку может порождать *разные* формы явного мира.

3. В своей неопределённости он *неизменен*, т.е. пребывает *вне времени*, и одновременно *постоянно меняется во времени*, поскольку иначе не мог бы порождать эти формы в ущерб своему постоянству. Это возможно только если жизнь меона в себе осуществляется в виде *многообразных меонических движений*, образующих *единое, но разнообразное в себе и постоянно осуществляемое общее движение*. При этом, различные движения в нём не независимы, а реализуются в форме взаимопересечений, взаимоналожений, взаимопроникновений, иначе меон бы распался на части и не был бы единым.

4. Пересечение движений способно порождать *выделенные из меонического фона* отдельные образования – «точки пересечения» или «сгущения», которые хотя и порождены разными движениями, но уже не принадлежат до конца ни одному из них, ведут себя как особые *формы бытия* – *меонические «узлы»*, выделяющиеся из неявного меонического фона как нечто *локальное* в нем и потому *явное*. Других механизмов порождать явные формы в описанных условиях не существует.

5. Меонические потоки-движения в общей им всем неопределённости *содержат индивидуальные различия*, иначе порождаемые их пересечением «узлы»-формы были бы однородны с ними и сливались с фоном, т.е. отсутствовали бы как локальные, явные реальности. Но указанные различия состоят не в различии их меонической природы (она едина для меона), а в *способе проявления* этой общей природы – *в степени энергетичности разных меонических потоков*. Таким образом, меонический мир в своём единстве разделен в себе энергетическими проявлениями меонических частей-потоков.

Исходя из указанных свойств меона, можно говорить о его *строении* как о таком, в котором перечисленные свойства являются *взаимно совместимыми*. Отсюда следует, что, ***во-первых***, учитывая его постоянную высокую, но дифференцированную энергетичность, можно говорить о наличии в меоне поля энергетической напряженности, имеющего в каждой меонической «точке» определённый энергетический потенциал. Иначе говоря, *меон структурирован* в разных местах *по энергетическому потенциалу*, поэтому **энергия** может рассматриваться как один из его универсальных параметров. ***Во-вторых***, логично далее допустить, что меонические потоки движутся между местами, имеющими разные энергетические потенциалы, что можно рассматривать как наличие в меоне энергетического ландшафта, в общем случае постоянно меняющегося. Конкретная картина меонических потоков и их пересечений соответствует *энергетической* картине меона, а её упорядоченность носит характер информационно-энергетического кода меона. Информационно-энергетическая картина меона является его

важной интегральной характеристикой, а *информация* выступает как его второй универсальный параметр наряду с энергией.

Однако этим дело не ограничивается. Специфика меона позволяет говорить также о возможности зарождения в нём иного мира, отличающегося от него своей дискретностью, а значит определённой, – мира явного. Бытие, как отмечено выше, не исчерпывается миром неявным, меоническим. Меон порождает также мир явный, который включает в себя индивидуальные формы, – *мир вещей*. Назовем его *субстратным* миром. Субстратные формы бытия также относятся к бытию, но уже как его актуализированные проявления. Здесь – корень тех инновационных процессов меонического бытия, на основе которых существуют более привычные человеку инновации, связанные с субстратностью и его собственной деятельностью. Именно в ходе порождения субстратных форм бытия из меонического состояния реализуется *глубинный постоянный инновационный процесс, происходящий в бытии*. Чтобы понять не только механизм перехода неявного в явное в человеческой деятельности, а и картину самого бытия во всей её полноте, рассмотрим подробнее дифференциацию бытия на явное и неявное.

Формирование субстратного мира

Как из меона возникают субстратные формы? Данный процесс имеет *два этапа*.

1. На *первом* осуществляется порождение вещей явного мира. Здесь важнейшую роль играют энергетические точки пересечения («узлы»)

меониченских потоков, которые создают локальные динамичные образования на общем фоне меона. Они обладают определённой устойчивостью за счёт устойчивости образующих их потоков и распадаются при изменениях этих потоков. Но есть более редкие случаи, когда несколько энергетических точек пересечения соединяются в более сложное относительно самостоятельное образование, либо сама точка пересечения обладает способностью распадаться на субсостояния, способные взаимодействовать друг с другом и поддерживать друг друга в автономном режиме. В сложившихся внешних меонических условиях подобные усложненные образования выделяются из общего меонического фона как *предформы* явного бытия – *первичные амеры*. Амеры – ещё не полноценные явные формы-вещи, поскольку существуют только пока сохраняются пересечения породивших их потоков и исчезают при нарушении характера этих пересечений. Они несамодостаточны в том смысле, что *не отделены от потоков меонической среды* в качестве самостоятельной актуализированной индивидуальности, полностью зависят от их пересечения, связаны с местами пересечения и не могут свободно менять эти места в меоническом пространстве. Когда пересечение иссякает, первичный амер распадается. При всём том, наличие меняющегося общего массива таких амеров важно, потому что он создаёт непосредственные предпосылки порождения вещей – *второго этапа*.

2. *Второй этап* наступает, когда в пределах устойчивой ситуации возникают несколько или *комплекс амеров*, которые могут образовывать свою собственную связную меонически локализованную систему, в которой устанавливаются *связи между самими амерами* как

самостоятельными монадами в виде *внешних* по отношению к ним *причинных* отношений, энергетически более весомых, чем межамерические внутренние связи. Приобретение ими устойчивого характера означает формирование *внутреннего стабильного механизма* самосохранения разноамерического комплекса. По мере усиления его внутренних стабилизационных возможностей самосохранения он всё меньше зависит от образовавших его меонических потоков (хотя и предполагает их существование как амерического континуума вообще) и их неустойчивости и становится подвижным в общей меонической среде. Роль ландшафтности меонического фона перестает быть решающей, хотя он по-прежнему необходим. По отношению к возникшим причинным отношениям он начинает играть роль *скрытых условий*. Комплекс амеров, связанных причинными энергетическими связями, обретает самостоятельное значение как явное уже *субстратное образование*, выделившееся из скрытого меонического фона, способное причинно взаимодействовать с другими подобными субстратными образованиями. Данный комплекс вступает в *субстратный мир* как его полноценный фрагмент.

Так формируется субстратный мир, который поддерживается на основе скрытого меонического мира как мир явных форм, способных жить самостоятельной *явной* жизнью. Они связаны причинными отношениями и способны существовать как в свободном состоянии, так и образовывать устойчивые явные субстратно-причинные системы – *генерологии*. Образующие генерологических систем – устойчивые формы–вещи – выступают как их *дискреты*. Дискреты двойственны в том отношении, что, оставаясь частью скрытого меона (будучи *парсами*) и испытывая его

скрыто-меоническое влияние изнутри, в то же время обладают внешней индивидуальной автономностью, как *монады* взаимодействуют друг с другом причинным образом. Иначе говоря, дискреты имеют *монадно-парсическую* (*tr-*) природу, а генерологии, состоящие из дискретов и их отношений имеют, соответственно, природу *парсически-генерологическую* (*pg-*). Наличие в неявном меоне явной монадно-генерологической части означает, что на самом деле бытие не только скрыто в своей меоничности, её энергетичности и информационности, а и в явном виде *tr*-дискретности и *pg*-генерологичности и причинности.

Универсальным параметром явного бытия является *субстратность*. Появлением субстратности завершается цикл порождения единым меоном множества явных вещей и их устойчивых генерологических отношений. Можно строить разные предположения относительно конкретных первичных субстратных компонентов. Нам, в данном случае важно другое – в связи с обоснованием реальности субстрата вырисовывается общая картина бытия, которую можно определённым образом представить. Это имеет большое значение для конструктивного оформления модели бытия и её последующего теоретического и практического использования.

Общая модель бытия и её
универсальные параметры

Рассмотренные составные части бытия в реальности присутствуют одновременно и составляют общую *картину-модель бытия*, характеризующуюся своими характеристиками – *универсальными*

параметрами бытия. Из вышесказанного следует, что данная модель включает в себя:

1. неопределённую в своём бытии-небытии неявную всеприсутствующую меоническую субстанциальную основу – *меон*, порождающую и поглощающую амерические и субстратные формы бытия. Параметр меона – *энергия*, существующая в форме меняющегося энергетического поточного ландшафта;

2. мир явных субстратных дискретно-генерологических форм, возникающих за счёт объединения амерических состояний в самодостаточные устойчивые формы и существующие за счёт гармонизированного отношения явных причинных отношений дискретов как монад и неявных этих же дискретов как парсов. Параметр этого мира – *субстратность*;

3. к названным компонентам бытия добавляются меонические информационно-энергетические влияния на все происходящие в бытии процессы в качестве носителей *кодов* ландшафтного *строения* меонического бытия, и организующие эти процессы в соответствии с указанными кодами. Данные влияния несут печать энергетической ландшафтности меона, которая играет структурирующую и организующую роль по отношению к процессам америзации, а также генерологизации. Параметром указанной энергетической ландшафтности является *информация*;

4. указанные выше параметры связаны с общими им процессами, которые обладают общим качеством *рефлексивности*. Рефлексивность состоит в том, что субстратные процессы явного мира, подчиняясь причинным действиям, увлекают собой и глубинные амерически-

меонические отношения своей основы, влияя тем самым на структуру-код меонического мира, частью которого эти отношения являются. В результате, меонические влияния несут информацию не просто об энергетической структуре меона, а и об её изменениях *в соответствии с процессами субстратного мира*. Данные изменения сказываются информационно-энергетически на последующем формировании самих меонических амеров и формирующихся из них субстратных дискретов явного мира.

Таким образом, меонические кодирующие влияния сказываются *снизу* на процессах, связанных с субстратными преобразованиями явного мира *сверху*, и сами реагируют на обратное влияние этих верхних влияний изменением своего информационно-энергетического кода. А субстратные миры, живущие самостоятельной и внешне отлаженной причинной жизнью, испытывают глубинные меонические влияния, которые несут скрытую информацию обо всём, что происходит в бытии как явном, так и неявном.

Так осуществляется *информационно-энергетический рефлексивный процесс*, связывающий по разным каналам субстратную жизнь бытия с меонической (поскольку изменения в субстратном мире сказываются на меоне, формами бытия которого субстратные вещи и отношения являются) и меоническую жизнь с субстратной (поскольку меонический информационно-энергетический код закладывается в амеры, превращающиеся затем в вещи субстратного мира).

Интегральным параметром, характеризующим данную циклическую рефлексивность, является отношение генерологической упорядоченности явного субстратного мира к информационно-энергетическому коду мира

меонического. Этот параметр можно обозначить как *сизигию*. Параметр сизигии характеризует взаимодействие и взаимосоответствие меонического мира и субстратного. Поскольку меонический код из-за постоянной изменчивости более подвижен по отношению к генерологическим порядкам субстратного мира, он играет по отношению к их упорядоченности роль парсических условий, расшатывающих данные порядки и играющих по отношению к ним роль хаоса. Отношение их показателей предстает как мера большего или меньшего сизигийного соответствия их друг другу. Кратко это можно записать как: $S = N_g / N_p$, где S – сизигия, N_g – выраженная в процентах мера упорядоченности субстратной генерологии, N_p – мера её хаотичности, вызванная влиянием меонической парсики. Значение сизигийного соответствия может принимать разные значения, характеризующие разную степень гармонии субстратного и меонического миров, при условии, что $N_g + N_p = 100\%$.

К трём указанным структурным субмирам бытия – меоническому, субстратному, информационно-энергетическому – можно добавить мерцающий в своём возикающе-исчезающем промежуточном и связывающем все три указанных мира состоянии *мир амерических состояний*. Как можно предположить из современных космологических представлений, он образует самостоятельный внушительный слой между мирами меоническим и субстратным. Прямая и обратная связь меонического и субстратного миров через соответствующие разноканальные потоки информационно-энергетических влияний осуществляются *именно через амерический мир* – в одну сторону от меона к субстратам, в другую – от субстрата к меону.

Итак, *строение бытия включает три главных мира*: 1. скрытый мир меонический, главным параметром которого является энергия (Э); 2. явный мир субстратный, главный его параметр – субстратность (С); 3. неявный мир информационно-энергетического влияния, его главный параметр – информация (И), а также мир амерических состояний, связывающий указанные три. Жизнь бытия проходит как постоянный *процесс СЭИ-трансформаций*, в ходе которых одновременно идут процессы перехода меона в субстратность и субстратности в меон, а также процессы в самих меоническом, информационно-энергетическом и субстратном мирах. *Общей мерой, характеризующей состояние бытия, является Сизигия*. На этом понятии следует остановиться подробнее. Но сначала уделим внимание введенным гипотетически парсическим влияниям меона. Покажем, что за ними стоит объективная реальность и они могут и должны стать предметом целенаправленного изучения и практического использования.

Парсические влияния меона:

практические наблюдения

Обнаружить реальность парсических влияний можно, учитывая специфику их возможного проявления. Особенность парсических влияний меона состоит в том, что они влияют на вещи не как на целые, т.е. не причинно, а на их *скрытое глубинное содержание*, поскольку *присутствуют везде*, и идут от всего меона, а не от его части. Это означает, что в каждом явном объекте меон представлен информационно *полным* образом, но только на *самых глубинных основаниях* данного

объекта, где он оказывается мистически связанным с другими объектами *непосредственно*. Поэтому парсическое влияние не сказывается непосредственно на поведении объекта в его внешних причинных отношениях с другими объектами, оно может изменять только глубинные внутренние процессы целого и лишь косвенно, в форме «неизвестно откуда взявшихся» случайностей и неожиданностей выявляться во вне. Поэтому, хотя явный мир живёт причинной жизнью, а скрытый – парсической, они могут сосуществовать. Поскольку объект может быть связан с разными уровнями скрытого, причинное на одном уровне может оказываться парсическим на других и наоборот. Поэтому различие причинного и парсического имеет место только в их взаимном отношении друг к другу в конкретной реальной ситуации.

Однако и при этом их различие как таковых является относительным, что сказывается при изменении ситуации. Взаимодействие между ними становится возможно в процессах, где граница между ними размывается по мере возрастания роли случайностей и нестабильностей, связанных с глубинными парсическими влияниями, способными своими действиями «подрывать целое изнутри». В результате этого целые формы субстратного мира могут меняться и испытывать распад, а внутренние процессы могут не только оставаться скрытыми, а и вызывать *поддающиеся фиксации внешние* эффекты, несущие информацию о парсических влияниях.

Можно ли сказать что-либо более конкретное об этих эффектах? Поскольку энергетически скрытые парсические влияния во внешних процессах могут проявляться в основном как несущественные и незначительные искажения внешних причинных воздействий,

непосредственное изучение парсических влияний возможно через поиски и изучение этих необъяснимых с причинной точки зрения искажений. Они носят характер тонких эффектов, чаще всего не замечаемых нами на фоне гораздо более мощных в энергетическом смысле причинных отношений. Из этого и следует исходить, реализуя практические доказательства реальности парсических влияний. Об их реальности могут свидетельствовать незначительные, но *аномальные* отклонения от ожидавшихся результатов причинных действий. Именно эти аномалии зависят от специфики породившего их парсического мира и потому *выделяются* в общей информационной причинной картине, несут «метку» парсичности, которая может фиксироваться внешним образом.

В таком случае при обнаружении парсических феноменов можно говорить о *специфической методологии* – обращении к работе с *инородными, аномальными, необычными на фоне стандартных ситуаций феноменами*. Разделом метафизики тотальности, занятым разработкой методов обнаружения и изучения парсических влияний и их результатов, является *парсология*. Фактически в её задачи входит и раскрытие всего загадочного и необычного, с чем люди сталкиваются на протяжении всей своей истории, что оказывается теперь непосредственно важным и перспективным делом и для нашей «обычной», явной, причинной жизни, на которой парсические влияния всегда оставляют «следы». И хотя они не нарушают принцип причинности, но способны вносить отклонения в сам характер причинения. К таким «следам» относится, например, характер разброса результатов в серии действий одной и той же причины в «тех же» условиях; в другом случае – всегда присутствующее в нашей деятельности отклонение результата от цели, поскольку результат всегда

несет следы не только нашей целевой причинной деятельности, а и «посторонних» парсических влияний среды, которые всегда имеют место и устранить которые невозможно. К. Поппер впервые попытался разобраться в подобном вопросе, посвятив много лет попытке разобраться в вероятностном характере квантовой механики, для чего ввел наряду с причинной детерминацией идею т.н. «напередзаданности» влияний условий на микропроцессы, связывая именно с условиями неоднозначные поведения микрочастиц. Его можно в данном случае считать предтечей парсического анализа.

Сегодня можно сказать больше: если в отклонениях результатов одних и тех же причинных действий от однозначного значения действительно «повинны» парсические влияния, то фиксируемые нами отклонения, *во-первых, явным образом указывают на переход скрытых влияний в явные*, и, *во-вторых*, при достаточно большом массиве полученной информации эти данные могут далее дифференцироваться по группам, *фиксирующим разные по типу парсические влияния*, изучение которых далее может проводиться отдельно и целенаправленно.

Существуют разные методы изучения парсических влияний, ими занимается парсология. В качестве примера можно привести один из разработанных в последнее время новых, описанных И. Магафуровым. Опираясь на него, можно сделать вывод о реальном наличии в мире ещё не известных нам парсических влияний. Об этом свидетельствует анализ больших массивов статистических данных, полученных недавно в ряде экспериментальных серий. Автор цитируемой работы, проанализировав результаты, полученные в течение длительного времени с помощью рулетки, пришёл к ряду неожиданных выводов. Одним из главных

является заключение о том, что результаты *случайных* испытаний, если их внимательно проанализировать, максимально учитывая число знаков «после запятой», а не ограничиваться только средними величинами, на самом деле оказываются *неслучайными*, они подчиняются определённым закономерностям. В таком случае традиционное вероятностное описание изученных последовательностей данных оказывается неполным. Более того, наши *представления о случайном неверны в корне*, поскольку в последовательности «случайных» чисел обнаруживается повышенное по сравнению с теорией число самоповторов фрагментов одних и тех же чисел. Как пишет И. Магафуров, в больших массивах данных «огромные фрагменты последовательностей повторяются с редкой точностью. Увидеть такое и по-прежнему ограничиться языком теории вероятности – не думаю, что это возможно» (с. 222). Он отмечает также, что «понятие вероятности может быть введено лишь с ограничениями, например, на среднее», «предсказания теории вероятности хорошо работают для средних значений, в тех случаях, когда как говорят “большая статистика”» (с. 221). Иначе говоря, добавим мы, самое необычное и интересное содержится не в средних величинах, а в отклонениях от средних значений, которые определяются не причинным фактором, определяющим среднюю величину, а качественно другими, парсическими. До сих пор ими, как правило, пренебрегают при обработке статистических данных, поскольку они составляют *малую долю* по сравнению со средними значениями. Но оказывается именно в них и содержится *информация о скрытых влияниях*, которые средняя величина не фиксирует. Опыты И. Магафурова и их результаты непосредственно свидетельствуют о реальности парсических

влияний, идущих из скрытых глубин и влияющих на традиционную статическую картину аномальным образом.

Помимо этого примера можно вспомнить и феномен так называемого фликкер-шума, вскользь упоминаемого в книге И. Магафурова. Он обнаруживается в самых разных областях реальности как аномальная флуктуация по отношению к традиционному «белому шуму». Белый шум - это сигнал, который имеет одинаковую мощность в одинаковой полосе частот в любой части диапазона. Примером может служить шум включённого, но не настроенного на определённую станцию телевизора или приёмника. Фликкер-эффект обнаруживается как в микропроцессах, так и в макроявлениях, в биологических и социальных системах, в связи с землетрясениями и др., что говорит о его универсальном характере и поэтому может рассматриваться как результат парсических влияний. В интернете можно найти разнообразную информацию об этом феномене. В. Жвирблис в статье «Загадка фликкер-шума» ссылается на гипотезу, согласно которой фликкер-шум присутствует в любых системах, которые находятся *вдали от равновесия*, а к таким системам относится Солнце и Земля со всем её космическим окружением, и живая клетка и электронная система. Есть также гипотеза о стохастическом характере этого шума, отмечаемого в явлениях турбулентности в потоке жидкости или газа, в неустойчивом режиме работы химического реактора, в сердечной аритмии. В. Жвирблис допускает также, что фликкер-шум является результатом «какого-то внешнего воздействия на систему, хотя при этом остаётся без ответа главный вопрос – откуда берётся это воздействие». Ответ на этот «главный вопрос» на самом деле существует: истоком этих воздействий являются парсические влияния.

М. Герценштейн, дополняя статью В. Жвирблиса в комментарии «Ещё немного о шумах», рассматривает фликкер-шум на примере радиотехнических устройств. В их работе этот шум обнаруживается как избыточный низкочастотный шум, ограничивающий точность выполняемых с их помощью измерений. Автор пишет, что природа этих шумов неясна, как отмечают сами физики, само их существование – вызов современной физике. Из-за них сопротивление полупроводников медленно флуктуирует в одну или другую сторону, а почему – неизвестно. Флуктуации сопротивления происходят *в девятом знаке после запятой*, если среднее сопротивление образца взять за единицу. Мощность фликкерного шума обратно пропорциональна частоте, т.е. он гораздо более *инерционен*, чем движения зарядов в маленьком образце. При этом *в совершенно разных физических объектах спектр шума оказывается одним и тем же*. Если в физике колебания и волны разной природы (механические, электрические в контуре генератора, колебания атомов в молекуле) описываются одинаковыми уравнениями, то фликкерные колебания *не попадают в их число*. Если допустить, что их источник имеет космическое происхождение, то ни одно из сегодня известных четырёх взаимодействия (сильное, электромагнитное, слабое, гравитационное) для этого не подходят.

По признакам, указанным В. Жвирблисом и М. Герценштейном (проявление фликкер-шума в *неравновесных* состояниях, причём в объектах *любой природы* и масштабов, *слабый характер проявления* фликкер-флуктуаций («в девятом знаке после запятой»), *отсутствие его корреляций* с известными другими флуктуациями, *отсутствие адекватных методов его описания*, неясность с его *происхождением* и его

источниками, несовпадение его природы с известными сегодня типами взаимодействия и воздействия), – всё это свидетельствует о том, что фликкерный шум вполне может быть интерпретирован как *результат парсических влияний и имеет меоническое происхождение*.

Поэтому, обобщая, можно сказать, что каждая вещь на самом её глубоком меоническом уровне неразрывно связана с меоническим миром как его часть и испытывает его информационно-энергетическое *парсическое влияние*. А на уровне субстратном она участвует во внешней явной *причинной* жизни отношений с другими вещами как монада с монадами. Если причинное влияние нам хорошо известно, то парсическое требуют ещё специального рассмотрения. Пока ясно одно – эти два влияния способны «уживаться», не мешая друг другу потому, что в энергетическом отношении парсические меонические влияния на вещь гораздо слабее, чем внешние причинные, и их действия заметны только на «микроуровнях» вещи. Т.е. сферы их главного влияния разнесены и не совпадают. Обнаружить парсические влияния меона можно в явном мире, только обрабатывая большие серии одних и тех же (с точки зрения причинных условий) явных событий, например получения массива результатов при повторении одних и тех же измерений или получении одних и тех же результатов. Отклонения, связанные с неслучайными, парсическими влияниями, отличаются от случайных отклонений, которые связаны с ошибками измерений, с неучётом всех причинных влияний, и которые обычно носят симметричный характер. В отличие от них результаты парсических влияний имеют «аномальные» упорядоченности, которые не могут быть случайными, поскольку не укладываются в требования теории вероятности. Именно они *могут служить средством*

для изучения особенностей парсических влияний и самого меонического мира, и для лучшего понимания окружающего нас мира явного. В частности, тех аномальных явлений, которые человек наблюдал с незапамятных времён.

Рассмотренные выше примеры свидетельствуют о реальности и универсальности проявлений парсических процессов и о возможности их изучать. Помимо подтверждения реальности парсических влияний, этот вывод может помочь в систематизации исследований и открытий нового. Работа по выявлению скрытых влияний и их изучению может и должна носить систематический характер. Её можно рассматривать как деятельность по целенаправленному изучению парсики объективного мира и как важное направление *парсологических исследований*, в которых используются новые методы обнаружения парсических влияний разного уровня. Использование возможностей меонического мира приведёт к овладению любыми трансформациями и превращениями, когда глубинные инновации станут повседневной жизнью.

II. Сизигия – фактор гармонизации бытия

Сизигийный механизм возник вместе с формированием субстратного мира на базе перехода меонического основания в америческую ситуацию, когда возникают вещи и генерологические отношения. В этом случае меон продолжает в своём скрытом виде присутствовать в вещах и оказывать влияние на них через свою скрытую в них часть скрытым же (не причинным) парсическим образом. Вещи в этом случае выступают как *парсы*, неразрывно связанные с меоническим миром

и испытывающим его влияния. Но те же вещи одновременно выступают как носители своих явных субстратных качеств как *монады* и взаимодействуют с другими монадами причинным образом. В таком случае в ходе причинного взаимодействия вещей начинает формироваться *механизм причинно-парсической самодетерминации*. Он состоит в том, что вещь как монада, воздействуя причинно на другую вещь как монаду, одновременно влияет на неё и как на парс и тем вызывает изменения в парсической области меона. Но меонические изменения влекут парсические «волны», которые влияют парсическим обратным образом на первую вещь изнутри. После этого первая вещь как целое меняет своё причинное внешнее действие на вторую и процесс продолжается дальше. Подобные процессы причинно-парсической самодетерминации происходят постоянно и со всеми вещами, связанными меонически. К чему они ведут?

К тому, что те вещи, в которых их причинные внешние действия и вызываемые ими обратные внутренние парсические влияния не соответствуют друг другу и внутреннему парсически-генерологическому состоянию вещи, будут приходить в неадекватное состояние, разрушаться, исчезать. Те, в которых соответствие будет сохраняться, будут носить устойчивый характер и развиваться, пока не исчерпается их внутренний потенциал, связанный с возможностями их вещественного носителя. При этом, следует учитывать и то, что помимо обратных парсических влияний, вызываемых причинными действиями самой вещи, на вещь влияют и изменения остального парсического меонического фона, вызываемые другими вещами, а также и их причинными внешними влияниями. Поэтому, фактически, идёт постоянное *усоответствливание* не только

парсики и генерологии данной вещи, а всех вещей, относящихся к меону, но прежде всего (более заметным образом) связанных друг с другом непосредственным причинным и парсическим образом.

Таким образом, любая вещь, если она включена в генерологические отношения, т.е. функционирует как дискрет, в скрытом виде остаётся частью меонического мира, но одновременно как бы отделена от него своим индивидуальным монадным, т.е. явным субстратным существованием в причинных отношениях. Каждая вещь на самом её глубоком меоническом уровне неразрывно связана с меоническим миром как его часть и испытывает его информационно-энергетическое *парсическое влияние*. А на уровне субстратном она участвует во внешней явной *причинной* жизни отношений с другими вещами как монада с монадами. При этом причинные влияния имеют место между вещами извне, а парсические действуют на внутреннее содержание вещей. И всё это ведёт к тому, что в реальности одни вещи существуют и развиваются, другие не возникают, третьи находятся на стадии распада, или формирования. Главная тайна бесконечно разнообразного бытия, в котором, однако, «все – одно и то же», кроется во взаимной репрезентации явлений, означающей постоянное *стремление к сохранению соответствия* разнотипных явлений друг другу, что бы с ними ни происходило. Этот фактор усоответствливания и получил название **сизигии**.

Поскольку он имеет определяющее значение по отношению к самим универсальным детерминантам и параметрам бытия, он выполняет по отношению к ним интегральную функцию, играет по отношению к бытию в целом *фундаментальную роль*. Последняя состоит в том, что именно в

вечном сизигийном стремлении бытия к внутреннему соответствию всех его компонентов друг другу, несмотря на их преобразования и трансформации, заключается **его сущность** и **вся** его тайна. Данное обстоятельство заставляет обратить особое внимание на раскрытие природы сизигии, а также на вопрос о контроле сизигийности процессов. Сизигийность и её мера являются главными, можно сказать универсальными ориентирами в инновационной и управляющей деятельности. В метаморфозах конкретных СЭИ-форм устойчивый характер приобретают только те состояния, в которых составляющие СЭИ достигают в своём единстве определённой парсически-генерологической гармонии и способны породить конкретную стабильную ситуацию. Здесь – *исток* формирования общей картины онтических форм субстратного бытия и их отношений, согласованной с миром неявным меоническим.

В этом смысле сизигия выступает также как всеобщая тенденция сопряжения онтики и онтологии, плюральности и единства, генерологизации (сериализации) и субстанциализации (америзации) бытия во всех проявлениях онтико-онтологических дуальностей, т.е. всех вещей и их условий. Если сказать чётче – это механизм репрезентации, осуществляющийся в виде никогда не прекращающегося процесса взаимного представления компонентов бытийных тотальностей друг в друге, всего во всём, несмотря на то, что характер этих компонентов и форм бытия может существенно меняться, вплоть до изменения их субстратности. Принцип сизигийности состоит в том, что любая вещь всегда пребывает в движении взаимного согласования, усоответствливания себя с миром и мира с собой, причём это согласование, в общем случае, может иметь вид метаморфозов, в которых меняется и вещь и мир. Именно сизигийное

стремление задает СЭИ-динамику таким образом, чтобы выявлялись в действительной форме не любые, а лишь определённые СЭИ-образования. Сизигия – как бы всеприсутствующая и всеобъединяющая *душа* субстратного бытия, проявляющаяся через механизм причинно-кондициональной самодетерминации.

Принцип сизигийности является в метафизике тотальности *основополагающим в осмыслении бытия как целого*. Он составляет также нерв практики бытия, а вместе с этим задаёт определённые ориентиры человеческой деятельности. В частности, как бы ни технологизировалось знание и как бы ни распадалась на фрагменты наша субъективная деятельность, она всё равно объединена вечной тенденцией ориентации на сизигийность и успешна только тогда, когда осуществляется в согласии с ней. Она обречена, если пытается противостоять сизигийным процессам подобно тому, как деятельность политика бесперспективна, если противостоит тому, что называют «объективным историческим процессом» или «ходом истории», а на самом деле тому, что выступает как требование сизигийности общественного бытия.

Сегодняшний глобальный процесс, подчинённый идее корпоратократии, утратил оптимальную социальную сизигийность и движется к глобальной кризисной ситуации. Конкретные проявления антисизигийных действий становятся всё более явными. Они, в частности, ярко обозначены ранее упоминавшимся Джоном Перкинсом во введении к его книге. Описывая сознательно проводимую со стороны США политику создания глобальной империи корпораций, банков и правительств, он отмечает, что речь идёт не о заговоре, с которым можно бороться на

основе закона, а о навязывании с помощью всей системы образа жизни порочного кредо всему населению.

Он пишет: «Ею правит не умысел малочисленной кучки людей, а непрекаемая, как Евангелие, вера в то, что экономический рост несет благо всему человечеству и что чем выше этот рост, тем больше выигрывают все люди. Из этого кредо вытекает следующее: тот, кто высекает благословенную искру экономического роста, должен быть возвышен и вознагражден, стоящий же в стороне, подлежит эксплуатации», «промышленные магнаты, управляющие этой системой, должны обладать особым статусом. Это мнение лежит в основе многих из наших нынешних бед». «Когда в людях поощряется жадность, жадность становится главным мотивом разложения». «Корпоратократия – это не заговор, однако основные действующие лица в обоих случаях исповедуют единые ценности и связаны общими целями. Одна из наиболее важных функций корпоратократии – сохраняя, постоянно расширять и укреплять систему. Жизнь тех, кому она «удалась», их реквизит – дома, яхты, частные самолеты – преподносятся нам как образцы для подражания, чтобы вдохновить нас всех на потребление, потребление и потребление. Используется любая возможность, чтобы убедить нас в том, что покупать вещи – это наш гражданский долг, что разграбление природных богатств полезно для экономики и, следовательно, служит нашим высшим интересам».

Позиция автора, который сам долгое время служил системе корпоратократии и хорошо знает, о чём говорит, такова:

«Эта книга была написана для того, чтобы мы задумались и изменили нашу жизнь. Я уверен, что когда достаточно людей осознает, как

нас эксплуатирует экономический механизм, возбуждающий неутолимую потребность в природных ресурсах, и в результате создаёт системы, возвращающие рабство, мы больше не сможем терпеть это. Тогда мы пересмотрим нашу роль в этом мире, где единицы купаются в роскоши, а большинство задыхается в нищете, грязи и насилии. Тогда мы посвятим себя поискам пути к состраданию, демократии и социальной справедливости для всех». «Ни одна Страна или союз нескольких стран не могут бесконечно процветать за счёт эксплуатации других».

То, что автор обозначает «состраданием, демократией и социальной справедливостью», является ничем иным, как оптимальной социальной сизигийностью, от отсутствия которой страдает современный социум. В связи с этим дальнейшая разработка общих принципов сизигийной деятельности и их использование является сегодня жизненно важной практической задачей.

Поскольку сизигия – предельный детерминант бытия, свести его к более фундаментальным основаниям невозможно и сказать о нём больше нечего. Дальнейшая задача состоит только в том, чтобы попытаться обнаружить универсальные внешние формы его проявления в онтической жизни и соответствующие универсальные параметры сизигийности, на которые можно ориентироваться в своей деятельности, обеспечивая её оптимальность. Измерение, контроль указанных параметров и поддержание их оптимального значения может рассматриваться как *всеобщее требование и условие любой разумной деятельности человека и общества*, а прежде всего инновационной. Оно служит основанием мудрости, называемой в метафизике тотальности *сизигийной рациональностью*. Выполнение человеком требований сизигийной

рациональности есть практическая технология непрерывного пребывания человека не только в высшей точке эффективности его действий и свободы, а и в истине, любви и красоте. В обществе это означает *гармонию экономики, гуманитарной сферы и образа жизни*. Практическая реализация сизигийной рациональности предполагает измерение сизигийности и ориентацию на оптимальное значение её параметра. О мере сизигийности, о критериях и путях обеспечения *оптимума* пребывания в сизигийности и пойдет речь дальше.

Сизигийный параметр и его оптимум

Как можно охарактеризовать сизигию параметрически и какой глубинный смысл скрыт за тягой природы и человека к соответствию со средой и бытием вообще? Динамика и изменение тотальности «человек+среда» осуществляются в виде *pg*-переходов. Они же служат формой проявления сущности рассмотренного ранее механизма самодетерминации тотальности, а, стало быть, и сизигийного механизма. В таком случае, если учесть, что генерология есть характеристика упорядоченности, а парсические отношения играют по отношению к ней роль дестабилизирующего фактора, то параметр для оценки сизигийности можно ввести, используя *p* и *g*-характеристики.

Рассмотрим ситуацию устойчивого парсически-генерологического состояния тотальности. В качестве параметра сизигии можно в этом случае взять характеристику степени соответствия генерологии своей парсической ауре и внешним парсическим (виртуальным) влияниям. Если обозначить характеристику генерологического порядка через N_g , показатель

внутреннего парсического фона, связанного с генерологией, через N_p , а показатель скрытого парсического влияния извне N_v (лат. *Virtualis* – скрытый, способный проявиться), то сизигийный параметр (обозначим его через S) может быть принят, например, в виде: $S = N_g / (N_p + N_v)$. Поскольку, как правило, внешние парсические воздействия в случае устойчивого состояния тотальности, будучи относительно неизменными ($N_v = \text{constanta}$), не играют решающей роли в её более динамичной внутренней жизни, непосредственным отражением её сизигийности может служить более простое соотношение: $S = N_g / N_p$, где, в зависимости от конкретного значения константы N_v , к N_p должно прибавляться некоторая добавка. Рассмотрим для простоты условный случай, когда $N_v = 0$.

Дальше следует учесть, что хотя S и определён как параметр сизигийности (или сизигийный параметр), не любое отношение N_g и N_p является истинно сизигийным, т.е. свидетельствующим о действительном соответствии парсики и генерологии, которое нас интересует как наиболее оптимальное в существовании тотальности. Чтобы с помощью указанного соотношения $S = N_g / N_p$ определить меру *оптимальной* (истинной) сизигийности, придётся сделать некоторые вполне оправданные допущения, справедливость следствий из которых затем можно проверить на практике. Вряд ли оптимальным значением S можно считать ситуацию полного господства генерологии над парсикой («тоталитарное» состояние ситуации $N_p = 0$), поскольку в этом случае жизнь тотальности сводится к повторению одного и того же генерологического функционирования и отсутствию возможности развития, т.е. парсически-генерологических переходов (ситуация «репрессивной генерологии»). Такое состояние крайне чувствительно к малейшим нарушениям генерологии, поскольку

они ведут к обвальному разрушению всей конструкции, лишённой гибкости. Так же не является оптимальной и ситуация генерологической неопределённости при ведущей роли парсики ($N_g=0$, ситуация «радикального парсического хаоса»), поскольку это означает распад генерологических порядков и исчезновение тотальности как целостности, её «растворение» в парсическом фоне.

В таком случае, поскольку ситуации $N_g = 0$ и $N_p = 0$ исключаются как неоптимальные и, следовательно, S не может быть нулем или бесконечностью, следует исходить из того, что оптимальным значением сизигии (S_{opt}) является некоторое *конечное положительное численное значение*. Это влечёт важный вывод: для случая оптимальных состояний определённое значение сизигии *реально существует*. В таком случае встаёт задача его определения. Она оказывается вполне разрешимой, если учесть некоторые обстоятельства.

Чтобы данное значение определить, следует обратить внимание на то, что язык метафизики тотальности приложим к любым целостностям и процессам, потому что понятия генерологии и парсики не накладывают иных ограничений на тотальность, кроме тех, которые присутствуют в их определении. Поэтому конечное численное значение оптимальной сизигийности должно иметь *универсальный* характер, а значит, если бы нам удалось определить его в том или ином конкретном практическом случае, его можно было бы перенести далее на все остальные ситуации и представить как искомое *универсальное значение S_{opt}* . Для реализации этой идеи в метафизике тотальности использованы результаты, полученные К. Шенноном и Е.А. Седовым. Эти авторы исследовали целостность текстов. На примере отобранных временем письменных

текстов они показали, что мера генерологической упорядоченности в текстах (которая рассматривалась как процент «избыточной информации» текста, т.е. такой, которая может быть предсказана до её получения на основе лишь её внутренней упорядоченной связности) относится к мере парсического хаоса (получаемого как разница 100% хаоса и процента избыточной информации) как 4:1. Исходя из этого конкретного случая, можно сделать общий вывод: формула оптимальной сизигийности в устойчивом состоянии тотальности имеет вид: $S_{opt} = N_g / N_p = 4$. Т.е. **численное значение сизигийного оптимума (с учётом принятого условия отсутствия внешних парсических влияний: $N_v = 0$) равняется четырем и имеет универсальное значение для любых оптимальных парсически-генерологических отношений.**

Значение данного вывода трудно переоценить в силу его универсального характера и возможности широкого применения на практике. Из него, в частности, следует, что не только состояние, а и изменение тотальности тогда является оптимальным и позволяет считать процесс изменения развитием тотальности, не выводящим её за пределы её идентичности, когда данное изменение не превышает 25% при 75% сохраняющейся генерологической упорядоченности. Однако всё же указанный вывод относится только к ситуации стабильных и оптимально развивающихся *простых* (неиерархизированных или слабоиерархизированных, т.е. допускающих удовлетворительное описание) рg-отношений. Кроме того, мы брали идеальный случай отсутствия ощутимых внешних парсических влияний $N_v = 0$. Можно ли ориентироваться на какой-то показатель оптимальной сизигийности в более сложных случаях, связанных со сложными, иерархизированными

тотальностями и их существенными морфологическими преобразованиями вплоть до метаморфозов? Ответ на этот вопрос требует выявления более общих – *интегральных* индикаторов сизигийности.

Индикаторы сизигийности морфогенеза

Выше была рассмотрена ситуация оптимального развития тотальности при наличии нулевого влияния внешней парсики, т.е. виртуальных условий ($N_v = 0$) и соблюдения оптимальной связности в тотальности ($S_{opt}=4$). Однако, в ходе реального тоталлогенеза могут происходить и происходят преобразования внутренней жизни тотальности за счёт дифференциации и специализации её генерологических функций, вытеснения всё большего числа свойств дискретов в парсическую область и нарастания парсических внутренних влияний на генерологию. Это чревато перестройкой её генерологических отношений и изменением субстратных носителей, т.е. вещей, выполняющих монадную роль. В таком случае меняется *качество* парсических и генерологических (субпарсических и субгенерологических) параметров и их отношений и прежний сизигийный параметр к этому переходному процессу не может быть применен. Конечно, можно было бы пытаться применять его к генерологическому каркасу тотальности как целому и его парсической ауре. Но это предполагает знание всех субгенерологических порядков самости тотальности и структуры парсической ауры, что в большинстве случаев практически вряд ли возможно. Кроме того, в случае изменения сложноиерархизированной тотальности меняется и отношение её

содержания к внешним условиям: усиливается её «чувствительность» к одним компонентам среды и ослабляется к другим подобно тому, как взрослеющий человек, меняя своё отношение к среде (характер интереса к ней, выбор иных целей и средств их достижения и т.д.), меняет и приоритетность влияния на него факторов самой среды. Такое смещение характера и роли доминантных воздействий на тотальность в общем парсическом поле условий можно рассматривать как изменение виртуальных влияний самих условий (ситуация не только $Nv \neq 0$, а и $Nv \neq \text{constanta}$). В результате этого некоторые парсические отношения также обретают характер генерологических, а генерологические распадаются и становятся парсическими так, что проследить этот процесс не представляется возможным.

Кроме того, в случае развития сложной тотальности подобные рg-переходы могут вести к созданию в её пространстве неопределённых (американских) рg-ситуаций субстанциальности, из которых и на основе которых затем возникают новые парсически-генерологические субструктуры, играющие роль её новых морфологических компонентов. В общем случае, такие эволюции, происходящие в разных частях тотальности, могут сливаться в единый *структурированный процесс*. Одновременно это влечёт дифференциацию и преобразование внешних отношений тотальности. Во всех этих случаях использование парсически-генерологического индикатора становится невозможным или крайне затруднительным. Возникает вопрос, как определять сизигийную оптимальность таких сложных процессов, в которых устойчивость генерологии подвергается перманентному испытанию.

При определении индикаторов сизигийности в подобных случаях можно исходить из интегральной внешней картины процесса, из того, что, поскольку результатом *pg*-переходов в них является *развитие морфологии* тотальности, оптимальная сизигийность данного процесса (или отклонения от неё) должна отражаться на формирующейся общей архитектонике тотальности. В таком случае *сам вид* данной архитектоники может служить искомым индикатором и сизигийная оптимальность процесса должна проявляться в некотором интегральном параметре *порождаемой им морфологической архитектоники* тотальности. Поскольку рассмотрение вопроса ведётся безотносительно к конкретному случаю тоталлогенеза, данный параметр или параметры, если удастся их обнаружить, должны также иметь *универсальное значение*.

Существуют ли численные математические показатели, характеризующие архитектонические отношения в тотальности или между тотальностью как целым и её частями? Существуют. Например, это отношение *общего размера тотальности к размерам отдельных ее фрагментов*. Подобные отношения, как абстрактно кажется, могут иметь разные, в общем случае произвольные численные значения, подобно тому, как отрезок геометрической прямой можно делить произвольно в разных пропорциях. На самом деле, если учесть, что морфология тотальности выстраивается в результате игры генерологических и парсических (причинно-кондициональных) информационно-энергетических взаимовлияний и что на этот процесс воздействуют организующим образом ландшафтные порядки бытия, вряд ли все указанные отношения из числа теоретически возможных равноправны в смысле их *реальной устойчивости*, а значит и сизигийности. Ведь даже

отношения самих по себе чисел, отвлечённых от операций практического измерения, могут иметь разное качество – быть рациональными и иррациональными. Не случайно открытие иррациональных чисел в своё время было воспринято как гром среди ясного неба. До сих пор бытийный смысл иррациональности оставался скрытым. На основе принципов метафизики тотальности можно допустить, что рациональные числа фиксируют генерологические отношения, а парсические влияния, в силу того, что они структурированы и в пределе уходят в бесконечность и вносят сложную иерархическую структуру в любые пространственные размеры тотальности, как раз и связаны с необходимостью иррациональных чисел. Поэтому, продолжая рассуждение дальше, можно утверждать, что значение сизигийного оптимума тотальности (максимально учитывающего полноту парсических влияний) скорей всего должно иметь также *иррациональный вид*. В таком случае вполне вероятно, что архитектурные параметры не любого целого дают значение сизигийного оптимума, а только такого, в котором данный оптимум действительно имеет место, а это значит, что целое должно быть максимально согласовано в своей морфологии и со средой, обладать соответствием не только частей и целого, а и внутреннего и внешнего. Из сказанного следует, что на практике численные параметры сизигийного оптимума можно надеяться получить, рассматривая архитектуру не любых, а *только устойчивых* форм тотальности, *прошедших длительный «отбор на сизигийность»* среди прочих подобных.

Если учесть всё сказанное, то окажется, что такие показатели действительно существуют и, более того, хорошо известны. Ещё древние дали нам интегральный параметр, характеризующий гармонию целого и

частей, известный как *золотое сечение*. В «Началах» Евклида была поставлена задача «о делении отрезка в крайнем и среднем отношении», решение которой и привело к численному, и, что, как мы уже знаем, не случайно, к *иррациональному* значению $(1+\sqrt{5})/2=1,61803\dots$, известному после Клавдия Птолемея и Леонардо да Винчи как «золотое сечение». Если разделить отрезок в пропорции, равной значению золотого сечения, то получим, что длина большей его части относится к длине меньшей части так же, как длина всего отрезка к длине большей части. Именно такая пропорция оказывается очень широко распространенной во всех сферах бытия. Сегодня известны связанные с золотым сечением и другие универсальные отношения, выражаемые, например числами Фибоначчи, Люка и др. К этому же ряду относятся понятия «обобщенной золотой пропорции» А.П. Стахова, представление о «структурной гармонии систем» Э.М. Сороко. В частности, понятие «обобщенной золотой пропорции» оказывается важным для характеристики *развития* систем, связанного с переходом системы из одного гармоничного состояния в следующие гармоничные через дисгармоничные неустойчивые, возникающие под действием парсических факторов.

Сегодня имеются примеры золотого сечения не только давно известные из иллюстраций в природе, обществе и в строении человека, а и практического использования критерия золотого сечения для решения задач оптимизации человеческой деятельности. Причём не только в архитектуре или живописи, где этим критерием пользовались давно. Интересной является, например, современная попытка решения вполне тоталлогической проблемы в экономике – установления связи между сложными процессами структурирования экономики и оптимизацией ее

развития на основе использования правила золотого сечения. И.В. Крючкова в своей статье, посвящённой анализу данной проблемы использует правило золотого сечения как универсальный закон такого структурирования. Понимая под «рядом золотого сечения» ряд чисел Фибоначчи, сопоставляя с рядами золотого сечения, полученными для разных лет экономического развития Украины, соответствующие им ряды структурирования различных экономических показателей, она рассматривает негативные последствия его нарушения и результаты макроэкономического моделирования влияний отклонений от гармонизированных структурных норм на современную динамику ВВП. Автор делает вывод, что недостаточно использовать один или несколько отдельных факторов для определения такого обобщающего показателя, как потенциал экономического развития. Необходимо ещё учитывать степень приближения данных факторов *к границе эффективности и взаимной координации*. В отдельных уже существующих моделях, отмечает И.В. Крючкова, хотя и используются «коинтеграционные соотношения», но лишь фрагментарно. Рассматривая уже разработанные, но всё же недостаточно удовлетворительные подходы, она, в частности, пишет, что в них «пока что отсутствует понимание законов структурирования экономических систем, т.е. законов *гармонизации действия отдельных факторов в пределах этих систем*. А, следовательно, нет и удовлетворительного объяснения характера действия как самих этих законов на отдельных этапах цикла развития, так и широких влияний отдельных факторов на равновесие систем. Нет также определённости относительно того, какие структурные компоненты присущи экономике в момент, когда линия её реального развития совпадает с линией тренда»

(курсив – К.В.). Выделенные курсивом слова обозначают не что иное, как *сизигию*, действующую в сложной экономической системе, без учёта которой её описание, тем более объяснение и эффективное управление ею является невозможным.

К сожалению и сегодня, спустя больше десяти лет после публикации статьи И.В. Крючковой, понимание принципиальной роли гармонизирующего сизигийного фактора в процессах структурирования экономических и иных, например, кластерных, региональных и прочих систем и полисубъектных сред, продолжает отсутствовать. Даже в среде профессионально занимающихся специалистов по рефлексивным процессам и управлению дело ограничивается преимущественно описанием разрозненных методологий, упускающих общую картину. В настоящее время, учитывая мощные глобальные не только природные, а и политические и социальные процессы на нашей планете, актуальность сизигийной тематики резко возрастает как в теоретической области, так и в практической жизни стран, регионов, континентов и всего социума.

Смысл оптимальности интегральной сизигийности

После всего сказанного остаётся уяснить *смысл* оптимальности сизигии, когда речь идёт о следовании правилу золотого сечения или другим требованиям «математики гармонии». Что кроется за обобщенной (интегральной) мерой оптимальной сизигийности? Для ответа на данный вопрос воспользуемся ещё раз уже испытанным приёмом. Подобно тому, как мы определили универсальное численное сизигийное значение для простых состояний тотальности на основе конкретных измерений

сизигийности текстов К. Шенноном и Е.А. Седовым, можно для выяснения универсального смысла интегрального сизигийного оптимума также сначала рассмотреть его смысл в конкретном случае, а затем придать ему универсальное значение. Используем для этого исследования В.И. Акунова, связанные с параметрическими рядами.

Долгое время, практически работая в промышленности в качестве одного из известных в СССР специалистов, изучая исторический опыт развития технических средств (особенно детально историю мельничного дела) он пришёл к следующим выводам:

- в ходе развития и совершенствования сложных технических систем осуществляется их самонормирование, т.е. выделяются их дискретные состояния в общем ряду развития, система нормируется по некоторым характеристическим параметрам, образуя в соответствии с ними эволюционный *дискретный ряд*;

- отбор систем условиями активно осуществляется в момент возрастания энтропии, т.е. при усилении хаоса (неопределённости) состояния системы;

- отобранная устойчивая система характеризуется высокой степенью организованности (*минимумом энтропии*) при *минимуме удельных затрат вещества, энергии и информации* на единицу преобразуемого потока;

- общий процесс подчинен *минимизации удельных затрат вещества, энергии и информации* на единицу преобразуемого потока.

Все эти положения имеют важное значение для рассматриваемых нами вопросов, особенно потому, что основываются на большом эмпирическом материале. Они указывают не только на три достаточных

для описания макросистем общих параметра – *вещество, энергию, информацию* (что является конкретизацией, а заодно и подтверждением правильности нашей идеи СЭИ для рассматриваемого конкретного случая), а также и на *дискретный* характер состояний устойчивых сложных систем в общем ряду их развития. Но для нас особенно важен в данном случае последний из выводов – о том, что сложные устойчивые системы характеризуются *минимумом энтропии* и общий процесс идёт *по линии минимизации затрат вещества, энергии и информации на единицу перерабатываемого потока*. Фактически это есть ответ на интересующий нас вопрос. Остаётся только обобщить его.

Смысл оптимальной сизигии состоит в том, что с ней связано *максимальное взаимное соответствие субстрата, энергии и информации* и чем дальше в том или ином конкретном случае оно от максимума, тем неустойчивей, быстротечней и дальше от сизигийного состояния находится структурированный процесс. В общем случае ***оптимум сизигийности*** означает устойчивое состояние минимума затрат субстрата, энергии и информации онтической формы на переработку ею единицы внешних потоков. С другой стороны это можно трактовать и как такое состояние оптимума тотальности, которое позволяет ей *ассимилировать максимум внешних потоков*. Этот обобщенный показатель сизигийности «поглощает» параметр сизигийности простых онтических форм ($S=4$) полученный на основе понятий парсики и генерологии, поскольку описание сизигии через парсический и генерологический показатели действует только в случае наличия *определившихся* парсически-генерологических отношений. Но, с другой стороны, обобщенный показатель не должен противоречить оптимуму $S=4$ в том случае, когда

процесс морфологизации достигает устойчивого парсически-генерологического состояния. Когда рg-переход завершен, он должен выводить на оптимум $S=4$. Т.е. сизигийный параметр 4 имеет вполне определенный смысл оптимума в случае, если он достигнут в конкретной форме в результате *завершенного* процесса генерологизации тотальности. В связи с этим можно сформулировать следующее общее положение: процессы генерологизации являются сизигийно оптимальными тогда, *когда идут по линии минимизации затрат вещества, энергии и информации, и оформляются в виде устойчивой субстратности, в которой сизигийный парсически-генерологический параметр равняется четырём ($S=4$), а морфологические отношения, устанавливающиеся в ней, прямо или опосредованно выражаются через параметр золотого сечения. В таком случае тотальность достигает состояния минимума затрат субстрата, энергии и информации на переработку ею единицы внешних потоков.* Процессы, не соответствующие данным требованиям, являются нестабильными и утрачивающими свою идентичность. Таков истинный смысл происходящих в бытии сизигийных преобразований. В соответствии с ним реализуется и меняется многообразие субстратных форм, как и, в других случаях, происходит их деградация, унификация и исчезновение под влиянием сизигийных процессов более общего характера.

III. Инновационная деятельность

Инновационная деятельность человека отличается от естественных процессов обновлений в природе тем, что вносит в природу свои цели и

смыслы и создает искусственную, социально значимую среду, важную для человека. В рамках природного мира, предстающего как субстратная среда *природы*, искусственная среда, создаваемая человеком, предстает как *социальная субстратная среда*. Обновляющие действия человека несут человеческие смыслы, поэтому понятие инновации применимо только в жизни людей и общества, даже когда речь идёт об использовании ими природных материалов и сил и изменениях, вызываемых ими в природе. Называя инновациями обновления в обществе, мы отличаем их от обновлений в природе.

Деление действительности на явную и скрытую также имеет специфический смысл в обществе. Скрытое в жизни человека и общества – не только то, что неизвестно и еще не открыто в обществе, а и то, что не используется в их жизни, хотя бы в природе оно реально присутствовало и ранее было известно людям. А явное – то, что используется и, в принципе, может использоваться всеми. По этому признаку можно различать сами инновации: в одних случаях как те, в которых используются ранее неизвестные силы и возможности (*фундаментальные инновации*), в других – как использующие известные в обществе силы и возможности, но не использовавшиеся ранее (*социальные*), в третьих – как использующие известные и использующиеся в обществе возможности, но впервые используемые конкретным человеком (*индивидуальные*). Возможны и другие типологизации.

Механизм инновационного процесса

Механизм инновационного процесса задаётся человеком, хотя зависит не только от человека, и должен осуществляться в соответствии с определёнными общими требованиями. Человек действует на инновационную ситуацию через конкретные предметы или процессы локальным *причинным* образом, тем самым меняет и всю данную ситуацию *как целое*. Изменение ситуации как целой сказывается рефлексивным образом на самом человеке онтологически как *непричинное кондициональное* влияние условий одновременно «со всех сторон», в общем случае не всегда только явным образом, а и действуя на подсознание человека. Т.е. человек, осознанно причинно воздействовав на инновационную ситуацию, вызывает тем самым обратное, в том числе скрытое кондициональное влияние ситуации на себя, на своё подсознание и через него на сознание. Это происходит подобно тому, как человечество, влияя целенаправленным причинным образом на природу, через нее, как условия своей жизни, кондиционально влияет на сознание людей и их последующие действия. Тем самым механизм причинно-кондициональной самодетерминации ведёт к саморазвитию и саморазвертыванию систем «человек-среда» и «общество-природа». Он является важным средством практической инновационной деятельности, поскольку действует не только в обществе, а и в природе, на которую человек также может влиять в ходе инновационного процесса.

Принципиально важной особенностью данного механизма является то обстоятельство, что прямое причинное действие человека на ситуацию и обратное кондициональное влияния ситуации на человека действуют по разным каналам (внешнему причинному с одной стороны и скрытому кондициональному – с другой), и *не могут скомпенсировать друг друга*.

Поэтому исходное инновационное действие человека не завершается, а далее разворачивается как единый инновационный *процесс*. Важно в нём и то, что если причинные действия носят внешний характер и не несут фундаментально нового как глубинного, то кондициональные носят именно глубинный парсический характер и способствуют выявлению скрытых возможностей через подсознание человека в его сознании, и, вызывая в нем новые потребности, цели и действия, реализуются человеком в явном мире.

Типы и виды инноваций

Инновационная деятельность может быть разделена на два типа – *естественную* и *сознательно осуществляемую*. *Естественная* – стихийно, неконтролируемо протекающая жизнедеятельность, рассматриваемая как фактически постоянно реализуемое инновационное действие в меняющихся ситуациях, сказывающихся на индивидуальном и общественном подсознании, порождающих рефлексивные реакции в деятельности людей и общества, чреватые неожиданностью для них самих и для окружающих. *Сознательно осуществляемая* – целенаправленно реализуется в инновационном процессе. При этом оба эти понятия необходимы и целесообразны. Это вытекает из следующего.

Понятие естественной инновации сталкивается с трудностями её интерпретации. С одной стороны, инновацию, понимаемую как жизнь, было бы неправильно игнорировать. С другой, на это можно возразить, что поскольку она осуществляется без целенаправленного руководства, без специально прилагаемых усилий и сознательного обдумывания каждого

шага, т.е. на *подсознательной и интуитивной* основе, – в этом смысле она является инновацией не по существу, а формально. Однако и сознательно выстраиваемые инновации не всегда могут служить примером инновационной деятельности, причём именно потому, что связаны с сознанием. Ведь формально правильные, контролируемые сознанием действия часто носят неоптимальный характер, не «справляются с жизнью», поскольку могут опираться не на адекватную логику, на предрассудки и догмы. В этих случаях формальной (или формально-логической) инновацией можно было бы называть именно сознательно осуществляемую.

На самом деле реальная инновация несёт оба компонента – сознательный и бессознательный. В сознательно осуществляемом человеком инновационном процессе присутствует и бессознательный момент, служащий творческим началом, определяемый воздействием на сознание человека реальных, но ещё не институционализированных, в этом смысле скрытых влияний. Именно благодаря им, в человеке и общественном сознании формируются новые переживания, потребности, побуждения, мотивы и цели, являющиеся основой инновационных действий. Поэтому естественная инновация важна не столько как инновация сознательно осуществляемая человеком (она таковой не является), сколько как объект изучения *главного момента* любой реальной инновации – *механизма перехода бессознательного в сознательное, скрытого в явное*. В качестве такового она и имеет право фигурировать под своим названием и быть специальным объектом исследования. А что касается реально осуществляемых инноваций, то они несут в себе неосознанно осуществляемую «естественную инновацию» как

свой ключевой момент, но внешне предстают как целенаправленные действия, осуществляемые субъектом инноваций явным образом.

Реальные инновации могут проявляться:

как *личностные* (переводят скрытое в явное в самом человеке и связаны с изменениями и переживаниями человека в ходе его личностных телесных и духовных практик и трансформаций); *гуманитарные* (нацелены на внешнее преобразование внутренней жизни человека и духовной жизни общества, в том числе путём выработки ценностных позиций и норм и ориентации жизни на высшие идеалы, на гармонизацию жизни мира в человеке и человека в мире. К гуманитарным относятся инновации образовательные, познавательные, воспитательные, педагогические, мировоззренческие);

социальные (направленные на преобразование социальных и политических отношений, регулирование отношений общества и государства и гармонизацию отношений человека и общества);

материально-технические (технические, технологические, связанные с природоиспользованием, организационные, производственные).

Можно также исходить из другого деления, которое сегодня актуально – отдельно говорить о *гуманитарных* и *негуманитарных* инновациях, включая в негуманитарные все, кроме гуманитарных. Вопрос об их отношении – о единстве, неразрывности и взаимном влиянии друг на друга – приобрёл сегодня особую остроту из-за явной недооценки гуманитарных инноваций. Об этой проблеме будет сказано ниже.

Объекты инноваций

В инновационной деятельности вопрос об объекте инновации играет принципиальную роль. Ответ на него важен не только для практических нужд, а и потому, что, отталкиваясь от понимания объекта, можно судить насколько широка область возможностей планируемой инновации. В то же время, определение объекта инновации наталкивается на трудности. Когда речь идет об изобретениях, усовершенствованиях, о рационализации, – ограничения в объектах, к которым эти действия могут применяться, практически отсутствуют. В случае же инновационного процесса, поскольку речь идет о *процессе*, объект предстает как нечто способное к непрерывному изменению. Он требует особого выделения из условий, а потому специального анализа его природы. Например, когда человек говорит о «необходимости изменить ситуацию», он на самом деле не всегда четко осознаёт, на что именно он хочет воздействовать в этой самой ситуации, и в таком случае не в состоянии определиться с истинным объектом задуманной инновации. Вместо изменения истинного объекта он часто меняет его контекст, создавая вместо инновации её видимость, или идёт к ней круглыми путями через малопродуктивное и потому затратное и часто почти бесполезное изменение условий объекта вместо самого объекта.

Сложность вопроса об определении объекта инновации связана и с тем, что современная изменчивая жизнь общества наделена свойством «утраты наблюдаемости», т.е. часто обусловлена использованием неконтролируемых информационных процессов, скрытых финансовых, коррупционных, политических и прочих механизмов диффузного влияния на общество, что затрудняет выделение связанных социальных объектов, об

инновации которых можно было бы говорить. Предлагаемый в литературе выход состоит в том, чтобы использовать понятие «среды», ограничиваемой тем дополнительным условием, что она способна «саморазвертываться». Здесь ухвачена реальная проблема объекта инновации и намечен подход к её решению, но остаётся неясным критерий наличия саморазвертывания или *способности* к саморазвертыванию. Не случайно в той же работе В.Е. Лепского говорится о проблеме контроля и управления функционирования саморазвивающихся и самоорганизующихся сред активных нано-биоэлементов (с. 92). Кроме того, человек в таком подходе предстаёт как внешний субъект, инородный самому процессу инновации и потому потенциально способный нести в него вместо инновации деструкции и разрушение.

Чтобы объект инновации мог быть выделен в среде корректно, следует отталкиваться от адекватного понимания самой инновации. С этим есть свои сложности. Инновациями называют изобретения, открытия, рационализацию, модернизацию, «сборки», идеи, любое творчество и т.д., инновационными называются решения, выступления, подходы, позиции, бренды и т.п., что не разъясняет природы инноваций, а затушевывает её. Люди, занимающиеся инновациями, говорят об инновационных бизнес-моделях, бизнес-процессах, инновационных стратегиях, инновационных организациях, технологических инновациях, инновационном маркетинге, инновационных продуктах, о системных инновациях и т.д. Инновации делят по сфере приложения, по месту внедрения, по характеру удовлетворяемых потребностей, по степени радикальности, по масштабам распространения и т.п., выделяют **точечные, линейные, плоскостные, многомерные, структурные, системные, надсистемные,**

пространственные, наконец, региональные, отраслевые, политические, идеологические, международные и прочие инновации, – и обо всём этом говорится без малейших попыток очертить, хотя бы приблизительно, что может, а что не может быть объектом таких «инноваций».

На самом деле объект инноваций должен быть наделён достаточным для решения поставленной инновационной задачи комплексом условий: 1. потенциалом творческих возможностей представляющих его людей и достаточными для обеспечения всего процесса инноваций скрытыми возможностями вещей; 2. должен, в то же время, быть избавлен от мешающих факторов, способных внести разлад в инновационный процесс; 3. быть системно гармонизирован и предполагать возможность широких организационных модификаций и трансформаций, не нарушающих его сизигийности; 4. должен позволять поддерживать оптимальную сизигийность хода этих процессов и всего инновационного процесса как целого; 5. предполагать необходимые потоки влияния и поддержки развития инновационного процесса извне. Всё это требует в качестве объекта инноваций иметь некоторую средовую целостность, обладающую многообразием компонентов, и, одновременно, их единством, способным сохраняться в ходе инновации, иначе говоря, определённую средовую тотальность, способную быть развертывающимся в себе, но сохраняющим себя единством.

Выделение (или целенаправленное создание) тотальности, удовлетворяющей этим требованиям – самостоятельная тема и практическая задача. Любая тотальность неразрывно связана с бытийным контекстом как его часть и требует как учёта необходимых условий и

влияний среды, так и блокирования дезорганизующих инновационный процесс, поскольку любые переходные процессы обладают повышенной чувствительностью к внешним влияниям. Кроме того, инновационный процесс достаточно сложен в своей динамике и структуре, особенности которой также следует учитывать. Скажем, особое внимание требуется к инновационной динамике, сопряжённой со сменой субъект-объектных отношений в ней и за её пределами, а также к вещественным трансформациями тотального объекта в целом. Необходим постоянный контроль общей картины меняющихся пересечений разных влияний и тенденций во всём объёме инновационного процесса, в котором люди действуют на инновационную среду каждый своим способом, а обратное её влияние на каждого человека зависит от комплексного действия *всех* участников и организационно-институциональных управляющих влияний на неё. Обладая информацией о всех участниках инновационного процесса и разноритмических циклах их одновременных действий и картине разнодвижений, субъект инновации, помимо прочего, должен не только поддерживать оптимальный уровень её осуществления, а и благоприятный рабочий и психологический климата среди исполнителей.

Управление инновацией

Управление инновационными процессами, поскольку речь идёт о действиях на объект инноваций как на тотальность, предполагает учёт закономерностей тоталогенеза. Инновационный процесс должен реализовываться представлять в соответствии с принципом причинно-кондициональной самодетерминации и другими принципами метафизики

тотальности. Инноватор, действуя на инновационную ситуацию через конкретные предметы или процессы внешним причинным образом и, тем самым, меняя её как *целостную среду*, одновременно должен отслеживать генерируемые этими действиями обратные кондициональные влияния на всю ситуацию, в том числе осмысливать происходящее с позиций поддержания общей оптимальной сизигийной ситуации. Постоянное поддержание *сизигийной гармонии* происходящего должно быть постоянно в центре его внимания. Только в этом случае инновационный процесс будет иметь целостный естественный характер, причём требующий минимальных затрат на его осуществление.

Пока что история шла по пути стихийной инновационности, с нарушением принципа оптимальной сизигийности. Её действия были направлены не только на развитие общества, а, часто, выступали негативной силой по отношению к человеку и самому обществу – в виде бесчеловечной истории войн, заговоров, убийств, террора. Сегодня этот ход событий должен быть изменен, глобальное сообщество должны найти свое сизигийное место в мироздании и обеспечить сизигийность внутренней жизни, т.е. жить в гармонии внутренней и внешней.

Принципиально важной особенностью данного механизма является то, ранее уже подчёркивавшееся обстоятельство, что прямое причинное действие человека на ситуацию и обратное кондициональное влияния ситуации на человека *действуют по разным каналам (причинному с одной стороны и кондициональному – с другой) и не могут скомпенсировать друг друга*. Поэтому исходное инновационное действие человека не завершается, а рефлексивным образом далее развёртывается как единый инновационный процесс, который «отменить» нельзя из-за включения

неявных механизмов. Его можно только исправить следующими шагами. Мы уже живём в мире, который *постоянно изменяется*. А вместе с этим постоянно меняется и человек и его среда, поскольку меняющиеся кондициональные влияния, проходя через подсознание, меняют его и через него и его действия. Постоянно выявляя скрытое через явное, человек меняет внешний мир и самого себя и обостряет вопрос об оптимальном поддержании соответствия его внешнего мира с его миром внутренним. Ситуация усугубляется тем, что саморазвёртывание инновационного движения помимо того, что оно является движущей силой инновационного процесса как целого, влечёт и побочное формирование многих других замкнутых и саморазвёртывающихся процессуальных реальностей, требующих дополнительного внимания.

В отличие от привычных статичных неактивных объектов-реальностей инновационный процесс, будучи неразрывно связана со средой, выделяется из её контекста в виде самостоятельного подвижного специфического образования, условно подобного вихрям в воде или воздухе. В процессе инновационных действий человека он в своём непрерывном рефлексивном движении меняет своё положение в среде, одновременно вовлекая в себя всё новые её компоненты и меняя самого человека, как во внешних причинных функциях, так и его бессознательную сферу и сознание. Человек оказывается не просто участником рефлексивных действий, а и связующим звеном их осуществления.

В целом, рефлексивное саморазвертывание комплекса ведёт к его усложнению, порождению многокомпонентных, полисубъектных и полиобъектных составляющих. Исходный вихревой процесс, развиваясь,

дифференцируясь в себе, порождая разнообразные новые рефлексивные циклы, в свою очередь дивергирующие, приобретает всё более разветвленный характер, а общая картина – всё новое онтико-онтологическое содержание. Явная исходная цикличность-рефлексивность «вихря» утрачивает прежнюю очевидность, становится скрытой за множеством порождённых им сосуществующих и субординированных относительно самостоятельных циклов. Внешне подобные инновационные образования как целые предстают в виде хаотически меняющихся единств многообразий компонентов-субтотальностей (которые в этом процессе могут меняться, исчезать и рождаться). Их развертывание и образует инновационный процесс как *тоталогенез*.

Исходя из данной инновационной картины, можно уточнить, что объектом инновационного процесса выступает не просто тотальность (развёртывающееся в себе, но сохраняющее себя единство многообразия), а *сложный процесс тоталогенеза*, в котором *при всех возможных изменениях и трансформациях его содержания через поддержание его оптимальной сизигийности сохраняется целостность, позволяющая его постоянно идентифицировать с самим собой*. Объектом инноваций может быть всё, что угодно, при условии, что «оно» представляет из себя самодвижущуюся, самоорганизующуюся, рефлексивную целостность. Это не значит, что данная целостность должна быть полностью изолирована от мира, от обмена с ним энергией, субстратом или информацией. Скорей наоборот, чтобы жизнь тотальности продолжалась, она должна такой обмен осуществлять постоянно. Это живые организмы и их органы, работающие производства и их субструктуры, общество и его субчасти –

государство, политическая организация, самостоятельные организации, города, городские субструктуры, предприятия, организации, институты, театры, временные, но целостные процессы типа футбольного матча, театрального представления или разнообразные соревнования и т.д.

Такие реальные образования – вокруг нас и мы сами. Но всё же не любая реальность сама по себе может быть объектом инноваций. Во многих случаях её необходимо вначале сделать такой и это будет акт *создания* объекта инноваций, а не инноваций. Хотя и акт создания может стать инновационным, если он будет рассматриваться как часть охватывающей его тотальности. Например, нельзя осуществлять инновационные действия по отношению к бизнес-структуре, которой нет. Для этого сначала необходимо её создать и этот процесс не относится к инновационным сам по себе. Но, если создание бизнес-структуры происходит в связи с развитием или реформированием определенной экономической сферы, частью которой оно должна быть, то оно становится инновационным актом в связи с реальными отношениями с данной сферой.

Можно сказать, что любая деятельность может являться инновационной, если правильно определиться с её целостным контекстом и действовать с ней *по законам и связям этой целостности*. Но для этого и сама эта целостность должна удовлетворять некоторым дополнительным требованиям помимо тех, которым должна отвечать тотальность, чтобы быть тотальностью. Они связаны с тем, что действия самого человека не только как части тотальности, а и как иницилирующего и движущего весь процесс субъекта, были комфортными для него и оптимальными для процесса. Это касается и других людей – участников

инновационного процесса. В связи с этим любые инновации, поскольку они всегда касаются также и людей, должны рассматриваться и как *гуманитарные инновации*. Их осуществление должно всегда предполагать специфику субъектов-инноваторов и исполнителей-инноваторов.

Данное обстоятельство порождает ещё один важный вопрос – о соотношении гуманитарных и негуманитарных составляющих инновационного процесса. Вместе с этим возникает вопрос о соотношении гуманитарных инноваций и всех прочих (негуманитарных). Этот вопрос оказывается чрезвычайно актуальным в современной жизни, поскольку его слабая разработанность влечёт множество проблем социально-экономического, социокультурного, социально-политического плана и непосредственно затрагивает жизнь каждого члена общества, поскольку любой человек не только исполнитель тех или иных внешних общественных функций и обязанностей, а и самостоятельный жизненный мир, с которым внешние инновационные изменения неразрывно связаны.

IV. Роль гуманитарных инноваций в инновационном процессе

Метафизика тотальности позволяет не только классифицировать инновации на едином основании, а и осознать фундаментальную роль гуманитарных инноваций в нашей жизни, которая на сегодня плохо изучена и потому явно недооценивается. Качественная граница между гуманитарными и негуманитарными инновациями состоит в том, что первые *предстают как процессы переработки неявных парсических*

информационных потоков идущих из мира к человеку изнутри и не до конца осознаются им, а потому недооцениваются, кажутся только его личным делом, а духовная жизнь общества также рассматривается как вторичная и второстепенная, сама по себе часто как не заслуживающая внимания вообще. А вторые связаны с внешними, осознаваемыми преобразованиями человеком самого мира, имеющие непосредственно важное значение для жизни, и потому кажутся первостепенно значимыми, независимо от того, идёт ли речь о материально-производственных, экономических, социальных или политических изменениях. В действительности, как это отмечалось в связи с анализом принципа причинно-кондициональной самодетерминации, те и другие неразрывны в нашей жизни.

Важнейшая специфика гуманитарных состоит в том, что именно в связи с ними осуществляется *переход бессознательного в сознательное в человеке*. Только после этого становятся возможными преобразования неявного мира сознания в явный, ощутимый и материальный мир, и сами негуманитарные инновации. Для нормальной жизни человека в среде его внешние инновации должны согласовываться с внутренними, технико-производственные, социальные и другие, осуществляемые в обществе и природе, должны гармонизировать с внутренней жизнью человека и формирующихся в нем мироощущением, переживанием, смыслами, нормами и ценностями.

Несмотря на это, монадно-парсические процессы в самом человеке, лежащие в основе всех гуманитарных инноваций, до сих пор фактически не рассматривались в инновационном плане, хотя именно в них и происходит таинство перехода неявного в явное. Вложение средств в

гуманитарную сферу считается не рациональным, гуманитарные инновации кажутся более неопределёнными в своей результативности и несущими повышенные риски, слабо контролируемые, требующими повышенной ответственности, публичности и потому малопривлекательными. Общество, несмотря на все свои успехи, до сих пор настолько неразвито, что всё внимание уделяет производственно-экономическим нововведениям, а тема перехода бессознательного в сознательное, играющего ключевую роль в рождении инновационных идей, разрабатывается недостаточно, если не сказать не разрабатывается совсем.

Связное разрешение вопроса о механизме перехода неявного в явное в человеке, как и обратный механизм порождения явными средами неявных психических влияний, влияющих на человека, ждёт своего часа. Объём необходимой здесь работы связан с изучением следующих вопросов:

1. переход скрытых психических влияний в психический процесс;
2. переход психической функции в статус бессознательного;
3. переход бессознательного на уровень предсознания;
4. переход предсознания на уровень сознания;
5. переход сознания на уровень осознания им своих интенциональных возможностей;
6. выбор ведущей интенции как внешней цели;
7. практическое осуществление перевода цели в результат.

На этом пути предполагается разработка ряда вспомогательных методик и другие действия. Среди них:

- разработка критерия отбора желательной для осуществления инновации интенции и механизма её отбора;
- разработка возможных моделей адаптации комплекса осознанных инновационных интенций к внешней средовой ситуации и выбора оптимальной;
- действия по практическому осуществлению оптимальной модели и контроль за обеспечением оптимального хода инновационного процесса.
- постоянное отслеживание не только явных, а и неявных последствий инновации и их учёт в инновационном процессе.

При этом любая инновационная деятельность предполагает учёт её связи с реальной общеэкономической, технической, технологической, политической, научной и т.д. ситуацией. Иначе разрыв технических и гуманитарных инноваций негативно скажется на общем инновационном движении. Важен и выбор наиболее эффективных инноваторов, «креативных» людей, способных более других чувствовать и фиксировать взаимную связь явного и неявного в инновационной деятельности. Понятие креативности должно нести именно этот смысл, в противном случае оно делается неопределённым, несёт путаницу в инновационную деятельность и мешает оптимальному отбору исполнителей.

Например, согласно А. Маслоу креативный человек – тот, кто способен без начальных целей и предварительной подготовки «путём импровизации отрывать от прошлого ради текущей ситуации». Здесь игнорируется роль внешнего, явного. Внешнее имеет значение только как фактор, к которому надо уметь постоянно и удачно приспособливаться. Предлагается акцентировать внимание на людях, не отягощённых грузом прошлых знаний и представлений, но способных быстро адаптироваться к

переменам. Т.е. ставка делается на развитие приспособительных способностей. Не принимается во внимание, что в этом случае результат может оказаться совсем не таким, как ожидают.

Подобная опасность заложена, к примеру, в широко рекламируемой сегодня идее т.н. «проектного обучения», возрождённой из 20-х годов, когда она возникла как применение к образованию философии прагматизма Д. Дьюи, позже высказывалась в связи с призывами к усилению гуманистического и творческого начал в обучении. Сегодня её сторонники, опираясь на правильный лозунг единения теории и практики, выступают за формирование креативных людей в школах и институтах в качестве главной задачи. Но одно дело, когда для этого предлагают использовать апробированные методы – индивидуальный подход к обучающемуся, связь школ и институтов с производством и т.п., и другое, когда абсолютизируется ориентация на самостоятельную «проектную» деятельность учащегося в обучении. Можно ли считать получаемых таким образом людей «инновационными» только потому, что они, еще не усвоив фактических знаний, уже научены рассуждать о них и «использовать» в своих «проектах»? Как иначе можно расценивать высказывания сторонников проектного подхода о том, что ученик в ходе обучения должен заниматься не наукой, а науковедением, не литературой, а литературоведением и т.п.? Фактически речь идёт о воспитании «инноваторов»-демагогов, сориентированных не на фундаментальные знания, мировоззренческие и нравственные императивы, а на манипулирование ими в своих доморощенных «проектах». Сторонники такого подхода иногда ссылаются на слова А.С. Макаренко о том, что формирование сильной, богатой натуры «необходимо проектировать» (см.

первый том восьмитомного собрания его сочинений, с. 258), без смущения перекладывая задачи педагогов, о которых говорил А.С. Макаренко, на самих обучающихся. Ссылаются также на слова С.Б. Крымского о том, что «сегодня нужен не исполнитель, а творец», не учитывая того, что если человек не способен исполнять, то его «творчество» сродни маниловскому. Таким образом, по «инновационным» методичкам из ещё нравственно и социально не сформировавшихся молодых людей призывают создавать породу «людей-технологов» с мозаичным сознанием и с ущербной социальной памятью, оторванных в своей «проектной деятельности» от реальной жизни и способных лишь фантазировать по её поводу.

В условиях современного информационного бума, креативность связывается также с людьми, владеющими информацией и информационно-компьютерными технологиями. Но гуманитарная сторона инноватики здесь также остаётся в тени, человек рассматривается как придаток к информационно-техническим процессам, обслуживающий их. «Гуманитарный эффект» информатизации состоит разве что в том, что в стране растет число безработных, выброшенных на улицу. В обоих рассмотренных случаях коренной порок инновационной политики по отношению к человеку состоит в том, что «креативный» человек на самом деле рассматривается как или *фантазирующий из себя* субъект, или как *вторичное*, приспособляющееся к ситуации существо, как пассивная часть социально-технического мира.

Человек действительно вынужден приспособляться к постоянно меняющемуся миру как среде своей жизни. Но нельзя игнорировать того принципиального обстоятельства, что он, в то же время, является

активной частью этого мира и поэтому неизбежно также меняет его в соответствии со своими потребностями и целями. Принципиально важной *исходной позицией в рассмотрении инноваций* является фундаментальный принцип онтико-онтологической двойственности человека, – как активного онтического начала, с одной стороны, и как части общества и природы, – онтологических начал его жизни – с другой. Истинно инновационными являются люди, которые, *самореализуя себя онтически-индивидуально в онтологических условиях, влияют этим и на данные условия, чем создают новые духовные (бессознательные, затем сознательные) предпосылки для своей дальнейшей онтической деятельности и влияния на среду, и тем стремятся к гармонии себя с миром и мира с собой – к постоянной оптимальной жизни.*

Самым существенным моментом в данном механизме является переход неявного парсического влияния среды на человека в бессознательное, затем сознательное проявление его в человеке, побуждающее далее человека к новым внешним действиям, способствующим выявлению и организации новых форм внешней жизни общества, природы, и самого человека. Каким образом эти взаимодействия осуществляются? В определённой мере это *главный вопрос* инноватики. Как скрытая жизнь бытия, частью которой человек является, но которую не осознает, каким-то образом вдруг становится для него явной и осознаваемой, а не преподнесённой ему как уже открытый учёными явный результат по прежней старой схеме? Причём её постоянный поток осознаётся не во всей своей обширной полноте, а в каком-то одном её фрагменте, необходимом здесь и сейчас. Чем определяется выбор именно этого фрагмента? Чтобы ответить на эти

вопросы, рассмотрим механизм самого превращения скрытого в явное в сознании человека.

Человек и сознательно-бессознательные процессы

Человек является *постоянным узлом связи скрытого и явного миров* и ведущим в инновационном процессе. Но в отличие от вещей, человек, бессознательно связывая собой скрытое и явное, затем может сознательно осуществлять преобразования внешнего мира. Именно в нём и через его деятельность *скрытое переходит в явное* не через приборы или стихийные трансформации, а непосредственно и, что важно, в связи с предыдущим этапом инновационного процесса. С другой стороны, через человека также и явное может переходить в скрытое и влиять на него, вплоть до меонической субстанции бытия. Поэтому в индивидуальной деятельности особый интерес представляет не только скрытое влияние ситуации на сознание и действия человека на мир, а и их своеобразный «диалог», когда человек своими сознательными или бессознательными реакциями на ситуацию вызывает ответную реакцию ситуации на эти действия по отношению к себе.

О влиянии человека на меонические уровни и их диалоге

Субстратный мир в своих исходных вещах, формирующихся из амерических состояний меона, оказывается *двойственным* по своей сути: на уровне меонических микровлияний его жизнь подчиняется скрытому

меоническому миру как универсальной онтологической субстанции бытия и соответствует ему, но на более высоких, субстратных уровнях он живёт по внешним причинным законам мира субстратного и в соответствии с его законами, проявляясь в каждой конкретной ситуации как индивидуализированное онтическое, вещное бытие. Субстратный мир имеет свое многообразие и свою иерархию, а также свою, связанную с ней иерархическую, но менее глубинную, чем меоническая, парсику.

Меонические коды вещей в субстратной ситуации причинности могут сказываться лишь как скрытые глубинные влияния, внешне иногда проявляющиеся в виде инородных, аномальных по отношению к причинным действиям форм и отношений. Появление и формирование субстратного мира, как и сама его жизнь на его меоническом и америческом уровне, постоянно направляются информационно-энергетическим кодом меона, но на уровне субстратном решающее влияние этого кода прекращается, поскольку ведущую роль здесь играют причинно-энергетические связи и отношения и влияния субстратной парсики. Меонические влияния остаются ведущими в скрытом состоянии, внешне проявляясь лишь в виде тех или иных модификаций и «расцветок» субстратного мира да в форме всякого рода тонких отклонений от внешних норм, а также в виде неожиданностей, случайностей и аномалий. Могут ли эти аномалии, тем не менее, нести нам какую-то значимую информацию и влиять на наше поведение?

О возможности практической фиксации парсических влияний, доказывающей их реальный характер, уже говорилось выше. Но при рассмотрении *единства* меонического и субстратного миров фиксация одностороннего влияния неявного мира на явный недостаточна.

Необходимо проанализировать также и возможность обратного влияния мира субстратного на меонический, а в целом – *об их взаимодействии*. Существует ли *обратное* влияние субстратного мира на меонический, а также и субстратного влияния на свою субстратную парсику? Такое влияние имеет место уже хотя бы потому, что вещи являются явными формами существования меонического бытия, его своеобразной инверсией. «Инверсия» в данном случае – не просто образ, её реальное значение состоит в том, что благодаря ей принцип *неявной* меонической жизни на уровне меонического кода *вещи закладывается и в явную жизнь вещи*, в которой он продолжает действовать, хотя и на уровне неявном. Явные вещи продолжают пребывать в «меоническом море» как его части, хоть и взаимно обособившиеся подобно морским организмам, зародившимся в одном и том же море, но самостоятельно живущим в нём. Если бы они были выброшены из «меонического моря», они перестали бы существовать подобно морским животным, выброшенным на берег. Поэтому их собственная специфическая жизнь продолжается в контексте меонической субстанциальности как их неперемennого условия. Но если это так, то они могут влиять на меоническую жизнь как на *свои условия* и причинные действия в мире субстратном *не должны оставаться безразличными для меонического мира*. Связь меонического и субстратного миров не только существует, а и носит до сих пор не осознававшийся нами, но постоянно действующий разворачивающийся рефлексивный характер.

Так человек, занимаясь своими причинными делами, одновременно через меонический уровень втянутых им в процесс вещей и себя самого *влияет на жизнь меона «сверху вниз»*, а соответствующие изменения

меона *сказываются на формировании амеров и происходящих из них вещей и самого человека «снизу вверх»*. Мир явный и мир неявный находятся в постоянном подвижном взаимодействии и взаимоизменении. Бытие как их единство пребывает в постоянном процессе своей общей трансформации.

Из этой картины следует, помимо прочего, что наши явные действия вызывают обратные скрытые влияния на нас, которые мы не осознаем, но которые могут вызывать события в нас самих, *коррелирующие с теми, которые мы уже произвели*, и не только мы влияем на события, а и события не только явно, а и скрыто заставляют нас *корректировать свои действия* в ходе текущей деятельности. Жизнь явная идёт параллельно с жизнью скрытой и они связаны друг с другом. Из-за скрытого характера обратных влияний и их малой интенсивности данный факт долгое время не мог быть установлен. Однако в последние годы появился целый ряд работ, непосредственно приводящих к необходимости такого признания.

Особо в этом ряду следует выделить уже цитировавшуюся работу И. Магафурова. В ходе проведения своих исследований неслучайных совпадений в последовательности «случайных» чисел, получаемых с помощью механизмов, принцип действия которых сходен с последовательными выпадениями рулетки в казино, И. Магафуров столкнулся с необходимостью признать также и то, что между результатами прошлых бросаний и будущих существует связь, нечто вроде памяти, что «процессы на масштабах мелких подробностей нас могут контролировать» (с. 222-223), что «рулетка и экспериментатор работают согласованно... Ведь если мы обнаружили многочисленные отклонения от случайного, а так оно и есть, то это означает, что экспериментатор и

рулетка связаны «невидимыми нитями»... что экспериментатора могут проконтролировать так, что он и не заметит» (с. 228), «экспериментатор тоже является частью экспериментальной установки; поэтому смена экспериментатора может быть отнесена к изменениям условий эксперимента» (с. 230), «я как экспериментатор думаю, что я выбираю момент времени остановки счёта, а выясняется, что я участвую в каких-то процессах, которые меня контролируют» (с. 231). Таким образом, результаты испытаний не случайны, а подчиняются «неизвестным ранее балансам типа законов сохранения» (с. 4). Как отмечалось раньше, таким регулирующим «балансом» является требование сизигийности.

Так же можно говорить и об обратном влиянии *субстратной* парсики на действия самого субстрата. Примером может служить влияние виртуального сознания человека, надстраивающегося над реальным сознанием в виде его своеобразной парсики. Оно может существенно влиять на человека, превалируя даже над его обычным сознанием. Основатель виртуалистики Н.А. Носов говорил о виртуальности как об искусственной, сотворенной, *порожденной*, т.е. вторичной в психике человека, по отношению к которой *порождающая* психическая реальность носит *константный* характер. Это создаёт существенные возможности для *саморегуляции* психических процессов и позволяет объяснить ряд необычных феноменов в поведении человека, например, в экстремальных ситуациях (пилота при посадке самолета на фюзеляж, поведение серийных убийц, причины алкоголизма, позволяющие выработать более эффективные методики его лечения и др.), когда виртуальный компонент вполне явно проявляет своё влияние на поведение человека.

Сказанное указывает, что инновационная проблематика требует нестандартного обращения не только к философской онтологии, а и психологии и гносеологии, одновременно указывая на необходимость нового взгляда на них. В связи с этим важное значение приобретает рассмотрение самой структуры сознания. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Структура сознания

Можно говорить о двух типах идеального бытия (сознания) человека (обозначим их С1 и С2), причём таких, что их признание выводит за пределы традиционных фрейдистски-юнгианских пониманий психики и её интерпретации как отражения мира в ходе человеческой деятельности. Речь идёт, в одном случае, о сознании, действительно формирующемся в ходе деятельности человека и обретающего понятийную и вербальную форму, а в другом – о таком, которое предстает *непосредственным объективным проявлением бытия* в нашем сознании, но ещё не опосредованным им. В этом втором случае, с позиций традиционных представлений, оно сознанием вообще не является. Оно не является и традиционным индивидуальным или коллективным бессознательным, поскольку не зависит от человека. Но оно не является уже и только внешним бытием, поскольку присутствует в самом человеке и непосредственно касается его, хотя до времени и не осознаётся им.

Иначе говоря, наше сознание структурировано гораздо более глубинно и существенно, чем дают в своих учениях З. Фрейд и К.-Г. Юнг

и их последователи, выступает как проявление не только непосредственно практической, деятельностной, а и более фундаментальной, *недеятельностной системы отношений человека и мира*, благодаря которой *не только человек пребывает в мире, а и мир пребывает в человеке*. Такой подход служит основой более продуктивного и многообещающего прочтения взаимосвязей сознательного и бессознательного в человеческой психике, а также реального и виртуального в ней. Рассмотрим подробнее это двухкомпонентное функционирование сознания, напоминающее носовское разделение его на две части, но позволяющее рассматривать его с гораздо более фундаментальных, онтико-онтологических позиций понимания самого человека как одновременно онтического и онтологического существа, а значит придать теме «реальное-виртуальное» более масштабное звучание.

Первое сознание (C1) – формируется благодаря человеческой деятельности, определяющим образом зависит от практики, уровня исторического развития общества. C1 проявляется через понятия, формы и стереотипы логических фигур и правил «обычного» дискурсивного мышления и чувственности, а также вырабатываемые в практической деятельности автоматизмы, стереотипы, подражания и другие подобные формы и их подсознательные компоненты. Это сознание «привязано» не столько к бытию вообще, сколько к социальному бытию, поскольку с философской точки зрения предметная деятельность и есть способ и форма существования социума, вне которой социум невозможен. C1 реально в той же мере, в какой реальна деятельность. Попытки отбросить идею деятельности не увенчались успехом. Сегодня наметилась тенденция возрождения деятельностного подхода. Рассматриваемая с позиций

психологии деятельность сочетает в себе предметность и осмысленность, что отличает её как социально-психологическую от физиологической активности. С помощью деятельностной методологии возможна выработка сознания и усвоение культуры даже у слепоглухих людей, как это осуществлено в практике И.А. Соколянского и А.И. Мещерякова, о чём писал Э.В. Ильенков. Благодаря деятельностной сущности сознания-1, оно, с одной стороны, испытывает развитие, адекватное развитию человеческой истории и практики, с другой – по той же причине несёт черты не только социоцентризма, а и геоисторизма и геоцентризма *и поработается этими ограничениями.*

В отличие от этого **второе сознание (C2)** имеет истоком *внедеятельностную* сферу, функционирует в результате *непосредственного воздействия на уже существующую психическую базу сознания человека внедеятельностного мира* – планов бытия, непосредственно и сознательно не вовлекаемых в практическую деятельность человека, но присутствующих своим влиянием в человеке как всемирного существа. Степень и характер проявления C2 зависит от развития телесности, психики и накопленных индивидуальных знаний и жизненного опыта человека. Платон говорил, что философствует не разум человека, а человек. М. Мерло-Понти, – что «видит не глаз и не душа, а тело как открытая целостность». Эти слова (к ним можно добавить и слова Ст. Тулмина о том, что «физик, а не физика объясняет физические явления»), можно понимать по-разному. Но представляется, что объективная основа подобных высказываний лежит именно во всемирном характере отношений человека и мира, которые не исчерпываются деятельностью, более того, носят в определённом смысле

метадеятельностный характер. Мир в этом случае действует на человека всей полнотой своего бытия, хотя человек не в состоянии осознать эту полноту в полной мере, рассматривает это действие преимущественно через призму только деятельностных характеристик – интерес, мотив, цель, средство, результат, формирование деятельности и её регуляция и трансформация по ходу её протекания.

Но важно, что человек, пребывая в разных «местах» бытия, получает *разное влияние мира* и это меняет состояние его С2 независимо от его желания и сознания С1. С другой стороны, меняя свою деятельность, он меняет С1, хотя С2 при этом может существенно не меняться. Все это важно для состояния *сознания как целого*. На самом деле в человеке важно не столько С1 и С2, сколько *их соотношение*. Именно их соотношение определяет *характер положения человека в мире в каждый момент и его самочувствие, его активность и характер этой активности*.

Особенности отношения С1 и С2

Что можно сказать об С2, кроме того, что его происхождение лежит за пределами деятельности? Необычность С2 состоит прежде всего в том, что хотя оно и не порождается деятельностью (при том, что деятельность может способствовать такому порождению), оно все же *не может проявляться как человеческое качество без её опосредования и опосредования сознанием С1*, переживаниями, а также телесными формами выражения (мимикой, жестами, телодвижениями и т.п.). В противном случае оно проявлялось бы только в животной форме и смешивалось бы с психикой, вырабатываемой непосредственной средой

обитания живого организма, как это имеет место в поведении животных. Влияния универсума обретают форму C2 тогда, когда его непосредственные воздействия на физиологические и психические механизмы человека *сказываются на процессе деятельностного формирования идеально-психической сферы C1 в человеке*. Этим сразу сужается наша способность непосредственно чувствовать C2 по всей его полноте, поскольку мы получаем влияния бытия только в *закодированной* с помощью C1 форме.

Получается, что без наличия C1 сознание C2 оказывается невозможным, поскольку без C1 мыслящий человек отсутствует вообще, и *C2 проявляется тем активней, чем больше развито «обычное» сознание C1*. C1 является как бы полем и пространством проявления C2. C2 характеризует особенности непосредственного единства данного человека с миром, но эти особенности могут выявляться только на базе развитого сознания C1 и в его форме. Иначе говоря, *хотя в C2 мир свидетельствует себя через обычное человеческое сознание C1, но C2 не является собственным феноменом сознания C1*. Парадокс в том, что, как уже отмечалось выше, недеятельностное сознание, будучи более глубоким и тонким чем деятельностное, в своем проявлении оказывается лишь «модуляцией» деятельностного и *лишь поэтому и в этой форме способно нами восприниматься*. Помимо того, что внедеятельностные формы модуляций, например в языке, часто присутствуют как некие феномены обычного языка и потому воспринимаются человеком как некие фигуры обычной речи, вырабатываемые в ходе деятельности, они, однако, не опосредованы логикой и когнитивными связями до конца, а просто даны как факт в виде изолированных от привычного мира знаний и языка

инородными фрагментами и сами по себе непонятны. Они воспринимаются человеком, но остаются для него чужими. Этим конкретизируется позитивный смысл кантовского понимания человека одновременно как «явления», подчиняющегося внешним законам, и как «вещи в себе», связанной с его нравственным началом, не подвластной внешней необходимости законов.

C2 кодирует C1 разного рода проявлениями, которые не соответствуют логике C1, а потому предстают как нечто неожиданное, «неоднозначное», «случайное», «ошибочное», поэтому его надо еще декодировать, что и представляет собой тяжкий путь познания. Подобные аномалии, требующие толкования, всегда имеют место, а поскольку познать их сразу сложно, общество с давних времен либо рассматривало их как нечто несущественное или не заслуживающее внимания и игнорировало, либо рассматривало их как знаки высшей силы, как чудо, и находило успокоение в разных формах религиозной веры, краеугольным камнем которой чудеса и являются. Но реально важными являются не C1 и C2, а их реальная связь и отношения.

На самом деле *в привычных нам формах сознания (осознаваемого или бессознательного) всегда присутствует как привычная (из практики), так и непривычная (аномальная для нашей практики) информация о мире.* Последняя не зависит от концептуального, смыслового, ценностного строя C1, но присутствует в C1, вследствие чего мы её только и можем фиксировать. Истинный же вопрос связан с тем, как, несмотря на указанные сложности, C1 и C2 реально взаимодействуют.

О механизме взаимодействия С1 и С2

Вопрос о механизме взаимодействия С1 и С2 имеет фундаментальное значение для понимания функционирования нашего сознания *как целого*. Но чтобы указанный механизм стал понятен, можно обратиться к тому, что объединяет оба компонента, – к их общему материальному носителю – *телу человека*, поскольку *только через него и реализуется их связь*.

Из сказанного выше можно о носителе сделать один важный вывод: связанная с С1 и С2 и несущая их соматическая основа (в конечном итоге нервная система) должна быть *двойственна в своем функционировании*. Её материальные компоненты одними своими свойствами важны как обеспечивающими *устойчивую базовую структуру мышления С1*. Но они должны иметь и множество *других свойств*, непосредственно не связанных с С1, но *способствующих принятию* модулирующих влияний мира и формированию С2. Первые играют ведущую роль в сознательной жизни человека, вторые, в общем случае, подчинённую и неопределяющую, но они всегда есть как результат влияния бытийной среды на человека как условий его жизнедеятельности. В понятиях метафизики тотальности материальные компоненты, рассматриваемые как носители первых свойств, являются явными, *генерологическими*, а те же компоненты, но как носители вторых свойств – *парсическими*. Т.е. С1 носит ведущий, явно участвующий в нашем поведении генерологический характер, благодаря чему и реализуется сознательная деятельность человека, а С2 – скрытый, часто неявный и неопределяющий, парсический, выступает как проявление не деятельности, а мира, частью которого

является человек. С2 есть результат действующих на человека «со всех сторон» условий его жизни, влияние которых большей частью не осознается нами, но без которых наше существование, невозможно, поскольку мы – части мира и остаёмся частью мира в любой нашей деятельности.

Именно взаимодействие соматической генерологии и парсики и создает материальную основу отношений С1 и С2. Здесь генерология, «отвечающая» за С1, образует то, что можно отождествить с носовской константной структурой, а парсика, отвечающая за С2 – то, что носит виртуальный, но реально присутствующий характер. В таком случае, используя анализ рg-отношений, можно детальней разобраться с механизмом их отношения.

Структура и динамика механизма

Рg-отношение развивается по определённой схеме: функционирование генерологии (константной структуры) в результате её естественного развития и дифференциации в ходе познавательного процесса ведёт к росту парсического давления, которое и может вызывать нарушение генерологии или её перестройку в новое состояние с новой парсикой. Виртуальное в этом случае может частично переходить в генерологическое состояние, играть ведущую (определяющую поведение человека) роль, а прежние генерологические отношения частично или полностью превращаться в парсические, подчиненные. При этом внешние события в критических переходных режимах могут играть решающую роль, определяя ход процесса в одном или другом направлении в

соответствии с характером и кодом своих влияний. Это и наблюдается в описанных случаях выдвижения виртуальных факторов на ведущие позиции в определённых ситуациях, вызывающих внешне неадекватные действия человека. Таким образом, качественная *гипотетическая* картина, описанная в виртуалистике, получает *механизм* её разворачивания и ориентирует на изучение соматики под углом зрения её *pg-структуры и её динамики*.

Но метафизика тотальности позволяет идти дальше. Например, анализировать *разворачивание* указанного механизма pg-переходов. Переходный процесс можно разделить на *три этапа* – меонический, амерический и завершающий. Первый связан с нарушением генерологии и образованием ситуации *pg-неопределённости*, где отсутствует чёткое разделение на генерологию и парсику. Этот этап получил название *меона* (уже-не-бытия). В случае C1 и C2 это состояние, где C1 теряет своё ведущее значение, а C2 уравнивается с ней по значению и проявляется почти явно, имеет место неопределённое субстанциальное смешение сознательного и бессознательного, явного и скрытого, внешнего и внутреннего. Если на этом все завершается, человек попадает в ситуацию *разрушения сознания*, когда одновременно способен как на неожиданные прозрения и откровения, так и на безрассудства и нелогичное и неадекватное поведение. Если же переход продолжается, то в результате пересечения разных меонических потоков, в том числе и идущих извне влияний среды, образуются узлы пересечений и могут устанавливаться относительно устойчивые отношения между ними, соответствующие своей упорядоченностью порядкам внешних ландшафтных влияний бытия и чувствительные к меонической субстанциальности. Оформившееся

таким образом относительно устойчивое новое состояние называется *амером*.

Амер ещё не есть новая генерология, поскольку неразрывно связан с внешней средой, непосредственно зависит от образующих его меонических потоков, это скорей «проект» возможной новой генерологии, а не сама генерология, в этом смысле выступает как «ещё-не-бытие». Но в ходе своего функционирования он может вырабатывать собственные механизмы устойчивости, освобождаться от жесткого влияния образующих его меонических потоков, ведущим образом взаимодействовать с другими амерами меонической среды и, как следствие, обретать устойчивое *новое pg-состояние* и новую генерологию. Это будет означать *завершение* перехода.

Осуществленный переход означает изменение C1 и C2 и переход их отношения из исходного устойчивого состояния в новое конечное, также устойчивое состояние, где ряд прежних скрытых влияния C2 переходит в разряд ассимилированных человеком в качестве пусть и неосознаваемых до времени, но относительно устойчивых для его новой ситуации состояний C1. В дальнейшем эти повторяющиеся состояния C1 могут осознаваться и из бессознательных компонентов C1 превращаться в осознаваемые.

Подобные процессы взаимопереходов C1 и C2 не хаотичны, не являются абсолютно произвольными. C1 и C2 могут соответствовать или не соответствовать друг другу, При несоответствии процесс не завершается позитивным результатом, когда же они приобретают устойчивый характер, это означает, что отношение C1 и C2 достигло соответствия, *гармонии C1 и C2* в жизнедеятельности человека,

гармонизации сознания человека *как целого в его деятельностном и недеятельностном отношениях с миром*. На этом пути постоянного продвижения от одного гармоничного состояния к другому реализуется жизнь, какой она должна быть, в которой новое качество открытий в области С2 не вступает в противоречие с деятельностью человека и его сознанием С1, а рефлексивно предполагают взаимное развитие друг друга.

На этом пути неизбежно будет актуализироваться вопрос об эффективных методах раскрытия природы процессов, сил и феноменов, скрывающихся за модуляциями С2, неявного мира на основе анализа его аномальных проявлений в явном. Ведь как нравственное начало проявляется в нашей жизни, так же С2 влияет на нашу жизнь и проявляется в ней. Но тогда оно должно поддаваться и нашему анализу. Внедеятельностную информацию можно получать, декодируя модуляции деятельностной, в том числе и прежде всего отражаемые в языке, но также и в наших действиях и практике вообще. Например, человеческая архитектура несёт отпечаток архитектуры универсума, хотя мы этого можем не осознавать.

Этот вывод предполагает дальнейший анализ способов декодирования. Можно предварительно лишь отметить, что указанное декодирование может осуществляться, с одной стороны, через анализ неожиданных проявлений недеятельностных феноменов в сознании в виде инсайтов и прочих произвольных реакций, с другой – речь может идти о декодировании человеческого бытия и всей человеческой культуры. Метафизический подход предполагает отграничение его от культурологического и лингвистического. Речь должна идти не об анализе культурно-исторической семиосферы (что само по себе важно, но не есть

конечная цель метафизики), а о выявлении только внедеятельностных значений и смыслов культуры, самой деятельности и языка. На путях решения этой задачи и возможна метафизика. В метафизике тотальности рассмотрением путей и методов решения такой задачи занимается парсология. Важно при этом обращать особое внимание на дальнейшее уточнение отношения бессознательного к С2. А для этого важно дальнейшее уточнение структуры бессознательного.

Структура бессознательного,
модель реализации скрытого в явном

Глубинные влияния мира на человека, в общем случае, не осознаются им в полной мере в силу их необозримого источника, действующего «отовсюду». Они сосредоточены на глубинном бессознательном уровне, присутствуют в нём всегда, поскольку человек всегда остаётся частью бытия как одна из его форм. Однако можно этот бессознательный уровень, кроме того, что соотнести его с сознательным уровнем С1, подразделить на подуровни.

Первый, представляющий *неявное* сознание, находящееся в данный момент в «спящем» состоянии, в памяти. Обозначим его как Сп, т.е. как состояние памяти, скрытое хранилище информации. Сп непосредственно связано с явным сознанием человека С1, которое формируется в нас нашей социальной жизнью, деятельностью и социальными отношениями. С1 постоянно обращается к памяти, извлекает из нее нужную в данный момент информацию, и прячет в ней то, что в данный момент не нужно.

Второй – бессознательная часть, определяемая парсическими влияниями, связанными с геоцентрическим положением человека в нашей планетарной системе и на земле. Она обусловлена в частности, влияниями, связанными с солнечной активностью, сменой времени суток, времен года, ноосферными и другими скрытыми процессами на земле. Обозначим эту геоцентрическую составляющую бессознательного как С2.

Третий, самый стабильный бессознательный подуровень образуют влияния, связанные с присутствием далекого космоса и изменений вселенских масштабов в нас. Это бессознательное, задаваемое нашей космической сущностью. Обозначим его С3. В него не входят влияния, связанные с нашей солнечной системой и землей, на которой мы живём, т.е. не входит С2.

Таким образом парсические влияния, образующие структуру бессознательного в виде отношений Сп, С2, С3, соотнесены со структурой источников парсических влияний – геопланетарной реальностью земли и ближнего космоса и вселенским космосом. Указанные источники скрытого влияния мира на человека, порождающие разные проявления бессознательного, задают не только структуру бессознательного, а и определяют особенности её функционирования в человеке. С3 – пронизывает С2, Сп и С1, т.е. все процессы сознательно-бессознательной жизни, наиболее стабильно в общей структуре духовной жизни и служит стабилизирующим и наиболее глубоким её основанием. На его фоне происходят все другие сознательно-бессознательные процессы. Благодаря С3 мы обладаем скрытой бесконечно широкой и глубокой информацией о бытии от рождения, которая пока лежит в нас мертвым грузом. С2 – задаёт геоцентрическую ритмику духовной и телесной жизни и реагирует

на аритмии геоцентрического характера, влияя на телесное и психическое самочувствие. Сп – область памяти, непосредственно связанная с операцией сравнения поступающей в человека информации с наличной в памяти С1 и формирующая рефлексивную деятельностьную реакцию организма и человека на результаты сравнения по схеме:

явное действие

↑

$$C1 \rightarrow Cп \leftarrow (C2+C3)$$

Здесь Сп – область, в которой происходит сравнение неявной информации, присутствующей в Сп, с приходящей из сознания С1, с одной стороны, и идущих от среды как через телесность С2, так и непосредственно в виде С3-влияний, с другой. На основе указанного сравнения формируются психические и внешние реакции человека на общую ситуацию. В общем случае, внешнее практическое действие человека рождается на базе психики, причинных влияний социальной среды и природных явлений. Одновременно участвует в этом сознание С1, реализуемое через мышление, логику, язык в общении с другими людьми.

Общий механизм связи сознательного и бессознательного состоит в том, что неисчерпаемое бессознательное С3, неявно, условно говоря, на уровне n-го знака после запятой, задает наше поведение в соответствии с космическими порядками, присутствующими и в нашем С2. Само С2 может пополняться в ходе нашей жизнедеятельности также за счет того, что наши внешние целенаправленные причинные действия вовне на основе С1 вызывают обратные скрытые парсические влияния со стороны затронутой среды на нас изнутри, а также и другими людьми и

обстоятельствами среды и результаты этих влияний. Не будучи сознанием С1, они надстраиваются над С2 как наименее глубинный, «местный» слой бессознательного Сп, связанного с нашей текущей деятельностью. Здесь и происходит сравнение С1 и С2 и их усоответствливание. И далее результат сравнения проявляется психически через наши переживания, эмоции, потребности, далее – через сознание, мотивы и цели и выходит наружу через наши решения и действия. Эта сложная цепь связи, сравнения и переходов между С2 и С1 может рассматриваться как непосредственный механизм и *модель реализации неявного и скрытого в нашей внешней жизни в явное и способное влиять на эту жизнь.*

Фактически речь в данном случае идёт о специфическом *инновационном процессе*, переводящем *скрытое в явное в самом человеке*. Он является *личностным инновационным процессом*. Как процесс и результат сравнения С1 и С2 он связан с личностным переживанием нами *меняющегося мира в себе.*

Человек как

движущая сила инноваций

Проблема человека-инноватора касается сущности человека и самой его жизни. Скажем, человек от рождения включен в социальный процесс как сложную историческую инновацию, творимую множеством исторических инноваторов и массой рядовых участников. Но каждый из рядовых может быть инноватором в том или ином субтотальном, субисторическом новом движении. Каждый человек всю жизнь участвует в мировой инновации своими действиями, попутно участвуя в множестве

более частных инновационных процессов, диктуемых самой жизнью, может переходить из одного инновационного процесса в другой, третий и т.д., выстраивая при этом свою собственную жизнь как непрерывно реализуемый им инновационный проект. Он участвует во множестве ролей и в разных условиях и средах, демонстрирует себя как полионтичное и полионтологическое существо, что позволяет ему быть и множественным инноватором, более или менее успешно выстраивающим им свою сквозную и синтезную инновацию-жизнь. Но во всех этих случаях инноватор – не любой человек, а тот, кто может соответствовать ряду требований.

В своей инновационной деятельности он должен быть особо чувствителен к своей онтико-онтологической дуальности, понимать, что включаясь в жизнь объекта инновации как *субъект-инициатор* инновации, он становится также *частью* этой жизни, т.е. *объектом* инновационного влияния. С самого начала он попадает в двойственное положение одновременно субъекта и объекта инновации. И данное обстоятельство играет принципиально важную роль для возможности инновационного процесса, поскольку обеспечивает не только прямую связь инноватора с инновационной средой, а и обратную и позволяет не только продолжать инновационную деятельность, а и осуществлять её оптимально.

Для остальных участников чувствительность к своей онтико-онтологической дуальности также важна, но по другой причине, она позволяет им лучше ориентироваться в сложной общей инновационной ситуации. В этой сложной инновационной ситуации любой участник ощущает себя в специфической среде, которая налагает на него свои требования. В процессе всестороннего взаимовлияния и

взаимокоординации действий всех участников эти требования подобны тем, которые выдвигаются в гражданам в развертывающемся в себе, но сохраняющем себя организованном обществе, но выражены более четко и сильно, поскольку от их выполнения результат зависит непосредственно и резко. Человек участвует в них своей деятельностью как множественная причина и множественная органическая часть разных условий. Задача участников инновационного процесса состоит в том, чтобы общая картина этого движения не только не распадалась, а и постоянно самосогласовывалась текущей взаимосвязью, в которой каждый человек несёт информацию не только о своих и обратных действиях, а и о действиях всех других, и все влияют на всех как внутренне, так и внешне через все уровни *полионтизма* и *полионтологизма*.

При этом важно следить за тем, что хотя одни онтические образования в инновационной среде могут исчезать, а новые порождаются, инновационная тотальность, должна сохраняться как единое целое. Закономерности подобных процессов формируются при участии человека и он может овладеть ими, что открывает возможность уверенного управления даже сложными ситуациями.

В наш перманентно меняющийся век обучение этому полезно любому человеку. Ведь мы *постоянно пребываем в инновационных отношениях со средой*. Жизнь имеет вид чередования сложных прогрессирующих причинно-кондициональных ситуаций, втягиваясь в которые и становясь ситуативным «инноватором», человек втягивает в них других, а выходя из этих процессов, утрачивает одну инновационную роль, приобретая одновременно другую или множество других. Любой, даже сознательно локализуемый, относительно замкнутый механизм

связи человека и среды, сам по себе как целое связан с множеством сложных и пересекающихся природных и общественных инновационных процессов, в которых человек участвует помимо своей воли и, так или иначе, реагирует на них хотя бы своим самочувствием и поведением. Например, в картине отношений «общество-природа» существуют не общество само по себе и не природа сама по себе, а то постоянно меняющееся и развертывающееся единство многообразия (тотальность) – которое В.И. Вернадский назвал ноосферой, живущей сложной многоциклической, но единой связной жизнью, из которой мы не можем быть исключены.

Инноватор в тотальности: императивы деятельности

В инновационном процессе человек и среда не существуют сами по себе, имеет место их *развивающееся единство*, где за счёт взаимодействия людей как субъектов меняется их общий парсический средовый фон, благодаря чему они сами меняются и как объекты, по иному ведущие себя далее и в своей субъектной форме, а инновация в целом реализуется как оптимальный в своей бесконфликтности и взаимопонимании не только на логическом уровне, а и во всей его монадно-парсической полноте процесс.

То, насколько этот процесс развивается успешно, зависит от действий как инноватора, так и остальных участников. Можно ли управлять этим процессом? Это вопрос о том, какие требования должен выполнять инноватор и участники, чтобы инновация развивалась в оптимальном направлении. Рассмотрим этот вопрос, отталкиваясь от примеров.

Скажем, инноватор производства как субъект задаёт общую стратегию *внешних* изменений в производстве как то, что должно быть, но, переживая ход этих изменений как участник и часть производственных событий, т.е. как объект инновации, он чувствует эти изменения и *изнутри* – с позиции мнений работников производства. Соединяя в себе желаемое должное и реальное сущее в этом процессе, он уточняет и корректирует стратегию дальнейшего инновационного процесса и её осуществление. Этим инновационная деятельность отличается, в частности, от реформаторской. Реформатор находится во внешнем положении по отношению к объекту реформирования и стремится навязать объекту свою волю, даже при встречном сопротивлении со стороны последнего. В отличие от этого инноватор должен обладать развитой онтико-онтологической дуальностью и как не только субъект, а и *часть* общего процесса инновационной среды – *парс*, переживать его изнутри, психологически, возможно даже на уровне подсознания, и корректировать свое внешнее поведение как субъекта. В таком случае инновационный процесс является также процессом гармонизации отношений всех компонентов производства, т.е. оптимальным для производства. Обеспечение гармонизации, сизигийности объекта инновации – важное требование и атрибут инновационного процесса.

Ещё один пример – диалог. Участвуя в диалоге, каждый человек одновременно является активным субъектом, когда высказывает свою позицию, и объектом, когда, выслушивая позицию другого, продолжает оставаться частью диалога. Постоянно присутствуя в диалоге, оба участника являются и субъектами, и объектами его. Но в диалоге всегда кроме внешнего понятийно-вербального генерологического общения,

основанного на логике, участники пребывают также в общей неявной парсической атмосфере, проявляющейся в деталях поведения участников, ритмике разговора, характере отвлечения на внешние обстоятельства и на не имеющие непосредственного отношения к теме разговора отступления. Только наличие указанных двух сторон делает возможным диалог не только обменом информацией, а и собственно диалогом.

Высказывания одного участника влияют на парсический фон диалога, вызывая в нем те или иные флуктуации. А эти флуктуации неявно, на уровне подсознания влияют на другого участника, в том числе модифицируют, «расцвечивают» неожиданными мотивами его вербальное поведение. Если понятийное общение участников диалога носит внешний и осознаваемый участниками генерологический (вербально-логический) характер, то его алогичные модификации, вызванные флуктуациями парсического фона, играют роль возбудителя дополнительных тем разговора и его продолжения.

Таким образом, логическая часть диалога постоянно сопровождается влиянием скрытых, в том числе невербальных флуктуаций, что, в конечном итоге, сказывается на каждом из участников уже как на субъектах формально-логического дискурса, который однако разнообразится нелогичными и неожиданными поворотами мысли и случайностями, порождаемыми подсознанием и процесс идёт всё дальше. Трудно уловимый парсический фон флуктуаций оказывается в этом случае важным постоянно присутствующим и влияющим изнутри на участников диалога фактором, который в обычных представлениях о диалоге, как правило, не учитывается. А между тем, именно из этого парсического фона и исходят флюиды инноваций в беседе, заставляющие участников

продолжать её, обращаясь к новым доводам, примерам, менять ход обсуждения и саму тему обсуждения, что может быть не понятным или странным для посторонних слушателей беседы, не ощущающих её парсического поля.

Из приведенных примеров следует, что управление инновационным процессом может осуществляться по-разному. В случае диалога за его ходом следят сами участники и корректируют его для получения наибольшей эффективности беседы и взаимной пользы. Но если предположить, что в обсуждении участвует группа людей, вопрос оказывается не таким простым. Он решается через появление лидеров, которые берут ситуацию в свои руки и каждый использует свои методы для управления ею. Здесь вопрос о *методологии* проведения инновационных действий становится практически важным. А если брать масштабы общества, в которых инновационные процессы идут постоянно в разных сферах и в бесконечно разнообразных проявлениях, то в этом случае вопрос о методах и механизме управлении инновациями, приобретая общесоциальные масштабы и значение, становится крайне актуальным. Актуальность сегодня усиливается также тем, что стихийный повседневно-бытовой инновационный процесс жизни «снизу» повсеместно стимулируется недостаточно продуманной директивной инновационной политикой «сверху», так что к прежнему естественному стихийному инновационному фону добавляется искусственно создаваемый инновационный хаос на уровне производственно-технологической, экономической, политической и духовной жизни общества. Эта гремучая смесь становится угрозой стабильности общества, если не овладеть ею и не поставить себе на службу.

Из сказанного следует, что управляемость инновационным процессом зависит от числа участников и налаженного механизма согласования явных инновационных действий и их парсического фона. Управление процессом с помощью данных механизмов в решающей мере зависит от инноватора, который может включаться в критические ситуации и влиять на них. В связи с этим важно рассмотреть, каким требованиям должен соответствовать инноватор, чтобы оптимально управлять инновационным процессом. Он может, начиная инновационную деятельность, выстраивать её по-разному. Ему следует с самого начала решить, будет ли он инициировать дело с создания объекта инноваций, т.е. «с нуля», или использовать уже существующие объекты-тотальности, которые могут быть объектами инноваций по определению. В любом случае инноватор должен быть включен в процесс *как движущая сила, определяющая его направление и сам ход*. А также он должен с самого начала помнить, что инновационная деятельность в любом случае – деятельность *ответственная*. Она предполагает следование принципам нравственно-гуманистического плана, поскольку они одновременно являются и общими принципами организации жизнедеятельности людей вообще. Обобщением их является *принцип сизигии*, в соответствии с которым любая деятельность должна гармонизировать жизнь, а не нарушать её. Конкретно, принцип сизигии требует:

– инновационный процесс не должен предполагать радикальных разрушений объекта, ибо это означало бы не инновацию, а тривиальное освобождение места для чего-то другого;

– инновационный процесс может вести к существенным трансформации объекта, но лишь в случае, когда эта трансформация будет естественным развитием объекта или решением специально поставленной экспериментальной задачи;

– инновационный процесс не должен быть процессом «любой ценой», т.е. осуществляемым за счёт значительных разрушений инновационного потенциала, заложенного в исходном объекте, ради получения менее значимого результата. То есть, внося инновационную деятельность в уже существующую автономную реальность, следует одновременно предполагать и выполнение соответствующих сизигийных требований ответственности.

Кроме этого, инноватору следует исходить из нескольких других более простых, но также важных требований. Планируя инновационную деятельность, он должен:

1. избирать тотальности, способные максимально полно соответствовать данной деятельности;

2. если он исходит из уже избранной тотальности, будь то производственный процесс, сфера образования, городское хозяйство или что-то иное, он должен ориентироваться только на те инновации, которые будут органически соответствовать жизни данной тотальности, развивать ее, а не разрушать;

3. инноватор должен учесть также, что ему, как иницирующему началу, следует стать органической частью избранного объекта инновации не только в организационном, управленческом, а и в коммуникативном и социально-психологическом планах и оценить объект и себя с позиций общей совместимости. Иначе его действия могут стать не только

бесперспективными, а и сверхзатратными и, в конечном итоге, разрушительными;

4. в любом случае инноватор должен учитывать, что не существует инноваций «самих по себе» и не пытаться строить инновационный процесс на пустом месте. В этом случае ему уместнее сначала заняться тем, что называется «самоопределением», «организацией», «конструированием», «строительством», «возведением», «изобретением», и другими подобными действиями;

4. поддержание оптимальной сизигии, ориентированной на благоприятную жизнь человека, есть задача управления развитием любой тотальности, частью которой является человек. Поэтому в объекте инновационного влияния *должны быть предусмотрены (представлены) механизмы поддержания оптимальной сизигии инновационного процесса;*

5. человек может и должен выступать в инновационных процессах как разное в разных ситуациях онтическое существо и входить одновременно во множество субтотальностей объекта как часть разных его субонтологий, т.е. быть одновременно полионтичным и полионтологическим инноватором, *способным усложнять, модифицировать, трансформировать объект инновационного процесса.* В соответствии с этим и объект *должен предполагать возможность дифференциаций и редукций функций своих компонентов и необходимый массив последних.*

Инноватор должен смотреть на инновационную ситуацию не только с частных и местных позиций, а и с позиций более широкого и глубокого контекста. Помещать её в своём сознании в реальную социальную, производственную, политическую и др. среду в зависимости от характера

инновации, что важно для получения правильного понимания стратегических перспектив своей инновационной деятельности. Необходимо также непрерывно определяться с текущими особенностями инновационного процесса, постоянно помнить, что его участники, в том числе сам инноватор, всегда являются частью инновационного объекта на том или ином его онтологическом уровне, и что объект инновации на самом деле – не только среда, а и люди, независимо от того, понимают они это или нет. Инновации – не самоцель и не только более эффективное и масштабное изменение и переустройство мира, не считающееся с самим миром, не изменения среды сами по себе, они, помимо прочего, – способ гармонизации человека и мира, и эта гармонизация должна осуществляться не задним числом как исправление ошибок инноваций, а *быть постоянной, заложенной в самом инновационном процессе как категорический императив*. Поддержание оптимальной сизигийности должно быть *главной задачей управленческих действий* в обществе и *управленческих усилий* как в каждом отдельном случае управления той или иной текущей ситуацией, так и в ходе интегрального управления обществом в целом как общая цель всех.

Такая постановка задачи:

во-первых, требует нового подхода к инновационным технологиям, поскольку полагает явное включение в инновационную деятельность человека как носителя не только действия и сознания, а и подсознания в их взаимной связи, т.е. во всей его полноте;

во-вторых, предполагает развитие и внесение в общество нового мировоззрения, основывающегося на требовании гармонизации отношений человека, общества и природы как основополагающего

принципа человеческой жизни. Помимо прочего, соблюдение оптимальной сизигийности обеспечивает минимизацию расходов на инновацию. А в более широком смысле позволяет не только избежать катаклизмов, кризисов и катастроф, а и обретает ощутимый и поддающийся постоянной реализации универсальный нравственный и гуманистический смысл, обозначаемый понятиями взаимопонимания, доверия и любви.

Практический итог для последующей инновационной работы: сегодня признаками инновации считаются **три**, прежде всего, **внешних свойства:** научно-техническая новизна, производственная применимость, коммерческая реализуемость (способность удовлетворять рыночному спросу и приносить прибыль производителю). Без учёта *людей* и их *решающей* роли в инновационных процессах *такой взгляд на инновации бесперспективен.*

Розділ 4. БЫТИЕ КАК ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРЫ ПЕРЕХОДНЫХ ЭПОХ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД

Введение. Эпоха – это не просто период истории, не её этап, не какой-то конкретный отрезок времени (хотя так нередко и понимают исторические эпохи), а особый, духовно-культурный, историей выработанный, феномен, демонстрирующий типичный в это время способ бытия человека, его культуру мышления и культуру деятельности. Иначе говоря, в качестве категории социально-философского мышления эпоха всегда характеризует субъективное начало истории, раскрывает во всех культурно-смысловых подробностях, что собой представляет человек, как действующая в этом мире реальность. Именно на основе черт человеческой личности и можно выделить эпохи кризисные и стабильные, восходящего и нисходящего развития, устоявшие в своих характеристиках и не устоявшиеся, то есть переходные. «Переходность» эпохи заключается, на наш взгляд, в том, что в ней ещё не заложены социально-культурные основания, ведущие к стабильности общественной системы, к восхождению человеческого сообщества к культуре как главному

регулятору межличностных взаимоотношений, а заложенные – ведут к неустойчивости и разрушению социального мира человека.

Эпохальные «переходные» процессы – не редкость в истории. Хотя и ныне, когда, как представляется, человечество в целом, в том числе и украинское сообщество, переживают очередное переходное время, главная опасность заключается в том, что никто не знает, от чего и к чему происходит этот «переход». Можно лишь констатировать некоторые признаки его. В этом плане жизнь современного человека явно обременена неустойчивостью, обстоятельствами, демонстрирующими ситуации, например, человека «не-думающего» – значит сталкивающегося и действующего по кальке жёстких политических технологий; «не-понимающего» (убегающего от сложного объяснения реальности) – значит пребывающего в точке притяжения неявных, весьма усложнённых «механизмов» властвования. Ясно одно – в любую эпоху (и прежде всего в переходную), без опоры на личность, цивилизирующая роль общественно-политической системы в целом состояться не может. Так как камуфляж реальности красивыми словами, как и игра на глубинных духовно-нравственных чувствах человека – справедливости, чести, правды и других ценностях, рано или поздно закончатся крайними формами взаимного отчуждения и разложения социального организма. В общем, есть повод для задумчивости и для того, чтобы попытаться извлечь уроки из пережитого и переживаемого в переходное время. Значит ещё раз помыслить о проблеме бытия. Бытие, пожалуй, и есть бесконечная переходность. Историко-философское познание как раз и заточено на том, чтобы выказывать – от чего идёт человек и к чему должно ему придти.

Сделаем ещё одно предварительное замечание. В историко-философском познании традиционно типологизируется философский процесс в таких понятиях как эпоха, школа, традиция, направление, фиксирующих больше форму, стиль метафизического мышления. В содержательном плане философский процесс воссоздаётся в понятиях философская культура и философское творчество. Если первое понятие фиксирует способность вопрошания (определённый качественный уровень культуры мышления, некий достигнутый предел возможности вопрошания, всестороннего видения проблемы), то второе – обозначает интеллектуальный результат вопрошания, прежде всего, выказывающий смыслы как собственно человеческого бытия, так и происходящих в мире событий (как событий), то есть действий, изменяющих усилиями людей (совместно) жизненный мир.

Термин «философская культура» несёт в себе несколько аспектов, поэтому его можно интерпретировать следующим образом: как язык философии, воссоздающий, прежде всего благодаря особому понятийно-категориальному аппарату метафизического мышления, специфику вечного философского вопрошания о бытии, смыслах бытия; как способ постановки философских проблем, обнажающий преграды, слабые места, ложные подходы в понимании человеком мира; как общее обозначение (синтетическое по сути) специфики развития философии на определённом историческом этапе; наконец, как характеристика типа философской рациональности, т.е. особой интеллектуальной культуры, культуры метафизического мышления.

Основная часть. Не было бы смысла тривиально утверждать, что философия XX века (образно говоря, «пуповиной») связана с

хайдеггеровской постановкой вопроса о бытии, размышлением философа о Dasein – как вопрошающем о себе самом сущем, – если бы этот «онтологический поворот» в современном философском процессе не объяснял и трансисторический смысл философствования; если бы не открывал возможность находить некоторые «единые» начала историко-философским традициям и культурным эпохам... Наконец, если бы творчество М. Хайдеггера не актуализировало бы на новом этапе философского развития не только традиционную проблему смыслов человеческого бытия, но и смысла самой философской деятельности, т. е. тех неизменных задач, которые определяли и определяют философское творчество, поставив тем самым проблему и призвания философа.

И тут не важно, кто и в какой категориальной системе культурно-исторических координат осмысливает «перемены» в самом человеке ли, его социальном бытии или мире в целом. Китайский ли мудрец, различающий содержание категорий «ян» и «инь», помимо всех других аспектов – как возможности человека считать и подсчитывать принадлежащее ему или как признание существования чего-то, что не поддается подсчёту, не является делимым, исчисляемым какими-то зримыми мерками – владения, властвования или зависимости. А можно увидеть проблему взаимоотношения человека с миром в контексте и иных понятий – быть или иметь, как сделали это Г. Марсель и Э. Фромм, и что подмечал, сопоставляя категории восточной и западной традиции, Г. Померанц. Иначе говоря, о важности человеку состояться, сбывться говорили и говорят философы – это «поле» их творческой деятельности и, пожалуй, как главную в рассуждениях именно эту тему и можно увидеть, идя по многовековому историческому «кругу» философских творений.

Каждый только ищет свои собственные слова о проблеме с-бытия человека.

Скажем, для Гераклита быть философом (а по преданию это слово впервые у него и встречается) означало быть исследователем природы вещей, то есть, уметь видеть за явным сокровенное, находить Логос, познав который человек сумеет во множественности увидеть Единое, «игру огня с самим собой» – выказывающем, что всё – едино, хотя и может быть многим,.. а значит, отмечу, – и разным. Но не менее важно, на наш взгляд, обратить внимание и на другую «вечную» и не менее важную тему рассуждений философа VII в. до н.э. – страданий понимающего многое в этом «мире людей» мудреца, но не сумевшего образумить глупцов, облагородить неразвитый человеческий ум. Сюжет изгнания из Эфеса лучшего друга философа Гермодора – это не просто древняя история (давно «быльём поросшая»), а вечная литературная тема и столь же вечная философская проблема – как жить, каким быть? – особенно в тех ситуациях, когда большинство «заедино», а «в меньшинстве», одинокими, непонятыми, преследуемыми, гонимыми, остаются именно понимающие, мудрые?

Не об этом ли горевал Гераклит, прозванный Плачущим? Не с этой ли проблемой, ещё жёстче, столкнулся человек в новейшей своей истории? Не об этой ли проблеме свидетельствует и трагическая история XX, да и XXI вв., когда «законом» выживания (особенно – в агрессивно настроенной среде) может быть только процесс (осознаваемый или не осознанный) усреднения (омассовления) индивидуального сознания, приспособления к властно устанавливаемым правилам, когда действует в человеческом сообществе не культура диалога и человечности, т. е.

восприятия другого как иного «своего», а идеология принуждения (явного или скрывающегося за правильными словами, но не описывающими при этом реальность), требующая быть «как все», «заедиными», «одинаковыми» в своих чувственных порывах и в понимании событий, а главное – требующая помнить, что малейшее отличие во мнении, избрание иной мировоззренческой позиции или культурной идентичности, личностная уникальность не прощаются, требуют наказания.

М. К. Мамардашвили очень точно подмечал, что общества, тяготеющие к недопущению самостоятельности каких-либо отдельных феноменов, но лишь как частей «конкретной формы», не могут не быть идеологическими и не тяготеть к «закону инакомыслия» [см.: 1, с. 92-93]. И хотя философ говорил о понятии «идеологических государств» – как о «новом явлении» истории XX в., – речь, конечно же, шла скорее о растущих возможностях идей, возведённых в государственную систему власти. Ведь неклассическая философия в лице С. Кьеркегора, Ф. М. Достоевского уже поднимала вопросы о недопустимости подмены жизненного мира абстракциями, о принуждающем характере «всеобщей» истины, её неограниченной власти над людьми. Тем не менее, новейшая история – это история господства «теоретического» разума, подчиняющего себе всё индивидуальное, уникальное. Такое пренебрежение личностным, выпадающим из «всемства» (термин Достоевского), закономерно создавало идеологическую систему, принуждающую к подчинению, формирующую особый человеческий тип, который можно было бы назвать «человеком послушным»: «Он простирает перст свой и велит стражам взять его. И вот, такова его сила и до того уже приучен, покорен и трепетно послушен ему народ, что толпа

немедленно раздвигается пред стражами, и те, среди гробового молчания, вдруг наступившего, налагают на него руки и уводят его. Толпа моментально, вся как один человек, склоняется головами до земли пред старцем инквизитором, тот молча благословляет народ и проходит мимо» [2, с. 281]. Как видим, речь здесь идёт не о послушании как традиционном для культурного бытия человека умении слушать и слышать голос иного (совести, например) или принимать ценность Другого (как столь же, как и ты сам, значимой, самоценной в её духовных приоритетах личности). Описана принципиально иная ситуация – «принуждения к послушанию». Именно эта ситуация имманентна новейшей истории, для которой характерна ставка на «массы», «общности» – такое господство коллективностей закономерно сделало личность бессильной и практически незаметной в системе доминирующих в «идеологических» обществах политических отношениях. Вынужденно подражающий идеологической силе, якобы в своих мнениях, «ум» закономерно делался некритическим, испуганным, принуждающим себя к «правильным» реакциям. Последнее особенно ярко проявляется в агрессии как превращённой форме человеческой «активности», процветающей, к глубокому сожалению, и ныне.

По сути, Ф. М. Достоевский художественно выписал новейшую трагедию (хотя и с длинной историей становления), связанную с идеологической подчинённостью человека чужезаконию, вменяющему действие не на основе культурно-исторической традиции, знания прошлого опыта человеческого обще- или со(вместного)бытия, т. е. такой жизни, где каждому бы находилось своё место, а, образно говоря, «законию», предписывающему действие внешне заданными правилами,

идеологией, всё и вся поясняющей. И вот уже не художественно созданная в романе история, а вполне реальный сюжет из киевской жизни философа Шестова в лето 1919 г., бывшего в то время ещё «персоной-грата» в своей стране, в силу того, что, как рассказывал: «Кое-кто из вождей были моими читателями. Они считали, что мы между собой согласны, ибо я был революционером в философии, они – в политике» [3, с. 164]. Убеждённость в правильности выбранного пути и отсутствии альтернативы ему – пожалуй, важнейшая черта исповедующих конкретные идеологии людей. Отсюда вполне понятен рассказанный другу сюжет из жизни философа. Однажды Льва Исааковича пригласили на публичное собрание, председатель которого высказался вполне определённо: «<...> Революция сметёт всех Аристотелей, Платонов и даже Шестовых, если они откажутся предоставить свой талант на службу революции. Им не надо больше думать о том, что сказать. Им это будет указано. С них требуют только их талант. На это Шестов ответил, что эта революция – не первая. Что Аристотель и Платон были уже сметены несколько раз. Несмотря на это, через несколько столетий люди выкапывали то, что осталось от Аристотеля и Платона, и этому поклонялись. <...> Если рабочий приходит ко мне, сказал Шестов, то для того, чтобы узнать, что я имею ему сказать. Он хочет знать, к чему я пришёл в моих размышлениях, а не то, что я скажу по повелению свыше <...>» [3, с. 164-165].

Конечно, идеологии не могут существовать без «идеологически», т. е. подчёркнуто идейно (и только так!) существующих людей. Особенность их – в том, что они имеют ответы ещё до заданных им вопросов; они заранее знают, что, кому и как надо делать или думать... А

смысл собственной деятельности такого рода люди видят в одном – вменять другим, как им представляется, «должное», а на самом же деле – утопическое, но идеологически требуемое в данный момент истории. Такие люди не знают сомнений, так как не умеют, да и не считают нужным, вопрошать – а так ли это? а стоит ли? а можно ли было по-другому? Неудивительно поэтому, что именно они, ни в чём не сомневающиеся люди, по-инквизиторски спасающие всех других от их же самих, порождали и порождают страх и ужас на этой земле. Именно они (не сомневающиеся) делают вполне закономерным явление вытеснения всех инаковых за пределы идеологически объединённых сообществ или показательно единящихся, причём, не столь уж и важно, на каких конкретно идеях, приобретающих «объединяющую» идеологическую силу. Главное здесь совершенно другое – создание ситуации отсутствия потребности в искусстве задавать вопросы (чем, собственно, живёт философия, что составляет её особенное «искусство» и смысл философского творчества). Ненуждаемость в мысли, точнее – в помыслии о происходящем, – черта заражённого идеологией сознания, лишённого, по словам М. К. Мамардашвили, «амплификатора моих побуждений – побуждений переживать, побуждений что-то помыслить, что-то сделать» [1, с. 93]. Философ описывает ситуацию, бесконечно «повторяемую» в истории, так как в ней давно приоритетное значение имеют не-личностные коллективности, определяющие действенность специфического «закона» подчинения идеям: «Есть закон, по которому всякая идеология стремится дойти в своём систематическом развитии до такой точки, где её эффективность измеряется не тем, насколько верят в неё люди и как много таких людей, а тем, что она не даёт думать и не даёт сказать» [1, с. 93].

Таким образом, можно говорить о Гермодоре или о «философских пароходах» 1922-1923 гг., а можно – и о современных беженцах-интеллектуалах, – срабатывать будет всё тот же подход: «Пусть не будет среди нас никто наилучшим. А раз такой оказался, то пусть он живёт в другом месте и с другими» (провидец Гераклит). Таким образом, мужество быть в заботе о культуре и отстранённости от идеологии – это мужество одиночества, это судьба вечного «эмигранта», пребывающего среди неродственных ему людей, это бытие, о котором точно сказал М. А. Волошин: «Один среди враждебных ратей – Не их, не ваш, не свой, ничей...». Но это и нацеленность на творчество – извечный (и всегда – новый) путь к культурой вырабатываемой и идеологиями растаптываемой, теряемой человечности – человечности человека, человечности его отношений с другими – именно на этом пути рождается смысл и философского творчества, связанный с тем, чтобы смочь, вопреки обстоятельствам, через личностное вопрошание дать знание себе и другим о сущем, должном, возможном, достижимом индивидуальными усилиями или соборным бытием людей (различимым в каждом и объединяющим без идеологической унификации всех).

В этом отношении интересны пояснения Н.А. Бердяева о его главной творческой задаче, смыслах личного призвания – быть философом: «В центре моего философского творчества, – подчёркивал он, – находится проблема человека. Поэтому вся моя философия в высшей степени антропологична. <...> Исходная точка моего мировоззрения есть примат свободы над бытием. Это придаёт философии динамический характер и объясняет источник зла, а также возможность творчества в мире чего-то нового» [4, с. 19]. Философ убеждён, что именно творчество является

смыслом существования человека, какое бы призвание тот в себе не осознавал – естествоиспытателя, к примеру, художника или философа, так как: «Человек был создан для того, чтобы стать в свою очередь творцом. Он призван к творческой работе в мире, он продолжает творение мира» [4, с. 21]. Благодаря творчеству человек и открывает себя в качестве особой, в первую очередь – действующей реальности, т.е. той действенной силы, которая способна изменять мир. Но изменять не безжалостно грубо, по заранее заданной идеологическими конструктами кальке, и потому – разрушительно для каких-то частей (в чём-то чуждых и потому их не жалко) жизненного мира, складывающегося через традиции. Действовать же творчески означает бесконечно «переиначивать» данное, вслушиваясь в этот мир, воссоздавая в себе самом, вос(или у-)становливая весь тот далеко не простой прошлый опыт бытия человека в культуре, внемля ему с бережным чувством охраняющего жизнь созидателя.

Вот и получается, что вне творчества нет человека, нет надежды на будущность и человечность, нет бытия... Однако, нацеленность на творчество рождает как счастье человека – творить новое, доселе непроявленное, неведомое, – так и трагедию человеческого существования, прежде всего такое нередкое явление, как невозможность восхождения от рутинной деятельности к творческой. Н.А. Бердяев, скажем, считал трагичным в творческой деятельности несоответствие замысла и его осуществления. И это вполне понятно, ведь в идеале любого дела мастер всегда ориентирован на совпадение задуманного и реализованного. Если же акцентировать внимание на собственно философском творчестве, то здесь можно обозначить и другие проблемы.

Прежде всего, отметим, что творчество философа тесно связано с общим состоянием философии как некоего социокультурного института, и в определённой мере зависит от положения философа в обществе, на что также обращал внимание Н.А. Бердяев, подчёркивая, что, по его мнению, «философия есть самая незащищённая сторона культуры». Рубеж XIX–XX вв. внёс в бытие философии и ещё одну тему, о которой до сих пор рассуждают, – кризис философии, философского знания. Так, Н.А. Бердяев, рассматривая философию как творческий акт, весьма беспокоился в связи с кризисным её состоянием: «В чём же сущность этого кризиса? – спрашивал он. – Вся новейшая философия – последний результат всей новой философии – ясно обнаружила роковое своё бессилие познать бытие, соединить с бытием познающего субъекта. Даже больше: философия эта пришла к упразднению бытия, к меонизму, повергла познающего в царство призраков. <...> Реалистическое чувство бытия и реалистическое отношение к бытию – утерянный рай» [5, с. 18]. Как видим, философа творчески интересовала задача «возвращения» философии к проблеме бытия, которую важно было бы разрешать. Пути же такого решения Н.А. Бердяев определял свои, прорываясь к смыслам бытия через христианскую метафизику, персоналистическое истолкование человеческого существования, философию свободы.

А если продолжить далее обозначать проблемы философского творчества, то думаю, что, пожалуй, самой трагичной является социальная невостребованность его результатов (одно только современное реформирование высшего образования, «потерявшего» гуманитарную культуру, в том числе и философскую, говорит о многом). Неудивительно поэтому, что практически «отсутствующая» культура философского

мышления в условиях современной цивилизации, вступившей в фазу «культивирования» мифологем глобального развития, легко подменяется упрощающими жизнь «новыми» идеологиями, где действуют всё те же «законы» *немыслия*, а также подминается в публичном пространстве всякого рода политическими технологиями, легко работающими с незрелым человеческим сознанием. Почему легко? Да потому, что философия требует от человека его личных усилий (так уж есть, и иначе не бывает). Но хочет ли озадачиваться современный человек? Вот и получается, что его легче «завести» и «увести», подчинить «технологически» всё тому же псевдо-общественному «Мая», нежели заставить сомневаться (идя философским путём – от сомнения к убеждению), нежели приучить думать, нежели заинтересовать присутствием в пространстве философского текста...

Что же философ? Дано ли ему ответить на новые вызовы, связанные, прежде всего, с технологически качественно работающими идеологиями? Думаю, что, как и раньше (или всегда) отвечать он будет своим делом, а там уж ... как будет. Конечно, он будет искать своё слово, только своё, и при этом – для всех. И тут действительно не важно, каким образом философ творит это своё слово, насколько «комфортно» ему личноно живётся, – важно, чтобы он занимал только ему предназначенное культурой человеческого бытия место. Это «место» философа определяется одним – необходимостью вопрошать, мыслить, выстраивать свои ответы на «вечные» философские вопросы. А само «Метафизическое вопрошание, – как пояснял М. Хайдеггер, – включает в себе два характерных аспекта. Во-первых, каждый метафизический вопрос всегда охватывает всю проблематику метафизики в целом. Он всегда и есть это

целое. Во-вторых, каждый метафизический вопрос может быть поставлен только таким образом, что спрашивающий как таковой также оказывается в сфере вопроса. Отсюда следует, что метафизическое вопрошание должно относиться к целому и всегда основываться на конкретной ситуации вопрошающего. Мы спрашиваем здесь и теперь для себя» [6, с. 21]. Вопрошание, таким образом, становится условием понимания, а понимание, следуя мысли философа, вполне может быть отождествимо с умением человека быть. С этих позиций М. Хайдеггер толкует древнегреческую традицию, зарождение особой культуры – культуры философствования, подчёркивая, что «... греки боролись как раз за то, чтобы постигать и совершать такое созерцательное вопрошание как наивысший способ «энергии» (ЭнЭсгейб), человеческого творчества, самого человека. Не тянуло их подгонять практику к теории, а наоборот, их тянуло к тому, чтобы саму теорию разуметь как самое высокое осуществление подлинной практики» [7, с. 375].

Из такого «зачина» греческой философии рождается, утверждает М. Хайдеггер, понимание науки, которая не является просто неким «культурным благом», «осознанием неосознанного». Науку следует рассматривать «... силой, которая всё существование ... держит под прицелом, объемля его» [там же]. Отсюда, самоутверждение и современной науки не может связываться с популярными ныне эмпирическим или прагматическим подходами. Для науки важно онтологическое измерение, открывающее закономерности существования человека и человечества: «Наука это упорное выстаивание посреди сущего в целом, посреди сущего, непрестанно уходящего в свою сокровитность. При этом деятельное упорство выстаивания ведаёт о своей немогущности пред

судьбой» [7, с. 375]. Подчеркнём, что в этом «выстаивании посреди сущего», очень легко, если вслушаться в хайдеггеровские слова-предупреждения, быть выброшенным «в сокрытое и неверное, то есть во всё сомнительное и стыжащее вопроса» [7, с. 376].

Итак, в качестве особой культуры вопрошания, философия всегда – слово, и всегда – проблема для самой себя, главным образом – по причине чрезвычайной сложности философского самоопределения человека через слово и необходимости критической оценки пути философского саморазвития. Не случайно в XX-м веке эта тема приобрела новые оттенки в осмыслении: философия как бы «возвратилась» к своему истоку, связанному со словом. «Философия как слово» стала сызнова постигаться в контексте «философии слова», «философии языка», причём во многом благодаря творчеству М. Хайдеггера. Вслед за ним, переоткрываем и мы то историческое обстоятельство, что в широком культурном смысле философия и филология как традиции высказывания (выговаривания, сказывания слов) рождались одновременно, в «осевое время», по К. Ясперсу. В их культурном «зародыше» лежало одно важное слово «phileo» – люблю, любовь, – и ещё два, не менее значимых: «logos» – слово (и не только слово...), «София» – мудрость. Иначе говоря, первое, исходное «притяжение» искусства слова и искусства мысли, филологии и философии – любовь – любовь к слову и любовь к мудрости, мудрому слову. В этом «осевой» эпохи истоке, пожалуй, и содержатся главные смыслы творений художественных и метафизических, точки их «пересечения», взаимного интереса мастеров художественно-образного и понятийно-категориального слова, их притяжения. Именно об этом древнем истоке культуры человечества напоминал своей философской

позицией М. Хайдеггер. Культура Греции была для философа родиной, о которой тосковал, которой жил и «воссоздавал» для других. Это можно непосредственно почувствовать, представить благодаря воспоминаниям Х.-Г. Гадамера: «Мне вспомнился сейчас прощальный пикник, который в 1923 г. молодой Хайдеггер устроил для своих фрайбургских учеников – перед отъездом в Марбург. Это было в Шварцвальде, вокруг пылающего костра. Он восседал верхом на ведёрке для угля и произносил прощальную речь, которая начиналась словами: “Бодрствующее бытие в огне ночи. Грекам...”. До сих пор я как бы слышу эти его слова; вспоминаю и продолжение: речь шла об огне и свечении, о свете и тьме, и призывании людей балансировать между нисхождением бытия (*Entbergung des Seins*) и его потерей (*Entzug*). Это был явный греческий исток хайдеггеровской речи...» [8, с. 65].

Знание этой культурной традиции зарождает в философе Хайдеггере неизменный интерес к поэтическому слову, в котором он усердно искал универсальный язык бытия. Неся в себе родовое для людей свойство речи, поэтическое слово благодаря этому, образно говоря, общечеловеческому корню, выходило за границы и метафизики, – считал мыслитель. Ведь поэзии дано, в отличие от всех других измерений бытия, умение стирать «вещной» мир, задающий инструментальный характер человеческой деятельности, и возвращать человеку его исконный, собственно человеческий мир. Этот мир содержит символы, некие значения, смыслы, божественные знаки, ведь «“высшее” и “святое” для поэта одно и то же...» [9, с. 35]. Все эти духовные «начала» живут в языке поэтических образов – как слов, рождаемых собственно Бытием. Отсюда исключительно философское «уверение» мыслителя: «Поэтизировать – значит находить»

[9, с. 29], – находить истины, пользуясь тем исконным поэтическим языком, который в первую очередь способен «возвращать» человеку прошлое, извечное бытие. Дан этот дар понимания смыслов бытия и философии, её языку и способу мировидения, – но, как поясняет М. Хайдеггер: «Сказанное поэтом и сказанное мыслителем никогда не одно и то же. Но и то, и другое могут говорить различными способами одно. Это удаётся, правда, лишь тогда, когда пропасть между поэзией и мышлением зияет ясно и определённо. Это происходит, когда поэзия высока, а мышление глубоко» [10, с. 141]. Такой подход к толкованию поэтического и метафизического позволяет иначе определять и истину. Согласно М. Хайдеггеру, «сущность истины – это не пустая “генерализация” “абстрактной” всеобщности, а скрытая единичность прошлой истории раскрытия “смысла” того, что мы называем бытием и о чём с давних пор привыкли думать только как о сущем в целом» [11, с. 27]. Как видим, категория эта явно выходит за гносеологические границы, приобретая в содержании метаисторический аспект понимания и онтологическую идентичность.

Не претендуя на полный ответ в отношении всего философom творчески совершённого, сказанного, тем не менее, нельзя не подчеркнуть, на наш взгляд, главное – после М. Хайдеггера философия становится принципиально иной культурой мышления. Историю философии уже нельзя «читать» последовательно, перелистывать, образно говоря, страница за страницей – от эпохи к эпохе, запомнив какие-то новые интерпретации традиционных категорий или освоив содержание до того неизвестных. Философское познание «затребовало» историю и культуру всю, целиком – как некое духовное целое, лишь условно делимое на

интеллектуальные традиции и эпохи (хотя понятно, что при этом и, безусловно, различимые). Мыслитель пояснял: «Бытие имеется всякий раз только в том или ином облике, посланном историей: цэуйт, льгпт, Эн, ЯдЭб, енЭсгейб, субстанциальность, объективность, субъективность, воля, воля к власти, воля к воле. <...> То, как оно, бытие, даёт себя, само всякий раз определяется из того способа, каким оно высвечивает себя. Этот же способ принадлежит судьбе-истории, он всякий раз есть некий облик эпохи, который как таковой бытийствует для нас только тогда, когда мы свободно отпускаем его в его собственное былое» [12, с. 52-53]. Как видим, задача, смысл философского дела – суметь увидеть бытие в былом, тем самым сделать былое современным, найти в нём утерянные в истории смыслы, новые возможности, восстановить весь тот когда-то актуальный и содержательно богатый контекст понимания философской терминологии и философских идей.

Если бы этот опыт был доступен, то, возможно, история не была бы столь трагичной. В связи с этим, к примеру, можно ли считать неактуальным видение бытия элеатами, считавшими высшим его критерием – способность мыслить, образовывать понятия, признавая при этом мыслимое и сущее тождественными? В элейском онтологическом воззрении, правда, как-то затерялось наряду с сущим и мыслимым должное – не менее значимое для понимания бытия измерение... А впрочем, стоит ли это отмечать, ведь и ныне, когда человечество имеет опыт многовековой истории, по-прежнему довольно легко отождествлять вслед за «древними» умами мысль о бытии и само бытие, когда важно было бы и различать их. Ведь «мысль» о бытии может быть не только ценностно разной, но и, как показала новейшая история, легко

воплощаемой в реальность, переходящей в сущее. Ведь идеалы, рождённые культурной историей и принадлежащие сфере должного, как оказывается, также «технологически» несложно могут подменяться выгодными для кого-то социальными иллюзиями («новыми» мифами и утопиями эпохи глобальных перемен). Не в этом ли неумении различения и отождествления сущего и мыслимого, мыслимого и должного, кроются все те утопические уловки, которые создавали и создают подлинные исторические трагедии, когда одна идеология сменяется другой, не менее для человека опасной и кабальной? Таким образом, несмотря на то, что на смену классическим онтологиям приходят «новые», экзистенциально, персоналистически, космоцентрически и т.д. и т.д. истолковывающие бытие, формирование культуры метафизического мышления по-прежнему актуально. В этом аспекте М. Хайдеггер рассуждал довольно пессимистично: «Мы мыслим уже давно, – писал философ. – Но всё-таки мы мыслим ещё не по-настоящему, пока остаётся непомысленным то, на чём основывается бытие сущего, когда оно является как присутствие. Происхождение сущности бытия сущего непомыслено. По-настоящему более всего требующее осмысления по-прежнему скрыто. Для нас оно ещё не стало достойным мышления. Поэтому наше мышление ещё не попало в свою собственную стихию. Мы мыслим ещё не в собственном смысле слова» [10, с. 145]. И всё-таки главное, что касается результатов философского творчества М. Хайдеггера, им сделано.

Философ, безусловно, создал новый способ и стиль философствования. Его приметы – идея «возвращения» философии к своим истокам, а также понимание философии как «дела мышления», а философского мышления – как действия. Для М. Хайдеггера не

существовало сомнений в том, что философское творчество, философское дело – это и есть мышление, я бы сказала – дело культивирования мышления, привития любви, вкуса к процессу становления мысли. Но мысль только тогда и оформляется, вызревает в человеке, когда он проходит своеобразный круг поиска, осознания пути мысли: «дело мышления» – мышление – мыслящий: «Дело мышления принуждает мышление так, что оно впервые выводит мышление к его делу, а от дела – к себе самому» [12, с. 29], – пояснял М. Хайдеггер. Философ в разных вариациях подчёркивал одну и ту же мысль о действенности человеческой мысли. Вот одно из последних определений: «Мышление – не бездеятельность, оно само по себе уже действие, состоящее в диалоге с судьбой мира» [14, с. 246].

Что же касается идеи «возвращения», то рождается она не без опоры на ницшеанское учение о «безусловном и бесконечно повторяющемся круговороте всех вещей» (или о «вечном возвращении равного»), названное философом «последней» метафизической концепцией в европейской философии [см.: 13, с. 59-63]. Вывод, сделанный М. Хайдеггером о состоянии и перспективах философии, таков: европейская культура переживает «конец» своей философии, – правда, не в том значении, в котором говорят ныне о «конце» философии постмодернистские мыслители. Речь, напротив, идёт о том, что через осознание «конца» идёт и восстановление подлинных смыслов философствования. То есть, философия демонстрирует и своё «начало», но «иное начало».

Согласимся, философский дискурс, действительно, сворачивается, «самоограничивается», если в среде интеллектуалов утрачиваются

способности к метафизическому мышлению, к нахождению оснований возрождающей человека в его жизненных смыслах и личностном призвании творческой деятельности. Таким образом, идея о «вечном возвращении» позволяет судить «о сущем в целом», тем самым в идеальном измерении бытия как бы «сжимать» этапы истории, сближать разные философии, наконец, ставить вопрос о метафизическом мышлении (по сути, о смысле философского творчества). Причём, речь у М. Хайдеггера идёт о таком мышлении, которому ещё предстоит научиться, которое ещё только вызревает в европейской культурной традиции. Даже Ф. Ницше, по словам философа, не мог бы претендовать на то, что он был «подлинным мыслителем мысли мыслей», – прообразом такого мудреца, схватывающего мыслью бытие в его культурно-историческом целом, можно было бы считать разве что созданный ницшеанским гением образ Заратустры [см.: 13, с. 87].

Итак, шагая в философию «из» или «от» античности, а можно и так – уходя «в» античность, – своим способом философствования М. Хайдеггер сделал философию другой – прежде всего тем, что смог выказать творческим «я» самоценность философской истории, возвращая современной культуре утерянное; тем, что видел в многовековой историко-философской традиции универсальное «поле» современного философствования. Такая позиция, по сути, объединяет философов в стоящих перед философией задачах – искать пути к возобновлению способности метафизически мыслить, «мыслить по-настоящему», в собственном смысле этого понятия.

Философу удалось объединить сложнейшую диалектику общего и единичного, метафизического и поэтического, личностно-

экзистенциального и обезличенного, – в такой узел философских проблем, выказывающих сомнения, тревоги, беспокойства о судьбе человека, что без этих хайдеггеровских вопрошаний о смыслах всего, что совершает человек, – не важно, в политике или в поэзии, – философствование было бы, действительно, неполным и оконеченным...

P. S.

Выводы, казалось бы, сделаны, а вот точку поставить трудно. Есть ещё одна тема, соединяющая проблему смысла философского творчества и жизни философа. Это жизненный путь Мартина Хайдеггера, в котором так жёстко, болезненно, проблемно (думать-передумывать) сплелись социально-политические иллюзии народа и его собственные иллюзии (или надежды?). В его философской и личностной судьбе отразился трагизм современной истории, когда человек вынужденно балансирует между государственно-идеологическим пластом бытия (прельщаемый нацизмом) и собственно философским. Смог ли философ до конца достойно выдержать это, говоря гегелевскими словами, «напряжение противоречия»? Даже те, кто решался откровенно говорить на эту тему, – а речь, прежде всего, о знавших философа лично, – как мне кажется, понимали, что оценочного суждения (окончательного) в этом отношении быть не может. Хотя вдумчиво всмотреться в сюжеты хайдеггеровской биографии, безусловно, необходимо.

Уникальным человеческим документом служат воспоминания К. Ясперса, который прошёл в отношениях с М. Хайдеггером эволюцию от высочайшей оценки деятельности коллеги и друга («Среди современников в цехе философов меня интересовал только Хайдеггер. Это до сих пор так. С некоторыми другими я поддерживаю хорошие отношения, учусь у них,

уважаю их достижения, но как философы они сами ничего не сказали и не сделали для философии. Хайдеггер открыл проблемные связи, которые казались глубоко сокрытыми» [15, с. 25]) до жёсткого вердикта: «Неожиданно, из-за своей общественной деятельности, он стал моим духовным врагом» [15, с. 34]. Они оба, по сути, попали в жестокую историческую ситуацию, сперва, до конца непроявленную и трудно улавливаемую в конечных целях, создающую много «прельщений» на основе тонко разыгрываемой идеологии простых решений сложнейших общественных проблем, когда бесстыдно эксплуатируются в первую очередь ценности нравственные – «благо всех», культурное возрождение, долг. Ясперс честно признавался: «Разве я не сам виноват в том, что сосредоточивал всё внимание только на положительном, избегая радикальной полемики с ним (Хайдеггером – Т. С.)? Не было ли и моей вины в том, что происходило до 1933 г.: я не заметил своевременно опасности, не воспринимал серьёзно национал-социализма в целом, хотя Ханна Арендт ещё в 1932 г. предупреждала меня о предстоящих событиях?»[15, с. 33].

Тем не менее, при всей тождественности обстоятельств жизненные пути философов принципиально разошлись, уводя коллег-друзей в разные стороны: М. Хайдеггер становится ректором Фрейбургского университета (апрель 1933 – февраль 1934 гг.), далее ведёт преподавательскую деятельность, а К. Ясперса в 1937 г. увольняют. Ясперс пытается объяснять сложившееся прежде всего себе самому, для понимания жизни, её непростых сюжетов: «Беспокоило меня и то, что сам Хайдеггер, казалось, ничего не замечал. Хотя, возможно, он высказывал свою позицию тем, что после 1933 г. больше не посещал меня и никак не

отреагировал на моё увольнение в 1937 г. Но мне рассказывали ещё в 1935 г., что он на лекции вспоминал своего “друга Ясперса”. Сомнительно, понял ли он, по крайней мере, сегодня что-то из того разрыва» [15, с. 33]. В самом деле, может ли кто иной, кроме самого философа, дать себе отчёт в собственном понимании или недопонимании, в своих ошибках и скверностях? Ясно одно, что Хайдеггеру, в отличие от друга, многое пришлось объяснять другим о себе самом, о биографических фактах, мотивах принятия определённых решений, тогдашних и теперешних убеждениях и т.д. [см.: 14, с. 234-239].

Это объяснение, конечно, было тяжёлым... Ибо, как объяснить и объяснить свою жизнь: почему состоялось «десятимесячное ректорство» (при том, что «Я долго колебался»); связывал или не связывал «самоутверждение немецкого университета» как идею его «оздоровления» с национал-социалистической идеологией и практикой; принимал или не принимал участие..., соглашался или запрещал сожжение книг, а также изымание из университетской библиотеки изданий еврейских авторов членами гитлер-югенда и т.д.?

Спрашиваю себя: а стоит ли лишний раз подчёркивать, что это «вопрошание», уже не философского свойства, было, без сомнений, тем испытанием, которое никому не хочется пророчить. Может быть, просто не помнить о нём? «Был учитель, а вместе с ним – возможность научиться мыслить» [16, с. 45], – просто сказать так, как с благодарностью и сказала его ученица Х. Арендт (конечно, и за многих последующих, не совпавших с учителем во времени). Трудно судить. Но как-то жгут слова из переписки уже не только учителя и ученицы, но и людей любящих и как никто – близких друг другу. Ещё в сентябре 1930 г. Х. Арендт с нежностью

глубоко любящей объясняет: «Столь много всего совпало, что я пришла в полное замешательство. Не только от того, как всегда, что при виде тебя во мне снова вспыхивает сознание самой отчётливой и неразрывной связи (Kontinuitdt) в моей жизни, неразрывности нашей – позволь мне, пожалуйста, выговорить это слово – любви» [17, с. 70]. А всего лишь через какие-то два с половиной года общественная история отдаляет любящих: одному – предстоит оправдываться, другой – не верить (или верить?), понимать (или «не понимать»?). Буквально в следующем опубликованном письме, относящемся к зиме 1932/1933 гг. М. Хайдеггер пишет: «То, что я будто бы не здороваюсь с евреями, настолько гнусная сплетня, что я впредь буду помнить её» [17, с. 71], поясняя, как говорит, «малоприятный личный опыт»: «Если кому-то нравится называть это “ангажированным антисемитизмом”, ради бога» [там же]. За этими сюжетами не общественной, а глубоко личной и личностной истории, в которую вмещалась история политическая – опыт конкретных живых людей, их судьбы. Распредмечен ли этот «малоприятный» опыт, дабы никогда он не был бы «повторен» в другой истории и Других в истории? Вопрос, конечно, риторический...

Пожалуй, мы все, в той или иной степени, в «хайдеггеровской лодке» человеческой судьбы, «заложники» своего времени, и времени, данного для жизни, а потому бываем зависимы и свободны, устрашаемы, боязливы и бесстрашны «вопреки всему», бываем податливыми до крайней (по сути, животной) степени приспособления к обстоятельствам, и вопреки им – несломленными, бываем слабыми, безвольными, и при отсутствии каких-либо надежд у-стоять или вы-стоять – сильными... Мы все уязвимы своей хрупкостью, незащищённостью, одиночеством «среди своих» (или всех), а

значит – и компромиссны («я ясно понимал, что без компромиссов мне не обойтись» [14, с. 236]), и, тем не менее...

Урок, заданный философом Мартином Хайдеггером, должен быть помыслен (пусть и наедине с самим собою), – имеется ли, и какова мера компромисса, которую может (или не может) позволить себе философ?.. Не в этом ли главная проблема философского творчества, призвания философа?

Ссылки:

1. Мамардашвили М.К. Закон инакомыслия (запись одного из выступлений перед студентами, сделанная осенью 1988 г.) // Здесь и теперь. Философия. Литература. Культура. 1992. № 1. С. 85–93.
2. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Собрание сочинений в 15-ти томах. Т. 9. Л., 1991.
3. Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников. Paris, 1983.
4. Бердяев Н.А. Моё философское мирозерцание // Н. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б.В. Емельянова, А.И. Новикова. Ч. 1. Свердловск, 1991. С.19–25.
5. Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 9–250.
6. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Лекции о метафизике / Пер. с нем. и коммент. С. Жигалкина. М., 2010. С. 19–56.

7. Хайдеггер М. Самоутверждение немецкого университета // Хайдеггер М. Исток художественного творения / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М., 2008. С. 372–383.
8. Гадамер Х.-Г. Хайдеггер и греки / Пер. М.Ф. Быковой, сверка Н.В. Мотрошиловой // Логос. Философско-литературный журнал. 1991. Вып. второй. С. 56–68.
9. Хайдеггер М. «Возвращение на родину / Сорочичам» // Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гёльдерлина / Перевод с нем. Г.Б. Ноткина. СПб., 2003. С.13–60.
10. Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества: Сборник: Пер. с нем. / Под ред. А.Л. Доброхотова. М., 1991. С. 134–145.
11. Хайдеггер М. О сущности истины // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества: Сборник: Пер. с нем. / Под ред. А.Л. Доброхотова. М., 1991. С. 8–27.
12. Хайдеггер М. Онто-тео-логическое строение метафизики // Хайдеггер М. Тождество и различие. Пер. с нем. / Перевод А. Денежкина. М., 1997. С. 29–59.
13. Хайдеггер М. Метафизическая концепция Ницше и её роль в европейском мышлении: вечное возвращение равного // Хайдеггер М. Лекции о метафизике / Пер. с нем. и коммент. С. Жигалкина. М., 2010. С. 57–156.
14. Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р. Аугштайна и Г. Вольфа с Мартином Хайдеггером 23 сентября 1966 г. // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 233–250.

15. Ясперс К. Гайдеггер // Мартін Гайдеггер очима сучасників / Пер. з нім. М.Д. Култаєвої за ред. Д.П. Пилипчука. К., 2002. С. 24–41.

16. Арендт Г. До 80-річчя Мартіна Гайдеггера // Мартін Гайдеггер очима сучасників / Пер. з нім. М.Д. Култаєвої за ред. Д.П. Пилипчука. К., 2002. С. 42–50.

17. Арендт Х., Хайдеггер М. Письма 1925-1975 и другие свидетельства / Пер. с нем. А.Б. Григорьева. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. – 456 с., илл.

Розділ V. ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ПРОЕКТ НАУКИ НОВОГО ТИПУ

Наука 1970-х років зосереджувалась на проблемі кардинальних змін у просвітницькій парадигмі. Її в дискусії щодо «нової науки» антропологічні візії зайняли чільне місце. Дистанціюючись од усталеного розуміння істини, вони *не претендують на те, щоб його подолати, і в такий спосіб не повертали назад*, до традиції, котра перебільшувала роль пізнавальної здатності розуму та історичної свідомості (з її ідеєю поступу, причинового зв'язку, заперечення та критичним мисленням), а також – прикладних знань, авторитарної освіти і політики. Критика модернізму, отже, в межах постмодерністських студій постає не стільки як негачія здобутків Просвітництва, скільки як їх діалог самих з собою. Через те антропологічні студії дають змогу досягнути значну кількість проблем нової раціональності, а водночас і тих, що породжено зі втратою людиною соціальних, особистісних орієнтирів. На ґрунті комплексно-інтегративного, холістично-комплементарного бачення в антропології визрівають новітні наукові сенси (принцип доповнювальності, плюральності тощо). Що підтверджується і доробком учених, які висловлювали стурбованість через авторитарну структуру науки (й освіти) в СРСР, у якій визначальною стала комуністична демагогія (культуру

переконування й інші зразки античності, хоч і постульовано, проте фактично домінував постхристиянський ідеал ученості – «навчання» істині).

Уже в 1990-ті роки в Україні осереддя розуміння розвитку «нової науки» становить тверда переконаність: новітні дослідницькі стратегії пов'язані з дедалі послідовним запровадженням комплексно-інтегративного підходу. Приміром, «філософська сексологія» Р. Кіся (львівський учений) уґрунтована засновком про неможливість вичерпного знання про людину в межах тільки позитивних наук. Адже, маючи справу лише з об'єктами, вони неспроможні «цілковито об'єктивувати всю людину (зокрема її метафізичні та екзистенційні глибини)» [1, с. 25]. Через нестачу, яку треба заповнити, інтерпретаційні настанови «нової науки» мають доповнювальний характер. Зрозуміло, що ними ділиться між собою і проблемне поле антропології.

Звідси всі ризики антропологічного пізнання. Їх, на думку Ж. Дерида, подає структурна антропологія найкращим робом і зрештою примушує розум визнати свої межі. Прагнучи до наукового дискурсу, вартує уникати застосування виключно емпіричної методології або ж загальнотеоретичної. Водночас треба визнати за неможливе комплексне поєднування часткових істин («тоталізацію»). Бо дискурс антропології є скінченний, а розмаїття людського – нескінченне. Як скінченне охопить нескінченне? Як антропологічна наука створить метамову? І що робити з «надлишковістю означника» (в розпорядженні людини завжди є надмір значення)? Висновок очевидний: створити загальну антропологію – справа марна.

А за Ж. Дерида, вона даремна ще і через порубіжжя між двома присутностями, яке трудно описувати. Нове вимагає розриву з минулим. Тоді концепт випадковості є незамінним. Модель стрибка, катастрофи (нове з'являється відразу як завершена цілісність). Але із поваги до структурованості (котра для західної науки чи не основна умова її можливості) необхідно зважати на зв'язок елементів цілого, особливість структури, вписану в систему відмінностей і рух певного ланцюга елементів. Треба наділити структуру центром, співвіднести з певним початком (бо ті здійснюють організуючу функцію й домагаються, аби «принцип організації структури обмежував те, що ми могли б назвати грою структури» [2, с. 564]; остання можлива лише за межами центру, але не в ньому самому). Суперечливість такого підходу очевидна для філософа. Він пише: «Центр, єдиний за визначенням, конститує в структурі те, що, керуючи структурою, уникає структурності»; «парадоксально розташований і в структурі, і *поза* структурою; перебуває в центрі тотальності, а проте, оскільки центр до тотальності не належить, вона має свій центр *десь-інде*. Центр не є центром» [там само]. Отож в термінах тотожності собі та самодостатньої повноти, через постулювання логосу класична парадигма фактично конститує засади гри, умовність. Бо ж «на ґрунтовній непорушності та заспокійливій певності» «завжди можна розбудити початок або передбачити кінець у формі присутності» [2, с. 565].

Попри те міркування Ж. Дерида формують впевненість, що антропологія завдячує своїм існуванням просвітницькій традиції («метафізиці присутності»). Що заперечувати центр як присутньо-сущий й нехтувати трансцендентально означуваним («розширюючи до

нескінченності поле і гру сигніфікації») – заважати створенню новітньої науки про людину, яка б мирила різні інтерпретації між собою. «Немає ніякого сенсу обходитися без концептів метафізики в намаганнях похитнути метафізику; ми не маємо у своєму розпорядженні жодної мови [...], яка була б чужою для цієї історії; ми не можемо висловити жодного деструктивного твердження, яке б уже не прослизнуло у форму, логіку і постулати того, що мало б на меті спростувати» [2, с. 567].

Досвід концепцій Ф. Ніцше, З. Фрейда, М. Гайдегера є тому підтвердження («саме це дозволяє тоді цим руйнівникам взаємно руйнувати самих себе» [2, с. 569]). Не вдалось критично строго осмислити свій стосунок до метафізики, що врешті-решт позначилось на якості всієї теорії К. Леві-Стросу [3]. Ж. Дерида довів, що, хай навіть знехотя, К. Леві-Строс приймає за передумову розмислу етноцентризм. Це «штовхало» його постійно звертатися до традиції, скажімо, зосереджуватися на тлумаченні опозиції *природа/культура*. Але водночас, як гадає Ж. Дерида, відчувалась неможливість довіритися їй (виявлялися такі факти, які не уміщувалися в класичне уявлення про *природне/неприродне*, – як-то *заборона інцесту*, що належить культурі й в певному сенсі їй не належить). Сумніви несли із собою самокритику.

Але чи є з цієї ситуації є вихід? Можна вдатися до історичного аналізу концептів, які виявили свої межі. Проте тоді треба, так би мовити, вийти «за межі філософії» (чи можливо це, якщо всім масивом дискурсу занурені в метафізику?!), розмірковує Ж. Дерида. Однак можна зберегти позитивні смисли колишніх концептів, не наділяючи їх жодною абсолютною цінністю (годні відмовитися від них за першої ж нагоди). Разом із тим треба відмовитись від здатності критичного мислення (тоді чи

не ризикуватимемо стерти відмінність між означуваним і означником?!). *Парадокс* в тому, стверджує Ж. Дерида, що будь-яка редукція потребує опозиції, яку піддає редукції. Та К. Леві-Строс сподівався на те, що зможе віднайти істинний метод, отримати наукові знання, залишаючись вірним подвійній настанові, тобто бере за інструмент те, що критикує за значення його істинності. Як результат, суперечності на кожному кроці. То К. Леві-Строс пропонує навертатися до методології точних, природничих наук, ато – до соціологічних (бриколаж). То наполягає він відображати реальність, ато конструювати, за необхідності теоретизуючи або міфологізуючи. До такого підходу відомого антрополога, який у суперечливий спосіб намагався утверджувати новий статус антропології (відмова від субстанціалістично спрямованого дискурсу і т. п.) віри не ймемо.

Структуралістська модель антропології, треба погодитися з Ж. Дерида, з'являється на арені філософії в тому місці, яке завжди в філософії піддавалося підозрі, – «метафізика присутності» – і продовжує полеміку щодо можливості істини та образу новітньої науки. Антропологічний проект науки примушує визнавати, що пізнання, коли початок, центр тощо піддаються негації, зрештою має руйнівні наслідки для самої науки. Адже істина визнається частковою, такою, що вимагає доповнень (якщо взагалі це можливо за умов плину і взаємодій), – що не могло не позначитись на якість теорії. Антропологічного дискурс суцільно зітканий із суперечностей. Не виняток і українська антропологічна думка.

Її загальнотеоретична позиція оформилась в контамінаціях ідей постмодернізму, з якими пов'язували парадигмальні зміни в гуманітаристиці. Формувалась вона на тлі дискусій стосовно проблем

ідентичності (В. Шинкарук, М. Попович, В. Горський, І. Бичко, О. Ткаченко, І. Лисий та ін.), інтегративного зв'язку природознавства, соціальних, гуманітарних наук (В. Рижко, Ю. Іщенко, В. Кізіма, І. Цехмістро, М. Кисельов, І. Добронравова, О. Огурцов й ін.), взаємовпливу філософсько-антропологічної й теологічної думки (А. Уайтхед, В. Петров, В. Нічик, М. Кашуба, С. Таранов, Н. Мозгова, Г. Аляєв, Б. Ємельянов, ін.), філософської та мистецької рефлексії (С. Аверінцев, Ю. Шевельов, С. Павличко, М. Скринник, П. Гнатенко, І. Бондаревська), артефактів культури (Й. Хейзінга, Ю. Липа, А. Біла, О. Кирилюк і ін.). У такому найширшому засягові чіткіше окреслювались умови становлення нашої антропології в статусі науки.

Образ нової науки в українській антропологічній візії незмінно вирізняла настанова на ретрансляцію універсального смислу через осягнення етнокультурних форм, здатність поєднати знанняву традицію про людину з сучасними уявленнями про людськість, людяність, розуміння скомплікованості знань (як виплід суб'єктів різних культур цілого людства) та методологічної складності. Українська філософська антропологія не заперечує так звану класичну раціональність, а встановлює її межі, тобто наголошує на рівноцінності способів і типів пізнання. Іншими словами, класична (модерна) наука має бути врівноважена некласичним (посткласичним) витлумаченням, отож надати ваги невизначеності, відносності й доповнювальності знання. Адже суб'єкт є і спостерігач, і співучасник в об'єкті пошуку. Учений не має абстрагуватися від того, де й як постає знання, яким чином упроваджується в мережі людського співбуття тощо. Коли це визнати, то

поняття «нової науки» не здається оксюмороном, так само, як і вираз «українська філософська антропологія».

Розуміння неподільності між типами філософування тощо відіграє неабияку роль в системному вивченні проблем, дає змогу цілісно досліджувати, забезпечуючи можливість пояснити процес взаємозумовлення концептів та усвідомити емерджентну властивість знання; спрямовує до витлумачення ідейно-світоглядних уподобань дослідника, його життєвого досвіду тощо, розглядаючи досліджуване вчення як співзумовлене 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 (когнітивно-інтеракційно-експресивний модус комунікації й ін. взаємодії з усіма без винятку формами культури та людської життєдіяльності), через яку теорія виявляється як цінність. Таким чином адекватнішим стає розуміння евристичного потенціалу теорії. Власне, сама можливість, за влучним висловом Р. Кіся, поділяти смисли співбудови інтерперсональних смислових полів, встановлювати паралелі між їхнім розвитком, гадаємо, стає передумовою розуміння спільних (і відмінних) елементів в будові антропологічної проблематики зарубіжної та вітчизняної філософії, а також відстежування відповідностей в дії законів біології, моралі тощо.

Наші учені хоч і мали намір досягнути антропологічну проблематику згідно з принципом неупередженості та холізму, та довелось визнати, що навіть усіма сучасними методологіями не охопити всієї складності буття людини, а відповідно – й структури функціонування антропологічних

знань в українській філософії та співбуттєвості з культурою (все надто розгалужено). А всякі намагання створити загальну антропологію, котра б охоплювала всю науку в цілому, можна вважати помилкою (попри намір ствердити нелінійний спосіб мислення, справді цікавий сам по собі). Недосяжність антропологічної мети не дає підстав пов'язувати образ нової науки з поняттям універсальної науки.

Згадати варт й іншу обставину, яка ускладнює обмірковування проблеми. Це відсутність світового резонансу здобутків української антропології. З одного боку, рефлексія над своєрідністю її думки значною мірою актуалізується в питанні щодо її реальності, й ще більшою через запит українців на культурно-цивілізаційне самовизначення, отож і щодо національної самоідентифікації. 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 топосі цілої культури), оскільки власна своєрідність оприявнюється в комунікації з іншими своєрідностями. Але в світову комунікацію, як відзначалось, українська антропологія (філософія) 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 одному в своїй особистості, репрезентують й заступлюване.

Зауважене добре віддзеркалюється через морфологічний аналіз знаннєвої традиції про людину в Україні [4]. Йдеться, зокрема, про обстоювання ідеї структурної суцільності людського буття, яка вимагає зважати на емерджентність тематичної будови філософської антропології

та встановлювати пріоритети в структурі антропологічної проблематики протягом її розвитку; останнє унаочнює її сталість, репрезентує реінтегровально-ладотворчу спроможність, дає підстави стверджувати виключну роль комплементарної моделі світосприйняття в оформленні антропологічної знаннєвої традиції в українській думці; що, в свою чергу, мотивує до розуміння антропологічної проблематики в якості теоретичної основи розвитку національної духовності, оскільки опосередковано розгортає смисли, котрих українці в своєму життєвому світі дотримувались завжди. Це засвідчується «сизигійською антропологією» В. Кізіми й ін. поглядами представників постнекласичного типу філософування в Україні (їх витлумаченню присвячено не одну статтю).

Зупинімося на деяких отриманих результатах. Часто-густо синтетичне знання про людину вважалося за критерій появи філософської антропології як науки нового типу. Її способом буття є концептуалізація, при якій для з'ясування цілісності людини треба слідувати принципу комплементарності й спрямовувати пошук здебільшого на суцільність людського буття (як суще в цілокупності цілого), а не окремішність. В історії філософії визначаються два концептуалізаційні модуси. 1. Витлумачення проблем з огляду на взаємну доповнювальність складових людського буття, які вважаються рівнозначними передумовами співдії його структурних ланцюгів. 2. Обґрунтування проблем з огляду на суцільність людського буття через неподільність найвищого порядку, котре не розгортає себе як буттювання цілого. Якщо перший можливий через метафізичний дуалізм, то другий – через монізм, але в найширшому засягові обидвох бачимо тільки когнітивну раціональність. Коли трансдисциплінарний напрям філософії – філософська антропологія, яка

прагне охоплювати людину як цілісність динамічну, – потребує здатності до порозуміння на основі поділяння смислу співбудови інтерперсональних мереж концептуалізації, отож і вміння врівноважити раціонально-аргументативне інтуїтивним. В такому розумінні першорядний вплив матиме так званий перший концептуалізаційний модус антропології. Екстраполуючи на трактування нової науки, отримуємо багатомірнo-холістичне бачення як тип нової раціональності.

Становлення української антропології відбувалося як нарощування реінтегровально-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 шарами людського досвіду та вивчено його як життєвий, тобто органічна цілісність чисельних взаємовпливів, однаково чинних для поєднання їх в системі людського буття.

Науковий принцип комплементарного розгляду наприкінці ХІХ – початку ХХ ст. оформлюється як базовий програми антропологічного пізнання й застосовується до аналізу функціональних кореляцій, відмовляючись від причиновості та субстанціалістського трактування людини. (До речі, висновки українських філософів в такому стосунку перегукувались [5] із поглядами західних колег). Така метаморфоза означала, що ідея єдності (відома з часів античності) доведена до розуміння взаємодії різновиявів людського (ідеї цілості) та визнання її системокреативного чину. В такому розгляді антропологія поставала наукою про основні напрямки і закони біологічного, психічного,

духовного й соціального розвитку людини, її межі й надможливості (див. метаантропологію Н. Хамітова). Водночас сформувалось розуміння того, що людина нездатна до кінця збагнути цілісність буття.

У підсумку відзначимо найхарактерніші ознаки знаннєвої 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, їхню рівнозначність в якості передумов співдії структурних рівнів систем, підсистем тощо. Це наголошування на важливість практичних висновків, на необхідність не обмежуватися міркуванням про загальнолюдське. Це надавання переваги спеціальним питанням в структурі антропологічної проблематики; брак амбіції стосовно завдання створити загальну філософську теорію людини. Це надання переваги знанню про розрив, несполучувані суперечності та опис можливості їх сполучення (образ пограниччя, межі) [6]. Вони не могли не позначатись на формуванні уявлень про новий тип науки і дослідницьку стратегію. Для антрополога це означало запитати 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“» [7, с. 101]. Витлумачення об'єктивної даності як незалежної від втручання спостереження відкинуто. Даність не тільки дана, а й задана, світ не неподільний, а складений («комплетарний») – це перебудований людиною світ. Звідси і напрямки осягнення («горизонтальний» й «вертикальний»); вивчення зв'язків зі світом через людську дію, та пізнання співвідпорядкованості людини як організму природи зі всім живим. Треба

пояснювати людину як «конкретну життєву єдність» (Г. Плеснер). Виявляється, що пояснення не належатимуть тільки до компетенції природничих або гуманітарних чи філософських наук. Принцип трансдисциплінарності в якості провідної засади філософської антропології розглядається тепер і як найважливіший здобуток, і як чинник скептичного ставлення [8, с. 952-953] до можливості отримати остаточну відповідь на антропологічне питання.

Новий тематичний зміст антропології складається наче з двох основних «нуртів» розмислу – щодо людини «як суб'єкт-об'єкта культури і як суб'єкт-об'єкта природи» (Г. Плеснер). Це знаходить відбиток в таких запитаннях: чи є оточуючий світ, який виявляється для людини світом, з нею в структурно-закономірному зв'язку? Як далеко просувається таке сутнісне співіснування і де початок випадку? [7, с. 102]. За таким змістом ховається розрахунок: антропологічне знання має стати всеохопним і щодо існування, і в стосунку всього сущого, осягати сутнісні кореляції між ними. Звідси характерна проблематизація теоретико-методологічних основ пізнання людини як цілісності. В 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» [7, с. 108-111]); із питанням міри речової самотійності (тіло людське – замкнута система) та вітальної несамотійності (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 позиціональності, в якому вона живе, і через що переживає та діє? Де витoki неправдивих почуттів, думок та чому захоплюємося несправжнім? 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, як показав досвід Г. Плеснера, вдається визначати основні антропологічні закони, аналізувати сутнісні прикмети людини (іманентність, експресивність, штучність та ін.) тощо.

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 [9, с. 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» [9, с. 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.

Якщо такі суттєві розбіжності в концептуалізації, то постає питання чи повинна взагалі філософія претендувати на створення цілісного образу людини, який би зводився до загальних формулювань? Ставив собі завдання розробити загальну антропологію з огляду на ідею суцільності А. Гелен. Та коли він спрямував увагу на проблеми моралі, то від його сподівань залишаються лише «друзки». Антропологія В. Винниченка є прямою відповіддю на наше запитання – не обмежуватися роздумами щодо загальнолюдського, наголошуючи на можливість практичних висновків [10]. Варто відзначити, що в українській антропологічній проблематиці перевага спеціальних питань щодо загальнофілософських є характерною рисою. З'ясовувати 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 [11, с. 101],

переконливо засвідчує належність Винниченкової етичної антропології до новітньої парадигми, котра керується ідеєю цілісності. Отож мораль, соціальну нерівність тощо витлумачено тут з огляду на співвідпорядкованість середовища («місце походження») та особливостей буття людини як живої істоти й «істоти гуртової», тобто за принципом холізму. Соціальне – як співзумовлене психічним і фізичним життям людини. Проте обґрунтування правил конкордизму (заперечення дискордизму) створює основу етико-антропологічної теорії В. Винниченка за логікою класичної раціональності. Соціокультурна концептуалізація сьогодні чи не основна. Біологічна складова в тематичному складі антропології не вирішальна. Тему щодо меж 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 втратилась людина, бо «дозволила 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» [12, с. 819], – спричинилась і до вибору пріоритетних напрямів розвитку філософської антропології. Лінгвістична антропологія, сучасна дискурсологія і наратологія, комунікативістика тощо. Весь кластер нових наук відкритий для питань дальшого розвитку людства: чи житимемо «в умовному технічно-перебудованому й уніфікованому світі», чи розпочнемо працювати над «біологічною зміною себе» [12, с. 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» [12, с. 817], 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» [13, с. 866-867]? Вітчизняна філософсько-антропологічна думка приділяла багато уваги темі природи людського, відзначала не тільки діяхронію, але синхронію політичних, економічних, соціокультурних ідей, сподіваючись пізнати і змінне, і сталість. Ідея структурної суцільності людського буття вимагала зважати на комунікацію з усіма чинниками людської життєдіяльності.

Отже, сказане дає підстави стверджувати, що антропологічний проект науки нового типу – це попри критику засад класичної раціональності, спрямованість до цілості («співпідпорядкованість осібного цілому», «скомплікована складність»), до синтези античної, середньовічної думки із гуманітарною та природознавчою. Це скепсис щодо можливості остаточної «картини» людини, й орієнтація на вивчення спеціальних питань (більш практичних, ніж загальнотеоретичних), домінувала в українській філософській антропологічній науці.

Посилання:

1. Кісь Р. СENS сенсотворення. Впровадження до нової філософії смислу. — Львів: “Афіша”, 2013. — 389 с.

2. *Деріда Ж.* Письмо та відмінність // Пер. з фр. В. Шовкун; Наук. ред. пер. О. Шевченко. — К.: Вид-во Соломії Павличко “Основи”, 2004. — 602 с.

3. *Леві-Строс К.* Структурна антропологія / Пер. з фр. З. Борисюк. — К.: Основи, 2000. — 387 с.

4. *Вільчинська С.* Морфологія знаннєвої традиції про людину в філософії України // Університетська кафедра № 6/2017. — К.: КНЕУ, 2017. — С. 117-128.

5. Приміром дискурс теорії конкордизму В. Винниченка і антропології А. Гелена (див. більше: *Вільчинська С.* Ідея соціотворення В. Винниченка в колі антропологічних питань // Університетська кафедра № 5/2016. — К.: КНЕУ, 2016. — С. 63-80.

6. *Вільчинська С. В.* Ідея межування як засада антропологічного пізнання (з приводу розвідки В. П. Петрова) // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. № 32. — К.: ЦГО НАН України. — 2015. — 243 с. — С. 120-129.

7. *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.

8. *Петров В.* Сучасний образ світу. Криза класичної фізики // Петров В. Розвідки. — Т.2. — К.: Темпора, 2013. — С. 946-958.

9. *Шелер М.* Положение человека в космосе // Проблема человека в западной философии. — М.: Прогресс, 1988. — С. 31-95.

10. *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.

11. *Винниченко В.* Конкордизм. Система будування щастя: Етико-філософський трактат / В. К. Винниченко; Передм. Т.І. Гундорової. — К.: Укр. письменник, 2011. — 335 с.

12. *Петров В.* Наш час, як він є // Петров В. Розвідки. — Т.2. — К.: Темпора, 2013. — С. 810-824.

13. *Петров В.* Сучасні духові течії Європи // Петров В. Розвідки. — Т.2. — К.: Темпора, 2013. — С. 862-867.

ВИСНОВКИ

Загальними результатами дослідження стали переосмислення з єдиних позицій сутності та змісту діяльності індивідів і інших соціальних суб'єктів, включаючи суспільства і країни, особливо в умовах переживання ними складних перехідних періодів. Це важливо як для окремих суспільств, так і для світової історії і еволюції соціуму як цілого, є актуальним для з'ясування і практичного використання низки закономірностей феномену світового взаємовпливу усіх частин земного соціуму, який, до того ж, не залишається незмінним, а перебуває у постійних і багатоякісних метаморфозах.

Розглядувані у цьому плані результати дослідження важливі і тому, що можуть бути використані для методологічного обґрунтування цілого комплексу завдань і тем у різних галузях знань – у сфері соціальної філософії, політичного аналізу, соціології культури, психології, етиці і у будь-якій галузі соціальної роботи.

Результати проведеного дослідження вказують на можливість передбачення сутності і тривалості перехідних етапів у суспільстві, якщо його розглядати як соціальну тотальність, а його життя як тоталогенез. На цій основі можна вивчати і прогнозувати загальний рух і окремі тенденції суспільного розвитку, а також шляхи їх оптимізації. Водночас, оскільки

зазначені установки мають теоретичний характер, вони потребують ретельної перевірки на практиці у прикладних сферах знання.

Головним і найбільш загальним висновком з проведеного наукового дослідження з теми «Перехідні та порубіжні процеси в суспільстві: специфічні та загальні закономірності» є наступний:

найбільш адекватний аналіз суспільства через призму вказаної теми можливий на основі підходу до нього як до *змінюваної єдності різноманітності - тотальності*; тому для цього треба базуватися на поняттях і принципах *метафізики тотальності*;

є три принципи метафізики тотальності – онтико-онтологічної дуальності; причинно-кондиціональної самодетермінації і принципі сизигії. При цьому треба враховувати, що в кожній конкретній ситуації необхідно орієнтуватися на відоме з метафізики тотальності оптимальне значення сизигії S_{opt} .

відомо, що $S_{opt} = N_g / N_p$, де N_g – це показник стійких (генерологічних) відносин в тотальності, N_p – показник впливу умов (парсичний показник). При цьому оптимальне значення сизигії має місце, коли $N_g = 80\%$ $N_p = 20\%$: $S_{opt} = N_g / N_p = 4$.

З зазначеного вище випливає, що принципи метафізики тотальності дозволяють безпосередньо розглядати соціальне життя як змінювану єдність різноманітності і, на основі цього, на практиці забезпечувати оптимальний характер сизигійності.