

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ

Центр гуманітарної освіти

Перехідні та порубіжні процеси в суспільстві

Київ

2020

УДК 111.62

*Рекомендовано до друку Вченою радою
ЦГО НАН України протокол № 9 від 26.12.2017 р.*

Відповідальний
редактор:

В.В. Кізіма, доктор філософських наук, професор

Рецензенти:

М.І. Бойченко, доктор філософських наук, професор

Ю.М. Вільчинський, доктор філософських наук, професор

М.М. Кисельов, доктор філософських наук, професор

Вільчинська С.В., Кізіма В.В., Савельєва М.Ю., Суходуб Т.Д.
Перехідні та порубіжні процеси в суспільстві. - Київ: Четверта хвиля,
2020. – 182 с.

ISBN 978-966-529-340-8

Монографія присвячена дослідженню поняття перехідних та порубіжних процесів та конкретно-історичні форми суспільних та духовно-культурних порубіжних феноменів та перехідних станів. В дослідженні поєднано прогностичні та аналітичні характеристики, оскільки стани перехідності обґрунтовані як підстава для формування нових соціокультурних періодів. Показано, що можна вивчати і прогнозувати загальний рух і окремі тенденції суспільного розвитку, а також шляхи їх оптимізації. Зокрема, проаналізовано та доведено конструктивну роль фактору діалогу культур у подоланні стану перехідної невизначеності та зміцнення рис соціокультурної стабільності.

Все це дає можливість по-новому поглянути на сенс людського пізнання в цілому, історичного формування і взаємовіддзеркалення філософського і наукового знання про природу, суспільство, людину.

Для викладачів соціально-гуманітарних дисциплін, наукових працівників, аспірантів та студентів.

© ЦГО НАН України, 2020р.

З М І С Т

<i>Вступна частина</i>	4
<i>Розділ I. Перехідні та пограничні процеси: аналіз теоретичних підходів, засадничих принципів та категорій: концептуальний аналіз</i>	8
<i>Розділ II. Перехідні та пограничні процеси у соціокультурних трансформаціях суспільства: історія та сучасність</i>	15
<i>Розділ III. Метафізика інновацій та метаморфозів</i>	48
<i>Розділ IV. Буття як проблема культури перехідних епох: історико-філософський погляд</i>	140
<i>Розділ V. Філософсько-антропологічний проект науки нового типу</i>	162
<i>Висновки</i>	181

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-третє*, 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. Стюпін, 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 увідовідовідуватися (мати оптимальну сизигійність) у відносинах своїх частин, і, в цьому розумінні, є *тотальністю*. Такий висновок повинний бути базовим у подальшому аналізі.

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

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 розкривають 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 ХХ 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 ХХ 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 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.

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, напроти, 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 скінчених подій до життя, над яким не владна конечність? 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 цілісності, — 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 цілісності 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. Осторонь од неї не стоять і розвідка перехідних та порубіжних станів буття людини, суспільства тощо.

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. Осторонь 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 скінченних 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). 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, ніж 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 гайдеггерівське визначення: «наука — це завзяте вистоявання 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 варто 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.

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, напроти, 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 XIX-XX 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 XVIII-XIX ст. оцінки як їх сучасників – Е. Бьорка, Т. Карлейля, так і мислителів XX 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 суцього; 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 XX 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 несправедного. 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. За 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 ерархізуючого 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 безсуб'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 причини 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 різнорівневій 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. МЕТАФІЗИКА ІННОВАЦІЙ І МЕТАМОРФОЗІВ

Сьогодні проблема локальних інноваційних метаморфозів з окремих галузей життєдіяльності світового соціуму все більш активно поширюється на глобальне життя у вигляді пошуку ефективних відповідей на все зростаючі виклики, з якими зіткнулося світове співтовариство після другої світової війни. Спроби одних країн нав'язати свої інтереси і методи іншим наштовхуються на природні протидії останніх, що веде до зростання міжнародної напруженості та набуття нею глобального характеру. Яким може бути вихід з даної ситуації й чи існує він взагалі? Глибинна специфіка того, що нині відбувається, полягає у зростаючому змішуванні, яке все більш поглиблюється, *об'єктивних законів* життя соціуму з суб'єктивними формами, в ході якого об'єктивні закони все більше суб'єктивуються у своїх проявах. За цих умов актуалізується необхідність з'ясування *об'єктивних сторін самих інноваційних процесів*, спираючись на знання яких можна було б оптимально управляти соціальними процесами різних масштабів, включаючи й глобальне життя.

На сьогодні можна виділити три типи інноваційних процесів – *конвергентний, дивергентний і синергійний*. У конвергентному йде поступове зближення внутрішньо-національних, міжнаціональних і регіональних інноваційних систем, а також інноваційних циклів усередині кожного суспільства – від підготовки кадрів для дослідницької діяльності й до впровадження у виробництво нових технологій. Вважається, при цьому, що наука, освіта і промисловість повинні бути з'єднані, оскільки їх ізольований розвиток веде до розмивання потенціалу кожної з цих сфер. Однак, в цьому випадку не зовсім ясно, а чим власне інноваційний підхід відрізняється від системного, структурного, ієрархічного, та в чому полягає критерій оптимальності процесів подібного «збирання».

Дивергентний інноваційний процес реалізується у вигляді внесення нового в окремі ланки і сфери людської життєдіяльності. Такі інновації, особливо в інформаційних технологіях, безперервно генерують відмінності, які, в свою чергу, породжують диференціації в суспільстві й свідомості, та ведуть до диверсифікації діяльнісних відносин, товарів, послуг, професій. Але тут виникає своє питання: чим такі інновації відрізняються від винаходів, відкриттів або удосконалень (раціоналізацій) і чи може ця хаотична стихія як ціле якимось чином бути керованою?

Частково на зазначені запитання відповідає *синергійне* розуміння інновацій як комплексів, що здатні до *самоорганізації*, та які дозволяють використовувати напрацьовану синергетичну методологію і поняття. Але, в той же час, воно загострює ряд інших питань, що відносяться до самої суті справи: що слід вважати об'єктами і суб'єктами інноваційних метаморфозів, чи зберігається ідентичність мінливих в ході самоорганізації об'єктів, а також в чому полягає механізм породження «точок біфуркації». Виникають і питання про їх передбачуваність, керованість, і більш загальний – про те, чи вичерпується поняття *інновацій* поняттям *самоорганізації*?

Загальним недоліком всіх зазначених випадків є те, що в них людина та її роль залишаються в тіні, а передусь абсолютизація виробничо-технічної, проектно-технологічної та фінансово-економічної сторін життя, а також відбувається *знецінення, ігнорування гуманітарної складової*, соціальних стратегій, ціннісних установок соціуму як цілого. Загальна картина стає фрагментарною і суперечливою в практичних реалізаціях, втрачає передбачуваність, а поняття інновації – специфіку, оскільки додається до будь-яких дій. До них відносять, в тому числі, псевдо-інноваційні й утопічні проекти, «писанину» замість справ, ними прикривається розбазарювання і розкрадання фінансів, коштів. Все це веде до дисбалансів в суспільстві й загрожує йому катаклізмами в майбутньому.

У пропонованій увазі читача роботі розглядається *універсальна модель інноваційної діяльності*, яка може бути застосована до *будь-яких інноваційних процесів*, яка дозволяє чітко визначити специфіку інновацій і поглянути на них з єдиних позицій, а також намітити шляхи оптимізації інноваційної діяльності. Новий підхід розроблявся на основі принципів метафізики тотальності – постнекласичного методологічного напрямку, базові позиції якого були сформульовані двадцять років тому й отримали згодом суттєвого розвитку. Дані принципи виходять з центральної ролі людини в інноваційному процесі як носія одночасно суб'єктної та об'єктної функцій, в результаті чого інновації виступають не як окремі ізольовані акти, а як процеси *одночасного розвитку середовища і людини*, незалежно від того, в якій області і на якому рівні життя суспільства вони здійснюються. Людина, в цьому випадку, виявляється в центрі інноваційних подій, що дозволяє усунути їх безсуб'єктність – головну біду сучасних «інноваційних» процесів, а також і невизначеність з поняттями *об'єктів інновацій та інноваційних середовищ*, зміст яких також залишається сьогодні недостатньо з'ясованим.

Базове значення у запропонованому підході несе принцип подвійної природи людини як суб'єктної та об'єктної, одночасно поліонтичної та поліонтологічної істоти, яка складністю своєї поведінки представляє різноманітні рівні та можливості не тільки свого індивідуального буття, але й інноваційного середовища. Причому останнє розширюється до його гранично глибоких субстанціальних підстав.

Кінцевою метою нового підходу є оформлення універсальної методології оптимізації *управління інноваціями*, в якій саме буття розглядається як *єдність явного і прихованого в ньому*. Це відкриває нові інноваційні перспективи, оскільки об'єктом інновацій стають не тільки зовнішні причинні відносини речей, а й глибинні, *приховані* впливи буття як на зміст об'єктів інновацій (речей), так і на підсвідомі механізми життєдіяльності самої людини,

що йдуть за межі її тілесного існування в різнорівневій онтології буття. Це дозволяє зовнішнім діям людини рефлексивно впливати на її власне глибинну підсвідомість і через неї на свідомість, що змінює, в свою чергу, характер зовнішніх дій людини. Врахування даного рефлексивного механізму дозволяє, крім іншого, подолати традиційні кордони гносеології та психології й вийти на більш глибоку розробку цих наукових дисциплін. При цьому людина постає як така, що несе глибинну повноту можливостей буття, що не є обмеженою своєю тілесною, біосоціальною та земною природою. В цьому випадку тема інновацій набуває й світоглядний сенс та звучання, вказує на визрівання нових, не тільки земних, а й позаземних, космічних вимірів життя сучасного соціуму.

Поняття інновації як нововведення народилося в роботах Йозефа Шумпетера. Особливо чітко воно представлено в його книзі «Капіталізм, соціалізм і демократія». Автор пов'язував з інноваціями циклічний характер розвитку капіталізму та його криз, розглядав подолання останніх як наслідок не стільки конкурентної боротьби, скільки підприємницької (інноваційної) діяльності, здійснюваної заради отримання прибутку.

Й. Шумпетер вловив суперечливу природу інновацій, позначивши їх як «творче руйнування», що дозволяє переходити від старого процесу виробництва, який вичерпав себе, до якісно іншого, заснованого на нових принципах і можливостях. У такій інтерпретації суттю інновацій виявляються не разові технічні нововведення і винаходи, а *процеси їх зміни, які відіграють істотну роль в перебудовах життя всього суспільства*. Цим і пояснювалася необхідність введення їм нового поняття інновації. Однак після Шумпетера, на тлі ідеологій індустріального і постіндустріального суспільства, які взяли гору, відбулося звуження розуміння інновацій. Їх стали розглядати лише як окремі наукові та виробничо-технічні нововведення, фактично відкинувши той новаторський зміст, який був закладений Шумпетером. Новий поштовх інноваційному рухові надали глобальні фінансово-економічні кризи, зокрема

2007-2008 років. Але інновації і тут розумілися в тому ж усіченому виробничому, техніко-технологічному сенсі.

Сьогодні відповідно до прийнятих міжнародних стандартів інновації розглядаються як кінцевий результат діяльності, що одержав втілення у вигляді нового або вдосконаленого продукту, впровадженого на ринку, нового або вдосконаленого технологічного процесу, який використовується в практичній діяльності, або в новому підході до соціальних послуг. При цьому всі означені підходи, як і раніше, зв'язуються переважно з виробничо-економічною та торговельною діяльністю.

З історичної точки зору інновації варто було б вважати джерелом прогресу. Насправді ж не будь-яке нове є тотожним інноваціям як свідомо здійснюваним діям щодо виявлення прихованого та його використання. «Прогрес», який був до ХХ ст. і триває досі, реально постає в основному як нове, яке стихійно виникає на основі стихійного ж руйнування старого, тобто виступає як *стихійна історія*. Сьогодні ця історія сліпо йде за коливаннями індексів на біржах і курсів валют. Відповідно, людина, незважаючи на розвиток науки, залишається людиною не стільки розумною, скільки *стихійною*. До сих пір вона прагнула творити історію силовим чином, але на практиці історія творила її. Такий «прогрес» сьогодні вичерпав себе, а його номінальні суб'єкти, які перебувають при владі, все більше втрачають перспективу. Цінності, які сповідаються ними – гроші і влада – і примусові методи управління через підвладні їм явні законодавчу, виконавчу, судову системи і силові структури, а також неявні впливи як всередині країн, так і в міжнародних відносинах, в умовах глобальної інтеграції все частіше ведуть до масштабних небезпечним ризиків і дають збій.

Сьогодні з очевидністю зростає глобальна необхідність іншого, несилового управління на основі *постійного переговорного і договірною узгодження* будь-яких явних дій, прихованих можливостей і локальних

інновацій з життям *усієї світової спільноти і природи*. Соціогенез, в цьому випадку, постає як такий, що розгортається в собі, але й при цьому і як такий, що зберігає в собі повноту – тоталогенез, в якому окремі країни і регіони повинні виступати не як конкуренти, які винищують один одного, а як субтотальності спільного життя і долі, що еволюціонують разом.

Головною проблемою стає формування *механізмів безперервної гармонізації* соціогенезу, людини і її відносин з природним середовищем, *в центрі яких повинні стояти людина і її середовище*. На провідні позиції в такому механізмі виходить *гуманітарна експертиза* будь-яких важливих рішень, які зачіпають життя людей і мають на меті підтримувати провідну роль людини в суспільстві при постійній екологічній гармонізації відносин суспільства і природи.

Головне протиріччя сучасності, яке все більше загострюється, полягає як раз в тому, що зазначена гармонізація, яка надто назріла, не може здійснюватися за умов нинішнього способу життя соціуму, доволі далекого від антропоцентристської ідеї. Останній повинен бути змінений. Спосіб життя, основою якого є економічні інтереси, конкурентна боротьба, гроші і влада, а також політичне прагнення ділити нації і народи на «великі», яким все дозволено, та інші – такий спосіб життя вичерпав себе. Позиція сили вже явно не відповідає масштабам і характеру реальних завдань, що стоять перед людством, і веде до результатів, протилежних очікуванім. Криза ідеології економцентризму проявляється і в тому, що вже самими представниками силової стратегії все більше усвідомлюється пріоритетна по відношенню до економіки роль духовно-інформаційного фактору, що визначає правильні сенси дій. Так, Стівен Манн стверджував у своїй відомій статті, виданій у 1992 році Пентагоном, «Теорія хаосу і стратегічне мислення», що в умовах панування в світі індивідуалізму для забезпечення національної безпеки США сьогодні потрібні не стільки бомбардування і окупація тих чи інших режимів, скільки

«перезавантаження» культури та ідеології цих суспільств, яке здатне викликати їх політичну мутацію (наприклад, у вигляді «кольорових революцій»). Це розглядалось як єдино можливий шлях для США та їх сателітів правити світом. Фактично визнавалась фундаментальна роль зовні невідчутних гуманітарно-ціннісних смислів в сучасному світі, хоча й використовувався цей факт для обґрунтування нової стратегії захисту світу старого. Їм усвідомлюється, при цьому, і важлива роль підсвідомості як «інтуїтивної серцевини» подібних інноваційних дій.

Подібні окремі й суперечливі симптоми усвідомлення порочності економцентризму і корпоратократії, з одного боку, і констатація нестійкого характеру сучасного життя соціуму, з іншого, хоча і є важливими, але вони скоріше слугують підставою розхитування колишніх стратегічних доктрин, не вказуючи при цьому на якісь позитивні установки, що повинні прийти їм на зміну. А в разі утопічної ідеології керованого хаосу Ст. Манна на користь єдиної країни, яка буде «наводити порядок» у світі, йдеться фактично про загострення сьогоднішніх проблем новими методами.

Тим часом, модель нового образу життя вже знайшла досить явний вигляд, щоб з її допомогою можна було вказати на особливості *якісно нового характеру глобальної ситуації*. Її стрижневими положеннями є наступні.

Перше. Необхідне розуміння глобального соціуму не як поля конкурентної боротьби, а як об'єктивно існуючої й постійно мінливої єдності різноманіття – *соціальної тотальності*, що має свої об'єктивні закони (закони тоталогенеза), котрих необхідно дотримуватися в інтересах людства, подібно до того, як ми дотримуємося законів природничих наук для вирішення проблем, пов'язаних з природними процесами.

Закони та універсальні принципи соціального тоталогенезу, що залишалися раніше невідомими, сьогодні відкриті на основі створеної в останні двадцять років філософської моделі буття – *метафізики тотальності*, її

універсальних понять і принципів. Їх застосування до постійно мінливого глобального світу стає першочерговим завданням. Однак перешкодою цьому є інтереси суб'єктів, які звикли владарювати. Отже, буде потрібним певний час, щоб динамізм глобальних, регіональних і національних процесів, який стрімко посилюється, привів до оформлення нового способу життя як *єдино можливого виходу для всіх*. Це настане, коли негативні для всього населення наслідки, включаючи олігархат і пануючу еліту різних країн, почнуть проявлятися *відразу ж* по ходу їх звершення і вимагатимуть відповідної реакції з боку суспільства негайно, а не «потім».

Уже сьогодні інформація про приховані махінації в житті людей, в тому числі про приховане збагачення меншості за рахунок переважної більшості, невблаганно стає надбанням громадськості, а до того приховані економічні і політичні мотиви власників та політиків починають все очевидніше для всіх впливати на суспільство в якості негативних зворотних зв'язків, що підлягають контролю. Неминуче зростання тенденцій гармонізації прямих і зворотних зв'язків в суспільній ситуації в цілому, а значить посилення контролю за їх впливом на суспільне життя і управління ними. Приховати інформацію стає практично неможливо. Принципово важливо, що конструктивна робота в цьому випадку можлива тільки в обсязі *всього соціуму*, отже відкритість і публічність стає вимогою життя. І подібно до того, як порушення фізичних законів веде до катастроф технічних, порушення гармонійних економічних, торговельних, фінансових та інших балансів глобального соціуму безпосередньо викликатиме катастрофи суспільні. Звідси, винним, навіть високопоставленим, від відповідальності за них сховатися вже буде нікуди.

У відповідь на свою будь-яку діяльність кожен суб'єкт, починаючи з окремої людини і закінчуючи корпораціями і країнами, невідворотно отримуватиме реакцію, що позначатиметься й на ньому самому, в результаті чого він змушений буде рахуватися з можливими негативними і для нього

наслідками – і якщо не добровільно, то під тиском ситуації, *гармонізувати свої дії з іншим соціальним середовищем*. У цих умовах постане неминучим оформлення нового правила життєдіяльності, яке можна визначити як *імператив відповідальності: діючи заради власного блага, вибирай такі шляхи і методи, щоб при цьому сприяти благу всіх, в результаті чого і твої власні можливості та блага будуть множитися*. Даний імператив – основа нового способу життя.

Всіх, починаючи з робітника, службовця, чиновника, й закінчуючи директором заводу, міністром і президентом, в цьому випадку об'єднує безпосередня відповідальність не тільки за свої дії і своє майбутнє, а й за дії і майбутнє всіх. В кінцевому підсумку, це важливо для консолідації всього соціуму і продовження його життя на землі і за її межами. Описана Перкінсом політика створення імперії корпоратократії – приклад ігнорування даного імперативу, і саме подібні імперські домагання можуть породити глобальні кризові процеси та стати епіцентром небезпечних подій, які загрожуватимуть катастрофою всьому людству. Замість мирного процесу глобального оновлення соціум отримає непередбачуваний своїм результатом глобальний катаклізм.

Друге. Аби відповідати імперативу відповідальності й уникнути катастрофи, процес оновлення повинен здійснюватися на основі розуміння глобального соціогенезу як глобального тоталогенезу, а значить проходити у відповідності до об'єктивних універсальних принципів останнього. Сьогодні, однак, це залишається неможливим через орієнтацію лідерів країн на старі ідеї, цілі та цінності.

Глобальне протиріччя полягає в тому, що замість декларованої політики взаєморозуміння і співпраці усіх суб'єктів життєдіяльності соціуму лідери провідних країн *на практиці* реалізують ідею «зростання конкурентоспроможності» своїх країн на світовому ринку, що, фактично, стимулює протиборство в усіх сферах життя і суперечить імперативу

відповідальності. Об'єктивні процеси, тим не менш, будуть примушувати діючих суб'єктів до розв'язання даної суперечності й такі тенденції стають все більш явними, відчутними. Незважаючи на вказані труднощі, все частіше міжнародні проблеми вирішуються на шляху пошуку компромісів через переговори. Але остаточно ситуація зміниться тільки тоді, коли глобальне життя почне розглядатися з позицій моделі соціуму як *тотальності*, що включає в себе окремі країни, регіони, утворення типу Євросоюзу та ін. як субтотальності, які також вписуються в загальну модель.

Будь-яка тотальність передбачає розгорнення в собі, але й збереження себе як єдності різноманіття. *Метафізика тотальності*, що розвивається в останні двадцять років, базується на ряді нових понять і принципів. Базове значення в теоретичній та практичній діяльності мають *принципи: онтико-онтологічної дуальності, причинно-кондиціональної самодетермінації, диверсифікації, оптимальної сизигійності*.

Перший вимагає врахування двоїстого, індивідуально-суспільного характеру людини і будь-яких інших соціальних суб'єктів, *другий* – врахування взаємозв'язку зовнішніх причинних дій суб'єктів соціуму з відповідними прихованими впливами соціуму і природного середовища на підсвідомість людей, *третій* – розуміння того, що будь-яка частина тотальності за певних умов може розгортатися в якості самостійної субтотальності, *четвертий* – безперервної підтримки оптимальної гармонійної (сизигійної) взаємної відповідності між зовнішніми причинними діями суб'єктів соціуму й прихованими відповідними впливами соціуму і природного середовища на людей та їх підсвідомість.

Перехід до сизигійного способу життя особливо важливий тим, що автоматично скасовує стихійну конкурентну і силову стратегію, залишаючи за силою роль можливого регулятора лише в екстремальних ситуаціях неоптимальної сизигійності та повернення ситуації в оптимальне сизигійне

поле. Сизигійне управління визначає **сутність** нового способу життя соціуму. Його послідовне використання унеможлиблює кризи та інші катаклізми, і, відповідно, зживає горезвісну невидиму керуючу «руку ринку», оскільки в умовах сизигійного управління передумови аномальних станів суспільства, через які й діє ця «рука», *не повинні встигати оформлятися до критичного рівня*.

Позитивні тенденції руху шляхом взаєморозуміння та взаємоузгодження вже існують й посилюються в сучасному світі. Першим симптомом цього стали висловлені ще в кінці XX ст. ідеї американських конфліктологів Р. Фішера і У. Юрі в невеликій книзі «Шлях до згоди, або переговори без поразки». Їхня позиція полягала в тому, що вигідніше будувати ділові відносини не на основі понять «перемога», «поразка», «сила», а на взаєморозумінні та пошуку взаємовигідних рішень шляхом компромісів й переговорів. Ще одним симптомом стала доповідь члена «Римському клубу» Гюнтера Паулі, яка набула за короткий час широку популярність, будучи опублікованою у вигляді книги «Синя економіка» на початку XXI ст. Його головною ідеєю, підкріпленою практичними пропозиціями, є використання природних ресурсів *без руйнування природи*, соціальної енергії та ініціатив *без руйнування суспільства*. Автор розглядає цей шлях як такий, що здатний вивести соціум з сучасного кризового стану.

Третє. Сизигійний механізм по-справжньому почне працювати як невблаганний закон тільки тоді, коли узгодження явного і прихованого стане провідним принципом *в самій людині*. Людина – істинний вузол всіх соціальних зв'язків і відносин, а це означає, що вона повинна стати головним об'єктом й головним суб'єктом суспільства, в якому обидві ці іпостасі повинні постійно гармонізуватися, в тому числі служити *безперервним стимулом необхідних суспільних змін і орієнтиром їхньої спрямованості*.

Характер і розвиток економіки повинні визначатися не стихією ринкових індексів, а результатами *гуманітарних моніторингів* і *гуманітарних експертиз*, які б постійно проводились, отже могли б виявляти назрілі до даного моменту реальні економічні, виробничі та інші потреби й проблеми людей, соціальних груп, – всіх, кого сьогодні називають громадянським суспільством. У відповідності з принципом причинно-кондиціональної самодетермінації зовнішні дії людей в їх повсякденному практичному та виробничому житті викликають не тільки явні причинні дії та відповідні їм зовнішні наслідки, але й змінюють неявне життя середовища як життєвих умов людини, і ці зміни, котрі ми, як правило, не враховуємо через їх прихований характер, насправді неявно впливають на нас у формі зміни нашої підсвідомості. Вони не проходять безслідно, а «виходять назовні» у вигляді нових переживань, потреб, мотивів і бажань, які впливають на вибір нових цілей й на подальше наше явне причинне життя. Даний рефлексивний процес в суспільстві носить *об'ємний* характер і виступає як процес соціогенезу, що розгортається в різноманітті та єдності як тоталогенез.

Очевидно, що наявність принципів тоталогенезу не означає незмінність суспільства, тим більше стагнації його та людини. В цьому випадку стабільність має інший зміст: як *постійна (безперервна) гармонізація життя людей, суспільства і природи*, що здійснюється в ході задоволення в суспільстві природним чином мінливих потреб людей та суспільства як цілого.

У зазначеному руслі повинна розвиватися й *інноватика*. Більш того, вона повинна стати *провідною тенденцією* в житті нового суспільства. Поки що інноваційний процес є хаотичним, адже переважаючою залишається повна залежність інновацій від зовнішніх випадковостей. Власне *інноваційний момент* сьогодні є пов'язаним переважно із привнесенням відкриттів та винаходів в життя з боку, а його успіх і оптимальність сильно залежать від їх характеру, а також від ступеня можливості та органічності їх включення у виробничий або

інший процес. Реально таке слідування за випадковими відкриттями і винаходами не є позитивним. Це – нагромадження окремих інновацій, кожна з яких, змінюючи якусь ланку, змушує підлаштовуватись під неї інші ланки, перебудовуючи ціле зсередини, тобто руйнуючи його – процес, який й має місце сьогодні. Справжнім же інноваційним шляхом може бути тільки рух за рахунок можливостей, що *відкриваються в ході самого інноваційного руху*, які гармонійно вписуються в соціальне і природне середовище, а не в соціальні та природні відходи, які «перемелюють» його.

Такий процес має свої закони і принципи, врахування яких дозволяє контролювати й направляти його оптимальним чином. Інакше кажучи, в існуючу сьогодні інноваційну технологію (якщо про таку взагалі можна говорити) слід внести в якості вихідного **принцип природності**. Згідно з ним, відкриття повинні вноситися в процес не ззовні, а *бути наслідком самої інноваційної ситуації і при вирішенні завдань суспільства слідувати логіці її розвитку відповідно до потреб та орієнтуючись на завдання гармонізації відносин людини, суспільства і природи*. Даний принцип не виключає радикальних трансформацій в суспільстві, але тільки в тому випадку, якщо вони визрівають природним чином, спираються на вже накопичені явні можливості та стають необхідними суспільству стратегічно для переходу на якісно новий рівень розвитку.

Що змінює такий підхід? Центром і рушійною силою інноваційного руху стають не випадкові зовнішні обставини, які диктують людині свої умови, а **сама людина** – що відповідає ідеї перетворення людини на провідну силу суспільного життя. Опредметнюючи народжені життєвою ситуацією ідеї в ході інноваційної діяльності, людина одночасно розпредметнює нові сторони й особливості реальності в своїй свідомості, що породжує нові потреби, ідеї та тягне за собою нові дії з опредметнення. Такий процес постає, *по-перше*, як дійсно безперервна інновація, *по-друге*, яка не руйнує раніше досягнуте, а

розвиває його відповідно до його власної логіки і тому є найбільш оптимальним і ефективним, *по-третє*, людина в ньому – не механічний «впроваджувач» зовнішніх ідей, а його творче джерело, що погоджує його попередній стан із потрібним людині новим, яке вільно обирається нею у запропонованому спектрі нових можливостей.

Інноваційний момент постає в цьому випадку як переведення прихованих підсвідомих потреб, що накопичуються в свідомості учасників інноваційного руху в ході їх опредметненої діяльності, в явний, усвідомлений і цілеспрямований процес в ході їх розпредметнення. Нові зміни викликають з підсвідомості нові можливості, що трансформуються в нові потреби, ідеї і реалізації, й процес йде все далі. Оскільки при такому механізмі нові ідеї безпосередньо і постійно пов'язані з ситуацією, а не привносяться в неї «з боку», інновація розвивається не як ломка і хаос, а як *природний процес*, який *самоорганізується*, а людина зі стану простого виконавця переходить в центральне положення *істинного суб'єкта інновації*, яка постійно здійснює потрібний їй вибір. Для неї головною проблемою стають не відкриття, які можна «впровадити» в життя, а *вибір найбільш оптимальної нової перспективи з багатьох можливих*. Загальна схема така, що момент опредметнення в діяльності нерозривно пов'язаний з моментом розпредметнення, а розпредметнення веде до нового способу опредметнення, яке є бажаним для людини і суспільства.

Окремо слід вказати на істотно важливий, центральний момент – *механізм зв'язку свідомого і несвідомого в людині в ході її діяльності*. Раніше людина майже не розглядалася в інноваційному контексті. Насправді саме цей механізм виводить проблему інновацій на рівень *метафізичного* аналізу, оскільки людина виявляється пов'язаною з *усією повнотою буття* та із часткового інноваційного компонента цієї повноти переміщається в її центр як її *представник*. Дана ситуація має принципове значення.

В історії подібні прецеденти зі зміною центрального і периферійного положення людини вже були, і вони завжди вели до світоглядних зрушень в суспільстві. М. Коперник, який поміняв геоцентричний погляд К. Птолемея на геліоцентричний, заодно «змістив» і людину з центральної позиції на периферійну. Цим він передбачив принцип превалювання об'єкта над суб'єктом класичної раціональності, який породив класичну науку. І. Кант в своєму «коперніканському перевороті», зробив центром апріорне знання людини, що задає зовнішню картину світу, тим самим передбачив некласичну раціональність превалювання суб'єкта над об'єктом, що з'явилася на початку ХХ століття в некласичній науці та екзистенціальній філософії. У цьому ряду пропонуване розуміння ролі людини в процесі опредметнення – розпредметнення, яку можна означити одночасно і як суб'єктну та об'єктну роль, можна вважати *третім коперніканським переворотом*, відповідним *постнекласичному* етапу розвитку знань. Він є логічним й історично назрілим, оскільки в сьогоdnішньому світі класична і некласична позиції виявилися односторонніми та однаково недостатніми і навіть згубними. Людина сьогодні проявляє себе одночасно як *активну істоту-суб'єкт, що міняє світ*, і як *частина цього ж світу – об'єкт, що залежить від нього*. Він реально і повсюдно демонструє свою подвійну суб'єкт-об'єктну постнекласичну природу, з якої вже не можна не рахуватися.

Такий новий погляд тягне істотні *світоглядні наслідки*, які вже сьогодні торкаються не тільки науки, але й всієї духовної, а з нею й матеріальної сфери. Поряд з переглядом *наукового* світогляду (який абсолютизує онтичний світ), він вимагає також нового погляду на *релігійний* світогляд (який абсолютизує світ онтологічний) і на традиційний *філософський* (який до сих пір безуспішно намагався зовнішнім чином з'єднати ці світи шляхом редукції одного з них до іншого), що фактично веде *релігію, науку і філософію до синтезу знань*. Інакше кажучи, йдеться про радикальну метафізичну та світоглядну *трансформацію*

всієї суспільної свідомості, що дозволяє побачити і *саме буття* під новим кутом зору – як різноманіття, що поєднується із єдністю у постійному процесі їх взаємного поновлення, тобто як *тотальність* і *тоталогенез*. Різноманітні форми буття, включаючи суспільство і саму людину, є в цьому випадку субтотальними формами прояву буття, що несуть в собі всю інформацію про нього.

У цих умовах найбільш адекватним розумінням *процесів інновації*, що здійснюються людиною, є погляд на них як на тоталогенез. Він зачіпає не тільки зовнішні форми життя, а й гранично глибинні, приховані механізми, що з'єднують в суспільстві і в самій людині безодні буття з індивідуальними їх проявами в людській практиці у вигляді постійного узгодження свідомого та несвідомого моментів в ній. З цих нових метафізичних позицій далі й розглядається сутність інновацій.

Інновації і буття

Зі сказаного у вступі випливає, що інноваційним процесом є *виявлення раніше прихованих можливостей* і їх *практичне явне використання*, що не порушує гармонії явного і прихованого. Інновації не беруться з нічого, в кожній формі буття закладені потенції, котрі можуть бути їх предметом і будь-який цілісний реальний об'єкт може бути об'єктом інновацій. Але для цього суб'єкт-інноватор повинен дещо знати не тільки про конкретну інноваційну ситуацію, а й про загальну природу будь-якого об'єкта інновації, про характер і повноту його прихованих можливостей, їх структуру та про інші властивості, а також про загальні закономірності інноваційної діяльності та механізми її оптимізації. Фахівці з інноватики не повинні рости самі по собі як гриби після дощу, їх необхідно цілеспрямовано та систематично готувати на основі метафізичної концепції інновацій.

Вихідний її пункт полягає в тому, що будь-який об'єкт інновацій має двоїсту природу – як існуючий явно, в актуальному вигляді, а також як такий, що несе в собі приховані можливості інших актуалізацій, які цікавлять суб'єкта інновацій насамперед. У першому випадку об'єкт є очевидним внаслідок своєї зовнішньої явної присутності як самостійного субстратного індивіда-монади і зовнішніми причинними відносинами з іншими подібними об'єктами-монадами. У другому – він постає як носій безлічі прихованих в ньому можливостей, виступає як *амер* (ще-ні-буття). Це відноситься і до самої людини, яка також має свою америчну природу, що бере участь в інноваційному процесі. Більш того, саме вона є безпосереднім джерелом інновацій, але до сих пір не була центром уваги дослідників, в результаті чого тема інновацій, незважаючи на її зовнішню популярність в суспільстві, концептуально розроблена слабо.

Амерична природа речей і людини не є простою для розуміння. Так, новонароджений існує актуально як немовля, і приховано як людський амер, оскільки несе собою невиявлені можливості усього свого подальшого життя, про які в даний момент нічого невідомо. У різних життєвих умовах вони здатні проявлятися по-різному або навіть не виявлятися зовсім. У цьому сенсі людина як ціле завжди існує як *дуальність* явного і прихованого, а в ході інновацій є *не тільки суб'єктом, а й об'єктом* інновацій, її життя виступає як стихійний інноваційний процес, в якому явне і приховане переходять одне в одне. Це особливо очевидно, наприклад, в разі участі її в освітніх або творчих ситуаціях, де в людській свідомості здійснюється процес постійної циркуляції між явним і прихованим, що відбивається на зовнішній поведінці людини, що демонструє певну залежність її від даного стану свідомості. Такою ж дуальністю володіє і будь-яка річ і тому також може розглядатися як об'єкт інновацій.

Таким чином, інновація – це не є створення чогось такого, що раніше було відсутнім в людині або в предметі, а є реалізацією вже присутніх в них в

американському вигляді можливостей як здібностей до певного роду зовнішніх дій за певних умов. А от інноваційне перетворення виступає як цілеспрямований *перехід американського стану в явний*. Подібні перетворення можуть бути більш-менш глибокими залежно від того, який рівень можливостей виводиться в актуальний стан. Вони можуть призводити як до неістотних змін речі, що не заслуговують назви інновації, так і до її глибинних трансформацій, метаморфоз, які варто називати перетвореннями, в результаті яких річ може сприйматися як якісно нова форма буття з іншим субстратом і з новою базовою онтологічною основою.

Історія формування будь-якої речі є процесом проходження нею різних онтологій буття. В ній закладені різні онтичні рівні будови речі, подібно до того, як філогенез живого організму в стислому вигляді відображає в онтогенезі його зародок, а в ході розвитку останнього спостерігається перехід від ознак відповідного типу до ознак роду, виду і до самої цієї особи (біогенетичний закон Геккеля-Мюллера). Інакше кажучи, онтика речі є не що інше, як результат формування речі в різних онтологічних умовах, і тому річ у своїй неповторності поєднує в собі безліч онтичних обрисів, за кожним з яких приховується своя онтологія життя. Кожна річ одночасно *поліонтична* і *поліонтологічна*. Цим визначається можливість її явного перебування в контекстах різних онтологічних рівнів буття в якості різної також і в онтичному плані. Отже, одна й та сама людина в різних онтологічних ситуаціях поводить себе як різний суб'єкт – на роботі як фахівець, на вулиці як пішохід, в магазині як покупець тощо. При цьому в людині, окрім соціальних, закладені також й більш глибокі та широкі природні – фізико-хімічні, інформаційно-енергетичні, біологічні та інші можливості. З ними усіма безпосередньо пов'язані не тільки свобода її поведінки в різних середовищах, а й людські інноваційні можливості. Чим глибші онтичні рівні людини й відповідні онтологічні умови її життя можуть

бути задіяні в людській діяльності, тим більше її інноваційні можливості й тим більше її свобода.

Теоретично, будучи поліонтичною і поліонтологічною істотою, людина має невичерпні можливості в своєму інноваційному відношенні до світу. Отже, *метафізику* інновацій слід будувати, починаючи з найглибших онтичних рівнів людини і, відповідно, з граничних онтологічних рівнів буття, в яких вони можуть проявлятися. В цьому випадку прояв поліонтизму людини і поліонтологізму буття будуть враховані у всій повноті і картина інноваційних можливостей людини знайде закінчений вигляд. У даній роботі здійснюється саме такий граничний підхід, в зв'язку з чим було потрібно уточнити і конкретизувати ряд колишніх уявлень як про людину, так і про саме буття, доповнити їх новими та привести перші й другі у взаємну відповідність.

Буття як меон і джерело інновацій

Найглибшим онтологічним рівнем, що є основою всіх форм буття, в тому числі й людини, є *буття як таке*. Даний рівень теоретично відкриває можливості моделювання найрадикальніших інноваційних дій людини, пов'язаних з використанням універсальних механізмів побутування. Але для можливості практичного здійснення зазначеного моделювання дані механізми повинні бути попередньо виявлені. У зв'язку з цим розглянемо «буття як таке» з позицій його будови і процесуальності, рухаючись від цієї вихідної онтології (буття як такого) до онтології природи, суспільства й нашої повсякденної діяльності на рівні відносин свідомого і несвідомого.

Буття – *все, що існує*, – постає двояко: як єдність і взаємопереходи *явного і прихованого* в ньому, тобто як постійний інноваційний процес. Тому в ньому можна виділити два світи – світ *неявний* і світ *явний*. Вже починаючи з ведичних традицій, за явним світом речей вбачалося щось неявне, здатне їх породжувати. Неявне розумілося як незвичайний за своїми властивостями

онтологічний стан всього сущого, але не тотожній сущому, але такий, що виступає по відношенню до нього і до його індивідуальних проявів як *повна невизначеність*. Стародавні індійці вперше спробували в Рігведі описати і усвідомити початковий стан буття, в якому не було ані сущого, ані не-сущого, ані смерті, ані безсмертя, ані ночі, ані дня. Ми будемо використовувати для позначення цього стану більш пізнє давньогрецьке поняття *меон*. У меоні з'єднані воєдино всі протилежності – перериване і безперервне, кінцеве і нескінченне, сутність і явище, кількість і якість, можливість і дійсність, необхідність і випадковість, єдність і різноманіття тощо. Незвичайність меону полягає в тому, що в ньому немає звичного для нас речового субстрату й пов'язаних з ним речей, в ньому немає нічого з явного світу, але разом з тим в ньому *в якості можливості є все*. Тому до нього як до *істинного* завжди зводили явні, але часткові форми буття, як щось тимчасове, примарне та неістинне. Відносини меона і часткових форм його прояву мають свої непрості особливості, в яких слід розібратися.

Ми виходимо з того, що меон – не образне або міфологічне поняття, а справжня, але неявна реальність, що є постійно присутньою та яка служить підставою всього явного світу. Меон і повинен бути вихідним пунктом аналізу абсолютної природи інноваційних процесів, оскільки в ньому укладені всі можливості буття, з нього все з'являється і до нього все йде, подібно до того, як у фізичному світі елементарні частинки, які мають масу і античастинки, анігілюючи, «зникають» в фотонах, які не мають маси спокою, але з фотонів же вони можуть і народжуватися. Питання про те, чи можна вважати проявами меону фотони або нейтрино, що виникають при анігіляції нуклонів і антинуклонів, які забирають половину енергії й практично не взаємодіють з речовиною, – це окреме і конкретне питання, яке потребує безпосередньо фізичного аналізу. Ми не будемо його торкатися саме через його конкретності.

Для нашого аналізу важливо, що речі, які породжуються меоном, утворюють світ протилежних відносин явного і неявного, одиничного і загального, необхідності і випадковості та ін. і, з одного боку, цим створюється різноманітність явного світу, а, з іншого, його компоненти приречені рухатися до свого зникнення, «анігілювати» у вихідний меоничний стан. Все питання полягає в тому, коли саме і в якій формі це станеться й чи відбудеться це взагалі, оскільки справедливе для конкретної речі може виявитися несправедливим для світу в усій його повноті. Теоретично з часткою і античастинкою це відбувається відразу, як тільки вони стикаються, а з людиною – коли її внутрішнє життя в ході її вікової деградації зрівнюється з зовнішнім. А вся уречевлена матерія прийде до зникнення, коли відбудеться її контакт з антиматерією, припущення про існування якої існують, от і станеться їх анігіляція. Але практично суперечливість може виявитися сутністю буття, яка передбачається самою його повнотою, і в цьому випадку має місце її постійна і органічна присутність, незважаючи на постійну її мінливість.

У зв'язку з цим, оскільки таке приховане буття як меон породжує все явне і являє собою вихідне джерело інновацій вселенського характеру, зосередимо на ньому увагу перш за все як на особливій специфічній реальності. Чи можна сказати про неї щось більш визначене, аніж те, що вже було сказано в історії філософської думки, де буття: ототожнювалося з усім існуючим як незмінним (Парменід), вважалося позачасовим (на відміну від становлення наявного світу), відрізнялося від порожнечі (ніщо), яка, однак, пронизує його (Демокріт), розглядалося як те, що може переходити в небуття (Платон), поділялося на потенційне і актуальне буття (Аристотель), просто вважалося тим, що є (М. Гайдеггер)?

Будемо виходити з того, що особливості меона, нехай і приховані від нас, але реальні, можуть все ж таки аналізуватися нами за їх *опосередкованими зовнішніми проявами*, які завжди несуть про них інформацію, хоча і непрямим,

але реальним чином. Важливо тільки, щоб вона була прочитана адекватно і дозволяла скласти, нехай і гіпотетичне, але відповідне «будові» прихованого меоничного світу уявлення, а також зрозуміти механізм породження їм світу явного, з яким людина безпосередньо має справу.

Використовуючи сучасні поняття, можна гіпотетично, але з великою ймовірністю, стверджувати наступне.

1. Меон, як вічна субстанція своїх форм, володіє *надвисокою енергією*, оскільки є здатним не тільки породжувати нові форми, але й, поглинаючи старі, руйнувати їх будь-яку міцність, якою б вона не була, аж до обумовленої відомими нам внутрішньоядерними силами.

2. Меон у своїй невизначеності *єдиний*, але *різноманітний* у своїх *можливостях*, оскільки може породжувати *різні* форми явного світу.

3. У своїй невизначеності меон *незмінний*, тобто перебуває *поза часом*, і одночасно *постійно змінюється в часі*, оскільки інакше не міг би породжувати ці форми на шкоду своїй сталості. Це можливо тільки якщо життя меону в собі здійснюється у вигляді *різноманітних* меоничних *рухів*, що утворюють *єдине*, але *різноманітне в собі*, і таке, що *постійно здійснює* загальний рух. При цьому, різні рухи в ньому не є незалежними, а існують як такі, що реалізуються у формі взаємних перетинів, взаємних накладень, взаємопроникнень, інакше меон розпався би на частини й не був би єдиним.

4. Перетин рухів здатний породжувати *виділені з меоничного фону* окремі утворення – «точки перетину» або «згущення», які хоча й породжені різними рухами, але вже не належать до кінця жодному з них, поводяться як особливі *форми буття* – меоничні «вузли», які виділяються з неявного меоничного фону як щось *локальне* в ньому і тому *явне*. Інших механізмів породжувати явні форми в описаних умовах не існує.

5. Меоничні потоки-рухи в загальній для них невизначеності *містять індивідуальні відмінності*, інакше б «вузли»-форми, що є породжувані їх

перетином, були б однорідними з ними і зливалися б з фоном, тобто були б відсутні як локальні, явні реальності. Але ці відмінності полягають не в розходженні їхньої меоничної природи (вона єдина для меону), а в *способі прояву* цієї загальної природи – в певній мірі енергетичності різних меоничних потоків. Таким чином, меоничний світ в своїй єдності розділений в собі енергетичними проявами меоничних частин-потоків.

Виходячи із зазначених властивостей меон, можна говорити про його будову як про таку, в якій перераховані властивості є *взаємно сумісними*. Звідси випливає, що, **по-перше**, з огляду на його постійну високу, але диференційовану енергетичність, можна говорити про наявність в меоні поля енергетичної напруженості, що має в кожній меоничній «точці» певний енергетичний потенціал. Інакше кажучи, *меон структурований* в різних місцях за енергетичним потенціалом, тому **енергія** може розглядатися як один з його універсальних параметрів. **По-друге**, логічно далі допустити, що меоничні потоки рухаються між місцями, що мають різні енергетичні потенціали, що можна розглядати як наявність в меоні енергетичного ландшафту, в загальному випадку постійно мінливого. Конкретна картина меоничних потоків та їх перетинів відповідає *енергетичній* картині меону, а її впорядкованість носить характер інформаційно-енергетичного коду меону. Інформаційно-енергетична картина меону є його важливою інтегральною характеристикою, а *інформація* виступає як його другий універсальний параметр поряд з енергією.

Однак цим справа не обмежується. Специфіка меону дозволяє говорити також про можливість зародження в ньому іншого світу, що відрізняється від нього своєю дискретністю, а значить визначеністю, – світу явного. Буття, як зазначено вище, не вичерпується світом неявним, меоничним. Меон породжує також світ явний, який включає в себе індивідуальні форми, – *світ речей*. Назвемо його *субстратним* світом.

Субстратні форми буття також відносяться до буття, але вже як його актуалізовані прояви. Тут – корінь тих інноваційних процесів меоничного буття, на основі яких існують більш звичні людині інновації, пов'язані з субстратністю та її власною діяльністю. Саме в ході породження субстратних форм буття з меоничного стану реалізується глибинний *постійний інноваційний процес, що відбувається в бутті*. Щоб зрозуміти не тільки механізм переходу неявного в явне в людській діяльності, а й картину самого буття у всій її повноті, розглянемо детальніше диференціацію буття на явне і неявне.

Формування субстратного світу

Як з меону виникають субстратні форми? Даний процес має *два етапи*.

1. На *першому* етапі здійснюється породження речей явного світу. Тут найважливішу роль відіграють енергетичні точки перетину («вузли») меоничних потоків, які створюють локальні динамічні утворення на загальному тлі меону. Вони мають певну стійкість – за рахунок стійкості потоків, які утворюють їх, й розпадаються при змінах цих потоків. Але є більш рідкісні випадки, коли кілька енергетичних точок перетину з'єднуються в більш складне утворення, відносно самостійне, або сама точка перетину має здатність розпадатися на субстани, здатні взаємодіяти один з одним й підтримувати один одного в автономному режимі.

У сформованих зовнішніх меоничних умовах подібні ускладнені утворення виділяються із загального меоничного фону як *передформи* явного буття – *первинні амери*. Амери – це ще не повноцінні явні форми-речі, оскільки вони існують тільки доки зберігаються перетини потоків, що породили їх, й зникають при порушенні характеру цих перетинів. Вони не є самодостатніми в тому сенсі, що *не є відокремленими від потоків меоничного середовища* в якості самостійної актуалізованої індивідуальності, повністю залежать від їх перетину, пов'язані з місцями перетину і не можуть вільно змінювати ці місця в

меоничному просторі. Коли перетин вичерпується, первинний амер розпадається. При всьому тому, наявність мінливого спільного масиву таких амерів є важливим, тому що він створює безпосередні передумови породження речей – *другого етапу*.

2. *Другий етап* настає, коли в межах стійкої ситуації виникають декілька або *комплекс амерів*, які можуть утворювати свою власну зв'язну меоничну локалізовану систему, в якій встановлюються *зв'язки між самими амерами як самостійними монадами у вигляді зовнішніх* по відношенню до них *причинних відносин*, енергетично більш вагомих, ніж межамеричні внутрішні зв'язки.

Набуття ними стійкого характеру означає формування *внутрішнього стабільного механізму* самозбереження різноамеричного комплексу. У міру посилення його внутрішніх стабілізаційних можливостей самозбереження він все менше залежить від меоничних потоків, котрі утворили його (хоча й передбачає їх існування як америчного континууму взагалі) і їх нестійкості та стає рухомим в загальному меоничному середовищі. Роль ландшафтного меоничного фону перестає бути вирішальною, хоча він, як і раніше, є необхідним. По відношенню до виниклих причинних відносин цей фон починає грати роль *прихованих умов*. Комплекс амерів, пов'язаних причинними енергетичними зв'язками, знаходить самостійне значення як явне вже *субстратне утворення*, що виділилося з прихованого меоничного фону, яке здатне причинним чином взаємодіяти з іншими подібними субстратними утвореннями. Отже, даний комплекс вступає в *субстратний світ* як його повноцінний фрагмент.

Так формується субстратний світ, який підтримується на основі прихованого меоничного світу як світ явних форм, здатних жити самостійним *явним* життям. Вони пов'язані причинними відносинами і здатні існувати як у вільному стані, так і утворювати стійкі явні субстратно-причинні системи – *генерології*. Складові генерологічних систем – стійкі форми-речі – виступають

як їх *дискрети*. Дискрети двоїсті в тому відношенні, що, залишаючись частиною прихованого меону (будучи *парсами*) і відчуюючи його приховано-меоничний вплив зсередини, в той же час володіють зовнішньої індивідуальної автономністю, як *монади* взаємодіють один з одним причинним чином.

Інакше кажучи, дискрети мають *монадно-парсичну* (*mp-*) природу, а генерології, що складаються з дискретів та їх відносин, мають, відповідно, природу *парсично-генерологічну* (*pg-*). Наявність в неявному меоні явної монадно-генерологічної частини означає, що насправді буття не тільки приховане у своїй меоничності, її енергетичності та інформаційності, але й у явному вигляді *mp*-дискретності та *pg*-генерологічності та причинності.

Універсальним параметром явного буття є *субстратність*. Появою субстратності завершується цикл породження єдиним меоном безлічі *явних* речей та їх стійких генерологічних відносин. Можна будувати різні припущення щодо конкретних первинних субстратних компонентів. Нам, в даному випадку важливо інше – в зв'язку з обґрунтуванням реальності субстрату вимальовується загальна картина буття, яку можна певним чином представити. Це має велике значення для конструктивного оформлення моделі буття та її подальшого теоретичного і практичного використання.

Загальна модель буття та її універсальні параметри

Розглянуті складові частини буття в реальності присутні одночасно й складають загальну *картину-модель буття*, що характеризується своїми характеристиками – *універсальними параметрами буття*. З вищесказаного випливає, що дана модель включає в себе:

1) невизначену в своєму бутті-небутті неявну всеприсутню меоничну субстанційну основу – *меон*, яка породжує і поглинає америчні та субстратні форми буття. Параметр меону – *енергія*, яка існує у формі мінливого енергетичного поточного ландшафту;

2) світ явних субстратних дискретно-генерологічних форм, що виникають за рахунок об'єднання америчних станів у самодостатні стійкі форми та існуючі за рахунок гармонізованого відношення явних причинних відносин дискретів як монад та неявних цих же дискретів як парсів. Параметр цього світу – *субстратність*;

3) до названих компонентів буття додаються меоничні інформаційно-енергетичні впливи на всі процеси, що відбуваються в бутті в якості носіїв *кодів ландшафтної будови* меоничного буття, які організують ці процеси відповідно до зазначених кодів. Дані впливи несуть відбиток енергетичної ландшафтності меону, котра грає структуруючу та організуючу роль по відношенню до процесів америзації, а також генерологізації. Параметром зазначеної енергетичної ландшафтності є *інформація*;

4) зазначені вище параметри пов'язані зі спільними для них процесами, які мають загальну якість *рефлексивності*. Рефлексивність полягає в тому, що субстратні процеси явного світу, підпорядковуючись причинним діям, захоплюють собою й глибинні амерично-меоничні відносини своєї основи, впливаючи тим самим на структуру-код меоничного світу, частиною якого ці відносини є. В результаті, меоничні впливи несуть інформацію не просто про енергетичну структуру меону, а й про її зміни *відповідно до процесів субстратного світу*. Дані зміни позначаються інформаційно-енергетично на наступному формуванні самих меоничних амерів і субстратних дискретів явного світу, які формуються з них.

Таким чином, меоничні кодуючі впливи, які позначаються *знизу* на процесах, пов'язаних з субстратними перетвореннями явного світу *зверху*, й самі реагують на зворотний вплив цих верхніх впливів зміною свого інформаційно-енергетичного коду. А субстратні світи, які живуть самостійним і зовні налагодженим причинним життям, відчувають глибинні меоничні впливи,

які несуть приховану інформацію про все, що відбувається в бутті як явному, так і неявному.

Отже, таким чином здійснюється *інформаційно-енергетичний рефлексивний процес*, що зв'язує різними каналами субстратне життя буття з меоничним (оскільки зміни в субстратному світі позначаються на меоні, формами буття якого як раз і являються субстратні речі та відносини) і меоничне життя – з субстратним (оскільки меоничний інформаційно-енергетичний код закладається в амерах, які потім перетворюються у речі субстратного світу).

Інтегральним параметром, що характеризує дану циклічну рефлексивність, є ставлення генерологічної впорядкованості явного субстратного світу до інформаційно-енергетичного коду світу меоничного. Цей параметр можна позначити як *сизигію*. Параметр сизигії характеризує взаємодію і взаємну відповідність меоничного світу та субстратного. Оскільки меоничний код через постійну мінливість більш рухливий по відношенню до генерологічних порядків субстратного світу, він відіграє по відношенню до їх упорядкованості роль парсичних умов, що розхитують дані порядки і грають по відношенню до них роль хаосу. Співвідношення їх показників постає як міра більшої або меншої сизигійної відповідності їх один одному. Коротко це можна записати таким чином: $S = N_g / N_p$, де S – сизигія, N_g – виражена у відсотках міра впорядкованості субстратної генерології, N_p – міра її хаотичності, що викликана впливом меоничної парсики. Значення сизигійної відповідності може приймати різні значення, що характеризують різну ступінь гармонії субстратного і меоничного світів, за умови, що $N_g + N_p = 100\%$.

До трьох вказаних структурних субсвітів буття – меоничного, субстратного, інформаційно-енергетичного – можна додати мерехтливий в своєму положенні *світ америчних станів*, котрі є проміжними та такими, що виникають і зникають, але при цьому й зв'язують всі три зазначені світи. Як

можна припустити, виходячи з сучасних космологічних уявлень, цей світ утворює самостійний значний прошарок між світами меоничним і субстратним. Прямий і зворотній зв'язок меоничного і субстратного світів через відповідні різноканалні потоки інформаційно-енергетичних впливів здійснюються *саме через америчний світ* – в одну сторону від меону до субстратів, в іншу – від субстрату до меону.

Отже, **структура буття включає три головних світи**: 1. прихований світ меоничний, головним параметром якого є енергія (Е); 2. явний світ субстратний, головний його параметр – субстратність (С); 3. неявний світ інформаційно-енергетичного впливу, його головний параметр – інформація (І), а також світ америчних станів, що зв'язує зазначені три. Життя буття проходить як постійний **процес СЕІ-трансформацій**, в ході яких одночасно йдуть процеси переходу меону в субстратність і субстратності в меон, а також – процеси в самих меоничному, інформаційно-енергетичному і субстратному світах. Загальною **мірою, що характеризує стан буття, є Сизигія**. На цьому понятті слід зупинитися детальніше. Але спочатку приділимо увагу введенням гіпотетично парсичним впливам меону. Покажемо, що за ними стоїть об'єктивна реальність і вони можуть й повинні стати предметом цілеспрямованого вивчення та практичного використання.

Парсичні впливи меону: практичні спостереження

Виявити реальність парсичних впливів можна, з огляду на специфіку їх можливого прояву. Особливість парсичних впливів меону полягає в тому, що вони впливають на речі не як на цілі сутності, тобто не причинним чином, а *на їх прихований глибинний зміст*, оскільки є *присутніми скрізь*, і йдуть від усього меону, а не від його частини. Це означає, що в кожному явному об'єкті меон представлений інформаційно *повним* чином, але тільки *на самих глибинних підставах* даного об'єкта, де він виявляється меонично пов'язаним з іншими

об'єктами *безпосередньо*. Тому парсичний вплив не позначається безпосередньо на поведінці об'єкта в його зовнішніх причинних відносинах з іншими об'єктами, вплив може змінювати тільки глибинні внутрішні процеси цілого і лише побічно, у формі випадковостей, що «невідомо звідки взялися», і несподіванок, які виявляються ззовні. Тому, хоча явний світ живе причинним життям, а прихований – парсичним, вони можуть співіснувати.

Оскільки об'єкт може бути пов'язаним з різними рівнями прихованого, причинне на одному рівні може виявлятися парсичним на інших рівнях і навпаки. Тому відмінність причинного і парсичного має місце тільки в їх взаємному відношенні один до одного в конкретній реальній ситуації. Однак й при цьому їх відмінність як таких є відносною, що позначається при зміні ситуації. Взаємодія між ними стає можливою в процесах, де межа між ними розмивається в міру зростання ролі випадковостей і нестабільності, пов'язаних з глибинними парсичними впливами, здатними своїми діями «підривати ціле зсередини». В результаті цього цілі форми субстратного світу можуть змінюватися і відчувати розпад, а внутрішні процеси можуть не тільки залишатися прихованими, а й викликати *зовнішні* ефекти, що *піддаються фіксації* та несуть інформацію про парсичні впливи.

Чи можна сказати що-небудь більш конкретне про ці ефекти? Оскільки енергетично приховані парсичні впливи у зовнішніх процесах можуть проявлятися в основному як неістотні та незначні спотворення зовнішніх причинних впливів, безпосереднє вивчення парсичних впливів є можливим через пошуки і вивчення цих непояснених з причинної точки зору викривлень. Вони носять характер тонких ефектів, які найчастіше не помічаються нами на тлі набагато більш потужних в енергетичному сенсі причинних відносин. З цього і слід виходити, реалізуючи практичні докази реальності парсичних впливів. Про їх реальність можуть свідчити незначні, але *аномальні* відхилення від результатів причинних дій, які очікувалися. Саме ці аномалії залежать від

специфіки парсичного світу, який породив їх, і тому *виділяються* в загальній інформаційній причинній картині, несуть «мітку» парсичності, яка може фіксуватися зовнішнім чином.

У такому випадку при виявленні парсичних феноменів можна говорити про *специфічну методологію*, яка направлена на роботу із *чужорідними, аномальними, незвичайними на тлі стандартних ситуацій феноменами*. Розділом метафізики тотальності, зайнятим розробкою методів виявлення та вивчення парсичних впливів та їх результатів, є *парсологія*. Фактично в її завдання входить і розкриття всього загадкового та незвичайного, з чим люди стикаються протягом усієї своєї історії, що виявляється тепер безпосередньо важливою та перспективною справою і для нашої «звичайного», явного, причинного життя, на якому парсичні впливи завжди залишають «сліди». І хоча вони не порушують принцип причинності, але здатні вносити відхилення в сам характер заподіяння. До таких «слідів» відноситься, наприклад, характер розкиду результатів в серії дій однієї й тієї ж причини в «тих же» умовах; в іншому випадку – завжди присутнє в нашій діяльності відхилення результату від мети, оскільки результат завжди несе сліди не тільки нашої цільової причинної діяльності, а й «сторонніх» парсичних впливів середовища, які завжди мають місце та які усунути неможливо.

К. Поппер вперше спробував розібратися в такому питанні, присвятивши багато років спробі дослідити ймовірнісний характер квантової механіки, для чого він ввів поряд з причинною детермінацією ідею так званої «напередзаданості» впливів умов на мікропроцеси, пов'язуючи саме з умовами неоднозначні поведінки мікрочастинок. Його можна в даному випадку вважати предтечею парсичного аналізу.

Сьогодні можна сказати більше: якщо у відхиленнях результатів одних і тих же причинних дій від однозначного значення дійсно «винні» парсичні впливи, то відхилення, які фіксуються нами, *по-перше, явно вказують на*

перехід прихованих впливів у явні, і, по-друге, при досить великому масиві отриманої інформації ці дані можуть далі диференціюватися за групами, які фіксують різні за типом парсичні впливи, вивчення яких далі може проводитися окремо й цілеспрямовано.

Існують різні методи вивчення парсичних впливів, ними займається парсологія. Як приклад можна навести один із розроблених останнім часом нових методів, описаний І. Магафуровим. Спираючись на нього, можна зробити висновок про реальну наявність у світі ще не відомих нам парсичних впливів. Про це свідчить аналіз великих масивів статистичних даних, отриманих нещодавно в ряді експериментальних серій. Автор цитованої роботи, проаналізувавши результати, отримані протягом тривалого часу за допомогою рулетки, прийшов до ряду несподіваних висновків. Одним з головних є висновок про те, що результати *випадкових* випробувань, якщо їх уважно проаналізувати, максимально враховуючи число знаків «після коми», а не обмежуватися тільки середніми величинами, насправді виявляються *невипадковими*, вони підпорядковуються певним закономірностям.

В такому випадку традиційний ймовірнісний опис вивчених послідовностей даних виявляється неповним. Більш того, наші *уявлення про випадкове є невірними в корені*, оскільки в послідовності «випадкових» чисел виявляється підвищене в порівнянні з теорією число самоповторів фрагментів одних і тих же чисел. Як пише І. Магафуров, у великих масивах даних «величезні фрагменти послідовностей повторюються з рідкісною точністю. Побачити таке й обмежитися, як і раніше, мовою теорії ймовірності – не думаю, що це можливо» (с. 222). Він зазначає також, що «поняття ймовірності може бути введено лише з обмеженнями, наприклад, на середнє», адже «передбачення теорії ймовірності добре працюють для середніх значень, в тих випадках, коли, як кажуть, спостерігається “велика статистика”» (с. 221).

Інакше кажучи, додамо ми, саме незвичайне й цікаве міститься не в середніх величинах, а в відхиленнях від середніх значень, які визначаються не причинним фактором, що визначає середню величину, а якісно іншими, парсичними. До сих пір ними, як правило, нехтують при обробці статистичних даних, оскільки вони складають *малу частку* в порівнянні з середніми значеннями. Але виявляється саме в них й міститься *інформація щодо прихованих впливів*, які середня величина не фіксує. Досліди І. Магафурова і їх результати безпосередньо свідчать про реальність парсичних впливів, що йдуть з прихованих глибин та впливають на традиційну статичну картину аномальним чином.

Крім цього прикладу можна згадати й феномен так званого фликер-шуму, що побіжно згадується в книзі І. Магафурова. Він виявляється в самих різних областях реальності як аномальна флуктуація по відношенню до традиційного «білого шуму». Білий шум – це сигнал, який має однакову потужність в однаковій смузі частот в будь-якій частині діапазону. Прикладом може служити шум включеного, але не налаштованого на певну станцію телевізора або приймача. Фликер-ефект виявляється як у мікропроцесах, так і у макроявищах, в біологічних та соціальних системах, у зв'язку із землетрусами та ін., що говорить про його універсальний характер і тому може розглядатися як результат парсичних впливів.

В інтернеті можна знайти різноманітну інформацію про цей феномен. В. Жвірбліс в статті «Загадка фликер-шуму» посилається на гіпотезу, згідно з якою фликер-шум є присутнім у будь-яких системах, які знаходяться *далеко від рівноваги*, а до таких систем відноситься Сонце і Земля з усім її космічним оточенням, й жива клітина й електронна система. Є також гіпотеза про стохастичний характер цього шуму, що відзначається в явищах турбулентності в потоці рідини або газу, в нестійкому режимі роботи хімічного реактора, в серцевої аритмії. В. Жвірбліс допускає також, що фликер-шум є результатом

«якогось зовнішнього впливу на систему, хоча при цьому залишається без відповіді головне питання – звідки береться цей вплив». Відповідь на це «головне питання» насправді існує: виток цих впливів є парсичні впливи.

М. Герценштейн, доповнюючи статтю В. Жвірбліса в коментарі «Ще трохи про шуми», розглядає флікер-шум на прикладі радіотехнічних пристроїв. В їх роботі цей шум виявляється як надмірний низькочастотний шум, що обмежує точність вимірювань, які виконуються з їх допомогою. Автор пише, що природа цих шумів є неясною, як відзначають самі фізики, саме їхнє існування – виклик сучасній фізиці. Через них опір напівпровідників повільно флюктує в одну або іншу сторону, а чому – невідомо. Флюктуації опору відбуваються *в дев'ятому знаку після коми*, якщо середній опір зразка взяти за одиницю.

Потужність флікерного шуму зворотно пропорційна частоті, тобто вона набагато є більш *інерційною*, ніж рух зарядів в маленькому зразку. При цьому в *абсолютно різних фізичних об'єктах спектр шуму виявляється одним і тим же*. Якщо у фізиці коливання і хвилі різної природи (механічні, електричні в контурі генератора, коливання атомів в молекулі) описуються однаковими рівняннями, то флікерні коливання *не потрапляють в їх число*. Якщо допустити, що їх джерело має космічне походження, то жодне з відомих сьогодні чотирьох взаємодій (сильна, електромагнітна, слабка, гравітаційна) для цього не підходять.

За зовнішніми ознаками, зазначеними В. Жвірблісом і М. Герценштейном (прояв флікер-шуму в нерівноважних станах, причому в об'єктах будь-якої природи і масштабів, слабкий характер прояви флікер-флюктуацій («в дев'ятому знаку після коми»), відсутність його кореляцій з відомими іншими флюктуаціями, відсутність адекватних методів його опису, неясність з його походженням і його джерелами, розбіжність його природи з

відомими сьогодні типами взаємодії і впливу), — все це свідчить про те, що фліккерний шум цілком може бути інтерпретований як результат парсічних впливів і має меонічне походження. Тому, узагальнюючи, можна сказати, що кожна річ на самому її глибокому меонічному рівні нерозривно пов'язана з меонічним світом як його частина і відчуває його інформаційно-енергетичне парсічний вплив. А на рівні субстратному вона бере участь у зовнішньому явному причинному житті відносин з іншими речами як монаду з монадами. Якщо причинний вплив нам добре відомий, то парсічний вимагає ще спеціального розгляду. Поки ясно одне — ці два впливу здатні «уживатися», не заважаючи один одному тому, що в енергетичному відношенні парсічні меонічні впливи на річ набагато слабкіше, ніж зовнішні причинні, і їх дії помітні тільки на «мікрорівнях» речі. Тобто сфери їхнього головного впливу рознесені і не збігаються. Виявити парсічні впливи меону можна в явному світі, тільки обробляючи великі серії одних і тих же (з точки зору причинних умов) явних подій, наприклад отримання масиву результатів при повторенні одних і тих же вимірювань або отриманні одних і тих же результатів. Відхилення, пов'язані з непричинними, парсічними впливами, відрізняються від випадкових відхилень, які пов'язані з помилками вимірювань, з неврахування всіх причинних впливів, і які зазвичай носять симетричний характер. На відміну від них результати парсічних впливів мають «аномальні» впорядкованості, які не можуть бути випадковими, оскільки не вкладаються в вимоги теорії ймовірності. Саме вони можуть служити засобом для вивчення особливостей парсічних впливів і самого меонічного світу, і для кращого розуміння оточуючого нас світу явного. Зокрема, тих аномальних явищ, які людина спостерігає з незапам'ятних часів. Розглянуті вище приклади свідчать про реальність і універсальність проявів парсічних процесів і про можливість їх вивчати. Крім підтвердження реальності парсічних впливів, цей висновок може допомогти в систематизації досліджень і відкриттів нового. Робота по

виявленню прихованих впливів і їх вивчення може і повинна носити систематичний характер. Її можна розглядати як діяльність щодо цілеспрямованого вивчення парсики об'єктивного світу і як важливий напрям парсологічних досліджень, в яких використовуються нові методи виявлення парсічних впливів різного рівня. Використання можливостей меонічного світу призведе до оволодіння будь-якими трансформаціями і перетвореннями, коли глибинні інновації стануть повсякденним життям.

Сизигія — фактор гармонізації буття

Сизигійний механізм виник разом з формуванням субстратного світу на базі переходу меонічної підстави в амерічну ситуацію, коли виникають речі і генерологічні відносини. В цьому випадку Меон продовжує в своєму прихованому вигляді бути присутнім у речах і впливати на них через свою приховану в них частину прихованим ж (не причина) парсічним чином. Речі в цьому випадку виступають як Парс, нерозривно пов'язані з меонічним світом і відчують його впливу. Але ті ж речі одночасно виступають як носії своїх явних субстратних якостей як монади і взаємодіють з іншими монадами причинним чином. В такому випадку в ході причинного взаємодії речей починає формуватися механізм причинно-парсічної самодетермінації. Він полягає в тому, що річ як монада, впливаючи причинно на іншу річ як монада, одночасно впливає на неї і як на парс і тим викликає зміни в парсічній області Меон. Але меонічні зміни тягнуть парсічні «хвилі», які впливають парсічним зворотним чином на першу річ зсередини. Після цього перша річ як ціле змінює свій причинний зовнішній вплив на другу і процес триває далі. Подібні процеси причинно-парсічної самодетермінації відбуваються постійно і з усіма речами, пов'язаними меонічно. До чого вони ведуть? До того, що ті речі, в яких їх причинні зовнішні дії і викликані ними зворотні внутрішні парсічні впливи не

відповідають один одному і внутрішньому парсічної-генерологічному станом речі, будуть приходити в неадекватний стан, руйнуватися, зникати. Ті, в яких відповідність буде зберігатися, будуть носити стійкий характер і розвиватися, поки не вичерпається їх внутрішній потенціал, пов'язаний з можливостями їх речового носія. При цьому, слід враховувати і те, що крім зворотних парсічних впливів, що викликаються причинними діями самої речі, на річ впливають і зміни решти парсічного меонічного фону, що викликаються іншими речами, а також і їх причинними зовнішніми впливами. Тому, фактично, йде постійне увідповіднення не тільки парсікі і генерології даної речі, а всіх речей, що відносяться до меону, але перш за все (більш помітним чином) пов'язаних один з одним безпосереднім причинним і парсічним чином. Таким чином, будь-яка річ, якщо вона включена в генерологічні відносини, тобто функціонує як дискрет, в прихованому вигляді залишається частиною меонічного світу, але водночас ніби відокремлена від нього своїм індивідуальним монадністю, тобто явним субстратним існуванням в причинних відносинах. Кожна річ на самому її глибокому меонічному рівні нерозривно пов'язана з меонічним світом як його частина і відчуває його інформаційно-енергетичне парсічний вплив. А на рівні субстратном вона бере участь у зовнішньому явному причинному житті відносин з іншими речами як монада з монадами. При цьому причинні впливи мають місце між речами ззовні, а парсічні діють на внутрішній зміст речей. І все це веде до того, що в реальності одні речі існують і розвиваються, інші не виникають, треті знаходяться на стадії розпаду, або формування. Головна таємниця нескінченно різноманітного буття, в якому, однак, «все — одне і те ж», криється у взаємній репрезентації явищ, що означає постійне прагнення до збереження відповідності різнотипних явищ один одному, що б з ними не відбувалося. Цей фактор взаємного відповідності і отримав назву сизигії. Оскільки він має визначальне значення по відношенню до самих універсальним детермінантам і параметрам буття, він виконує по відношенню до них

інтегральну функцію, відіграє по відношенню до буття в цілому фундаментальну роль. Остання полягає в тому, що саме в вічному сизигійний прагненні буття до внутрішнього відповідності всіх його компонентів один одному, незважаючи на їх перетворення і трансформації, полягає його сутність і вся його таємниця. Дана обставина змушує звернути особливу увагу на розкриття природи сизигії, а також на питання про контроль сизигійний процесів. Сизигійність і її міра є головними, можна сказати універсальними орієнтирами в інноваційній і керуючій діяльності. У метаморфози конкретних СЕІ-форм стійкий характер набувають тільки ті стани, в яких складові СЕІ досягають у своїй єдності певної парсічно-генерологічної гармонії і здатні породити конкретну стабільну ситуацію. Тут — джерело формування загальної картини онтичних форм субстратного буття і їх відносин, узгодженої з миром неявним меонічним. У цьому розумінні сизигія виступає також як загальна тенденція сполучення онтики і онтології, плюральності і єдності, генерологізації (сериализации) і субстанціалізації (амерізації) буття в усіх проявах онтико-онтологічних дуальностей, тобто всіх речей і їх умов. Якщо сказати чіткіше — це механізм репрезентації, який наразі триває у вигляді ніколи не припиняється процесу взаємного уявлення компонентів буттєвих тотальностей один в одному, все в усьому, незважаючи на те, що характер цих компонентів і форм буття може істотно змінюватися, аж до зміни їх субстратності. Принцип сизигійний полягає в тому, що будь-яка річ завжди перебуває в русі взаємного узгодження, увідповіднення себе зі світом і світу з собою, причому це узгодження, в загальному випадку, може мати вигляд метаморфоз, в яких змінюється і річ і світ. Саме сизигійне прагнення задає СЕІ-динаміку таким чином, щоб виявлялися в дійсній формі не будь-які, а лише певні СЕІ-утворення. Сизигія — як би всеприсутності і всеоб'єднана душа субстратного буття, що виявляється через механізм причинно-кондіціональної самодетермінації. Принцип сизигійний є в метафізиці тотальності основоположним в осмисленні буття як

цілого. Він становить також нерв практики буття, а разом з цим задає певні орієнтири людської діяльності. Зокрема, як би не технологізувати знання і як би не розпадалася на фрагменти наша суб'єктивна діяльність, вона все одно об'єднана вічною тенденцією орієнтації на сизигійність і успішна тільки тоді, коли здійснюється в згоді з нею. Вона приречена, якщо намагається протистояти сизигійним процесам подібно до того, як діяльність політика безперспективна, якщо протистоїть тому, що називають «об'єктивним історичним процесом» або «ходом історії», а насправді тому, що виступає як вимога сизигійності суспільного буття. Сьогоднішній глобальний процес, підлеглий ідеї корпоратократії, втратив оптимальну соціальну сизигійність і рухається до глобальної кризової ситуації. Конкретні прояви антисизигійних дій стають все більш явними. Вони, зокрема, яскраво позначені раніше згадуваним Джоном Перкінсом у вступній частині його книзі. Описуючи свідомо проведену з боку США політику створення глобальної імперії корпорацій, банків і урядів, він зазначає, що мова йде не про змову, з яким можна боротися на основі закону, а про нав'язування за допомогою всієї системи способу життя порочного кредо всьому населенню. Він пише: «Нею править не умисел нечисленної купки людей, а незаперечна, як Євангеліє, віра в те, що економічне зростання несе благо всьому людству і що чим вище цей ріст, тим більше виграють всі люди. З цього кредо випливає таке: той, хто висікає благословенну іскру економічного зростання, повинен бути піднесений і винагороджений, що стоїть же осторонь, підлягає експлуатації», «промислові магнати, керуючі цією системою, повинні володіти особливим статусом. Ця думка лежить в основі багатьох з наших нинішніх бід». «Коли в людях заохочується жадібність, жадібність стає головним мотивом розкладання». «Корпоратократія — це не змова, проте основні дійові особи в обох випадках сповідують єдині цінності і пов'язані загальними цілями. Одна з найбільш важливих функцій корпоратократії — зберігаючи, постійно розширювати і зміцнювати систему.

Життя тих, кому воно «вдалося», їхній реквізит — будинки, яхти, приватні літаки — підносяться нам як зразки для наслідування, щоб надихнути нас усіх на споживання, споживання і споживання. Використовується будь-яка можливість, щоб переконати нас в тому, що купувати речі — це наш громадянський обов'язок, що розграбування природних багатств корисно для економіки і, отже, служить нашим вищим інтересам». Позиція автора, який сам довгий час служив системі корпоратократії і добре знає, про що говорить, така: «Ця книга була написана для того, щоб ми задумалися і змінили наше життя. Я впевнений, що коли досить людей усвідомлює, як нас експлуатує економічний механізм, що збуджує невтомну потреба в природних ресурсах, і в результаті створює системи, зрощує рабство, ми більше не зможемо терпіти це. Тоді ми переглянемо нашу роль в цьому світі, де одиниці купаються в розкоші, а більшість задихається в злиднях, бруді і насильстві. Тоді ми присвятимо себе пошукам шляху до співчуття, демократії і соціальної справедливості для всіх». «Жодна країна або союз декількох країн не можуть нескінченно процвітати за рахунок експлуатації інших». Те, що автор позначає «співчуттям, демократією і соціальною справедливістю», є нічим іншим, як оптимальної соціальної сизигійності, від відсутності якої страждає сучасний соціум. У зв'язку з цим подальша розробка загальних принципів сизигійної діяльності та їх використання є сьогодні життєво важливим практичним завданням. Оскільки сизигія — граничний детермінант буття, звести його до більш фундаментальним підставам неможливо і сказати про нього більше нічого. Подальше завдання полягає тільки в тому, щоб спробувати виявити універсальні зовнішні форми його прояву в онтичного життя і відповідні універсальні параметри сизигійності, на які можна орієнтуватися в своїй діяльності, забезпечуючи її оптимальність. Вимірювання, контроль зазначених параметрів і підтримання їх оптимального значення може розглядатися як загальна вимога і умова будь-якої розумної діяльності людини і суспільства, а

перш за все інноваційної. Воно служить підставою мудрості, званої в метафізиці тотальності сизигійний раціональністю. Виконання людиною вимог сизигійний раціональності є практична технологія безперервного перебування людини не тільки в найвищій точці ефективності її дій і свободи, а й в істині, любові і красі. У суспільстві це означає гармонію економіки, гуманітарної сфери і способу життя. Практична реалізація сизигійний раціональності передбачає вимір сизигійності і орієнтацію на оптимальне значення її параметра. Про міру сизигійний, про критерії та шляхи забезпечення оптимуму перебування в сизигійний і піде мова далі.

Сизигійний параметр і його оптимум

Як можна охарактеризувати сизигію параметрично і який глибинний зміст прихований за тягою природи і людини до відповідності із середовищем і буттям взагалі? Динаміка і зміна тотальності «людина + середовище» здійснюються у вигляді PG-переходів. Вони ж служать формою прояву сутності розглянутого раніше механізму самодетермінації тотальності, а, отже, і сизигійного механізму. У такому випадку, якщо врахувати, що генерологія є характеристика впорядкованості, а парсічні відносини відіграють по відношенню до неї роль дестабілізуючого чинника, то параметр для оцінки сизигійності можна ввести, використовуючи p і g -характеристики. Розглянемо ситуацію сталого парсічної-генерологічного стану тотальності. Як параметр сизигії можна в цьому випадку взяти характеристику ступеня відповідності генерології своєї парсічної аурі і зовнішнім парсічним (віртуальним) впливам. Якщо позначити характеристику генерологічного порядку через N_g , показник внутрішнього парсічного фону, пов'язаного з генерологією, через N_p , а показник прихованого парсічного впливу ззовні N_v (лат. *Virtualis* — прихований, здатний проявитися), то сизигійний параметр (позначимо його через S) може бути

прийнятий, наприклад, у вигляді: $S = N_g / (N_p + N_v)$. Оскільки, як правило, зовнішні парсічні впливи в разі стійкого стану тотальності, будучи відносно незмінними ($N_v = \text{constanta}$), не грають вирішальної ролі в її більш динамічному внутрішньому житті, безпосереднім відображенням її сизигійний може служити більш просте співвідношення: $S = N_g / N_p$, де, в залежності від конкретного значення константи N_v , до N_p має додаватися деяка добавка. Розглянемо для простоти умовний випадок, коли $N_v = 0$. Далі слід врахувати, що хоча S і визначений як параметр сизигійний (або сизигійний параметр), не будь-яке відношення N_g і N_p є істинно сизигійний, тобто що свідчить про дійсний відповідно парсікі і генерології, яке нас цікавить як найбільш оптимальне в існуванні тотальності. Щоб за допомогою вказаного співвідношення $S = N_g / N_p$ визначити міру оптимальної (істинної) сизигійний, доведеться зробити деякі цілком виправдані припущення, справедливості наслідків з яких потім можна перевірити на практиці. Навряд чи оптимальним значенням S можна вважати ситуацію повного панування генерології над парсікою («тоталітарна» стан ситуації $N_p = 0$), оскільки в цьому випадку життя тотальності зводиться до повторення одного і того ж генерологічного функціонування і відсутності можливості розвитку, тобто парсічно-генерологічних переходів (ситуація «репресивної генерології»). Такий стан вкрай чутлива до найменших порушень генерології, оскільки вони ведуть до обвального руйнування всієї конструкції, позбавленої гнучкості. Так само не є оптимальною і ситуація генерологічної невизначеності при провідній ролі парсікі ($N_g = 0$, ситуація «радикального парсічного хаосу»), оскільки це означає розпад генерологічних порядків і зникнення тотальності як цілісності, її «розчинення» в парсічному тлі. В такому випадку, оскільки ситуації $N_g = 0$ і $N_p = 0$ виключаються як неоптимальні і, отже, S не може бути нулем або нескінченністю, слід виходити з того, що оптимальним значенням сизигії (S_{opt}) є деякий кінцевий позитивний чисельне значення. Це тягне важливий висновок: для випадку оптимальних станів певне

значення сизигії реально існує. У такому випадку постає завдання його визначення. Вона виявляється цілком можливо розв'язати, якщо врахувати деякі обставини. Щоб дане значення визначити, слід звернути увагу на те, що мова метафізики тотальності докладемо до будь-яких цілісності і процесам, тому що поняття генерології і парсікі не накладаються інших обмежень на тотальність, крім тих, які присутні в їх визначенні. Тому кінцеве числове значення оптимальної сизигійний повинно мати універсальний характер, а значить, якби нам вдалося визначити його в тому чи іншому конкретному практичному випадку, його можна було б перенести далі на всі інші ситуації і представити як шукане універсальне значення S_{opt} . Для реалізації цієї ідеї в метафізиці тотальності використані результати, отримані К. Шенноном і Е.А. Сєдова. Ці автори досліджували цілісність текстів. На прикладі відібраних часом письмових текстів вони показали, що міра генерологічної впорядкованості в текстах (яка розглядалася як відсоток «надлишкової інформації» тексту, тобто такою, що може бути передбачена до її отримання на основі лише її внутрішньої впорядкованої зв'язності) відноситься до міри парсіческогo хаосу (одержуваного як різниця 100% хаосу і відсотка надлишкової інформації) як 4:

1. Виходячи з цього конкретного випадку, можна зробити загальний висновок: формула оптимальної сизигійний в стійкому стані тотальності має вигляд: $S_{opt} = N_g / N_p = 4$. Тобто чисельне значення сизигійного оптимуму (з урахуванням прийнятого умови відсутності зовнішніх парсічних впливів: $N_v = 0$) дорівнює чотирьом і має універсальне значення для будь-яких оптимальних парсічно-генерологічних відносин. Значення даного висновку важко переоцінити в силу його універсального характеру і можливості широкого застосування на практиці. З нього, зокрема, випливає, що не тільки стан, а й зміна тотальності тоді є оптимальним і дозволяє вважати процес зміни розвитком тотальності, що не виводить її за межі її ідентичності, коли дана зміна не перевищує 25% при 75% зберігається генерологічної впорядкованості. Однак все ж зазначений

висновок стосується лише ситуації стабільних і таких, що оптимально розвиваються, простих (неієрархізованих або слабоієрархізованих, тобто допускають задовільний опис) р_g-відносин. Крім того, ми брали ідеальний випадок відсутності відчутних зовнішніх парсічних впливів $N_v = 0$. Чи можна орієнтуватися на якийсь показник оптимальної сизигійності в більш складних випадках, пов'язаних зі складними, ієрархізованими тотальними і їх істотними морфологічними перетвореннями аж до метаморфозів? Відповідь на це питання вимагає виявлення більш загальних — інтегральних індикаторів сизигійності.

Індикатори сизигійності морфогенезу

Вище було розглянуто ситуацію оптимального розвитку тотальності при наявності нульового впливу зовнішньої парсіки, тобто віртуальних умов ($N_v = 0$) і дотримання оптимальної зв'язності в тотальності ($S_{opt} = 4$). Однак, в ході реального тоталлогенеза можуть відбуватися і відбуваються перетворення внутрішнього життя тотальності за рахунок диференціації і спеціалізації її генерологічних функцій, витіснення все більшого числа властивостей дискретов в парсічну область і наростання парсічних внутрішніх впливів на генерологію. Це загрожує перебудовою її генерологічних відносин і зміною субстратні носіїв, тобто речей, що виконують монадності роль. В такому випадку змінюється якість парсічних і генерологічних (субпарсічних і субгенерологічних) параметрів і їх відносин і колишній сизигійний параметр до цього перехідному процесу не може бути застосований. Звичайно, можна було б намагатися застосовувати його до генерологічеському каркасу тотальності як цілого і його парсічної аурі. Але це передбачає знання всіх субгенерологічних порядків самоті тотальності і структури парсічної аури, що в більшості випадків практично навряд чи можливо. Крім того, в разі зміни складноієрархізованої тотальності змінюється і ставлення її змісту до зовнішніх умов: посилюється її

«чутливість» до одних компонентів середовища і послаблюється до інших подібно до того, як виростаючий людина, змінюючи своє ставлення до середовища (характер інтересу до неї, вибір інших цілей і засобів їх досягнення і т.д.), змінює і пріоритетність впливу на нього факторів самого середовища. Таке зміщення характеру і ролі домінуючих впливів на тотальність в загальному парсічеськом поле умов можна розглядати як зміна віртуальних впливів самих умов (ситуація не тільки $N_v \neq 0$, а і $N_v \neq \text{constanta}$). В результаті цього деякі парсічеські відносини також знаходять характер генерологічних, а генерологічеські розпадаються і стають парсічеськіми так, що простежити цей процес не представляється можливим.

Крім того, в разі розвитку складної тотальності подібні PG-переходи можуть вести до створення в її просторі невизначених (амерічних) PG-ситуацій субстанціальности, з яких і на основі яких потім виникають нові парсічно-генерологічні субструктури, які відіграють роль її нових морфологічних компонентів. У загальному випадку, такі еволюції, що відбуваються в різних частинах тотальності, можуть зливатися в єдиний структурований процес. Одночасно це тягне диференціацію і перетворення зовнішніх відносин тотальності. У всіх цих випадках використання парсічно-генерологічного індикатора стає неможливим або вкрай скрутним. Виникає питання, як визначати сизигійну оптимальність таких складних процесів, в яких стійкість генерології піддається перманентного випробуванню.

При визначенні індикаторів сизигійності в подібних випадках можна виходити з інтегральної зовнішньої картини процесу, з того, що, оскільки результатом pg-переходів в них є розвиток морфології тотальності, оптимальна сизигійний даного процесу (або відхилення від неї) повинна відображатися на що формується загальної архітектоніці тотальності. В такому випадку сам вид даної архітектоніки може служити шуканим індикатором і сизигійний оптимальність процесу повинна виявлятися в деякому інтегральному параметрі

породжується їм морфологічної архітектоніки тотальності. Оскільки розгляд питання ведеться безвідносно до конкретного випадку тоталлогенеза, даний параметр або параметри, якщо вдасться їх виявити, повинні також мати універсальне значення.

Чи існують чисельні математичні показники, що характеризують архітектонічні відносини в тотальності або між тотальністю як цілим і її частинами? Існують. Наприклад, це відношення загального розміру тотальності до розмірів окремих її фрагментів. Подібні відносини, як абстрактно здається, можуть мати різні, в загальному випадку довільні числові значення, подібно до того, як відрізок геометричній прямій можна ділити довільно в різних пропорціях. Насправді, якщо врахувати, що морфологія тотальності вибудовується в результаті гри генерологічних і парсічних (причинно-кондіціональних) інформаційно-енергетичних взаємовпливів і що на цей процес впливають організуючим чином ландшафтні порядки буття, навряд чи всі зазначені відносини з числа теоретично можливих рівноправні в сенсі їх реальної стійкості, а значить і сизигійний. Адже навіть відносини самих по собі чисел, абстрактних від операцій практичного виміру, можуть мати різну якість — бути раціональними і ірраціональними. Не випадково відкриття ірраціональних чисел свого часу було сприйнято як грім серед ясного неба. До сих пір буттєвий сенс ірраціональності залишався прихованим. На основі принципів метафізики тотальності можна допустити, що раціональні числа фіксують генерологіческіє відносини, а парсічні впливи, в силу того, що вони структуровані і в межі йдуть в нескінченність і вносять складну ієрархічну структуру в будь-просторові розміри тотальності, як раз і пов'язані з необхідністю ірраціональних чисел. Тому, продовжуючи міркування далі, можна стверджувати, що значення сизигійного оптимуму тотальності (максимально враховує повноту парсічних впливів) скоріше за все повинно мати також ірраціональний вид. У такому випадку цілком ймовірно, що

архітектонічні відповідних установок будь-якого цілого дають значення сизигійного оптимуму, а тільки такого, в якому даний оптимум дійсно має місце, а це значить, що ціле має бути максимально узгоджено в своїй морфології і з середовищем, володіти відповідністю не тільки частин і цілого, а й внутрішнього і зовнішнього. Зі сказаного випливає, що на практиці чисельні параметри сизигійного оптимуму можна сподіватися отримати, розглядаючи архітектоніки не будь-яких, а тільки стійких форм тотальності, що пройшли тривалий «відбір на сизигійний» серед інших подібних. Якщо врахувати все сказане, то виявиться, що такі показники дійсно існують і, більш того, добре відомі. Ще стародавні дали нам інтегральний параметр, що характеризує гармонію цілого і частин, відомий як золотий перетин. В «Засадах» Евкліда була поставлена задача «про поділ відрізка в крайньому і середньому відношенні», рішення якої і призвело до чисельного, і, що, як ми вже знаємо, не випадково, до ірраціонального значенням $(1 + \sqrt{5}) / 2 = 1,61803 \dots$, відомому після Клавдія Птолемея і Леонардо да Вінчі як «золотий перетин». Якщо розділити відрізок в пропорції, що дорівнює значенню золотого перетину, то отримаємо, що довжина більшої його частини відноситься до довжини меншої частини так само, як довжина всього відрізка до довжини більшої частини. Саме така пропорція виявляється дуже широко поширеною в усіх сферах буття. Сьогодні відомі пов'язані з золотим перетином і інші універсальні відносини, що виражаються, наприклад числами Фібоначчі, Люка і ін. До цього ж ряду відносяться поняття «узагальненої золотої пропорції» А.П. Стахова, уявлення про «структурної гармонії систем» Е.М. Сороко. Зокрема, поняття «узагальненої золотої пропорції» виявляється важливим для характеристики розвитку систем, пов'язаного з переходом системи з одного гармонійного стану в наступні гармонійні через дисгармонійні нестійкі, що виникають під дією парсіческіх факторів. Сьогодні є приклади золотого перетину не тільки давно відомі з ілюстрацій в природі, суспільстві і в будові людини, а й практичного

використання критерію золотого перетину для вирішення завдань оптимізації людської діяльності. Причому не тільки в архітектурі та живопису, де цим критерієм користувалися давно. Цікавою є, наприклад, сучасна спроба вирішення цілком тоталлогічної проблеми в економіці — встановлення зв'язку між складними процесами структурування економіки та оптимізацією її розвитку на основі використання правила золотого перетину. І.В. Крючкова в своїй статті, присвяченій аналізу даної проблеми використовує правило золотого перетину як універсальний закон такого структурування. Розуміючи під «поруч золотого перетину» ряд чисел Фібоначчі, зіставляючи з рядами золотого перетину, отриманими для різних років економічного розвитку України, відповідні їм ряди структурування різних економічних показників, вона розглядає негативні наслідки його порушення і результати макроекономічного моделювання впливів відхилень від гармонізованих структурних норм на сучасну динаміку ВВП. Автор робить висновок, що недостатньо використовувати один або кілька окремих факторів для визначення такого узагальнюючого показника, як потенціал економічного розвитку. Необхідно ще враховувати ступінь наближення даних чинників до кордону ефективності та взаємної координації. В окремих вже існуючих моделях, зазначає І.В. Крючкова, хоча і використовуються «коінтеграційних співвідношення», але лише фрагментарно. Розглядаючи вже розроблені, але все ж недостатньо задовільні підходи, вона, зокрема, пише, що в них «поки що відсутнє розуміння законів структурування економічних систем, тобто законів гармонізації дії окремих чинників в межах цих систем. А, отже, немає і задовільного пояснення характеру дії як самих цих законів на окремих етапах циклу розвитку, так і широких впливів окремих факторів на рівновагу систем. Немає також визначеності щодо того, які структурні компоненти притаманні економіці в момент, коли лінія її реального розвитку збігається з лінією тренда» (курсив — К.В.). Виділені курсивом слова позначають не що інше, як сизигії,

діючу в складній економічній системі, без урахування якої її опис, тим більше пояснення і ефективне управління нею є неможливим.

На жаль і сьогодні, через більше десяти років після публікації статті І.В. Крючкової, розуміння важливої ролі гармонізує сизигійний фактор в процесах структурування економічних та інших, наприклад, кластерних регіональних та інших систем і полісуб'єктну середовищ, продовжує бути відсутнім. Навіть в середовищі професійних фахівців з рефлексивних процесів і управління справа обмежується переважно описом розрізнених методологій, упускаючих загальну картину. В даний час, з огляду на потужні глобальні не тільки природні, а й політичні та соціальні процеси на нашій планеті, актуальність сизигійної тематики різко зростає як в теоретичній області, так і в практичному житті країн, регіонів, континентів і всього соціуму.

Сенс оптимальності інтегральної сизигійності

Після всього сказаного залишається з'ясувати сенс оптимальності сизигії, коли мова йде про прямування правила золотого перетину або іншим вимогам «математики гармонії». Що криється за узагальненою (інтегральною мірою оптимальної сизигійний? Для відповіді на це питання скористаємося ще раз вже випробуваним прийомом. Подібно до того, як ми визначили універсальне чисельність сизигійного значення для простих станів тотальності на основі конкретних вимірювань сизигійний текстів К. Шенноном і Е.А. Седова, можна для з'ясування універсального сенсу інтегрального сизигійного оптимуму також спочатку розглянути його зміст в конкретному випадку, а потім надати йому універсальне значення. Використовуємо для цього дослідження В.І. Акунова, пов'язані з параметричними рядами.

Довгий час, практично працюючи в промисловості в якості одного з відомих в СРСР фахівців, вивчаючи історичний досвід розвитку технічних

засобів (особливо детально історію млинового справи) він прийшов до наступних висновків:

- в ході розвитку і вдосконалення складних технічних систем здійснюється їх самонормування, тобто виділяються їх дискретні стану в загальному ряду розвитку, система нормується за деякими характеристичними параметрами, утворюючи відповідно до них еволюційний дискретний ряд;
- відбір систем умовами активно здійснюється в момент зростання ентропії, тобто при посиленні хаосу (невизначеності) стану системи;
- відібрана стійка система характеризується високим ступенем організованості (мінімумом ентропії) при мінімумі питомих витрат речовини, енергії та інформації на одиницю перетворюється потоку;
- загальний процес підпорядкований мінімізації питомих витрат речовини, енергії та інформації на одиницю перетворюється потоку.

Всі ці положення мають важливе значення для розглянутих нами питань, особливо тому, що ґрунтуються на великому емпіричному матеріалі. Вони вказують не тільки на три достатніх для опису макросистем загальних параметра — речовина, енергію, інформацію (що є конкретизацією, а заодно і підтвердженням правильності нашої ідеї СЕІ для розглянутого конкретного випадку), а також і на дискретний характер станів стійких складних систем в загальному ряду їх розвитку. Але для нас особливо важливий в даному випадку останній з висновків — про те, що складні стійкі системи характеризуються мінімумом ентропії і загальний процес йде по лінії мінімізації витрат речовини, енергії та інформації на одиницю переробляється потоку. Фактично це є відповідь на цікавий для нас питання. Залишається тільки узагальнити його.

Сенс оптимальної сизигії полягає в тому, що з нею пов'язано максимальна взаємна відповідність субстрату, енергії та інформації і чим далі в тому чи іншому конкретному випадку воно від максимуму, тим нестійкою, швидкоплинність і далі від сизигійного стану знаходиться структурований

процес. У загальному випадку оптимум сизигійний означає стійкий стан мінімуму витрат субстрату, енергії та інформації онтичної форми на переробку нею одиниці зовнішніх потоків. З іншого боку це можна трактувати і як такий стан оптимуму тотальності, яке дозволяє їй асимілювати максимум зовнішніх потоків. Цей узагальнений показник сизигійний «поглинає» параметр сизигійний простих онтического форм ($S = 4$) отриманий на основі понять парсікі і генерології, оскільки опис сизигії через парсічний і генерологічний показники діє тільки в разі наявності визначилися парсічно-генерологічних відносин. Але, з іншого боку, узагальнений показник не повинен суперечити оптимуму $S = 4$ в тому випадку, коли процес морфологізація досягає стійкого парсічно-генерологічного стану. Коли рg-перехід завершено, він повинен виводити на оптимум $S = 4$. Тобто сизигійний параметр 4 має цілком певний сенс оптимуму в разі, якщо він досягнутий в конкретній формі в результаті завершеного процесу генерологізації тотальності. У зв'язку з цим можна сформулювати наступне загальне положення: процеси генерологізації є сизигійно оптимальними тоді, коли йдуть по лінії мінімізації витрат речовини, енергії та інформації, і оформляються у вигляді стійкої субстратності, в якій сизигійний парсічно-генерологічний параметр дорівнює чотирьом ($S = 4$), а морфологічні відносини, що встановлюються в ній, прямо або опосередковано виражаються через параметр золотого перетину. В такому випадку тотальність досягає стану мінімуму витрат субстрату, енергії та інформації на переробку нею одиниці зовнішніх потоків. Процеси, які не відповідають даним вимогам, є нестабільними і такими, що втрачають свою ідентичність. Такий істинний сенс що відбуваються в бутті сизигійних перетворень. Відповідно до нього реалізується і змінюється різноманіття субстратних форм, як і, в інших випадках, відбувається їх деградація, уніфікація і зникнення під впливом сизигійних процесів більш загального характеру.

Інноваційна діяльність

Інноваційна діяльність людини відрізняється від природних процесів оновлень в природі тим, що вносить в природу свої цілі і смисли і створює штучну, соціально значиму середу, важливу для людини. В рамках природного світу, що постає як субстратне середовище природи, штучне середовище, створювана людиною, постає як соціальна субстратне середовище. Оновлюють дії людини несуть людські смисли, тому поняття інновації можна застосувати тільки в житті людей і суспільства, навіть коли мова йде про використання ними природних матеріалів і сил і зміни, що викликаються ними в природі. Називаючи інноваціями поновлення в суспільстві, ми відрізняємо їх від оновлень в природі. Розподіл дійсності на явну і приховану також має специфічний сенс в суспільстві. Приховане в житті людини і суспільства — не тільки те, що невідомо і ще не відкрито в суспільстві, а й те, що не використовується в їх житті, хоча б в природі воно реально було присутнє і раніше було відомо людям. А явне — те, що використовується і, в принципі, може використовуватися всіма. За цією ознакою можна розрізнати самі інновації: в одних випадках як ті, в яких використовуються раніше невідомі сили і можливості (фундаментальні інновації), в інших — як використовують відомі в суспільстві сили і можливості, але не використовувалися раніше (соціальні), по-третє — як використовують відомі і використовуються в суспільстві можливості, але вперше використовуються конкретною людиною (індивідуальні). Можливі й інші типологізації.

Механізм інноваційного процесу

Механізм інноваційного процесу задається людиною, хоча залежить не тільки від людини, і повинен здійснюватися відповідно до визначених

загальними вимогами. Людина діє на інноваційну ситуацію через конкретні предмети або процеси локальним причинним чином, тим самим змінює і всю цю ситуацію як ціле. Зміна ситуації як цілої позначається рефлексивним чином на самій людині онтологічно як Непричинні кондіціональні впливи умов одночасно «з усіх боків», в загальному випадку не завжди тільки явно, а й діючи на підсвідомість людини. Тобто людина, усвідомлено причинно вплинувши на інноваційну ситуацію, викликає тим самим зворотне, в тому числі прихований кондіціональний вплив ситуації на себе, на свою підсвідомість і через нього на свідомість. Це відбувається подібно до того, як людство, впливаючи цілеспрямованим причинним чином на природу, через неї, як умови свого життя, кондіціонально впливає на свідомість людей і їх подальші дії. Тим самим механізм причинно-кондіціональної самодетермінації веде до саморозвитку і саморозгортання систем «людина-середовище» і «суспільство-природа». Він є важливим засобом практичної інноваційної діяльності, оскільки діє не тільки в суспільстві, а й в природі, на яку людина також може впливати в ході інноваційного процесу.

Принципово важливою особливістю даного механізму є та обставина, що пряме причинне дію людини на ситуацію і зворотне кондіціональне впливу ситуації на людину діють по різних каналах (зовнішньому причинному з одного боку і прихованого кондіціонального — з іншого), і не можуть компенсувати один одного. Тому вихідне інноваційне дію людини не завершується, а далі розгортається як єдиний інноваційний процес. Важливо в ньому і те, що якщо причинні дії носять зовнішній характер і не несуть фундаментально нового як глибинного, то кондіціональні носять саме глибинний парсичний характер і сприяють виявленню прихованих можливостей через підсвідомість людини в його свідомості, і, викликаючи в ньому нові потреби, цілі та дії, реалізуються людиною в явному світі.

Типи і види інновацій

Інноваційна діяльність може бути розділена на два типи — природну і свідомо здійснювану. Природна — стихійно, неконтрольовано протікає життєдіяльність, що розглядається як практично завжди реалізовується інноваційне дію в мінливих ситуаціях, позначаються на індивідуальному і громадському підсвідомості, що породжують рефлексивні реакції в діяльності людей і суспільства, чреваті несподіванкою для них самих і для оточуючих. Свідомо здійснювана — цілеспрямовано реалізується в інноваційному процесі. При цьому обидва ці поняття необхідні й доцільні. Це впливає з наступного.

Поняття природною інновації стикається з труднощами її інтерпретації. З одного боку, інновацію, що розуміється як життя, було б неправильно ігнорувати. З іншого, на це можна заперечити, що оскільки вона здійснюється без цілеспрямованого керівництва, без спеціально прикладених зусиль і свідомого обмірковування кожного кроку, тобто на підсвідомої і інтуїтивної основі, — в цьому сенсі вона є інновацією не по суті, а формально. Однак і свідомо вибудовуються інновації не завжди можуть служити прикладом інноваційної діяльності, причому саме тому, що пов'язані з свідомістю. Адже формально правильні, контрольовані свідомістю дії часто носять неоптимальний характер, не «справляються з життям», оскільки можуть опиратися не на адекватну логіку, на забобони і догми. У цих випадках формальної (або формально-логічної) інновацією можна було б називати саме свідомо здійснювану.

Насправді реальна інновація несе обидва компонента — свідомий і несвідомий. В свідомо здійснюваний людиною інноваційному процесі присутній і несвідомий момент, службовець творчим началом, який визначається впливом на свідомість людини реальних, але ще не інституціалізованих, в цьому сенсі прихованих впливів. Саме завдяки їм, в

людині і суспільній свідомості формуються нові переживання, потреби, спонукання, мотиви і цілі, які є основою інноваційних процесів. Тому природна інновація важлива не стільки як інновація свідомо здійснювана людиною (вона такою не є), скільки як об'єкт вивчення головного моменту будь-якої реальної інновації — механізму переходу несвідомого в свідоме, прихованого в явне. У цій іпостасі він і має право фігурувати під своєю назвою та бути спеціальним об'єктом дослідження. А що стосується реально здійснюваних інновацій, то вони несуть в собі несвідомо здійснювану «природну інновацію» як свій ключовий момент, але зовні постають як цілеспрямовані дії, здійснювані суб'єктом інновацій явно.

Реальні інновації можуть виявлятися:

як **особистісні** (переводять приховане в явне в самій людині і пов'язані зі змінами і переживаннями людини в ході його особистісних тілесних і духовних практик і трансформацій);

гуманітарні (націлені на зовнішнє перетворення внутрішнього життя людини і духовного життя суспільства, в тому числі шляхом вироблення ціннісних позицій і норм і орієнтації життя на вищі ідеали, на гармонізацію життя світу в людині і людини в світі. До гуманітарних відносяться інновації освітні, пізнавальні, виховні, педагогічні, світоглядні);

соціальні (направлені на перетворення соціальних і політичних відносин, регулювання відносин суспільства і держави і гармонізацію відносин людини і суспільства);

матеріально-технічні (технічні, технологічні, пов'язані з природокористуванням, організаційні, виробничі).

Можна також виходити з іншого поділу, яке сьогодні актуально — окремо говорити про гуманітарні та негуманітарні інновації, включаючи в негуманітарні все, крім гуманітарних. Питання про їхнє ставлення — про єдність, нерозривність і взаємний вплив один на одного — придбав сьогодні

особливої гостроти через явну недооцінку гуманітарних інновацій. Про цю проблему буде сказано нижче.

Об'єкти інновацій

В інноваційній діяльності питання про об'єкт інновації грає принципову роль. Відповідь на нього важливий не тільки для практичних потреб, а й тому, що, відштовхуючись від розуміння об'єкта, можна судити наскільки широка область можливостей планованої інновації. У той же час, визначення об'єкта інновації натикається на труднощі. Коли мова йде про винаходи, вдосконалення, про раціоналізацію, — обмеження в об'єктах, до яких ці дії можуть застосовуватися, практично відсутні. У разі ж інноваційного процесу, оскільки мова йде про процес, об'єкт постає як щось здатне до безперервної зміни. Він вимагає особливого виділення з умов, а тому спеціального аналізу його природи. Наприклад, коли людина говорить про «необхідність змінити ситуацію», вона насправді не завжди чітко усвідомлює, на що саме він хоче впливати в цій самій ситуації, і в такому випадку не зможе визначитися з істинним об'єктом задуманої інновації. Замість зміни істинного об'єкта він часто змінює його контекст, створюючи замість інновації її видимість, або йде до неї круговими шляхами через малопродуктивні і тому витратні і часто майже марні зміни умов об'єкта замість самого об'єкта.

Складність питання про визначення об'єкта інновації пов'язана і з тим, що сучасна мінлива життя суспільства наділена властивістю «втрати спостережливості», тобто часто обумовлена використанням неконтрольованих інформаційних процесів, прихованих фінансових, корупційних, політичних та інших механізмів дифузного впливу на суспільство, що ускладнює виділення зв'язкових соціальних об'єктів, про інновації яких можна було б говорити. Пропонований в літературі вихід полягає в тому, щоб використовувати поняття

«середовища», що обмежується тим додатковою умовою, що вона здатна «саморазвертватися». Тут ухвачено реальна проблема об'єкта інновації і намічений підхід до її вирішення, але залишається неясним критерій наявності саморозгортання або здатності до саморозгортання. Не випадково в тій же роботі В.Є. Лепського йдеться про проблему контролю і управління функціонування саморозвиваючихся і самоорганізованих середовищ активних нано-біоелементів (с. 92). Крім того, людина в такому підході постає як зовнішній суб'єкт, чужорідний самому процесові інновації і тому потенційно здатний нести в нього замість інновації деструкції і руйнування.

Щоб об'єкт інновації міг бути виділений в середовищі коректно, слід відштовхуватися від адекватного розуміння самої інновації. З цим є свої складнощі. Інноваціями називають винаходи, відкриття, раціоналізацію, модернізацію, «збирання», ідеї, будь-яка творчість і т.д., інноваційними називаються рішення, виступи, підходи, позиції, бренди і т.п., що не пояснює природи інновацій, а затушовує її. Люди, що займаються інноваціями, кажуть про інноваційні бізнес-моделях, бізнес-процесах, інноваційних стратегіях, інноваційних організаціях, технологічних інноваціях, інноваційному маркетингу, інноваційних продуктах, про системні інновації і т.д. Інновації ділять за сферою докладання, за місцем впровадженні, за характером потреб, що задовольняються, за ступенем радикальності, за масштабами поширення і т.п., виділяють точкові, лінійні, площинні, багатовимірні, структурні, системні, надсистемного, просторові, нарешті, регіональні, галузеві, політичні, ідеологічні, міжнародні та інші інновації, — і про все це йдеться без найменших спроб окреслити, хоча б приблизно, що може, а що не може бути об'єктом таких «інновацій».

Насправді об'єкт інновацій повинен бути наділений достатнім для вирішення поставленого інноваційної завдання комплексом умов: 1) потенціалом творчих можливостей людей, що його представляють і достатніми

для забезпечення всього процесу інновацій прихованими можливостями речей; 2) повинен, в той же час, бути позбавлений чинників, що заважають, здатних внести розлад в інноваційний процес; 3) бути системно гармонізований і припускати можливість широких організаційних модифікацій і трансформацій, що не порушують його сизигійний; 4) повинен дозволяти підтримувати оптимальну сизигійний ходу цих процесів і всього інноваційного процесу як цілого; 5) припускати необхідні потоки впливу і підтримки розвитку інноваційного процесу ззовні. Все це вимагає в якості об'єкта інновацій мати певну цілісність, що володіє різноманіттям компонентів, і, одночасно, їх єдністю, здатним зберігатися в ході інновації, інакше кажучи, певну середовищну тотальність, здатну бути розгортається в собі, але зберігає себе єдністю.

Виділення (або цілеспрямоване створення) тотальності, що задовольняє цим вимогам — самостійна тема і практичне завдання. Будь-яка тотальність нерозривно пов'язана з буттєвих контекстом як його частина і вимагає як урахування необхідних умов і впливів середовища, так і блокування дезорганізують інноваційний процес, оскільки будь-які перехідні процеси мають підвищену чутливість до зовнішніх впливів. Крім того, інноваційний процес досить складний у своїй динаміці та структурі, особливості якої також слід враховувати. Скажімо, особливу увагу потрібно до інноваційної динаміці, поєднаної зі зміною суб'єкт-об'єктних відносин в ній і за її межами, а також до речових трансформаціями тотального об'єкта в цілому. Необхідний постійний контроль загальної картини мінливих перетинів різних впливів і тенденцій у всьому обсязі інноваційного процесу, в якому люди діють на інноваційне середовище кожен своїм способом, а зворотний її вплив на кожну людину залежить від комплексної дії всіх учасників і організаційно-інституційних керуючих впливів на неї. Володіючи інформацією про всіх учасників інноваційного процесу і різноритмічних циклах їх одночасних дій і картині

разнодвіжених, суб'єкт інновації, крім іншого, повинен не тільки підтримувати оптимальний рівень її здійснення, а й сприятливий робочий і психологічний клімат серед виконавців.

Управління інновацією

Управління інноваційними процесами, оскільки мова йде про дії на об'єкт інновацій як на тотальність, передбачає врахування закономірностей тоталогенеза. Інноваційний процес має реалізовуватися поставати відповідно до принципу причинно-кондіціональної самодетермінації і іншими принципами метафізики тотальності. Інноватор, діючи на інноваційну ситуацію через конкретні предмети або процеси зовнішнім причинним чином і, тим самим, змінюючи її як цілісне середовище, одночасно повинен відслідковувати генеруються цими діями зворотні кондіціональні впливи на всю ситуацію, в тому числі осмислювати те, що відбувається з позицій підтримки загальної оптимальної сизигійної ситуації. Постійна підтримка сизигійної гармонії відбувається повинно бути постійно в центрі його уваги. Тільки в цьому випадку інноваційний процес матиме цілісний природний характер, причому вимагає мінімальних витрат на його здійснення.

Поки що історія йшла по шляху стихійної інноваційності, з порушенням принципу оптимальної сизигійної. Її дії були спрямовані не тільки на розвиток суспільства, а, часто, виступали негативної силою по відношенню до людини і самому суспільству — у вигляді нелюдської історії війн, змов, вбивств, терору. Сьогодні цей хід подій повинен бути змінений, глобальне співтовариство повинні знайти своє сизигійне місце в світобудові і забезпечити сизигійне внутрішнього життя, тобто жити в гармонії внутрішньої та зовнішньої.

Принципово важливою особливістю даного механізму є те, раніше вже підкреслював обставина, що пряме причинне дію людини на ситуацію і

зворотне кондіціональне впливу ситуації на людину діють по різних каналах (причинному з одного боку і кондіціональному — з іншого) і не можуть компенсувати один одного. Тому вихідна інноваційна дія людини не завершується, а рефлексивним чином далі розгортається як єдиний інноваційний процес, який «скасувати» можна через включення неявних механізмів. Його можна тільки виправити наступними кроками. Ми вже живемо в світі, який постійно змінюється. А разом з цим постійно змінюється і людина і її середовище, оскільки мінливі кондіціональні впливу, проходячи через підсвідомість, змінюють його і через нього і його дії. Постійно виявляючи приховане через явне, людина змінює зовнішній світ і самого себе і загострює питання про оптимальний підтримці відповідності його зовнішнього світу з його світом внутрішнім. Ситуація ускладнюється тим, що саморазв'єртіваніє інноваційного руху крім того, що воно є рушійною силою інноваційного процесу як цілого, тягне і побічна формування багатьох інших замкнутих і процесуальних реальностей, що саморозгортаються и які потребують додаткової уваги.

На відміну від звичних статичних неактивних об'єктів-реальностей інноваційний процес, будучи нерозривно пов'язаним із середовищем, виділяється з її контексту у вигляді самостійного рухомого специфічного освіти, умовно подібного вихором в воді або повітрі. В процесі інноваційних дій людини він в своєму безперервному рефлексивному русі змінює своє положення в середовищі, одночасно залучаючи в себе все нові її компоненти і змінюючи самої людини, як у зовнішніх причинних функціях, так і його несвідому сферу і свідомість. Людина виявляється не просто учасником рефлексивних дій, а й сполучною ланкою їх здійснення.

В цілому, рефлексивне саморозгортання комплексу веде до його ускладнення, породження багатокомпонентних, полісуб'єктную і поліоб'єктних складових. Вихідний вихр'ювий процес, розвиваючись, диференціюючи в собі,

породжуючи різноманітні нові рефлексивно цикли, в свою чергу дивергуючим, набуває все більш розгалужений характер, а загальна картина — все новий онтіко-онтологічний зміст. Явна вихідна циклічність-рефлексивність «вихору» втрачає колишню очевидність, стає прихованою за безліччю породжених їм субординованих щодо самостійних циклів. Зовні подібні інноваційні освіти як цілі постають у вигляді хаотично мінливих єдностей різноманіть компонентів-субтотальную (які в цьому процесі можуть змінюватися, зникати і народжуватися). Їх розгортання і утворює інноваційний процес як тоталогенез. Виходячи з даної інноваційної картини, можна уточнити, що об'єктом інноваційного процесу виступає не просто тотальність (розгортається в собі, але зберігає себе єдність різноманіття), а складний процес тоталогенеза, в якому при всіх можливих змінах і трансформаціях його змісту через підтримку його оптимальної сизигійний зберігається цілісність, що дозволяє його постійно ідентифікувати з самим собою. Об'єктом інновацій може бути все, що завгодно, за умови, що «воно» представляє з себе саморушну, самоорганізується, рефлексивну цілісність. Це не означає, що дана цілісність повинна бути повністю ізольована від світу, від обміну з ним енергією, субстратом або інформацією. Швидше навпаки, щоб життя тотальності тривала, вона повинна такий обмін здійснювати постійно. Це живі організми і їх органи, що працюють виробництва і їх субструктури, суспільство і його субчасті — держава, політична організація, самодіяльні організації, міста, міські субструктури, підприємства, організації, інститути, театри, тимчасові, але цілісні процеси типу футбольного матчу, театральної вистави або різноманітні змагання і т.д.

Такі реальні освіти — навколо нас і ми самі. Але все ж не будь-реальність сама по собі може бути об'єктом інновацій. У багатьох випадках її необхідно спочатку зробити такий і це буде акт створення об'єкта інновацій, а не інновацій. Хоча і акт створення може стати інноваційним, якщо він буде розглядатися як частина охоплює його тотальності. Наприклад, не можна

здійснювати інноваційні дії по відношенню до бізнес-структурі, якій немає. Для цього спочатку необхідно її створити і цей процес не відноситься до інноваційних сам по собі. Але, якщо створення бізнес-структури відбувається в зв'язку з розвитком або реформуванням певної економічної сфери, частиною якої воно має бути, то воно стає інноваційним актом в зв'язку з реальними відносинами з даною сферою.

Можна сказати, що будь-яка діяльність може бути інноваційною, якщо правильно визначитися з її цілісним контекстом і діяти з нею за законами і зв'язків цієї цілісності. Але для цього і сама ця цілісність повинна задовольняти деяким додатковим вимогам крім тих, яким повинна відповідати тотальність, щоб бути тотальністю. Вони пов'язані з тим, що дії самої людини не тільки як частини тотальності, а й як ініціюючого і рушійного весь процес суб'єкта, були комфортними для нього і оптимальними для процесу. Це стосується і інших людей — учасників інноваційного процесу. У зв'язку з цим будь-які інновації, оскільки вони завжди стосуються також і людей, повинні розглядатися і як гуманітарні інновації. Їх здійснення повинно завжди припускати специфіку суб'єктів-інноваторів та виконавців-інноваторів.

Дана обставина породжує ще одне важливе питання — про співвідношення гуманітарних і негуманітарних складових інноваційного процесу. Разом з цим виникає питання про співвідношення гуманітарних інновацій і всіх інших (негуманітарних). Це питання виявляється надзвичайно актуальним в сучасному житті, оскільки його слабка розробленість тягне безліч проблем соціально-економічного, соціокультурного, соціально-політичного плану і безпосередньо зачіпає життя кожного члена суспільства, оскільки будь-яка людина не тільки виконавець тих чи інших зовнішніх суспільних функцій і обов'язків, а і самостійний життєвий світ, з яким зовнішні інноваційні зміни нерозривно пов'язані.

Роль гуманітарних інновацій в інноваційному процесі

Метафізика тотальності дозволяє не тільки класифікувати інновації на єдиному підставі, а й усвідомити фундаментальну роль гуманітарних інновацій в нашому житті, яке на сьогодні погано вивчене і тому явно недооцінюється. Якісна межа між гуманітарними і негуманітарними інноваціями полягає в тому, що перші постають як процеси переробки неявних парсичних інформаційних потоків йдуть зі світу до людини зсередини і не до кінця усвідомлюються їм, а тому недооцінюються, здаються тільки його особистою справою, а духовне життя суспільства також розглядається як вторинне і другорядне, саме по собі часто як не заслуговує уваги взагалі. А другі пов'язані із зовнішніми, усвідомлюваними перетвореннями людиною самого світу, що мають безпосередньо важливе значення для життя, і тому здаються першочергово значущими, незалежно від того, чи йде мова про матеріально-виробничі, економічні, соціальні або політичні зміни. Насправді, як це зазначалося в зв'язку з аналізом принципу причинно-кондіціональної самодетермінації, ті і інші нерозривні в нашому житті.

Найважливіша специфіка гуманітарних інновацій полягає в тому, що саме в зв'язку з ними здійснюється перехід несвідомого у свідоме в людині. Тільки після цього стають можливими перетворення неявного світу свідомості в явний, відчутний і матеріальний світ, і самі негуманітарні інновації. Для нормального життя людини в середовищі його зовнішні інновації повинні узгоджуватися з внутрішніми, техніко-виробничі, соціальні та інші, здійснювані в суспільстві і природі, повинні гармоніювати з внутрішнім життям людини і формуються в ньому мирочувством, переживанням, смислами, нормами і цінностями.

Незважаючи на це, монадно-парсичні процеси в самій людині, що лежать в основі всіх гуманітарних інновацій, до сих пір практично не розглядалися в

інноваційному плані, хоча саме в них і відбувається таїнство переходу неявного в явне. Вкладення коштів в гуманітарну сферу вважається не раціональним, гуманітарні інновації здаються більш невизначеними в своїй результативності та такими, що несуть підвищені ризики, слабо контрольованими, що потребують підвищеної відповідальності, публічності і тому малопривабливими. Суспільство, незважаючи на всі свої успіхи, досі настільки нерозвинене, що всю увагу приділяє виробничо-економічним нововведенням, а тема переходу несвідомого в свідоме, що грає ключову роль в народженні інноваційних ідей, розробляється недостатньо, якщо не сказати не розробляється зовсім.

Чітке вирішення питання про механізм переходу неявного в явне в людині, як і зворотний механізм породження явними середовищами неявних парсичних впливів, що впливають на людину, чекає свого часу. Обсяг необхідної тут роботи пов'язаний з вивченням таких питань:

- 1) перехід прихованих парсичних впливів в психічний процес;
- 2) перехід психічної функції в статус несвідомого;
- 3) перехід несвідомого на рівень передсвідомості;
- 4) перехід передсвідомості на рівень свідомості;
- 5) перехід свідомості на рівень усвідомлення нею своїх інтенціональних можливостей;
- 6) вибір провідної інтенції як зовнішньої мети;
- 7) практичне здійснення перекладу цілі в результат.

На цьому шляху передбачається розробка низки допоміжних методик і інші дії. Серед них:

- розробка критерію відбору бажаної для здійснення інновації інтенції і механізму її відбору;

- розробка можливих моделей адаптації комплексу усвідомлених інноваційних інтенцій до зовнішньої середовищної ситуації і вибору оптимальної;

- дії щодо практичного здійснення оптимальної моделі і контроль за забезпеченням оптимального ходу інноваційного процесу.

- постійне відстежування не тільки явних, а й неявних наслідків інновації та їх облік в інноваційному процесі.

При цьому будь-яка інноваційна діяльність передбачає врахування її зв'язку з реальною загальнооекономічної, технічної, технологічної, політичної, наукової і т.д. ситуацією. Інакше розрив технічних і гуманітарних інновацій негативно позначиться на загальному інноваційному русі. Важливий і вибір найбільш ефективних інноваторів, «креативних» людей, здатних більш інших відчувати і фіксувати взаємний зв'язок явного і неявного в інноваційній діяльності. Поняття креативності має нести саме цей сенс, в іншому випадку воно робиться невизначеним, несе плутанину в інноваційну діяльність і заважає оптимальному відбору виконавців. Наприклад, згідно з А. Маслоу креативна людина — та, яка здатна без початкових цілей і попередньої підготовки «шляхом імпровізації відриватися від минулого заради поточної ситуації». Тут ігнорується роль зовнішнього, явного. Зовнішнє має значення тільки як фактор, до якого треба вміти постійно і вдало пристосовуватися. Пропонується акцентувати увагу на людях, не обтяжених вантажем минулих знань і уявлень, але здатних швидко адаптуватися до змін. Тобто ставка робиться на розвиток пристосувальних здібностей. Не береться до уваги, що в цьому випадку результат може виявитися зовсім не таким, як очікують.

Подібна небезпека закладена, наприклад, в широко рекламованій сьогодні ідеї т.зв. «Проектного навчання», відродженої з 20-х років, коли вона виникла як застосування до утворення філософії прагматизму Д. Дьюї, пізніше висловлювалася в зв'язку із закликами до посилення гуманістичного і творчого

почав в навчанні. Сьогодні її прихильники, спираючись на правильне гасло єднання теорії і практики, виступають за формування креативних людей в школах та інститутах як головне завдання. Але одна справа, коли для цього пропонують використовувати апробовані методи — індивідуальний підхід до навчається, зв'язок шкіл і інститутів з виробництвом і т.п., і інше, коли абсолютизується орієнтація на самотійну «проектну» діяльність учня в навчанні. Чи можна вважати одержуваних таким чином людей «інноваційними» тільки тому, що вони, ще не засвоївши фактичних знань, вже навчені міркувати про них і «використовувати» в своїх «проектах»? Як інакше можна розцінювати висловлювання прихильників проектного підходу про те, що учень в ході навчання повинен займатися не наукою, а наукознавством, що не літературою, а літературознавством і т.п.? Фактично мова йде про виховання «інноваторів» - демагогов, зорієнтованих не на фундаментальні знання, світоглядні та моральні імперативи, а на маніпулювання ними в своїх доморощених «проектах». Прихильники такого підходу іноді посиляються на слова А.С. Макаренка про те, що формування сильної, багатої натури «необхідно проектувати» (див. Перший том восьмитомного зібрання його творів, с. 258), без збентеження перекладаючи завдання педагогів, про яких говорив А.С. Макаренко, на самих учнів. Посилаються також на слова С.Б. Кримського про те, що «сьогодні потрібен не виконавець, а творець», не враховуючи того, що якщо людина не здатна виконувати, то його «творчість» на кшталт маніловської. Таким чином, за «інноваційним» методичками з ще морально і соціально несформованих молодих людей закликають створювати породу «людей-технологів» з мозаїчним свідомістю і з ущербної соціальної пам'яттю, відірваних у своїй «проектній діяльності» від реального життя і здатних лише фантазувати з її приводу.

В умовах сучасного інформаційного буму, креативність пов'язано також з

людьми, які володіють інформацією й інформаційно-комп'ютерними технологіями. Але гуманітарна сторона інноватики тут також залишається в тіні, людину розглядають як придаток до інформаційно-технічних процесів, що обслуговує їх. «Гуманітарний ефект» інформатизації полягає хіба що в тому, що в країні зростає число безробітних, викинутих на вулицю. В обох випадках корінний порок інноваційної політики щодо людини полягає у тому, що за «креативну» людину насправді вважають або фантазуючий суб'єкт, або істоту, яка пристосовується до ситуації, як пасивна частина соціально-технічного світу.

Людина справді змушена пристосовуватися до мінливого світу як життєвого середовища. Але не можна ігнорувати тієї принципової обставини, що вона, в той же час, є активною частиною цього світу і тому неминуче також змінює його відповідно до своїх потреб і мети. Принципово важливою вихідною позицією в розгляді інновацій є фундаментальний принцип онтико-онтологічної подвійності людини, - як активного онтичного початку, з одного боку, і як частини суспільства і природи, - онтологічних начал її життя - з іншого. Істинно інноваційними є люди, які, самореалізуючись в онтико-індивідуально-онтологічних умовах, впливають ці умови, через що створюють нові духовні (несвідомі, потім свідомі) передумови для своєї подальшої онтичної діяльності та впливу на середовище, і тим прагнуть до гармонії зі світом - до постійності оптимального життя.

Найсуттєвішим моментом у такому механізмі є перехід неявного парсичного впливу середовища на людину в несвідоме, потім його прояв в людині як свідоме, що спонукає далі людини до нових зовнішніх дій, сприяє вияву та організації нових форм зовнішнього життя суспільства, природи і самої людини. Яким чином ці взаємодії здійснюються? До певної міри це головне питання інноватики. Як приховане життя буття, частиною якої людина є, але яку не усвідомлює, якимось чином раптом стає для нього явною і

усвідомлюваної, а не піднесений йому як уже відкритий вченими явний результат за колишньою старою схемою? Причём її постійний потік усвідомлюється не у всій своїй великій повноті, а в якомусь одному її фрагменті, необхідному тут і зараз. Чим визначається вибір саме цього фрагмента? Щоб відповісти на ці питання, розглянемо механізм самого перетворення прихованого в свідомості людини на явне.

Людина і свідомо-несвідомі процеси.

Людина є *постійним вузлом зв'язку прихованого і явного світів* і провідним в інноваційному процесі. Але на відміну від речей, людина, несвідомо пов'язуючи приховане і явне, потім може свідомо здійснювати перетворення зовнішнього світу. Саме через її діяльність приховане переходить в явне не завдяки приладам або стихії трансформації, а безпосередньо і, що важливо, в зв'язку з попереднім етапом інноваційного процесу. З іншого боку, через людину також і наочне може переходити в приховане і впливати на неї, навіть до меоніческої субстанції буття. Тому в індивідуальній діяльності особливий інтерес викликає не лишу прихований вплив ситуації на свідомість і дії людини на світ, а й їхній своєрідний «діалог», коли людина своїми свідомими чи несвідомими реакціями на ситуацію викликає відповідну реакцію ситуації на ці дії.

Про вплив людини на меонічні рівні і їх діалог.

Субстратний світ в своїх вихідних речах, які формуються із амерічних станів меону, виявляється двоїстим за своєю суттю: на рівні меонічних мікровпливів його життя підпорядковується прихованому меонічному світу як універсальній онтологічній субстанції буття і відповідає йому, але на більш високих, субстратних рівнях він живе за зовнішніми причиновими законами

світу субстратного і відповідно до його законів, проявляючись в кожній конкретній ситуації як індивідуалізоване онтичне, речове буття. Субстратний світ має своє різноманіття і свою ієрархію, а також свою, пов'язану з нею ієрархічну, але менш глибинну, ніж меонічна, парсіку.

Меонічні коди речей у субстратній ситуації причиновості можуть позначатися лише як приховані глибинні впливи, ззовні іноді проявляються у вигляді сторонніх, аномальних по відношенню до причинних дій форм і відносин. Поява і формування субстратного світу, як і саме його життя на його меонічному і амерічному рівнях, постійно направляються інформаційно-енергетичним кодом меону, але на субстратному рівні вирішальний вплив цього коду припиняється, оскільки провідну роль тут відіграють причинно-енергетичні зв'язки і відносини та впливи субстратної парсіки. Меонічні впливи залишаються провідними в прихованому стані, проявляючись назовні лише у вигляді тих чи інших модифікацій і «забарвлень» субстратного світу та в формі всякого роду тонких відхилень від зовнішніх норм, а також через несподіванки, випадковості й аномалії. Проте, чи можуть ці аномалії мати якусь значиму інформацію і впливати на нашу поведінку?

Про можливість практичної фіксації парсічних впливів, що доводить їх реальний характер, вже сказано. Але при розгляді єдності меонічного і субстратного світів фіксація одностороннього впливу неявного світу на явний є недостатньою. Необхідно проаналізувати також і можливість зворотного впливу світу субстратного на меонічний, а в цілому - про їх взаємодію. Чи існує зворотний вплив субстратного світу на меонічний, а також і субстратного впливу на свою субстратную парсіку? Такий вплив має місце вже хоча б тому, що речі є явними формами існування меонічного буття, його своєрідною інверсією. «Інверсія» в даному випадку - не просто образ, її реальне значення полягає в тому, що завдяки їй принцип неявного меонічного життя на рівні меонічного коду речі закладається і в явне життя речі, в якій він продовжує

діяти, хоча і на рівні неявному. Явні речі продовжують перебувати в «меонічному морі» як його частини, хоч і взаємно відокремилися подібно морським організмам, що зародилися в одному і тому ж морі, але самостійно живуть в ньому. Якби вони були викинуті з «меонічного моря», вони перестали б існувати подібно морським тваринам, викинутим на берег. Тому їх власне специфічне життя триває в контексті меонічної субстанціальності як їх неодмінні умови. Але якщо це так, то вони можуть впливати на меонічне життя як на свої умови і причинні дії в субстратном світі та не повинні залишатися байдужими для меонічного світу. Зв'язок меонічного і субстратного світів не тільки існує, а й до сих пір не усвідомлювався нами, але постійно діючий розгортається рефлексивний характер.

Так людина, займаючись своїми причинними справами, одночасно через меонічний рівень втягнута в процес речей і сама впливає на життя меону «зверху вниз», а відповідні зміни меону позначаються на формуванні амерів і речей, які з них походять, і на самій людині «від низу до верху». Світ явний і світ неявний знаходяться в постійній рухливій взаємодії і взаємозміні. Буття як їх єдність перебуває в постійному процесі своєї загальної трансформації.

З цієї картини слідує, крім іншого, що наші явні дії викликають зворотні приховані впливи на нас, які ми не усвідомлюємо, але які можуть викликати події в нас самих, що корелюють з тими, які ми вже зробили, і не тільки ми впливаємо на події, а й події не тільки явно, а й приховано змушують нас коригувати свої дії в ході поточної діяльності. Життя явне йде паралельно з життям прихованим, і вони пов'язані один з одним. Через прихований характер зворотних впливів і їхню малу інтенсивність даний факт довгий час не міг бути встановлений. Однак в останні роки з'явився цілий ряд робіт, безпосередньо призводять до необхідності такого визнання.

Особливо в цьому ряду варт виділити роботу І. Магафурова, вже цитовану. В ході проведення своїх досліджень не випадкових збігів в

послідовності «випадкових» чисел, одержуваних за допомогою механізмів, принцип дії яких схожий з послідовними випаданнями рулетки в казино, І. Магафуров зіткнувся з необхідністю визнати також і те, що між результатами минулих бросаній і майбутніх існує зв'язок, щось на зразок пам'яті, що «процеси на масштабах дрібних подробиць нас можуть контролювати» (с. 222-223), що «рулетка і експериментатор працюють злагоджено ... Адже якщо ми виявили численні відхилення від випадкового, а так воно і є, то це означає, що експериментатор і рулетка пов'язані «невидимими нитками» ... що експериментатора можуть проконтролювати так, що він і не помітить» (с. 228), «експериментатор теж є частиною експериментальної установки; тому зміна експериментатора може бути віднесена до змін умов експерименту» (с. 230), «я як експериментатор думаю, що я вибираю момент часу зупинки рахунку, а з'ясовується, що я беру участь в якихось процесах, які мене контролюють» (с. 231). Таким чином, результати випробувань не випадкові, а підкоряються «невідомим раніше балансам типу законів збереження» (с. 4). Як зазначалося раніше, таким регулюючим «балансом» є вимога сизигійності.

Так само можна говорити і про зворотний вплив субстратної парсіки на дії самого субстрату. Прикладом може служити вплив віртуальної свідомості людини, що надбудовується над реальністю свідомості у вигляді її своєрідної парсіки. Вона може істотно впливати на людину, преваліруючи навіть над її звичайною свідомістю. Засновник віртуалістика Н.А. Носов говорив про віртуальність як про штучну, створену, породжену, тобто вторинну щодо психіки людини, щодо якої породжена психічна реальність має константний характер. Це створює суттєві можливості для саморегуляції психічних процесів і дозволяє пояснити ряд незвичайних феноменів в поведінці людини, наприклад, в екстремальних ситуаціях (пілота при посадці літака на фюзеляж, поведінку серійних вбивць, причини алкоголізму, що дозволяють виробити більш

ефективні методики його лікування та ін.), коли віртуальний компонент цілком явно проявляє свій вплив на поведінку людини.

Сказане свідчить, що інноваційна проблематика вимагає нестандартного звернення не тільки до філософської онтології, а й психології і гносеології, одночасно вказуючи на необхідність нового погляду на них. У зв'язку з цим важливого значення набуває розгляд самої структури свідомості. Розглянемо це питання детальніше.

Структура свідомості

Можна говорити про два типи ідеального буття (свідомості) людини (позначимо їх С1 і С2), причому таких, що їх визнання виводить за межі традиційних фрейдистсько-юнгіанських розумінь психіки і її інтерпретації як відображення світу в ході людської діяльності. Ідеться в одному випадку, про свідомість, що дійсно формується в ході діяльності людини і якій надано понятійну і вербальну форму, а в іншому - про таку, що постає безпосереднім об'єктивним проявом буття, але ще не опосередкованим нею. У цьому другому випадку, з позицій традиційних уявлень, таке свідомістю взагалі не є. Не є і традиційним індивідуальним або колективним несвідомим, оскільки не залежить від людини. Але не є вже і лише зовнішнім буттям, оскільки є присутнім у людині та безпосередньо стосується його, хоча до часу і не усвідомлюється.

Інакше кажучи, наша свідомість структуровано набагато більш глибинно і суттєво, ніж дають в своїх вчаннях З. Фрейд і К.-Г. Юнг і їхні послідовники, виступає як прояв не тільки безпосередньо практичної, діяльнісної, а й більш фундаментальною, недіятельнісної системи відносин людини і світу, завдяки котрої не тільки людина перебуває в світі, а й світ перебуває в людині. Такий підхід є основою більш продуктивного і перспективного прочитання

взаємозв'язків свідомого і несвідомого в людській психіці, а також її реального і віртуального. Розглянемо детальніше це двокомпонентне функціонування свідомості, що нагадує Носівський поділ на дві частини, але дозволяє розглядати з набагато більш фундаментальних, онтіко-онтологічних позицій розуміння самої людини як одночасно онтичної і онтологічної істоти, отож надати темі «реальне-віртуальне» масштабнішого звучання.

Перша свідомість (C1) - формується завдяки людській діяльності, головним чином залежить від практики, рівня історичного розвитку суспільства. C1 проявляється через поняття, форми і стереотипи логічних фігур і правил «звичайного» дискурсивного мислення і чуттєвості, а також виробляються в практичній діяльності автоматизми, стереотипи, наслідування та інші подібні форми і їх підсвідомі компоненти. Ця свідомість «прив'язане» не стільки до буття взагалі, скільки до соціального буття, оскільки з філософської точки зору предметна діяльність і є спосіб і форма існування соціуму, поза якими соціум неможливий. C1 реально такою ж мірою, як і реальна діяльність. Спроби відкинути ідею діяльності не увінчалися успіхом. Сьогодні намітилася тенденція відродження діяльнісного підходу. Вже згадана з позицій психології діяльність поєднує в собі предметність і осмисленість, що відрізняє її як соціально-психологічну від фізіологічної активності. За допомогою діяльнісної методології можливе вироблення свідомості і засвоєння культури навіть у сліпоглухих людей, як це здійснено на практиці І.А. Соколянським і А.І. Мещеряковим, про що писав Е.В. Ільєнко. Завдяки діяльнісній сутності свідомість-1, з одного боку, відчуває розвиток, адекватний розвитку людської історії і практики, з іншого - з тієї ж причини має риси не тільки соціоцентризму, а й геоісторіоцентризму та поневолюється цими обмеженнями.

Проте **інша свідомість (C2)** має за витoki позадіяльністьну сферу, функціонує в результаті безпосереднього впливу на вже існуючу психічну базу свідомості людини внедеятельностного світу - планів буття, безпосередньо і

свідомо не втягуються в практичну діяльність людини, але присутня своїм впливом в людині як всесвітньої істоти. Ступінь і характер прояву С2 залежить від розвитку тілесності, психіки і накопичених індивідуальних знань і життєвого досвіду людини. Платон говорив, що філософствує не розум людини, а людина. М. Мерло-Понті, - що «бачить не око і не душа, а тіло як відкрита цілісність». Ці слова (до них можна додати і слова Ст. Тулміна про те, що «фізик, а не фізика пояснює фізичні явища»), можна розуміти по-різному. Але видається, що об'єктивна основа подібних висловлювань лежить саме у всесвітньому характері відносин людини і світу, які не вичерпуються діяльністю, більш того, носять в певному сенсі метадіяльність характер. Світ в цьому випадку діє на людину всією повнотою свого буття, хоча людина не в змозі усвідомити цю повноту всеохопно, розглядає цю дію переважно через призму тільки діяльнісних характеристик - інтерес, мотив, мета, засіб, результат, формування діяльності і її регуляція і трансформація по ходу її протікання.

Але важливо, що людина, перебуваючи в різних «місцях» буття, отримує різний вплив світу і це змінює стан його С2 незалежно від його бажання і свідомості С1. З іншого боку, змінюючи свою діяльність, він змінює С1, хоча С2 при цьому може істотно не змінюватися. Все це важливо для стану свідомості як цілого. Насправді в людині важливо не стільки С1 і С2, скільки їх співвідношення. Саме їх співвідношення визначає характер положення людини в світі в кожен момент і її самопочуття, її активності і характеру цієї активності.

Особливості ставлення С1 і С2.

Що можна сказати про С2, крім того, що його походження лежить за межами діяльності? Незвичайність С2 полягає насамперед у тому, що хоча вона і не породжується діяльністю (при тому, що діяльність може сприяти такому

породженню), вона все ж не може проявлятися як людська якість без її опосередкування і опосередкування свідомістю C1, переживаннями, а також тілесними формами вираження (мімікою, жестами, рухами тіла і т.п.). В іншому випадку вона проявлялася б тільки в тваринній формі й змішувалася б з психікою, що виробляється безпосередньо місцем існування живого організму, як це є в поведінці тварин. Впливи універсуму набувають форму C2 тоді, коли його безпосередні впливи на фізіологічні і психічні механізми людини позначаються на процесі діяльнісного формування ідеально-психічної сфери C1 в людини. Цим відразу звужується наша здатність безпосередньо відчувати C2 у всій її повноті, оскільки ми отримуємо вплив буття тільки в закодованій за допомогою C1 формі.

Виходить, що без наявності C1 вияв свідомості C2 стає неможливим, оскільки без C1 мисляча людина відсутня взагалі, і C2 проявляється тим активніше, чим більше розвинена «звичайна» свідомість C1. C1 є полем і простором прояви C2. C2 характеризує особливості безпосередньої єдності людини зі світом, але ці особливості можуть виявлятися тільки на базі розвиненої свідомості C1 і в її формі. Інакше кажучи, хоча в C2 світ свідчить себе через звичайну людську свідомість C1, але C2 не є власну феноменом свідомості C1. Парадокс в тому, що, як уже зазначалося, недіяльністьна свідомість, будучи більш глибокою і тонкою, ніж діяльністьна, в своєму прояві виявляється лише «модуляцією» діяльнісного і лише тому і в цій формі здатна бути сприйнятою. Крім того, що позадіяльністьна форма модуляцій, наприклад в мові, часто присутня як якийсь феномен звичайної мови і тому сприймається як фігура звичайної мови, що виробляється в ході діяльності, вона, однак, не опосередкована логікою і когнітивними зв'язками до кінця, а просто дана як факт у вигляді ізольованої від звичного світу знань і мови сторонніми фрагментами і сама по собі є незрозумілою. Вона сприймається, але залишається для нас чужою. Цим конкретизується позитивний зміст

кантівського розуміння людини одночасно як «явища», що підкоряється зовнішнім законам, і як «речі в собі», пов'язаної з його моральним початком, що не підвладний зовнішній необхідності законів.

C2 кодує C1 різного роду проявами, які не відповідають логіці C1, а тому постають як щось несподіване, «неоднозначне», «випадкове», «помилкове», тому її треба ще декодувати, що і являє собою тяжкий шлях пізнання. Такі аномалії, які потребують тлумачення, завжди мають місце, а оскільки пізнати їх відразу складно, суспільство з давніх часів або розглядало їх як щось несуттєве або не варте уваги і ігнорувало, або розглядало їх як знаки вищої сили, як диво, і знаходило заспокоєння в різних формах релігійної віри, наріжним каменем якої чудеса і є. Але реально важливими не є C1 і C2, а їх реальний зв'язок і відносини.

Насправді в звичних нам формах свідомості (усвідомлюваного або несвідомого) завжди присутній як звична (з практики), так і незвична (аномальна для нашої практики) інформація про світ. Остання не залежить від концептуального, смислового, ціннісного ладу C1, але присутня в C1, внаслідок чого ми її тільки і можемо фіксувати. Справжнє ж питання пов'язане з тим, що, незважаючи на зазначені складності, C1 і C2 реально взаємодіють.

Про механізм взаємодії C1 і C2.

Питання про механізм взаємодії C1 і C2 має фундаментальне значення для розуміння функціонування нашої свідомості як цілого. Але щоб зазначений механізм став зрозумілий, можна звернутися до того, що об'єднує обидва компоненти, - до їх загального матеріального носія - тілу людини, оскільки тільки через нього і реалізується їх зв'язок.

Зі сказаного можна зробити один важливий висновок: пов'язана з C1 і C2 несуча їх соматична основа (в кінцевому підсумку нервова система) повинна

бути двоїста в своєму функціонуванні. Її матеріальні компоненти одними своїми властивостями важливі, адже забезпечують стійку базову структуру мислення C1. Але вони повинні мати і безліч інших властивостей, безпосередньо не пов'язаних з C1, та сприяють прийняттю модулюючих впливів світу і формування C2. Перші грають провідну роль у свідомому житті людини, другі, в загальному випадку, підпорядковану і невизначену, але вони завжди є як результат впливу буттєвого середовища на людину як умов життєдіяльності. В поняттях метафізики тотальності матеріальні компоненти, що розглядаються як носії перших властивостей, є явними, генерологічними, а ті ж компоненти, але як носії інших властивостей - парсічними. Тобто C1 носить провідний, явно надає нашій поведінці генерологічного характеру, завдяки чому і реалізується свідомо діяльність людини, а C2 - прихований, часто неявний і невизначений, парсічний, постає як прояв не діяльності, яка в світі, частиною якого є людина. C2 є результат діючих на людину «з усіх боків» умов його життя, вплив яких здебільшого не усвідомлюється нами, але без яких наше існування, неможливу, оскільки ми - частини світу і залишаємося частиною світу в будь-якій нашій діяльності.

Саме взаємодія соматичної генерології й парсіки і створює матеріальну основу відносин C1 і C2. Тут генерологія «відповідає» за C1, утворює те, що можна ототожнити з Носівською константною структурою, а парсіка, що відповідає за C2 - те, що має віртуальний, але реально присутній характер. В такому випадку, використовуючи аналіз рg-відносин, можна детальніше дослідити механізм їхніх відносин.

Структура і динаміка механізму.

Рg-відношення розвивається за певною схемою: функціонування генерології (константної структури) в результаті її природного розвитку та

диференціації в ході пізнавального процесу веде до зростання парсіческого тиску, яке і може викликати порушення генерології або її перебудову на новий стан з новою парсікою. Віртуальне в цьому випадку може частково переходити в генерологічний стан, відігравати провідну (визначає поведінку людини) роль, а колишні генерологічні відносини частково або повністю перетворюватися в парсічні, підлеглі. При цьому зовнішні події в критичних перехідних режимах можуть відігравати вирішальну роль, визначаючи хід процесу в одному або іншому напрямку відповідно до характеру і коду впливів. Це і спостерігається в описаних випадках висунення віртуальних чинників на провідні позиції в певних ситуаціях, що викликають зовні неадекватні дії людини. Таким чином, якісна гіпотетична картина, описана у віртуалістиці, отримує механізм її розгортання і орієнтує на вивчення соматички під кутом зору її pg-структури та її динаміки.

Але метафізика тотальності дозволяє йти далі. Наприклад, аналізувати розгортання зазначеного механізму pg-переходів. Перехідний процес можна розділити на три етапи - меонічний, амерний і завершальний. Перший пов'язаний з порушенням генерології та освітою ситуації pg-невизначеності, де відсутній чіткий поділ на генерологію і парсіку. Цей етап отримав назву меон (вже-не-буття). У разі C1 і C2 - це стан, де C1 втрачає своє провідне значення, а C2 зрівнюється з нею за значенням і проявляється майже явно, має місце невизначеного субстанціонального змішування свідомого і несвідомого, явного і прихованого, зовнішнього і внутрішнього. Якщо на цьому все завершується, людина потрапляє в ситуацію руйнування свідомості, коли одночасно вона здатна як на несподівані прозріння і одкровення, так і на нерозсудливі і нелогічні і неадекватні вчинки. Якщо ж перехід триває, то в результаті перетину різних меонічних потоків, в тому числі і тих, що йдуть ззовні середовища, утворюються вузли перетинів і можуть встановлюватися відносно стійкі відносини між ними, відповідні своєю впорядкованістю порядків зовнішніх

ландшафтних впливів буття і чутливі до меонічної субстанціальності. Оформилася таким чином відносно стійкий новий стан - амер.

Амер ще не є нова генерологія, оскільки нерозривно пов'язаний із зовнішнім середовищем, безпосередньо залежить від складових його меонічних потоків, це скоріше «проект» можливої нової генерології, а не сама генерологія, в цьому сенсі виступає як «ще-ну-буття». Але в ході свого функціонування він може виробляти власні механізми стійкості, звільнятися від жорсткого впливу утворюючих його меонічних потоків, провідним чином взаємодіяти з іншими амерами меонічного середовища і, як наслідок, отримувати стійке нове рг-відношення і нову генерологію. Це буде означати завершення переходу.

Здійснений перехід означає зміну C1 і C2 і перехід їх відносин з вихідного стійкого стану в нове кінцеве, також стійкий стан, де ряд колишніх прихованих впливів C2 переходить в розряд асимільованих в якості нехай і неусвідомлюваних до часу, але відносно стійких для нової ситуації станів C1. Надалі ці повторювані стани C1 можуть усвідомлюватися і з несвідомих компонентів C1 перетворюватися в усвідомлювані.

Подібні процеси взаємопереходів C1 і C2 не хаотичні, не є абсолютно довільними. C1 і C2 можуть відповідати або не відповідати один одному, у разі невідповідності процес не завершується позитивним результатом, коли ж вони набувають стійкий характер, це означає, що відношення C1 і C2 досягло відповідності, гармонії C1 і C2 в життєдіяльності людини, гармонізація свідомості людини як цілості в її діяльнісних і недіяльнісних відносинах зі світом. На цьому шляху постійного просування від одного гармонійного стану до іншого реалізується життя, яким воно повинно бути, в якому нова якість відкриттів в області C2 не вступає в протиріччя з діяльністю людини і її свідомістю C1, а рефлексивно припускають взаємний розвиток один одного.

На цьому шляху неминуче буде актуалізуватися питання про ефективні методи розкриття природи процесів, сил і феноменів, які приховуються за

модуляціями С2, неявного світу на основі аналізу його аномальних проявів в явному. Адже як моральне начало проявляється в нашому житті, так само С2 впливає на наше життя і проявляється в ньому. Але тоді вона повинна піддаватися і нашому аналізу. Позадіяльнісну інформацію можна отримувати, декодуючи модуляції діяльнісної, в тому числі і перш за все відображаються в мові, але також і в наших діях і практиці взагалі. Наприклад, людська архітектура несе відбиток архітектури універсуму, хоча ми цього можемо не усвідомлювати.

Цей висновок передбачає подальший аналіз способів декодування. Можна попередньо лише зазначити, що вказане декодування може здійснюватися, з одного боку, через аналіз несподіваних проявів недіяльнісних феноменів у свідомості як інсайтов та інших мимовільних реакцій, з іншого - може йтися про декодування людського буття і всієї людської культури. Метафізичний підхід передбачає відмежовування від культурологічного та лінгвістичного. Мова повинна йти не про аналіз культурно-історичної семіосфери (що само по собі важливо, але не є кінцева мета метафізики), а про виявлення тільки позадіяльнісних значень і смислів культури, самої діяльності і мови. На шляхах вирішення цього завдання і можлива метафізика. У метафізиці тотальності розглядом шляхів і методів вирішення такого завдання займається парсологія. Важливо при цьому звертати особливу увагу на подальше уточнення відносин несвідомого до С2. А для цього важливо подальше уточнення структури несвідомого.

**Структура несвідомого,
модель реалізації прихованого в явному.**

Глибинні впливи світу на людину, в загальному випадку, усвідомлюються повною мірою через неозорність їхнього джерела, чинного

«звідусіль». Вони зосереджені на глибинному несвідомому рівні, присутні там завжди, оскільки людина залишається частиною буття як одна з його форм. Однак можна цей несвідомий рівень, крім того, що співвіднести його з свідомим рівнем С1, поділити на підрівні.

Перший, репрезентує неявну свідомість, що знаходиться в даний момент в «сплячому» стані, в пам'яті. Позначимо як Сп, тобто як стан пам'яті, приховане сховище інформації. Сп безпосередньо пов'язано з неприхованою свідомістю людини С1, яка формується соціальним життям, діяльністю і соціальними відносинами. С1 постійно звертається до пам'яті, витягує з неї потрібну в даний момент інформацію, і ховає в ній те, що в даний момент не потрібне.

Другий - несвідома частина, яка визначається парсічними впливами, пов'язаними з геоцентричним становищем людини в нашій планетарній системі і на Землі. Вона обумовлена, зокрема, впливами, пов'язаними з сонячною активністю, зміною часу доби, пори року, ноосферними та іншими прихованими процесами на Землі. Позначимо цю геоцентричну складову несвідомого С2.

Третій, найстабільніший несвідомий підрівень утворено впливами, що пов'язані з присутністю далекого космосу і змін вселенських масштабів щодо нас. Це несвідоме, що задається нашою космічною сутністю. Позначимо його С3. До нього не входять впливи, пов'язані з нашою сонячною системою і землею, на якій ми живемо, тобто не входить С2.

Таким чином, парсічні впливи, що утворюють структуру несвідомого у вигляді відносин Сп, С2, С3, співвіднесені зі структурою джерел парсічних впливів - геопланетарна реальність землі і ближнього космосу і вселенський космос. Зазначені джерела прихованого впливу світу на людину, що породжують різні прояви несвідомого, задають не тільки структуру несвідомого, а й визначають особливості його функціонування в людині. С3 -

пронизує C2, Сп і C1, тобто всі процеси свідомо-несвідомого життя, найбільш стабільно в загальній структурі духовного життя і служать стабілізуючою і найбільш глибокою підставою. На такому тлі відбуваються всі інші свідомо-несвідомі процеси. Завдяки C3 ми володіємо приховано нескінченно широкою і глибокою інформацією про буття від народження, яка поки лежить в нас мертвим вантажем. C2 - задає геоцентричну ритміку духовного та тілесного життя і реагує на аритмії геоцентричного характеру, впливаючи на тілесне і психічне самопочуття. Сп - область пам'яті, безпосередньо пов'язана з операцією порівняння інформації, з якою людина стикається через пам'ять C1 і формує рефлексивну діяльнісну реакцію організму і людини на результати порівняння за схемою:

явна дія

↑

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

Тут Сп - область, де відбувається порівняння неявної інформації, яка присутня в Сп, та надходить із свідомості C1, з одного боку, і йде від середовища як через тілесність C2, так і безпосередньо у вигляді C3-впливів, з іншого. На основі зазначеного порівняння формуються психічні і зовнішні реакції людини на загальну ситуацію. У загальному випадку, зовнішня практична дія людини народжується на базі психіки, причинних впливів соціального середовища і природних явищ. Одночасно бере участь в цьому свідомість C1, що реалізовується через мислення, логіку, мову в спілкуванні з іншими людьми.

Загальний механізм зв'язку свідомого і несвідомого полягає в тому, що невичерпне несвідоме C3, неявно, умовно кажучи, на рівні n-го знака після коми, задає нашу поведінку відповідно з космічними порядками, які були присутні в нашому C2. Саме C2 може поповнюватися в ході нашої життєдіяльності також за рахунок того, що наші зовнішні цілеспрямовані

причинні дії на основі С1 викликають зворотні приховані парсічні впливи з боку порушеного середовища на нас зсередини, а також і іншими людьми і обставинами середовища і результатами цих впливів. Не будучи свідомістю С1, вони надбудовуються над С2 як найменш глибинний, «місцевий» шар несвідомого Сп, пов'язаний з нашою поточною діяльністю. Тут і відбувається порівняння С1 і С2 та приведення їх у відповідність. І далі результат порівняння виявляється психічно через наші переживання, емоції, потреби, далі - через свідомість, мотиви і цілі і виходить назовні через наші рішення і дії. Цей складний ланцюг зв'язку, порівняння і переходів між С2 і С1 може розглядатися як безпосередній механізм і модель реалізації неявного і прихованого в нашому зовнішньому житті в явне і здатне впливати на це життя.

Фактично, йдеться про специфічний інноваційний процес, переході прихованого в явне людини. Він є особистісним інноваційним процесом. Як процес і результат порівняння С1 і С2, він пов'язаний з особистісним переживанням мінливого світу.

Людина як рушійна сила інновацій.

Проблема людини-новатора стосується сутності людини і її життя. Скажімо, людина від народження включена в соціальний процес як в складну історичну інновацію, що створена безліччю історичних новаторів і масою рядових учасників. Але кожен з пересічних може бути новатором в тому чи іншому субтотальному, субісторичному новому русі. Кожна людина все життя бере участь у світовій інновації своїми діями, попутно беручи участь в безлічі більш приватних інноваційних процесів, що диктуються самим життям, може переходити з одного інноваційного процесу в інший, третій і т.д., вибудовуючи при цьому своє власне життя як безперервно реалізований їм інноваційний

проект. Він бере участь у безлічі ролей і в різних умовах і середовищах, демонструє себе як поліонтична і поліонтологічна істота, що дозволяє їй бути і множинним інноватором, більш-менш успішно вибудовувати свою наскрізну і синтезну інновацію-життя. Але у всіх цих випадках новатор - не будь-який чоловік, а той, хто може відповідати ряду вимог.

У своїй інноваційній діяльності він повинен бути особливо чутливий до своєї онтіко-онтологічної дуальності, розуміти, що включаючись в життя об'єкта інновації як суб'єкт-ініціатор інновації, він стає також частиною цього життя, тобто об'єктом інноваційного впливу. З самого початку він потрапляє в двоїсте становище одночасно суб'єкта та об'єкта інновації. І ця обставина відіграє принципово важливу роль для можливості інноваційного процесу, оскільки забезпечує не тільки прямий зв'язок інноватора з інноваційною середовищем, а й зворотній та дозволяє не тільки продовжувати інноваційну діяльність, а й здійснювати її оптимально.

Для інших учасників чутливість до своєї онтіко-онтологічної дуальності також важлива, але з іншої причини, вона дозволяє їм краще орієнтуватися в складній загальній інноваційній ситуації. У цій складній інноваційній ситуації будь-який учасник відчуває себе в специфічному середовищі, що накладає на нього свої вимоги. У процесі всебічного взаємовпливу і взаємокоординації дій всіх учасників ці вимоги подібні до тих, які вимагаються від громадян, але зберігають особистість людини в організованому суспільстві, проте виражені більш чітко, оскільки від їх виконання залежить результат. Людина бере участь в них своєю діяльністю як множинна причина і множинна органічна частина різних умов. Завдання учасників інноваційного процесу полягає в тому, щоб загальна картина цього руху не тільки не розпадалася, а й постійно узгоджувалась з поточним взаємозв'язком, коли кожна людина несе інформацію не тільки про свої і зворотні дії, а й про дії всіх інших, і все впливає на всіх як внутрішньо, так і зовні через всі рівні поліонтизма і поліонтологізма.

При цьому важливо стежити за тим, що хоча одні онтичні утворення в інноваційному середовищі можуть зникати, а нові породжуватися, інноваційна тотальність має зберігатися як цілісність. Закономірності подібних процесів формуються за участю людини і він може опанувати ними, що відкриває можливість впевненого управління навіть складними ситуаціями.

У наш перманентно мінливий вік навчання цьому корисно для всіх. Адже ми постійно перебуваємо в інноваційних відносинах із середовищем. Життя має вигляд чергування складних прогресуючих причинно-кондіціональних ситуацій, втягуючись в які і стаючи ситуативним «інноватором», людина втягує в них інших, а виходячи з цих процесів, втрачає одну інноваційну роль, набуваючи одночасно іншу або безліч інших. Будь-який, навіть свідомо локалізоване, відносно замкнутий механізм зв'язку людини і середовища, сам по собі як ціле пов'язаний з безліччю складних і пересічних природних і суспільних інноваційних процесів, в яких людина бере участь поза своєю волею і, так чи інакше, реагує на них хоча б своїм самопочуттям і поведінкою. Наприклад, в картині відносин «суспільство-природа» існують не суспільство саме по собі і не природа сама по собі, а то постійно мінливий і такий, що розгортає себе в єдність різноманіття (тотальність) – що В.І. Вернадський назвав ноосферою, яка живе складною багатоциклічною, але єдиним зв'язком життя, з якого ми не можемо бути виключені.

Інноватор в тотальності: імперативи діяльності.

В інноваційному процесі людина і середовище не існують самі по собі, має місце їх єдність, що розвивається, де за рахунок взаємодії людей як суб'єктів змінюється їх загальний парсичний середовищний фон, через що вони самі змінюються і як об'єкти, по іншому поводячи себе далі і в своїй суб'єктній формі, а інновація в цілому реалізується як оптимальний в своїй

безконфліктності і взаєморозуміння не тільки на логічному рівні, а й у всій його монадно-парсичній повноті процесу.

Те, наскільки цей процес розвивається успішно, залежить від дій як інноватора, так і інших учасників. Чи можна управляти цим процесом? Це питання про те, які вимоги повинен виконувати інноватор і учасники, щоб інновація розвивалася в оптимальному напрямку. Розглянемо це питання, відштовхуючись від прикладів.

Скажімо, інноватор виробництва як суб'єкт задає загальну стратегію зовнішніх змін на виробництві як те, що має бути, але, переживаючи хід цих змін як учасник і частина виробничих подій, тобто як об'єкт інновації, він відчуває ці зміни зсередини - з позиції думок працівників виробництва. Поєднуючи в собі бажане належне і реальне суще в цьому процесі, він уточнює і коригує стратегію подальшого інноваційного процесу та його здійснення. Цим інноваційна діяльність відрізняється, зокрема, від реформаторської. Становище реформатора зовнішнє у стосунку до об'єкта реформування і прагне він нав'язати об'єкту свою волю, навіть при зустрічному опорі з боку останнього. На відміну від цього інноватор повинен мати розвинену онтіко-онтологічну дуальність і як не тільки суб'єкт, а й частина загального процесу інноваційного середовища - парс, переживати його зсередини, психологічно, можливо навіть на рівні підсвідомості, і коригувати свою зовнішню поведінку як суб'єкта. В такому випадку інноваційний процес є також процесом гармонізації відносин усіх компонентів виробництва, тобто є оптимальним для виробництва. Забезпечення гармонізації, сизигійності об'єкта інновації - важлива вимога і атрибут інноваційного процесу.

Ще один приклад - діалог. Беручи участь в діалозі, кожна людина одночасно є активним суб'єктом, коли висловлює свою позицію, і об'єктом, коли, вислуховуючи позицію іншого, продовжує залишатися частиною діалогу. Постійно присутній в діалозі, обидва учасники є і суб'єктами, і об'єктами його.

Але в діалозі завжди крім зовнішнього понятійно-вербального генерологічного спілкування, заснованого на логіці, учасники перебувають також у загальній неявній парсичній атмосфері, що виявляється в деталях поведінки учасників, ритміці розмови, характері відволікання на зовнішні обставини і на що не мають безпосереднього відношення до теми розмови відступу. Тільки наявність зазначених двох сторін робить можливим діалог не тільки обміном інформацією, а й власне діалогом.

Висловлювання одного учасника впливають на парсичний фон діалогу, викликаючи в ньому ті чи інші флуктуації. А ці флуктуації неявно, на рівні підсвідомості впливають на іншого учасника, в тому числі модифікують, «розфарбовують» несподіваними мотивами його вербальна поведінка. Якщо понятійне спілкування учасників діалогу носить зовнішній і усвідомлюваний учасниками генерологічний (вербально-логічний) характер, то його алогічні модифікації, викликані флуктуаціями парсичного фону, грають роль збудника додаткових тем розмови і його продовження.

Таким чином, логічна частина діалогу постійно супроводжується впливом прихованих, в тому числі невербальних флуктуацій, що, в кінцевому підсумку, позначається на кожному з учасників вже як на суб'єктах формально-логічного дискурсу, який однак урізноманітнюється нелогічними і несподіваними поворотами думки і випадковостями, породжуються підсвідомістю і процес йде все далі. Важко вловимий парсичний фон флуктуацій виявляється в цьому випадку важливим постійно присутнім і впливає зсередини на учасників діалогу фактором, який в звичайних уявленнях про діалог, як правило, не враховується. А між тим, саме з цього парсичного фону і виходять флюїди інновацій в бесіді, що змушують учасників продовжувати її, звертаючись до нових аргументів, прикладів, змінювати хід обговорення та саму тему обговорення, що може бути не зрозумілим або дивним для сторонніх слухачів бесіди, які не відчувають її парсичного поля.

З наведених прикладів випливає, що управління інноваційним процесом може здійснюватися по-різному. У разі діалогу за його ходом стежать самі учасники і коригують його для отримання найбільшої ефективності бесіди і взаємної користі. Але якщо припустити, що в обговоренні бере участь група людей, питання виявляється не таким простим. Воно вирішується через появу лідерів, які беруть ситуацію в свої руки і кожен використовує свої методи для управління нею. Тут питання про методологію проведення інноваційних процесів стає практично важливим. А якщо брати масштаби суспільства, в яких інноваційні процеси йдуть постійно в різних сферах і в нескінченно різноманітних проявах, то в цьому випадку питання про методи і механізм управління інноваціями, набуваючи загальносоціальних масштабів і значення, стає вкрай актуальним. Актуальність сьогодні посилюється також тим, що стихійний повсякденно-побутовий інноваційний процес життя «знизу» повсюдно стимулюється недостатньо продуманою директивною інноваційною політикою «зверху», так що до колишнього природного стихійного інноваційного фону додається штучно створюваний інноваційний хаос на рівні виробничо-технологічного, економічного, політичного і духовного життя суспільства. Ця гримуча суміш стає загрозою стабільності суспільства, якщо не оволодіти нею і не поставити собі на службу.

Зі сказаного слідує, що керованість інноваційним процесом залежить від числа учасників і налагодженого механізму узгодження явних інноваційних процесів і їх парсичного фону. Управління процесом за допомогою даних механізмів вирішальною мірою залежить від інноватора, який може включатися в критичні ситуації і впливати на них. У зв'язку з цим важливо розглянути, яким вимогам повинен відповідати інноватор, щоб оптимально управляти інноваційним процесом. Він може, починаючи інноваційну діяльність, вибудовувати її по-різному. Йому слід з самого початку вирішити, чи буде він ініціювати справу зі створення об'єкта інновацій, тобто «з нуля», або

використовувати вже існуючі об'єкти-тотальності, які можуть бути об'єктами інновацій за визначенням. У будь-якому випадку інноватор повинен бути включений в процес як рушійна сила, яка визначає його напрям і хід. А також він повинен із самого початку пам'ятати, що інноваційна діяльність в будь-якому випадку - діяльність відповідальна. Вона передбачає дотримання принципів морально-гуманістичного плану, оскільки вони одночасно є і загальними принципами організації життєдіяльності людей взагалі. Узагальненням їх є принцип сизигії, відповідно до якого будь-яка діяльність повинна гармонізувати життя, а не порушувати її. Конкретно, принцип сизигії вимагає:

- інноваційний процес не повинен припускати радикальних руйнувань об'єкта, бо це означало б не інновацію, а тривіальне звільнення місця для чогось іншого;

- інноваційний процес може вести до істотних трансформації об'єкта, але лише в разі, коли ця трансформація буде природним розвитком об'єкта або рішенням спеціально поставленої експериментальної завдання;

- інноваційний процес не повинен бути процесом «за всяку ціну», тобто здійснюваним за рахунок значних руйнувань інноваційного потенціалу, закладеного в вихідному об'єкті, заради отримання менш значимого результату. Тобто, вносячи інноваційну діяльність в уже існуючу автономну реальність, слід одночасно припускати і виконання відповідних сизигійних вимог відповідальності.

Крім цього, інноватору треба виходити з декількох інших простіших, але також важливих вимог. Плануючи інноваційну діяльність, він повинен:

- 1) обирати тотальності, здатні максимально повно відповідати даній діяльності;

- 2) якщо він виходить з вже обраною тотальності, будь то виробничий процес, сфера освіти, міське господарство або щось інше, він повинен

орієнтуватися тільки на ті інновації, які будуть органічно відповідати життю даної тотальності, розвивати її, а не руйнувати;

3) інноватор повинен врахувати також, що йому, як ініціювальнику початку, слід стати органічною частиною обраного об'єкта інновації не тільки в організаційному, управлінському, а й в комунікативному і соціально-психологічному планах і оцінити об'єкт і себе з позицій загальної взаємосумісності. Інакше його дії можуть стати не тільки безперспективними, а й надвитратними і, в кінцевому підсумку, руйнівними;

4) в будь-якому випадку інноватор повинен враховувати, що не існує інновацій «самих по собі» і не намагатися будувати інноваційний процес на порожньому місці. У цьому випадку йому доречніше спочатку зайнятися тим, що називається «самовизначенням», «організацією», «конструюванням», «будівництвом», «зведенням», «винаходом», і іншими подібними діями;

4) підтримання оптимальної сизигії, орієнтованої на сприятливу для життя людини, є завдання управління розвитком будь-якої тотальності, частиною якої є людина. Тому в об'єкті інноваційного впливу повинні бути передбачені (представлені) механізми підтримки оптимальної сизигії інноваційного процесу;

5) людина може і повинен виступати в інноваційних процесах як різна в різних ситуаціях онтична істота і входити одночасно в безліч субтотальних об'єктів як частина різних його субонтологій, тобто бути одночасно поліонтичним і поліонтологічним інноватором, здатним ускладнювати, модифікувати, трансформувати об'єкт інноваційного процесу. Відповідно до цього і об'єкт повинен припускати можливість диференціації та редукції функцій своїх компонентів і необхідний масив останніх.

Інноватор повинен дивитися на інноваційну ситуацію не тільки з приватних і місцевих позицій, а й з позицій більш широкого і глибокого контексту. Поміщати її в своїй свідомості в реальне соціальне, виробниче,

політичне та ін. середовище в залежності від характеру інновації, що важливо для отримання правильного розуміння стратегічних перспектив своєї інноваційної діяльності. Необхідно також безперервно визначатися з поточними особливостями інноваційного процесу, постійно пам'ятати, що його учасники, в тому числі сам інноватор, завжди є частиною інноваційного об'єкта на тому чи іншому його онтологічному рівні, і що об'єкт інновації насправді - не тільки середовище, а й люди, незалежно від того, розуміють вони це чи ні. Інновації - не самоціль і не тільки більш ефективна і масштабна зміна і перебудова світу, що не зважає на суттєвість світу, це не зміна середовища задля простої зміни, вони, крім іншого, - спосіб гармонізації людини і світу, і ця гармонізація повинна здійснюватися не заднім числом як виправлення помилок інновацій, а бути постійною, закладеної в самому інноваційному процесі як категоричний імператив. Підтримка оптимальної сизигійності має бути головним завданням управлінських дій в суспільстві і управлінських зусиль як в кожному окремому випадку управління тієї чи іншої поточною ситуацією, так і в ході інтегрального управління суспільством в цілому як загальна мета всіх.

Така постановка задачі:

по-перше, вимагає нового підходу до інноваційних технологій, оскільки вважає реально включення в інноваційну діяльність людини як носія не тільки дії і свідомості, а й підсвідомості в їх взаємному зв'язку, тобто у всій повноті;

по-друге, передбачає розвиток і внесення в суспільство нового світогляду, що ґрунтується на вимозі гармонізації відносин людини, суспільства і природи як основоположного принципу людського життя. Крім іншого, дотримання оптимальної сизигійності забезпечує мінімізацію витрат на інновацію. А в ширшому сенсі дозволяє не тільки уникнути катаклізмів, криз і катастроф, а й знаходить відчутний і піддається постійній реалізації універсальний моральний і гуманістичний сенс, що позначається поняттями взаєморозуміння, довіри і любові.

Практичний результат для подальшої інноваційної роботи: сьогодні ознаками інновації вважаються три, перш за все, зовнішні властивості: науково-технічна новизна, виробнича застосовність, комерційна реалізованість (здатність задовольняти ринковий попит і приносити прибуток виробнику). Без обліку людей і їх вирішальної ролі в інноваційних процесах такий погляд на інновації є безперспективним.

Розділ IV. БУТТЯ ЯК ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРИ ПЕРЕХІДНИХ ЕПОХ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ПОГЛЯД

Епоха – це не просто період історії, не її етап, не якийсь конкретний відрізок часу (хоча так нерідко й розуміють історичні епохи), а особливий, духовно-культурний, історією вироблений, феномен, який демонструє типовий в цю добу спосіб буття людини, її культуру мислення та культуру діяльності. Інакше кажучи, в якості категорії соціально-філософського мислення епоха завжди характеризує суб'єктивне начало історії, розкриває в усіх культурно-смыслових подробицях, що собою представляє людина, як діюча в цьому світі реальність. Саме на основі рис людської особистості й можна виділити епохи кризові і стабільні, висхідні і низхідні, ті, що встояли в своїх характеристиках, і неусталені, тобто перехідні. «Перехідність» епохи полягає, на наш погляд, 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, а існуючі – приводять до нестійкості та руйнування соціального світу людини.

Епохальні «перехідні» процеси – не рідкість в історії. Хоча і нині, коли, як видається, людство в цілому, в тому числі й українська спільнота, переживають черговий перехідний час, головна небезпека полягає в тому, що ніхто не знає, від чого і до чого відбувається цей «перехід». Можна лише констатувати деякі ознаки його. В цьому плані життя сучасної людини явно обтяжене нестійкістю, обставинами, що демонструють ситуації, наприклад, людини «не-думаючої» – значить такої, що стикається і діє за калькою жорстких політичних технологій; людини, яка «не-розуміє» (тобто, тікає від складного пояснення реальності) – значить такої, що перебуває в точці тяжіння неявних, вельми ускладнених «механізмів» владарювання. Ясно одне – в будь-яку епоху (і перш за все в перехідну), без опори на особистість, роль суспільно-політичної системи, що має намір цивілізувати суспільство в цілому, відбутися не може. Так як

камуфляж реальності красивими словами, як і гра на глибинних духовно-моральних почуттях людини – справедливості, честі, правди та інших цінностях, рано чи пізно закінчається крайніми формами взаємного відчуження і розкладання соціального організму. Загалом, є привід замислитися задля того, щоб витягти уроки з пережитого і того, чим живеться, в перехідний час. Значить ще раз помислити щодо проблеми буття. Буття, мабуть, і є нескінченна перехідність. Історико-філософське пізнання якраз і заточене на те, щоб виявляти – від чого йде людина й до чого має вона прийти.

Зробимо ще одне попереднє зауваження. В історико-філософському пізнанні традиційно можна типологізувати філософський процес в таких поняттях як епоха, школа, традиція, напрямок, що фіксують більше форму, стиль метафізичного мислення. У змістовному ж плані філософський процес відтворюється в поняттях «філософська культура» і «філософське творчість». Якщо перше поняття фіксує здатність запитування (певний якісний рівень культури мислення, деяку досягнуту межу можливості запитування, всебічного бачення проблеми), то друге – позначає інтелектуальний результат запитування, перш за все, такий, що виявляє смисли як власне людського буття, так і подій, які відбуваються у світі, саме як подій, тобто дій, що змінюють зусиллями людей (спільно) життєвий світ.

Термін «філософська культура» несе в собі кілька аспектів, тому його можна інтерпретувати в такий спосіб: як мову філософії, яка відтворює, перш за все завдяки особливому понятійно-категоріального апарату метафізичного мислення, специфіку «вічного» філософського запитування про буття, смисли буття; як спосіб постановки філософських проблем, який оголює перепони, слабкі місця, помилкові підходи в розумінні людиною світу; як загальне позначення (синтетичне по суті) специфіки розвитку філософії на певному історичному етапі; нарешті, як характеристику типу філософської

раціональності, тобто особливої інтелектуальної культури, культури метафізичного мислення.

Не було б сенсу тривіально стверджувати, що філософія XX століття (образно кажучи, «пуповиною») пов'язана з гайдеггерівською постановкою питання про буття, роздумами філософа про Dasein – як запит про себе самого до сущого, – якби цей «онтологічний поворот» у сучасному філософському процесі не пояснював би й трансісторичний сенс філософствування; якби не відкривав можливість знаходити деякі «єдині» начала історико-філософських традицій і культурних епох... Нарешті, якби творчість М. Гайдеггера не актуалізувала б на новому етапі філософського розвитку не тільки традиційну проблему смислів людського буття, але й смислу самої філософської діяльності, тобто тих незмінних завдань, які визначали і визначають філософську творчість, поставивши тим самим проблему й покликання філософа.

І тут не важливо, хто і в якій категоріальній системі культурно-історичних координат осмислює «зміни» в самій людині чи в її соціальному бутті або світі в цілому. Китайський мудрець, що розрізняє зміст категорій «ян» та «їнь», крім всіх інших аспектів – як можливості людини рахувати і підраховувати те, що належить їй, або як визнання існування чогось, що не піддається підрахунку, не є діленим, таким, що обчислюються якимись зрими́ми мірками – володіння, владарювання або залежності. А можна побачити проблему взаємин людини зі світом в контексті й інших понять – бути чи мати, як зробили це Г. Марсель і Е. Фромм, і що помічав, зіставляючи категорії східної та західної традиції, Г. Померанц. Інакше кажучи, про важливість людині відбутися, збутися говорили й говорять філософи – це «поле» їх творчої діяльності та, мабуть, як головну в міркуваннях саме цю тему й можна побачити, йдучи по багатовіковому історичному «колі» філософських творінь. Кожен тільки шукає свої власні слова про проблему з-буття людини.

Скажімо, для Геракліта бути філософом (а за переказами це слово вперше у нього і зустрічається) означало бути дослідником природи речей, тобто, вміти бачити за явним приховане, знаходити Логос, пізнавши який людина зможе у множинності побачити Єдине, «гру вогню з самим собою» – виявляли, що все – єдине, хоча і може бути багатьом, а значить, відзначу, – і різним. Але не менш важливо, на наш погляд, звернути увагу і на іншу «вічну» і не менш важливу тему міркувань філософа VII ст. до н.е. – страждань мудреця, який багато що розуміє в цьому «світі людей», але не може напоумити дурнів, облагородити нерозвинений людський розум. Сюжет вигнання з Ефеса кращого друга філософа Гермодора – це не просто давня історія (що давно є «билицею»), а вічна літературна тема й настільки ж вічна філософська проблема – як жити, яким бути? – особливо в тих ситуаціях, коли більшість «заєдина», а «в меншості», самотніми, незрозумілими, тими, хто буває переслідуваним, вигнаним, залишаються саме ті, які розуміють, які є мудрими?

Чи не цим переймався Геракліт, прозваний Плачучим? Чи не з цією проблемою, ще жорсткіше, зіткнулася людина в новітній своїй історії? Чи не про цю проблему свідчить і трагічна історія XX-го, та й XXI ст., коли «законом» виживання (особливо – в агресивно налаштованому середовищі) може бути тільки процес (усвідомлюваний або неусвідомлюваний) усереднення (омасовлення) індивідуальної свідомості, пристосування до владою встановлених правил, коли діє в житті громади не культура діалогу і людяності, тобто сприйняття Іншого як «свого» іншого, а ідеологія примусу (явного чи такого, що ховається за правильними словами, але такими, які не описують при цьому реальності), що вимагає бути «як усі», «заєдиними», «однаковими» в своїх чуттєвих поривах і в розумінні подій, а головне – що вимагає пам'ятати, що найменша відмінність в думці, обрання іншої світоглядної позиції або культурної ідентичності, особистісна унікальність тощо не вибачаються, вимагають покарання.

М. К. Мамардашвілі дуже точно помічав, що суспільства, які тяжіють до недопущення самотійності будь-яких окремих феноменів, але лише як часток «конкретної форми», не можуть не бути ідеологічними і не тяжіти до «закону інакше немислення» [див.: 1, с. 92-93]. І хоча філософ казав про поняття «ідеологічних держав» – як про «нове явище» історії ХХ ст., – мова, звичайно ж, йшла швидше про зростаючі можливості ідей, зведених в державну систему влади. Адже неklasична філософія в особі С. К'єркегора, Ф. М. Достоевського вже порушувала питання про неприпустимість підміни життєвого світу абстракціями, про примусовий характер «загальної» істини, її необмежену владу над людьми. Проте, новітня історія – це історія панування «теоретичного» розуму, який підпорядковує собі все індивідуальне, унікальне. Таке нехтування особистісним, яке випадає зі «всемства» (термін Достоевського), закономірно створювало ідеологічну систему, що примушує до підпорядкування, формує особливий людський тип, який можна було б назвати «людиною слухняною»: «Він простягає перст свій і велить охоронцям взяти його. І ось, така його сила і до того вже привчений, підкорений і трепетно слухняний щодо його народ, що натовп негайно розсувається перед охоронцями, і ті, серед гробового мовчання, яке раптом настало, накладають на нього руки і уводять його. Натовп миттєво, всі як один, схиляють голови до землі перед старцем інквізитором, той мовчки благословляє народ і проходить повз» [2, с. 281].

Як бачимо, тут йдеться не про слухняність як традиційне для культурного буття людини уміння слухати і чути голос іншого (совісті, наприклад) або приймати цінність Іншого (який настільки ж, як і ти сам, значуща, самоцінна в його духовних пріоритетах особистість). Описана принципово інша ситуація – «примусу до послуху». Саме ця ситуація притаманна новітній історії, для якої характерна ставка на «маси», «спільності» – таке панування колективного закономірно зробило особистість безсилою і практично непомітною в системі домінуючих в «ідеологічних» суспільствах політичних відносинах. Вимушено

наслідуючи ідеологічну силу, нібито у своїх думках, «розум» закономірно стає некритичним, переляканим, таким, що примушує себе до «правильних» реакцій. Останнє особливо яскраво проявляється в агресії як перетвореній формі людської «активності», процвітаючою, на превеликий жаль, і нині.

По суті, Ф. М. Достоевський художньо виписав новітню трагедію (хоча і з довгою історією становлення), пов'язану з ідеологічною підпорядкованістю людини чужому закону (рос. чужезаконию), який приписує дію не на основі культурно-історичної традиції, знання минулого досвіду людського загального або краще – сумісного, спів(місного)буття, тобто такого життя, де кожному б знаходилося своє місце, а, образно кажучи, «закону», який приписує людині дію зовні заданими правилами, ідеологією, яка все і вся пояснювала би. І ось вже не художньо створена в романі історія, а цілком реальний сюжет із київського життя філософа Льва Шестова влітку 1919 р., який був у той час ще «персоною-грата» в своїй країні, в силу того, що, як розповідав: «Дехто з вождів були моїми читачами. Вони вважали, що ми між собою згодні, бо я був революціонером у філософії, вони – в політиці» [3, с. 164]. Переконаність у правильності обраного шляху і відсутності альтернативи йому – мабуть, найважливіша риса людей, які сповідують конкретні ідеології. Звідси впливає цілком зрозумілий сюжет з життя філософа. Одного разу Льва Ісааковича запросили на публічні збори, голова яких висловився цілком виразно: «<...> Революція змете всіх Аристотелів, Платонів і навіть Шестових, якщо вони відмовляться надати свій талант на службу революції. Їм не треба більше думати про те, що сказати. Їм це буде вказано. З них вимагають тільки їх талант. На це Шестов відповів, що ця революція – не перша. Що Аристотель і Платон були вже знищені кілька разів. Незважаючи на це, через кілька століть люди викопували те, що залишилося від Аристотеля і Платона, і цьому поклонялися. <...> Якщо робочий приходить до мене, сказав Шестов, то для того, щоб

дізнатися, що я маю йому сказати. Він хоче знати, до чого я прийшов у моїх роздумах, а не те, що я скажу за велінням зверху <...>» [3, с. 164-165].

Звичайно, ідеології не можуть існувати поза «ідеологічно», тобто підкреслено ідейно (і тільки так!) існуючих людей. Особливість їх – в тому, що вони мають відповіді ще до заданих їм питань; вони заздалегідь знають, що, кому і як треба робити або думати... А смисл власної діяльності такого роду люди бачать в одному – призвичаювати інших до, як їм видається, «належного», а насправді – до утопічного, але такого, що постає ідеологічно необхідним в даний момент історії. Такі люди не знають сумнівів, тому що не вміють, та й не вважають за потрібне, запитувати – а чи так це? а чи варто? а чи можна було би по-іншому? Тому не дивно, що саме вони, які ні в чому не вміють сумніватися, налаштовані інквізиторським способом «рятувати» всіх інших від їх же самих, породжуючи тих самим страх і жах на цій землі. Саме вони (ті, хто не сумнівається) роблять цілком закономірним явище витіснення всіх інакших за межі ідеологічно об'єднаних спільнот або показово об'єднуються, причому, не настільки вже й важливо, на підставі яких конкретно ідей, які, звісно, набували б можливість бути «об'єднуючою» ідеологічною силою.

Головне тут зовсім інше – створення ситуації відсутності потреби в мистецтві задавати питання (чим, власне, живе філософія, що становить її особливе «мистецтво» і сенс філософської творчості). Непотрібність думки, точніше – мислення щодо того, що відбувається, – риса зараженої ідеологією свідомості, позбавленої, за словами М.К. Мамардашвілі, «ампліфікатора моїх мотивів – спонукань переживати, спонукань щось помислити, щось зробити» [1, с. 93]. Філософ описує ситуацію, нескінченно «повторювану» в історії, так як в ній давно пріоритетне значення мають не-особистісні колективності, що визначають дієвість специфічного «закону» підпорядкування ідеям: «Є закон, за яким будь-яка ідеологія прагне дійти в своєму систематичному розвитку до

такої точки , де її ефективність вимірюється не тим, наскільки вірять в неї люди і як багато таких людей, а тим, що вона не дає думати і не дає сказати» [1, с. 93].

Отже, можна говорити про Гермодора або про «філософські пароплави» 1922-1923 рр., а можна – і про сучасних біженців-інтелектуалів, – спрацьовувати буде все той же підхід: «Хай не буде серед нас ніхто найкращим. А якщо такий з'явився, то нехай він живе в іншому місці і з іншими» (провидець Геракліт). Таким чином, мужність бути – в турботі про культуру і при відчуженості від ідеології – це мужність самотності, це доля вічного «емігранта», який перебуває серед неспоріднених йому людей, це буття, про яке точно сказав М.О. Волошин: «Один серед ворожих ратей – Не їх, не ваш, не свій, нічий...». Але це і націленість на творчість – одвічний (і завжди – новий) шлях до культурою вироблюваної людяності, що розчавлюється ідеологіями, що губиться у відносинах людини з іншими – саме на цьому шляху народжується сенс і філософської творчості, пов'язаний з тим, щоб змогти всупереч обставинам, через особистісне запитування дати раду собі і знання іншим про суще, належне, можливе, досягне індивідуальними зусиллями або соборним буттям людей (буттям, яке розрізняється в кожному і є таким, що об'єднує без ідеологічної уніфікації всіх).

В цьому відношенні цікаві пояснення М.О. Бердяєва про його головну творчу задачу, сенси особистого покликання – бути філософом: «У центрі моєї філософської творчості, – підкреслював він, – знаходиться проблема людини. Тому вся моя філософія надзвичайно антропологічна. <...> Вихідна точка мого світогляду є примат свободи над буттям. Це надає філософії динамічний характер і пояснює джерело зла, а також можливість творчості в світі чогось нового» [4, с. 19]. Філософ переконаний, що саме творчість є смыслом існування людини, яке б покликання та в собі не усвідомлювала – натураліста, наприклад, художника чи філософа, бо: «Людина була створена для того, щоб стати в свою чергу творцем. Вона покликана до творчої роботи в світі, вона продовжує

творіння світу» [4, с. 21]. Завдяки творчості людина і відкриває себе в якості особливої, в першу чергу – діючої реальності, тобто тієї дієвої сили, яка здатна змінювати світ. Але змінювати не безжально грубо, за заздалегідь заданою ідеологічними конструктами калькою, і тому – руйнівною для якихось частин (в чомусь чужих і тому їх не шкода) життєвого світу, що складається через традиції. Діяти ж творчо означає нескінченно «переінакшувати» дане, вслуховуючись в цей світ, відтворюючи в собі самому, поновлюючи весь той далеко не простий минулий досвід буття людини в культурі, прислухаючись до нього з дбайливим відчуттям життя людиною-творцем.

Ось і виходить, що поза творчістю немає людини, немає надії на майбутнє і людяність, немає буття... Однак, націленість на творчість породжує як щастя людини – творити нове, досі не проявлене, невідоме, – так і трагедію людського існування, перш за все таке доволі часте явище, як неможливість сходження від рутинної діяльності до творчої. М.О. Бердяєв, скажімо, вважав трагічним у творчій діяльності невідповідність задуму і його здійснення. І це цілком зрозуміло, адже в ідеалі будь-який майстер своєї справи завжди орієнтований на збіг задуманого і реалізованого. Якщо ж акцентувати увагу на власне філософській творчості, то тут можна виявити й інші проблеми.

Перш за все, відзначимо, що творчість філософа тісно пов'язана із загальним станом філософії як якогось соціокультурного інституту, і в певній мірі залежить від положення філософа в суспільстві, на що також звертав увагу М.О. Бердяєв, підкреслюючи, що, на його думку, «філософія є найбільш незахищена сторона культури». Рубіж XIX–XX ст. вніс в буття філософії і ще одну тему, про яку до сих пір міркують, – криза філософії, філософського знання. Так, М.О. Бердяєв, розглядаючи філософію як творчий акт, вельми переймався в зв'язку з її кризовим станом: «У чому ж суть цієї кризи? – питав він. – Уся новітня філософія – останній результат всієї нової філософії – ясно виявила фатальне своє безсилля пізнати буття, з'єднати з буттям суб'єкта, який

пізнає. Навіть більше: філософія ця прийшла до скасування буття, до меонізму, повалила того, хто пізнає, в царство примар. <...> Реалістичне почуття буття і реалістичне ставлення до буття – загублений рай» [5, с. 18]. Як бачимо, філософа творчо цікавила задача «повернення» філософії до проблеми буття, яку важливо було б вирішувати. Шляхи ж такого рішення М.О. Бердяєв визначав свої, прориваючись до смислів буття через християнську метафізику, персоналістичне тлумачення людського існування, філософію свободи.

А якщо продовжити далі позначати проблеми філософської творчості, то думаю, що, мабуть, найбільш трагічною є соціальна незатребуваність її результатів (одне тільки сучасне реформування вищої освіти, яка «втратила» гуманітарну культуру, в тому числі й філософську, говорить багато про що). Тому не дивно, що практично «відсутня» культура філософського мислення в умовах сучасної цивілізації, яка вступила у фазу «культивування» міфологем глобального розвитку, легко підміняється «новими» ідеологіями, що спрощують життя, де діють все ті ж «закони» не-мислення, а також підминається в публічному просторі всякого роду політичними технологіями, які легко працюють з незрілою людською свідомістю. Чому легко? Та тому, що філософія вимагає від людини її особистих зусиль (так вже є, і інакше не буває). Але чи хоче перейматися цим непростим завданням сучасна людина? Ось і виходить, що її легше «завести» і «відвести», підпорядкувати «технологічно» все тому ж псевдо-громадському «Man», ніж змусити сумніватися (йдучи суто філософським шляхом – від сумніву до переконання), ніж привчити думати, ніж зацікавити присутністю в просторі філософського тексту...

Що ж філософ? Дано йому відповісти на нові виклики, пов'язані, перш за все, з технологічно якісно працюючими ідеологіями? Думаю, що, як і раніше (або завжди) відповідати він буде своєю справою, а там вже ... як буде. Звичайно, він буде шукати своє слово, тільки своє, і при цьому – для всіх. І тут справді не важливо, яким чином філософ творить це своє слово, наскільки

«комфортно» йому особисто живеться, – важливо, щоб він займав тільки йому призначене культурою людського буття місце. Це «місце» філософа визначається одним – необхідністю запитувати, мислити, вибудовувати свої відповіді на «вічні» філософські питання. А саме «Метафізичне запитування, – як пояснював М. Гайдеггер, – підсумовує в собі два характерних аспекти. По-перше, кожне метафізичне питання завжди охоплює всю проблематику метафізики в цілому. Воно завжди і є це ціле. По-друге, кожне метафізичне питання може бути поставлено лише таким чином, що запитувач як такий також виявляється в сфері питання. Звідси випливає, що метафізичне запитування має ставитися до цілого і завжди ґрунтуватися на конкретній ситуації того, хто запитує. Ми запитуємо тут і тепер для себе» [6, с. 21]. Запитування, таким чином, стає умовою розуміння, а розуміння, йдучи за думкою філософа, цілком може бути ототожнене з умінням людини бути. З цих позицій М. Гайдеггер тлумачить давньогрецьку традицію, зародження особливої культури – культури філософствування, підкреслюючи, що «... греки боролися саме за те, щоб осягати і здійснювати таке споглядальне запитування як найвищий спосіб «енергії» (ἐνέργεια), людської творчості, самої людини. Не тягнуло їх підганяти практику до теорії, а навпаки, їх тягнуло до того, щоб саму теорію розуміти як найвище здійснення справжньої практики» [7, с. 375].

З такого «зачину» грецької філософії народжується, як стверджує М. Гайдеггер, розуміння науки, яка не є просто якимось «культурним благом», «усвідомленням неусвідомленого». Науку слід розглядати «... силою, яка все існування ... тримає під прицілом, обіймаючи його» [там само]. Звідси, самоствердження і сучасної науки не може зв'язуватися з популярними нині емпіричним або прагматичним підходами. Для науки є важливим онтологічний вимір, що відкриває закономірності існування людини і людства: «Наука це завзяте вистоювання посеред сущого в цілому, серед сущого, яке невпинно йде в своє приховування. При цьому діяльна завзятість вистоювання відає про свою

немічність перед долею» [7, с. 375]. Підкреслимо, що в цьому «вистояванні посеред сущого», дуже легко, якщо вслухатися в гайдеггерові слова-попередження, бути викинутим «в приховане і невірне, тобто в усе сумнівне і те, що заслуговує запитання» [7, с. 376].

Отже, в якості особливої культури запитування, філософія завжди – слово, і завжди – проблема для самої себе, головним чином – через надзвичайну складність філософського самовизначення людини через слово і необхідність критичної оцінки шляху філософського саморозвитку. Невипадково в XX-му столітті ця тема набула нових відтінків в осмисленні: філософія як би «повернулася» до свого витoku, пов'язаного зі словом. «Філософія як слово» стала знову осягатися в контексті «філософії слова», «філософії мови», причому багато в чому завдяки творчості М. Гайдеггера. Слідом за ним, відкриваємо знов і ми ту історичну обставину, що в широкому культурному сенсі філософія і філологія як традиції висловлювання (вимовляння слів) народжувалися одночасно, в «осьовий час», за К. Ясперсом. В їх культурному «зародку» лежало одне важливе слово «phileo» – люблю, любов, – і ще два, не менш значимих: «logos» – слово (і не тільки слово...), «Софія» – мудрість. Інакше кажучи, перше, вихідне «тяжіння» мистецтва слова і мистецтва думки, філології та філософії – любов – любов до слова і любов до мудрості, мудрого слова. У цьому «осьовій» епохи витoku, мабуть, і містяться основні смисли творінь художніх і метафізичних, точки їх «перетину», взаємного інтересу майстрів художньо-образного і понятійно-категоріального слова, їх тяжіння. Саме про цей стародавній початок культури людства нагадував своєю філософською позицією М. Гайдеггер. Культура Греції була для філософа батьківщиною, про яку сумував, якою жив і «відтворював» для інших. Це можна безпосередньо відчути, уявити завдяки спогадам Х.-Г. Гадамера: «Мені згадався зараз прощальний пікнік, який в 1923 р. молодий Гайдеггер влаштував для своїх фрайбурзьких учнів – перед від'їздом в Марбург. Це було в Шварцвальді,

навколо палаючого багаття. Він сидів верхи на відрі для вугілля і вимовляв прощальну промову, яка починалася словами: “Буття, що бадьориться у вогні ночі. Грекам...”. До сих пір я ніби чую ці його слова; згадую і продовження: мова йшла про вогонь і світіння, про світло і темряву, і покликання людей балансувати між сходженням буття (*Entbergung des Seins*) і його втратою (*Entzug*). Це був явний грецький витік гайдеггерівської промови...» [8, с. 65].

Знання цієї культурної традиції зароджує у філософі Гайдеггері незмінний інтерес до поетичного слова, в якому він ретельно шукав універсальну мову буття. Несучи в собі родову для людей властивість мови, поетичне слово завдяки цьому, образно кажучи, загальнолюдському кореню, виходило за межі і метафізики, – вважав мислитель. Адже поезії дано, на відміну від всіх інших вимірів буття, вміння стирати «речовий» світ, що задає інструментальний характер людській діяльності, і повертати людині її споконвічний, власне людський світ. Цей світ містить символи, якісь значення, смисли, божественні знаки, адже «“вище” і “святе” для поета одне і те ж...» [9, с. 35]. Всі ці духовні «начала» живуть у мові поетичних образів – як слів, народжуваних власне Буттям. Звідси виключно філософське «запевнення» мислителя: «поетизували – значить знаходити» [9, с. 29], – знаходити істини, користуючись тією споконвічною поетичною мовою, яка в першу чергу здатна «повертати» людині минуле, одвічне буття. Даний цей дар розуміння смислів буття і філософії, її мові та способу світобачення, – але, як пояснює М. Гайдеггер: «Сказане поетом і сказане мислителем ніколи не одне і те ж. Але і те, і інше можуть говорити різними способами одне. Це вдається, правда, лише тоді, коли прірва між поезією і мисленням зяє ясно і виразно. Це відбувається, коли поезія висока, а мислення глибоке» [10, с. 141]. Такий підхід до тлумачення поетичного і метафізичного дозволяє інакше визначати й істину. Згідно М. Гайдеггеру, «сутність істини – це не порожня “генералізація” “абстрактної” загальності, а прихована одиничність минулої історії розкриття “сенсу” того, що ми

називаємо буттям і про що з давніх-давен звикли думати тільки як про суще в цілому» [11, с. 27]. Як бачимо, категорія ця явно виходить за гносеологічні кордони, набуваючи в змісті метаісторичний аспект розуміння й онтологічну ідентичність.

Не претендуючи на повну відповідь щодо всього філософом творчо вчиненого, сказаного, проте, не можна не підкреслити, на наш погляд, головне – після М. Гайдеггера філософія стає принципово іншою культурою мислення. Історію філософії вже не можна «читати» послідовно, перегортати, образно кажучи, сторінка за сторінкою – від епохи до епохи, запам'ятавши якісь нові інтерпретації традиційних категорій або освоївши зміст до того невідомих. Філософське пізнання «зажадало» історію і культуру всю, цілком – як якесь духовне ціле, лише умовно ділене на інтелектуальні традиції та епохи (хоча зрозуміло, що при цьому й, безумовно, помітні, такі, що розрізняються). Мислитель пояснював: «Буття є всякий раз тільки в тому чи іншому вигляді, надісланому історією: φύσις, λόγος, έν, ιδέα, ενεργεια, субстанціальність, об'єктивність, суб'єктивність, воля, воля до влади, воля до волі. <...> Те, як воно, буття, дає себе, саме щоразу визначається з того способу, яким воно висвічує себе. Цей же спосіб належить долі-історії, він щоразу є якийсь образ епохи, який як такий буттєво проявляється для нас тільки тоді, коли ми вільно відпускаємо його в його власне минуле» [12, с. 52-53]. Як бачимо, завдання, зміст філософської справи – зуміти побачити буття в минулому, тим самим зробити колишнє сучасним, знайти в ньому загублені в історії смисли, нові можливості, відновити увесь той колись актуальний і змістовно багатий контекст розуміння філософської термінології та філософських ідей.

Якби цей досвід був доступний, то, можливо, історія не була б настільки трагічною. У зв'язку з цим, наприклад, чи можна вважати неактуальним бачення буття елеатами, які вважали вищим його критерієм – здатність мислити, утворювати поняття, визнаючи при цьому мислиме і суще тотожними?

У елейському онтологічному погляді, правда, якось загубилося поряд з сущим і мислимим належне – не менше значущий для розуміння буття вимір... А втім, чи варто це відзначати, адже і нині, коли людство має досвід багатовікової історії, як і раніше досить легко ототожнювати слідом за «древніми» розумами думку про буття і саме буття, коли важливо було б і розрізняти їх. Адже «думка» про буття може бути не тільки ціннісно різною, але й такою, як показала новітня історія, що легко може втілюватися в реальність, переходити в суще. Адже ідеали, народжені культурною історією, і такі, що належать сфері належного, як виявляється, також «технологічно» нескладно можуть підмінятися вигідними для когось соціальними ілюзіями («новими» міфами або утопіями епохи глобальних змін). Чи не в цьому невмінні розрізнення і ототожнення сущого і мислимого, мислимого і належного, криються всі ті утопічні виверти, які створювали і створюють справжні історичні трагедії, коли одна ідеологія змінюється іншою, не менш, ніж попередня, для людини небезпечною і кабальною? Таким чином, незважаючи на те, що на зміну класичним онтологіям приходять «нові», які у екзистенціальний, персоналістський, феноменологічний, космоцентричний, постмодерністський тощо способи тлумачать буття, формування культури метафізичного мислення, як і раніше, є актуальним. В цьому аспекті М. Гайдеггер міркував досить песимістично: «Ми мислимо вже давно, – писав філософ. – Але все-таки ми мислимо ще не по-справжньому, поки залишається немисленим те, на чому ґрунтується буття сущого, коли воно проявляється як присутність. Походження сутності буття сущого немислене. По-справжньому те, що найбільше потребує осмислення, як і раніше приховане. Для нас воно ще не стало гідним мислення. Тому наше мислення ще не потрапило в свою власну стихію. Ми мислимо ще не у власному розумінні слова» [10, с. 145]. І все-таки головне, що стосується результатів філософської творчості М. Гайдеггера, ним зроблено.

Філософ, безумовно, створив новий спосіб і стиль філософствування. Його прикмети – ідея «повернення» філософії до своїх витоків, а також розуміння філософії як «справи мислення», а філософського мислення – як дії. Для М. Гайдеггера не існувало сумнівів в тому, що філософська творчість, філософська справа – це і є мислення, я б сказала – справа культивування мислення, прищеплення любові, смаку до процесу становлення думки. Але думка тільки тоді й оформляється, визріває в людині, коли вона проходить своєрідне коло пошуку, усвідомлення шляху думки: «справа мислення» – мислення – мислячий: «Справа мислення примушує мислення так, що воно вперше виводить мислення до його справи, а від справи – до себе самого» [12, с. 29], – пояснював М. Гайдеггер. Філософ в різних варіаціях підкреслював одну і ту ж думку про дієвість людської думки. Ось одне з останніх визначень: «Мислення – не бездіяльність, воно само по собі вже дія, що складається в діалозі з долею світу» [14, с. 246].

Що ж стосується ідеї «повернення», то народжується вона не без опори на ніцшеанське вчення про «безумовний і нескінченний круговорот всіх речей, що повторюється» (або про «вічне повернення рівного»), назване філософом «останньою» метафізичною концепцією в європейській філософії [див.: 13, с. 59-63]. Висновок, зроблений М. Гайдеггером про стан і перспективи філософії, такий: європейська культура переживає «кінець» своєї філософії, – правда, не в тому значенні, в якому говорять нині про «кінець» філософії постмодерністські мислителі. Мова, навпаки, йде про те, що через усвідомлення «кінця» йде і відновлення справжніх смислів філософствування. Тобто, філософія демонструє і своє «начало», але «інше начало».

Погодимося, філософський дискурс, дійсно, згортається, «самообмежується», якщо в середовищі інтелектуалів втрачаються здатності до метафізичного мислення, до знаходження підстав творчої діяльності, яка відроджує людину в її життєвих сенсах і особистісному покликанні. Таким

чином, ідея про «вічне повернення» дозволяє судити «про суще в цілому», тим самим в ідеальному вимірі буття як би «стискати» етапи історії, зближуючи різні філософії, нарешті, ставлячи питання про метафізичне мислення (по суті, про сенс філософської творчості). Причому, у М. Гайдеггера йдеться про таке мислення, якому ще треба навчитися, яке ще тільки визріває в європейській культурній традиції. Навіть Ф. Ніцше, за словами філософа, не міг би претендувати на те, що він був «справжнім мислителем думки думок», – прообразом такого мудреця, що схоплює думкою буття в його культурно-історичному цілому, можна було б вважати хіба що створений ніцшеанським генієм образ Заратустри [див.: 13, с. 87].

Отже, крокуючи у філософію «з» або «від» античності, а можна і так – йдучи «в» античність, – своїм способом філософствування М. Гайдеггер зробив філософію іншою – перш за все тим, що зміг виявити творчим «я» самоцінність філософської історії, повертаючи сучасній культурі втрачене; тим, що бачив у багатовіковій історико-філософській традиції універсальне «поле» сучасного філософствування. Така позиція, по суті, об'єднує філософів у завданнях, що стоять перед філософією – шукати шляхи до відновлення здатності метафізично мислити, «мислити по-справжньому», у власному розумінні цього поняття.

Філософу вдалося об'єднати складну діалектику загального і одиничного, метафізичного і поетичного, особистісно-екзистенціального і знеособленого, – в такий вузол філософських проблем, що виявляють сумнів, тривогу, занепокоєння про долю людини, що без цих гайдеггерівських запитувань про сенси всього, що робить людина, – не важливо, в політиці чи в поезії, – філософствування було б, дійсно, неповним і незакінченим...

P. S.

Висновки, здавалося б, зроблені, а ось крапку поставити важко. Є ще одна тема, що з'єднує проблему сенсу філософської творчості і життя філософа. Це життєвий шлях Мартіна Гайдеггера, в якому так жорстко, болісно, проблемно

(думати-передумувати) сплелися соціально-політичні ілюзії народу та його власні ілюзії (або надії?). У його філософській та особистісній долі відбився трагізм сучасної історії, коли людина вимушено балансує між державно-ідеологічним пластом буття (приваблювала нацизмом) і власне філософським. Чи зміг філософ до кінця гідно витримати цю, кажучи гегелівськими словами, «напругу протиріччя»? Навіть ті, хто наважувався відверто говорити на цю тему, – а мова, перш за все, йде про тих, хто знав філософа особисто, – як мені здається, розуміли, що оціночного судження (остаточного) в цьому відношенні бути не може. Хоча вдумливо вдивитися в сюжети гайдеггерової біографії, безумовно, необхідно.

Унікальним людським документом служать спогади К. Ясперса, який пройшов у відносинах з М. Гайдеггером еволюцію від найвищої оцінки діяльності колеги і друга («Серед сучасників в цеху філософів мене цікавив тільки Гайдеггер. Це до сих пір так. З деякими іншими я підтримую хороші стосунки, вчуся у них, поважаю їх досягнення, але як філософи вони самі нічого не сказали і не зробили для філософії. Гайдеггер відкрив проблемні зв'язки, які здавалися глибоко прихованими» [15, с. 25]) до жорсткого вердикту: «Несподівано, він став моїм духовним ворогом» [15, с. 34]. Вони обидва, по суті, потрапили в жорстоку історичну ситуацію, спершу, до кінця не проявлену і важко уловлювану в кінцевих цілях, що створює багато «спокушень» на основі якої тонко розігрується ідеологія простих рішень складних суспільних проблем, коли безсоромно експлуатуються в першу чергу цінності моральні – «благо всіх», культурне відродження, обов'язок. Ясперс чесно зізнавався: «Хіба я не сам винен в тому, що зосереджував всю увагу тільки на позитивному, уникаючи радикальної полеміки з ним (Гайдеггером – Т. С.)? Чи не було і моєї провини в тому, що відбувалося до 1933 р.: я не помітив своєчасно небезпеки, не сприймав серйозно націонал-соціалізму в цілому, хоча Ганна Арендт ще в 1932 р. попереджала мене про майбутні події?» [15, с. 33].

Проте, при всій тотожності обставин життєві шляхи філософів принципово розійшлися, ведучи колег-друзів в різні боки: М. Гайдеггер стає ректором Фрейбургського університету (квітень 1933 – лютий 1934 рр.), далі веде викладацьку діяльність, а К. Ясперса в 1937 р. звільняють. Ясперс намагається пояснювати обставини, що склалися, насамперед собі самому, для розуміння життя, його непростих сюжетів: «Непокоїло мене і те, що сам Гайдеггер, здавалося, нічого не помічав. Хоча, можливо, він висловлював свою позицію тим, що після 1933 р. більше не відвідував мене і ніяк не відреагував на моє звільнення в 1937 р. Але мені розповідали ще в 1935 р., що він на лекції згадував свого “друга Ясперса”. Сумнівно, чи зрозумів він, принаймні, сьогодні щось з того розриву» [15, с. 33]. Справді, чи може хто інший, крім самого філософа, дати собі звіт у власному розумінні або нерозумінні, в своїх помилках? Зрозумілим є одне, що Гайдеггеру, на відміну від друга, багато що довелося пояснювати іншим про себе самого, про біографічні факти, мотиви прийняття певних рішень, тодішні та теперішні переконання тощо [див.: 14, с. 234-239].

Це пояснення, звичайно, було важким... Бо, як пояснювати і пояснити своє життя: чому відбулося «десятимісячне ректорство» (при тому, що «Я довго вагався»); пов'язував або не пов'язував «самоствердження німецького університету» як ідею його «оздоровлення» з націонал-соціалістичною ідеологією та практикою; брав або не брав участі..., погоджувався з рішенням або забороняв спалення книг, а також вилучення з університетської бібліотеки видань єврейських авторів членами гитлер-югенда тощо?

Питаю себе: а чи варто зайвий раз підкреслювати, що це «запитування», вже не філософської властивості, було, без сумнівів, тим випробуванням, яке нікому не хочеться пророкувати. Може, просто не пам'ятати про нього? «Був учитель, а разом з ним – можливість навчитися мислити» [16, с. 45], – просто сказати так, як з вдячністю і сказала його учениця Г. Арендт (звичайно, і за

багатьох наступних, які не співпали з учителем у часі). Важко судити. Але якось пекуть слова з листування вже не тільки вчителя та учениці, а й людей люблячих і як ніхто – близьких один одному. Ще у вересні 1930 р. Г. Арендт з ніжністю глибоко люблячої людини пояснює: «Настільки багато всього збіглося, що я прийшла в повне замішання. Не тільки від того, як завжди, що при вигляді тебе в мені знову спалахує свідомість самого виразного і нерозривного зв'язку (Kontinuität) в моєму житті, нерозривності нашого – дозволь мені, будь ласка, вимовити це слово – кохання» [17, с. 70]. А всього лише через якісь два з половиною роки суспільна історія віддаляє люблячих: одному – належить виправдовуватися, іншій – не вірити (або вірити?), розуміти (або «не розуміти?»). Буквально в наступному опублікованому листі, що відноситься до зими 1932/1933 рр. М. Гайдеггер пише: «Те, що я нібито не вітаюся з євреями, настільки мерзенна плітка, що я надалі буду пам'ятати її» [17, с. 71], пояснюючи, як каже, «малоприємний особистий досвід»: «Якщо комусь подобається називати це “заангажованим антисемітизмом”, заради бога» [там само]. За цими сюжетами не суспільної, а глибоко особистої та особистісної історії, в яку втрутилася історія політична – досвід конкретних живих людей, їх долі. Чи розпредметнений цей «малоприємний» досвід, аби ніколи він не був би «повторений» в іншій історії та Інших в історії? Питання, звісно, риторичне...

Мабуть, ми усі, в тій чи іншій мірі, в «гайдеггеровому човні» людської долі, «заручники» свого часу, і часу, даного для життя, а тому буваємо залежні й вільні, пологливі, боязливі й безстрашні «всупереч усьому», буваємо податливими до крайнього (по суті, тваринного) ступеня пристосування до обставин, і всупереч їм – незламними, буваємо слабкими, безвільними, і при відсутності будь-яких надій в-стояти або ви-стояти – сильними... Ми всі уразливі своєю крихкістю, незахищеністю, самотністю «серед своїх» (або всіх), а значить – і компромісні («я ясно розумів, що без компромісів мені не

обійтися» [14, с. 236]), і, тим не менше... Урок, заданий філософом Мартіном Гайдеггером, повинен бути помисленим (нехай і наодинці з самим собою), – чи є, і яка міра компромісу, яку може (або не може) дозволити собі філософ?.. Чи не в цьому головна проблема філософської творчості, покликання філософа?

Посилання:

1. Мамардашвили М.К. Закон инакономыслия (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 мировоззрение // 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 / Сорочинцам» // 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. Тожество 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 Марином 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 наvertатися 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 негачії, 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 досягнення 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-інтераційно-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: досягнути 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, отожд 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 усцільнювання 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 важливості 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 досягнення («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 співпідпорядкованість 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 втратилася 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 особного 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.

Монографія

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

Перехідні та порубіжні процеси в суспільстві

Книга виходить в авторській редакції

Книга видається в електронному варіанті

Видавець ТОВ «Четверта хвиля»

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 6172 від 07.05.2018 р.

03039, Київ, проспект Валерія Лобановського, 119, оф. 409

Тел.: (044) 221-13-82