

Totallogy

Постнекласичні дослідження



Київ – 2013

Центр гуманітарної освіти
Національної академії наук України
Лабораторія постнекласичних методологій

TOTALLOGY-XXI

Постнекласичні дослідження
(30 випуск)

Київ – 2013

ББК Ю21+Ю22+Ю25+Ч11

Т63

Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. №30.

– Київ: ЦГО НАН України. – 2013. – 420 с.

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

Свідоцтво про державну реєстрацію: серія КВ №6986.

Затверджено як фахове видання постановою президії ВАК України від 10.11.2010 р. №1-05/7.

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

Члени редколегії: академік НАН України М.В.Попович, член-кореспондент НАН України В.С.Пазенок, доктори філософських наук І.С.Добронравова, А.М.Єрмоленко, В.П.Загороднюк, М.М.Кисельов, В.С.Лукьянець, В.І.Онопрієнко, В.А.Рижко, І.З.Цехмістро, кандидат філософських наук Ю.А.Іщенко.

ISSN 2077-8309

*Ухвалено до друку Вченою радою
Центру гуманітарної освіти НАН України
27.12.13 р. (протокол №7)*

© **Центр гуманітарної освіти
НАН України**

ЗМІСТ

Всеукраїнська науково-філософська конференція «Гуманітарні інновації, їх особливості та роль в сучасному житті суспільства» 17-18 травня 2013р. Присвячена 20-й річниці Лабораторії постнекласичних методологій при ЦГО НАН України.....	7
Поздоровлення на адресу Лабораторії.....	8
Список праць з метафізики тотальності та її практичних Застосувань.....	10
I. Інновації і буття.....	17
В.В.Кизима. Метафізика інновацій.....	17
II. Філософські проблеми інновацій.....	96
Л.В.Теліженко. Постнекласичний зміст гуманітарної інноватики: тоталогічний аспект.....	96
Н.И. Гаврилов, Д.Г. Зырин. Иррациональный способ освоения неопределенности как гуманитарная инновация.....	111
О.М.Рубанець. Когнитивні аспекти соціогуманітарної інновації.....	123
В.Є.Карпенко. Філософія техноінтелекту в ХХІ ст.....	132
В.М.Тимченко. Значення обміну і дарування у соціально- інноваційних процесах і гуманітарному пізнанні.....	145
С.В. Таранов. Критерії дієвості гуманітарної експертизи.....	157
III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми.....	161
О.Г.Левченко. Театр і проблема оновлення.....	161
Л.И.Мазур. Между игрой и сакральным: тот-анализ личности и творчества Ф.М.Достоевского.....	169
Т.Л.Багаева. Принципы метафизики тотальности как основа понимания механизмов брендинга.....	180
О.В.Вознюк. Розвиток гуманітарного знання в сучасну епоху як чинник зміни традиційної наукової парадигми.....	184
Я.В.Любвий. Проблема соціальної нерівності в філософії постмодерну.....	204
Т.М.Кармадонова. Роль гуманітарних інновацій в адаптації студентів до навчального процесу у вищій школі.....	217
О.В.Гулько. Соціально-культурні та філософські передумови становлення проектної освіти.....	227

А.В.Паренюк. Концептуальний інструментарий амерического образования.....	239
Т.Д. Суходуб. Соціально-філософський дискурс: аналіз в контексте інноваційної діяльності як проблеми.....	249
Н.Г. Волик. Інноваційні суспільні процеси і моральний вибір.....	266
М.А.Нестерова. Когнітивні аспекти гуманітарних інновацій в соціально-економічній сфері.....	274
IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання.....	282
С.А.Крилова. Соціальна метаантропологія як методологія дослідження краси в соціальному бутті.....	282
О.Ф.Коннов. Змістовний та формальний виміри художнього стилю: проблема виявлення зв'язку.....	290
А.О.Синах. Мистецтво та наука як складові частини творчої діяльності.....	300
М.М.Орищенко. Психологія в контексті міжпарадигмальної комунікації.....	308
О.О.Солодка. Дискурсивна корекція лінгвістичного повороту як методологічне питання.....	317
V. Історія філософії.....	336
Ю.О.Азарова. Деррида і Делез в сучасному дискурсивному полі: трансценденція <i>versus</i> імманенція.....	336
С.В.Таранов. Онтологічне вимірювання раціональності і засіб його досягнення – метод кореляції П.Тилліха.....	371
Л.Ф. Сулейманова. Проблема своєобразності східних і західних культур в православної філософській думці сучасності.....	376
С.Л.Шевченко. Екзистенціальна теологія (М.Уестпал, Дж.Маккьюоррі) в постмодерну добу: до проблеми духовної реанімації західного суспільства.....	385
И.С. Стокалич. Інноваційний потенціал російської релігійно-філософської думки рубежа ХІХ-ХХ століть.....	396
Рецензії.....	407
Т.Д.Суходуб. Подолання стереотипів у розумінні російської філософської думки. Рецензія на книгу: М.Н. Громов. ИЗБОРНИК 70. – Тверь: Альфа-пресс, 2013. – 560 с.....	407
Г.М. Діденко, Т.Д. Суходуб. Рецепція російської думки у Європі.....	416

CONTENTS

<i>National Scientific and Philosophical Conference "Humanitarian Innovation, Characteristics and Role in a Modern Society " on May 17-18, 2013. Dedicated to the 20th anniversary of Postnonclassical Methodologies Laboratory for CHE NAS of Ukraine</i>		7
Congratulatory to the Laboratory		8
Reference List on the Metaphysics of Totality and on its Practical Applications.....		10
I. Innovation and Being.....		17
V.V.Kyzyma . Metaphysics of Innovation.....		17
II. Philosophical Problems of Innovation.....		96
L.V.Telizhenko . Postnonclassical Content of Humanitarian Innovation: Totallogical Aspect.....		96
N.I Gavrilov, D.G Zyryn . Irrational Way of Assimilation of Uncertainty as Humanitarian Innovation.....		111
O.M.Rubanets . Cognitive Aspects of Social and Humanitarian Innovation.....		123
V.Ye.Karpenko . Philosophy of a Technointellect in the XXI century.....		132
V.M.Tymchenko . The Value of Sharing and Giving in a Social Innovation Processes and in Humanitarian Cognition.....		145
S.V. Taranov. The criteria for effectiveness of humanitarian expertise....		157
III. Applied Aspects of Innovation Paradigm.....		161
O.H.Levchenko . A Theatre and a Problem of Renewal.....		161
L.Y.Mazur . Between the Game and the Sacred: the Tot-analysis of Personality and Creativity of Dostoevsky.....		169
T.L.Bahaeva . The Principles of Metaphysics of Totality as the Basis of Understanding the Branding Mechanisms.....		180
O.V.Voznyuk . The Contemporary Development of the Humanities as a Factor of Changing the Traditional Scientific Paradigm.....		184
Ya.V.Lyubiviy. Problem of social inequality in philosophical of Postmodern.....		204
T.M.Karmadonova . The Role of Humanitarian Innovation in Adaptation of Students to the Learning Process in Higher School.....		217

O.V.Hulko . Social, Cultural and Philosophical Background of Project Education Formation.....	227
A.V.Parenjuk . Conceptual Tool of Amer Education.....	239
T.D. Sukhodub . Social-psychological Discourse: Analysis within the Context of Innovative Activity as a Discussed Issue.....	249
N.G. Volyk . Innovation Social Processes and Moral Choice.....	266
M.A.Nesterova . Cognitive Aspects of Humanitarian Innovation in the Social and Economic Area.....	274
IV. Science, Art and Methodology of Knowledge.....	282
S.A.Krylova . Social Metaantropology as a Research Methodology of Beauty in the Social Being.....	282
O.F.Konnov . Substantial and Formal Dimensions of Artistic Style : the Problem of Revealing the Links.....	290
A.O.Synah . The Art and Science as Integral Parts of Creativity.....	300
M.M.Oryshchenko . Psychology in the Context of Interparadigm .Connections.....	308
O.O.Solodka . Discursive Correction of Linguistic Turn as a Methodological Issue.....	317
V. History of Philosophy.....	336
Yu.O.Azarova . Derrida and Deleuze in a Modern Discursive Field: Transcendence versus Immanence.....	336
S.V.Taranov . Ontological Dimension of Rationality and the Means to Achieve It - the Method of correlation by P.Tillich	371
L. F. Suleymanova . The issue of the Eastern and Western cultures' peculiarities in the Orthodox philosophical idea of modern times.....	376
S.L.Shevchenko . Existential Theology in Postmodern Time: the Problem of Spiritual Resuscitation in a Western Society.....	385
I.S.Stokalich . The innovative potential of Russian religious and philosophical thoughts on the verge of XIX-XX centuries.....	396
Reviews.....	407
T.D.Suhodub . Podolannia Stereotypiv u Rozuminni Rosiyskoi Filisofskoi Dumky (Overcoming Stereotypes within the Comprehending the Russian Philosophical Thought). Book Review: MN Gromov. YZBORNYYK 70. - Tver: Alpha Press, 2013. - 560 p.....	407
G.M.Didenko, T.D.Sukhodub . Perception of Russian thought in Europe...	416

Всеукраїнська науково-філософська конференція «Гуманітарні інновації, їх особливості та роль в сучасному житті суспільства». 17-18 травня 2013р.

Присвячена 20-й річниці Лабораторії постнекласичних методологій при ЦГО НАН України

Від редакції

Конференція відбулася у Києві в будинку Інституту філософії НАНУ по вулиці Трьохсвятительська 4. На пленарному засіданні виступили доктори філософських наук: В.В.Кізіма – професор, завідувач кафедри філософії науки та культурології ЦГО НАНУ, керівник Лабораторії постнекласичних методологій, В.Г.Кремень – Президент Національної академії педагогічних наук України, академік Національної академії наук України, А.М.Єрмоленко – професор, завідувач відділу соціальної філософії Інституту філософії ім.Г.С.Сковороди НАНУ, І.С.Добронравова – професор, завідувач кафедри філософії та методології науки філософського факультету Київського національного університету ім.Тараса Шевченка, В.А.Рижко – професор, директор Центру гуманітарної освіти НАН України, В.В.Ільїн – професор кафедри економічної теорії Київського національного університету ім.Тараса Шевченка.

Працювали три секції по темах: 1.Інноваційний процес як онтоко-онтологічне взаємоперетворення; 2.Інновації і суспільство; 3. Інноваційні процеси: людина, наука, освіта.

У зв'язку з двадцятирічним ювілеєм Лабораторії постнекласичних методологій при Центрі гуманітарної освіти НАН України на адресу конференції поступили вітання, які ми подаємо нижче. Також

Всеукраїнська науково-філософська конференція...

наводиться список наукових публікацій з метафізики тотальності, що розробляється в Лабораторії та за її межами.

Академик РАН В.С.Степин, доктор философских наук, зав.отделом философии науки и техники Института философии РАН В.И.Аршинов:

Дорогие друзья! Уважаемые коллеги! Лаборатории постнеклассических методологий, созданной по инициативе доктора философских наук Владимира Викторовича Кизимы, исполнилось 20 лет. Это возраст не только завершения юности, но и возраст начала становления зрелой сизигийной мудрости. За это непростое для наших стран и всех нас время Лаборатория – в полном соответствии с ключевыми идеями ее основателя: идеями постнеклассической метафизики тотальности, стала живым организмом, в полной мере воплощающим ту самую динамическую целостность, которая может в процессе развития трансформироваться, сохраняя свою связанность. Желаем Лаборатории еще долгие годы оставаться в этом качестве, служа парадигмальным образцом эффективного коллективного творчества, источником новых философских идей, быть одним из центров разработки инновационных гуманитарных методологий, в которых так нуждаются сейчас наши страны.

Руководитель исследовательской группы «Виртуалистика» Института философии РАН М.А.Пронин:

Уважаемый Владимир Викторович, примите наши искренние поздравления с XX-летием Лаборатории постнеклассических методологий при Центре гуманитарного образования Национальной академии наук Украины.

Мы, исследовательская группа «Виртуалистика» Института философии РАН, продолжающая дело Центра виртуалистики Института человека РАН, как никто понимаем крест инакомыслия, который вы несете в нашем мире. Инакомыслия не в общепринятом – политическом смысле этих слов, но как свободы мысли прежде всего.

Смелость и свобода, мысль, как способность порождать новые слова новых миров – спутник, космонавт и т.п. – вот признак настоящей интеллектуальной элиты, идущей впереди, опережающей свое время.

От лица коллег и от себя лично желаю вам обретать на пути лидерства соратников, сподвижников и последователей. Жизненного наполнения вам и вашему делу!

Декан філософського факультета Таврического національного університета ім. В.И.Вернадського, доктор исторических наук, профессор Ю.А.Катунин:

Уважаемый Владимир Викторович! Поздравляем Вас с юбилеем Лаборатории постнеклассических методологий, а также выходом в свет юбилейного тридцатого выпуска журнала Лаборатории. И 20 лет, и 30 лет – это достаточное время для проверки Ваших усилий в теории и практике нашей действительности. Благодарим Вас за наработанный опыт и выражаем надежду, что результаты исследовательской деятельности Лаборатории будут востребованы в различных сферах жизнедеятельности украинского общества. С уважением и признательностью профессорско-преподавательский корпус философского факультета Таврического национального университета имени В.И.Вернадского.

Ректор Сумського державного педагогічного університету ім. А.С.Макаренка, проф. А.І.Кудренко, завідувач кафедри філософії та соціології СДПУ ім. А.С.Макаренка проф. В.О.Цикін:

Сумський державний педагогічний університет ім. А.С.Макаренка, кафедра філософії та соціології університету вітають Лабораторію постнекласичних методологій при Центрі гуманітарної освіти Національної академії наук України з 20-річчям її плідної роботи та з 30-м випуском журналу Лабораторії «Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження».

Двадцять років існування науково-методологічної Лабораторії стали періодом перевірки її діяльності часом, визнанням необхідності її ідей та творчих зусиль суспільством, сприйняття парадигмально нових методологічних розробок освітянами, вченими та філософами країни. На її базі було сформовано такий постнекласичний підхід, як метафізика тотальності, який сьогодні широко відомий не лише серед науковців та освітян країни, а й на теренах СНД. Методологія метафізики тотальності знайшла своє використання у вищих навчальних закладах країни, в тому числі в Сумському державному педагогічному університеті, в якому неодноразово проводилися конференції та науково-практичні семінари, тематика яких передбачала ознайомлення та застосування даної методології в практиці навчання. Важливу роль мають не лише теоретичні, а і прикладні застосування тоталогії, які стосуються освіти, педагогіки, географії, космології, лінгвістики, психології, психофізіології, антропології, театрознавства, усієї когнітивної сфери тощо. Не менш важливе значення для молодих

вчених країни, аспірантів і докторантів, мали щомісячні методологічні семінари Лабораторії, які стали своєрідною трибуною опробування результатів їх наукових досліджень. У роботі таких семінарів неодноразово брали участь та представляли свої роботи викладачі нашого університету.

Щиро бажаємо Лабораторії постнекласичних методологій та її засновнику і незмінному керівнику, доктору філософських наук, професору Кізімі Володимирі Вікторовичу багатоліття, високих ювілеїв, творчої наснаги, невпинного зростання школи послідовників. Водночас бажаємо, щоб в академії наук знайшлося фінансування для надання Лабораторії, яка увесь цей час працювала на суспільних засадах, інституційного професійного статусу, що, без сумніву, дозволить їй продемонструвати ще більш високу ефективність роботи, якої сьогодні вимагають наука, вища школа і практичне життя.

Список праць з метафізики тотальності та її практичних застосувань, здійснених за останні двадцять років

В.В.Кизима. Человекомирная тотальность. Постнекласический манифест. – К., ЦГО АН Украины. – 1993. – 34с.

Монографії

1. Кизима В.В. Тоталлогия (философия обновления). - К., 2005, - 275с.
2. Кизима В.В. Социум и Бытие. – К., 2007. – 204с.
3. Тютюнник Ю.Г. Тоталлогия ландшафта. – К., 2002.- 122с.
4. Тоталлогічні образи ландшафту. Матеріали VI Міжнародної конференції з постнекласичних методологій в природничо-географічних науках. Київ, 16-18 травня 2006. – К., 2006, - 151с.
5. Радіонова Г.В. Тоталлогічний вимір феномену гри. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук. – Полтава, 2009. – 190с.
6. Теліженко Л.В. Постнекласична модель цілісної людини. – К., 2011. – 283с.
7. Левченко Е., Фомичева В. Формула сюжета. Философия. Теория. Практика. – К., 2011. – 232с.

8. Левченко О.Г. Театр у системі філософської антропології: монографія /Олена Левченко; Нац.центр театр.мистецтв ім Леся Курбаса. – К., 2012. – 296с.
9. Розділ «Тоталлогія, як інша основна версія постнекласичного розуміння історії» в монографії: Бойченко І.В. Філософія історії: Підручник. – К.,2000. – 723с. – с.330-344.

Статті в монографіях

- 1.Кизима В.В. Постнекласические практики: дивергенция и исток // Постнекласические практики: определение предметных областей. – М., 2008, - с.42-52.
2. Тютюнник Ю.Г. Социальные постнекласические практики: к постановке проблемы // там же, с.120-130.
- 3.Телиженко Л.В. Антропологическая специфика постнекласических практик // там же, с.185-194.
4. Левченко Е.Г. Поисковые театральные практики в системе постнекласических практик // там же, с.216-226.
5. Кизима В.В. Начала метафизики тотальности // Постнекласика: философия, наука, культура. – СПб., - 2009, - 672с. – с.71-137.
6. Бахтияров О.Г. Психонетика – постнекласическое направление в психологи. Психонетика как технологический коррелят тоталлогий // там же, с.432-460.
7. Рыжко В.А. Тоталлогические интенции в естественнонаучном и гуманитарном познании // там же, с.420-432.
8. Кизима В.В. Постнекласическая модель человека как *мета-*модель представлений о человеке // Вестник РГГУ, №7/08. Серия «Философия». – М., 2008. – с.266-280.
9. Кизима В.В. О духовно-практическом основании глобальной жизни социума //Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии. – М., 2010. – с.413-423.
10. Кизима В.В. Сизигийность – условие развития конвергирующих технологий // там же, с.824-833.
11. Кизима В.В. Метафизика тотальности: преодоление тупика в понимании сложности // Синергетическая парадигма. «Синергетика инновационной сложности». – М.: Прогресс-Традиция, 2011. – с.170-194.
12. Кизима В.В. Историческая миссия интеллигенции // Гражданское общество в эпоху тотальной глобализации. – Симферополь-Севастополь, 2011. – с.200-217.

13. Кизима В.В. Стратегемы гражданского общества // там же, с.326-347.

Статті в журналах, збірниках і матеріалах конференцій

1. Кизима В.В. Позанаукові фактори розвитку науки // Вісник Академії наук Української РСР. №9,- 1990. с.8-18.
2. Малиновская И.В. Термин в координатах тотальности // Терминологические чтения (цикл второй) Тезисы докладов. – Киев, 1991, ч.1.
3. Малиновская И.В. Язык как культурологическая тотальность /Язык и культура. Первая международная конференция. – К., 1992.
4. Кизима В.В. Універсум як тотальність (становлення нового світогляду). // Світогляд і духовна творчість. – К.: Наукова думка, 1993. – с.127-133.
5. Малиновская И.В. Тоталогия языка: в поисках нового синтеза /Язык и культура. Вторая международная конференция. Доклады – К., 1993. – с.36-42.
6. Малиновская И.В. Тоталогия языка (предчувствие метода) // Totallogy. Постнекласичні дослідження. – К., 1995. – с.153-168.
7. Кізіма В.В. Єдність суспільства і природи як технологічна тотальність //Проблеми постнекласичних методологій в природничо-географічних науках. Тези доповідей науково-методологічної конференції. – Київ-1994. – с.13-15.
8. Кизима В.В. Тоталогия ландшафта. //Ландшафтогенез-2000: філософія і географія. Проблеми постнекласичних методологій. Тези доповідей міжнародної науково-методологічної конференції. – Київ-1996. – с.8-11.
9. Кизима В.В. Человек – субъект или объект ландшафтных преобразований? //Людина в ландшафті ХХІ століття: гуманізація географії. Проблеми постнекласичних методологій. – Київ – 1998. – с.8-11.
10. В.В.Кизима. Ландшафт – это все //Феномен ландшафту: частини-ціле-все. Філософія і географія. Проблеми постнекласичних методологій. Тези доповідей міжнародної науково-методологічної конференції. – Київ-2004. – с.6-14
11. Кизима В.В. Человек в ландшафтных порядках бытия //Тоталогічні образи ландшафту. Матеріали VI Міжнародної конференції постнекласичних методологій в природничо-географічних науках.- Київ, 16-18 травня 2006р. – с.8-17.

12. Рудь М.С. Системологія і тоталогія: порівняльний аналіз // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. №2-3 – К., 1999. – с.352-363.
13. Тютюнник Ю.Г. Техногенез и ноосферогенез как тотальность // там же, с.429-441.
14. Шморгун О.О. Проблема аналізу перехідних соціальних процесів в контексті тоталогічних досліджень // там же, с.423-429.
15. Кизима В.В. Тотальність і сизигійна душа культурних трансформацій // Філософська думка, - №1 1998. – с.31-61.
16. Кизима В. Культурологія і сучасна методологія гуманітарного пізнання // Вісник Національної академії наук України. №5, - 2001, с.13-25.
17. Кізіма В.В. Причинна та метапричинна раціональності: необхідність синтезу // Філософська думка - №3, 2005. – с.18-42.
18. Цесарская С.П. О тотальности, ее свойствах и назначении // Философские исследования. – 2004. - №1. - с.121-136..
19. Цесарская С.П. Современное толкование тотальности // Философские науки. – 2005 – №1. – с.131-136.
20. Кизима В.В. Проблема идентификации человека как симптом цивилизационного кризиса и пути выхода из него // Ученые записки ТНУ им.В.И.Вернадского. - т.20, №2. Философия. Социология. – Симферополь, 2007. – с.26-50.
21. Теліженко Л.В. Цілісність людини з позицій постнекласичної методології (на прикладі аналізу християнської антропології) // там само, с.99-117.
22. Радіонова Г.В. Толерантність у світлі тотальності // Вісник Житомирського державного університету ім.І.Франка – 2007.
23. Радионова А.В. Коцепция всеединства В.С.Соловьева в контексте тоталлогии//Научн.журнал НПУ им.М.Драгоманова, серия 7. Религиоведение.Культурология. Философия. – Изд-во НПУ им.М.П.Драгоманова. – 2008, вып.18 (31). – с.242-248.
24. Кизима В.В. Рg-дуальная роль интеллигенции в истории // Ученые записки ТНУ им.В.И.Вернадского. - т.21, №3. Философия. Социология. – Симферополь, 2008. – с.12-18.
25. Кізіма В.В. Постнекласична методологія та постнекласична освіта //Наукові і освітянські методології та практики. – К., 2003. - с.149-176.
26. Кизима В.В. Образование как сизигический процесс //там же, К., 2004, с. 117-163.
27. Кізіма В.В. Нова освіта для нової людини //Філософія освіти, №2, 2005. – с.36-62.

28. Балясова Ю.В. Значення категорії та принципу «тотальності» для постнекласичних практик // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. Вип.19 – К., 2008. – с.38-43.
29. Кизима В.В. Практическая философия как постнеклассические практики и свобода // Практична філософія, №1, 2009. – с.66-80.
30. Кізіма В.В. Онтико-онтологічна дуальність буття як принцип синтезу філософії, релігії, науки // На шляху до синтезу філософії, релігії і науки. Тези II Всеукраїнської науково-практичної конференції 10-11 квітня 2009 року. – Львів, Видавництво Національного університету «Львівська політехніка». 2009, с.3-5.
31. Балясова Ю.В. Концепт тотальності у філософській системі Г.В.Ф.Гегеля // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. Вип.20, – К., 2009. – с.152-167.
32. Балясова Ю.В. Понятійний контекст категорії «тотальність» // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. №22, – К., 2009. – с.52-72
33. Владленова І.В. Парсичні впливи та не пояснені феномени свідомості // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження» № 21, 2009. – с. 215-226.
34. Волков А.Г. Сизигия экономического дискурса // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження» № 21, 2009. – с. 205-217.
35. Волков А.Г. Тоталогенез экономического дискурса // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження» № 29, 2013, с.108-119.
36. Кизима В.В. Постнеклассические практики: рефлексивность и управление // Вопросы философии, №3, 2010, - с.54-66.
37. Балясова Ю.В. Еволюція категорії тотальність як єдності багатоманітності в історії та структурі філософського і наукового пізнання // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. №24, – К., 2010. – с.157-174.
38. Ільїна А.В. Границі тотальності та безмежна межа реконструкції // Totallogy. Постнекласичні дослідження. – № 27, 2012. – К. : ЦГО НАН України, с.189-205.
39. Самчук О.О. Світ як тотальність vs світ як хаос // Totallogy. Постнекласичні дослідження. – № 27, 2012. – К. : ЦГО НАН України, с.206-216.
40. Рожков И.Я., Багаева Т.Л. Социологические контуры современного брендинга // Соціальні технології. Актуальні проблеми теорії і практики. Зб.наукових праць. Вип.55. – Запоріжжя, 2012. – с.91-108.

41. Кизима В.В. Космологія с позиций представления о бытии как о тотальности // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження - № 29, 2013. – К. : ЦГО НАН України, с.25-76.
42. Кизима В.В. Механизмы сохранения идентичности целостностей и сложных систем в ходе их обновления, иерархизации и трансформаций // Развитие и динамика иерархических (многоуровневых) систем (философские, теоретические и практические аспекты). Сб.статей по материалам V международной конференции (10-13 ноября 2013 г.). Книга 1. – Казань, 2013. – с.11-15.
43. Кизима В.В. Метафізика інновацій // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження - № 30, 2013. – К. : ЦГО НАН України, с.18-96.

**Праці В.В.Кізіми в журналі
«Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження» №№1-30
(1995 – 2013гг)**

1. Оновлення – тотальність – постнекласика (замість передмови). - №1, с.9-20.
2. Тоталлогические аллюзии. – там же, с.20-106.
3. Человекомирная тотальность. Постнекласический манифест. – там же, с.311-340.
4. Введение в метафизику тотальности (к критике трансцендентизма), - №2-3, с.16-116.
5. Самоидентичность культурогенеза как проблема.- №2-3, с.182-208.
6. Тоталлогическое прочтение текстов. - №5, с.8-69.
7. Сизигия метаморфоза. - №4 (с.8-76), №6 (с.20-149), №7 (с.8-186).
8. Тоталлогический взгляд на идею интервальности. - №8, с.82-101.
9. Постнекласические исследования в Украине. - №9, с.14-27.
10. Сизигійна раціональність (єдність причинних дій і метапричинних впливів). - №9, с.55-187.
11. Ландшафтная сущность Бога или «божественная» природа ландшафта? - №10, с.8-53.
12. Субстанційні виміри феномену туризму. - №12, с.7-30.
13. Амерический акт мышления. - №13, с.50-113.

14. Метафізические начала сизигийной антропологии. - №14, с.7-153.
15. От постнеклассики к метафизике тотальности. - №17-18, с.7-34.
16. Начала метафизики тотальности. - №17-18, с.35-130.
17. Сизигия – механизм гармонизации бытия. – №19, с.174-178.
18. Практическая философия как постнеклассические практики и свобода. - №20, с.30-60.
19. Постнеклассические практики: рефлексивность и управление. - №21, 7-29.
20. О духовно-практическом основании глобальной жизни социума. - №22, с.111-121.
21. Сизигийность – условие развития конвергирующих технологий. - №22, с.133-142.
22. Метафизика тотальности: преодоление тупика в понимании сложности. - №23. – с.7-26.
23. От мироощущения современного человека к новому мировоззрению социума. - №24, с.19-36.
24. Связь психики, соматики и деятельности человека с позиций метафизики тотальности. - №24, с.175-178.
25. Язык и неязыковое общение: pg-подход. - №26, с.7-88.
26. Бытие как тотальность. Современная философская картина мира и ее приложения. – №27, с.71-189.
27. Космология с позиций представления о бытии как о тотальности - №29, с.25-76.
28. Метафизика инноваций - №30, с.18-96.

І. Інновації і буття

В.В.Кизима

МЕТАФИЗИКА ИННОВАЦИЙ

Предисловие

Сегодня инновации часто рассматриваются как не имеющий альтернатив ответ на глобальные вызовы, с которыми столкнулось мировое сообщество. Но сам этот ответ требует осмысления. Можно выделить три типа инновационных процессов – *конвергентный, дивергентный и синергийный*. В первом случае идет постепенное сближение внутринациональных, межнациональных и региональных инновационных систем, а также инновационных циклов внутри каждого общества – от подготовки кадров для исследовательской деятельности до внедрения в производство новых технологий. Считается, при этом, что наука, образование и промышленность должны быть соединены, поскольку их изолированное развитие ведет к размыванию потенциала каждой из этих сфер. Однако в этом случае не очень ясно, чем инновационный подход отличается от системного, структурного, иерархического и в чем критерий оптимальности процессов подобной «сборки».

Дивергентный инновационный процесс рассматривается как внесение нового в отдельные звенья и сферы человеческой жизнедеятельности. Такие инновации, особенно в информационных технологиях, непрерывно генерируют различия, в свою очередь

порождающие дифференциации в обществе и сознании, ведут к диверсификации деятельности отношений, товаров, услуг, профессий. Но здесь возникает свой вопрос: чем такие инновации отличаются от изобретений, открытий или усовершенствований (рационализаций) и может ли быть управляема эта хаотичная стихия как нечто целое?

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

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

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

процессы *одновременного развития среды и человека*, независимо от того, в какой области и на каком уровне жизни общества они осуществляются. Человек в этом случае оказывается в центре инновационных событий, что позволяет устранить их бессубъектность - главную беду современных «инновационных» процессов¹, а также и неопределенность с понятиями объектов инноваций и инновационных сред, смысл которых также остается сегодня недостаточно проясненным.

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

Конечной целью нового подхода является оформление *универсальной методологии оптимизации управления инновациями*, в которой само бытие рассматривается как *единство явного и скрытого в нем*. Это открывает новые инновационные перспективы, поскольку объектом инноваций становятся не только внешние причинные отношения вещей, а и глубинные, скрытые влияния бытия как на содержание объектов инноваций (вещей), так и на подсознательные механизмы жизнедеятельности самого человека, уходящие за пределы его телесного существования в разноуровневые онтологии бытия. Это позволяет внешним действиям человека рефлексивно влиять на его собственное глубинное подсознание и через него на сознание, меняющее, в свою очередь, характер внешних действий человека. Учет данного рефлексивного механизма позволяет, помимо прочего, преодолеть традиционные рамки гносеологии и психологии и выйти на более глубокую их разработку. А человек предстает как форма, несущая *всю полноту возможностей бытия*, не ограничиваемая его земной и биосоциальной природой. Тема инноваций, в таком случае, обретает мировоззренческий смысл и звучание, указывает на вызревание новых, не только земных, а и космических измерений жизни современного социума.

¹ Бессубъектность В.Е.Лепский определяет как «отсутствие субъекта инновационного развития, осознающего свои цели, интересы, стратегию и тактику, обладающего необходимой политической волей и способностью добиваться решения поставленных задач» (Лепский В.Е. Рефлексивно-активные среды инновационного развития. – М., Изд-во «Когито-Центр», 2010. – 255с. – с.94).

В основу предлагаемой работы положены идеи, высказанные автором на пленарном докладе на всеукраинской конференции, посвященной теме «Гуманитарные инновации, их особенности и роль в современной жизни общества», проводившейся 17-18 мая 2013 в Центре гуманитарного образования НАН Украины в Киеве.

Введение

Понятие инновации (нововведения) родилось в работах Йозефа Шумпетера, особенно четко представленное в его вышедшей семьдесят лет назад книге «Капитализм, социализм и демократия». Он связывал с ним важную, если не определяющую роль в объяснении циклического характера развития капитализма и его кризисов, рассматривал кризисы и их преодоление как следствие не столько конкурентной борьбы, сколько осуществляемой ради получения прибыли предпринимательской (инновационной) деятельности.

Шумпетер уловил противоречивую природу инноваций, обозначив их как «созидательное разрушение», позволяющее переходить от исчерпавшего себя старого процесса производства к качественно иному, основанному на новых принципах и возможностях. В такой интерпретации сутью инноваций оказываются не разовые технические новшества и изобретения, а *процессы их смены, играющие существенную роль в перестройках жизни всего общества*. Этим и объяснялась необходимость введения им нового понятия инновации. Однако после Шумпетера, на фоне возобладавших идеологий индустриального и постиндустриального общества, произошло сужение понимания инноваций. Их стали рассматривать лишь как отдельные научные и производственно-технические нововведения, фактически отбросив тот новаторский смысл, который был заложен Шумпетером. Новый толчок инновационному движению дали глобальные финансово-экономические кризисы, в частности 2007-2008 годов. Но инновации и здесь понимались в том же усеченном производственном, технико-технологическом смыслах.

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

С исторической точки зрения инновации следовало бы считать источником прогресса. На самом деле не любое новое тождественно инновациям как сознательно осуществляемым действиям по выявлению скрытого и его использованию. «Прогресс», который был до XX в. и продолжается сегодня, реально предстает в основном как стихийно возникающее новое на основе стихийного же разрушения старого, т.е. выступает как *стихийная история*. Сегодня эта история слепо идет за колебаниями индексов на биржах и курсов валют. Соответственно, человек, несмотря на развитие науки, остается человеком не столько разумным, сколько *стихийным*. До сих пор он стремился творить историю силовым образом, но на практике история творила его. Такой «прогресс» сегодня исчерпал себя, а его номинальные субъекты, пребывающие у власти, все больше утрачивают перспективу. Исповедуемые ими ценности – деньги и власть – и принудительные методы управления через подвластные им явные законодательную, исполнительную, судебную системы и силовые структуры, а также невидимые влияния как внутри стран, так и в международных отношениях, в условиях глобальной интеграции все чаще ведут к масштабным опасным рискам и дают сбой.

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

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

также политическое стремление делить нации и народы на «великие», которым все позволено, и прочие - *такой образ жизни исчерпал себя*. Позиция силы уже явно не соответствует масштабам и характеру реальных задач, стоящих перед человечеством, и ведет к результатам, противоположным ожидаемым². Кризис идеологии экономоцентризма проявляется и в том, что уже самими представителями силовой стратегии все больше осознается приоритетная по отношению к экономике роль духовно-информационного фактора, определяющего правильные *смыслы* действий. Так Стивен Манн утверждавший еще недавно в своей небезызвестной статье, изданной в 1992 году Пентагоном, «Теория хаоса и стратегическое мышление», что в условиях господства в мире индивидуализма для обеспечения национальной безопасности США сегодня нужны не столько бомбардировки и оккупация тех или иных режимов, сколько «перезагрузка» культуры и идеологии их обществ, способная вызвать их политическую мутацию (например, в виде «цветных революций»), и рассматривавший этот путь как единственно возможный для США и их сателлитов править миром, фактически неявно признал фундаментальную роль внешне неощутимых гуманитарно-ценностных смыслов в современном мире, хотя и использовал этот факт для обоснования новой стратегии защиты мира старого. Им осознается, при этом, и важная роль подсознания как «интуитивной сердцевины» подобных инновационных действий.

² Одним из симптомов осознания этого факта является вышедшая в 2004 году книга Джона Перкинса «Исповедь экономического убийцы». Ее автор обнародовал информацию о давно осуществляемой на глобальном уровне негласной деятельности, одним из активных участников которой он сам долгое время был. Суть ее состоит в том, чтобы с помощью высокооплачиваемых профессионалов-«экономических убийц», работающих при правительствах многих стран и существенным образом влияющих на их экономическую политику, включать экономики этих стран в глобальную империю *корпоратократии* – системы корпораций, банков и правительств, контролирующей мировые ресурсы и весь мир. Этим контролем озабочена современная западная властвующая элита. Книга Перкинса засвидетельствовала, что даже сторонникам данной идеологии становятся очевидными ее авантюризм и конечная бесперспективность, и что подобные «решения» мировых проблем ведут, на самом деле, к усугублению глобального кризиса. Автор пишет, что их результаты уже «вышли из-под контроля», ведут не к разрешению, а обострению всех проблем. В предисловии к своей работе он отмечает, что книга написана для того, чтобы мы задумались и изменили нашу жизнь.

Подобные отдельные и противоречивые симптомы осознания порочности экономоцентризма и корпоратократии с одной стороны, и констатация неустойчивого характера современной жизни социума – с другой, хотя и важны, но они служат скорей расшатыванию прежних стратегических доктрин, и еще не указывают какие позитивные установки должны прийти им на смену. А в случае утопической идеологии управляемого хаоса Ст.Манна в пользу единственной страны, которая будет «наводить порядок» в мире, речь идет фактически об усугублении сегодняшних проблем новыми методами.

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

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

Законы и универсальные принципы социального тоталогенеза, оставшиеся прежде неизвестными, сегодня открыты на основе созданной в последние двадцать лет философской модели бытия – *метафизики тотальности*, ее универсальных понятий и принципов. Их применение к постоянно меняющемуся глобальному миру становится первоочередной задачей. Однако препятствием этому являются интересы субъектов, привыкших властвовать. Потребуется время, чтобы усиливающийся динамизм глобальных, региональных и национальных процессов привел к оформлению нового образа жизни как *единственно возможному выходу для всех*. Это наступит, когда негативные для всего населения, включая олигархат и властвующую элиту разных стран, негативные последствия начнут проявляться *сразу же* по ходу их свершения и будут требовать ответной реакции со стороны общества немедленно, а не «потом». Уже сегодня информация о скрытых махинаций в жизни людей, в том числе о скрытом обогащении меньшинства за счет подавляющего большинства, неумолимо становится достоянием общественности, а прежде скрытые экономические и политические мотивы собственников и политиков начинают все очевидней для всех влиять на общество в качестве отрицательных обратных связей, подлежащих контролю. Неизбежно нарастание тенденций гармонизации прямых и

обратных связей в общественной ситуации в целом, а значит усиления контроля за их влиянием на общественную жизнь и управления ими. Скрыть информацию становится практически невозможно³. Принципиально важно, что конструктивная работа в этом случае возможна только в объеме *всего социума*, открытость и публичность становится требованием жизни. И подобно тому, как нарушение физических законов ведет к катастрофам техническим, нарушение гармонических экономических, торговых, финансовых и прочих балансов глобального социума все непосредственнее будет вызывать катастрофы общественные. Виновным, даже высокопоставленным, от ответственности за них спрятаться уже будет некуда. В ответ на свою *любую* деятельность каждый субъект, начиная с человека и кончая корпорациями и странами, все неотвратимее получает реакцию, *сказывающуюся и на нем самом*, в результате чего он вынужден считаться с возможными негативными для него последствиями и если не добровольно, то под давлением ситуации, *гармонизировать свои действия с остальной социальной средой*. В этих условиях неизбежно оформление нового правила жизнедеятельности, который можно определить как **императив ответственности**: *действуя ради собственного блага, выбирай такие пути и методы, чтобы при этом способствовать благу всех, в результате чего и твои собственные возможности и блага будут умножаться*. Данный императив - **основа нового образа жизни**.

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

³ Как свидетельствуют прецеденты с утечкой информации на сайте Wikileaks и с сотрудником ЦРУ и Агентства национальной безопасности США Э.Сноуденом, в условиях современных коммуникаций и интернета даже сверхсекретную военную информацию утаить трудно и ее огласка чревата мгновенной негативной реакцией в мире, меняющей акценты в жизни не только локальной, а и глобальной.

Второе. Чтобы соответствовать императиву ответственности и избежать катастрофы, процесс обновления должен осуществляться на основе понимания глобального социогенеза как глобального тоталогенеза, а значит в соответствии с объективными универсальными принципами последнего⁴. Сегодня, однако, это остается невозможным из-за ориентации лидеров стран на старые идеи, цели и ценности. Глобальное противоречие в том, что вместо декларируемой политики взаимопонимания и сотрудничества всех субъектов жизнедеятельности социума лидеры ведущих стран *на практике* реализуют идею «роста конкурентоспособности» своих стран на мировом рынке, что, фактически, стимулирует противоборство во всех сферах жизни и противоречит императиву ответственности. Объективные процессы будут принуждать к разрешению данного противоречия и такие тенденции становятся все более явными. Несмотря на трудности, все чаще международные проблемы решаются на пути поиска компромиссов через переговоры. Но окончательно ситуация изменится только тогда, когда глобальная жизнь начнет рассматриваться с позиций модели социума как *тотальности*, включающей в себя отдельные страны, регионы, образования типа Евросоюза и др. как субтотальности, также вписывающиеся в общую модель. Необходимо придание базового значения в практической деятельности *принципам: онтико-онтологической дуальности, причинно-кондициональной самодетерминации, диверсизации, оптимальной сизигийности*⁵.

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

⁴ Президент России В.В.Путин в своем выступлении на заседании международного дискуссионного клуба «Валдай» 2013 г. не случайно охарактеризовал современную Россию словами философа К.Леонтьева как «цветущую сложность» - понятием, которое можно рассматривать как образное выражение тотальности.

⁵ См. Кизима В.В. Начала метафизики тотальности // Постнекклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв.ред. Л.П.Киященко и В.С.Степин. СПб: Издательский дом «Миръ», 2009. – с.71-137.

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

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

Позитивные тенденции движения по пути взаимопонимания и взаимосогласования уже существуют и усиливаются в современном мире. Первым симптомом этого стали высказанные еще в конце XX в. идеи американских конфликтологов Р.Фишера и У.Юри в небольшой книге «Путь к согласию, или переговоры без поражения». Их позиция состояла в том, что выгодней строить деловые отношения не на основе понятий «победа», «поражение», «сила», а на взаимопонимании и поиске взаимовыгодных решений путем компромиссов и переговоров. Еще одним симптомом стал приобретенный за короткое время широкую популярность доклад Римскому клубу Гюнтера Паули, опубликованный в виде книги «Синяя экономика» в начале XXI в. Его главной идеей, подкрепленной практическими предложениями, является использование природных ресурсов *без разрушения природы*, социальной энергии и инициатив *без разрушения общества*. Автор рассматривает этот путь как способный вывести социум из современного кризисного состояния.

Третье. Сизигийный механизм по-настоящему начнет работать как неумолимый закон только тогда, когда согласование явного и скрытого станет ведущим *в самом человеке*. Человек – истинный узел всех социальных связей и отношений, а это означает, что он должен стать главным объектом и главным субъектом общества, в котором обе эти ипостаси должны постоянно гармонизироваться, в том числе служить *непрерывным стимулом необходимых общественных изменений и ориентиром их направленности*. Характер и развитие экономики должны определяться не стихией рыночных индексов, а результатами постоянно проводимых *гуманитарных мониторингов и*

гуманитарних експертиз, виявляючих назревшие к данному моменту реальные экономические, производственные и прочие потребности и проблемы людей и социальных групп, - всех, кого сегодня называют гражданским обществом. В соответствии с принципом причинно-кондициональной самодетерминации внешние действия людей в их повседневной практической и производственной жизни вызывают не только явные причинные действия и соответствующие им внешние следствия, а и меняют неявную жизнь среды как жизненных условий человека, и эти изменения, которые мы, как правило не учитываем из-за их скрытого характера, на самом деле неявно действуют на нас в форме изменения нашего подсознания. Оно не проходит бесследно, а «выходит наружу» в виде новых переживаний, потребностей, мотивов и желаний, которые влияют на выбор новых целей и на последующую нашу явную причинную жизнь. Данный рефлексивный процесс в обществе носит *объемный* характер и выступает как развертывающийся в многообразии и единстве процесс социогенеза как тоталогенез.

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

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

социальную и природную среду, а не «перемалывающих» ее в социальные и природные отходы.

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

Что меняет такой подход? Центром и движущей силой инновационного движения становятся не случайные внешние обстоятельства, диктующие человеку свои условия, а **сам человек** – что соответствует идее превращения человека в ведущую силу общественной жизни. Определенная рожденные жизненной ситуацией идеи в ходе инновационной деятельности, он одновременно распределчивает новые стороны и особенности реальности в своем сознании, что порождает новые потребности, идеи и влечет новые действия по определению. Такой процесс предстает, *во-первых*, как действительно непрерывная инновация, *во-вторых*, не разрушает ранее достигнутое, а развивает его в соответствии с его собственной логикой и потому наиболее оптимален и эффективен, *в третьих*, человек в нем - не механический «внедритель» внешних идей, а его творческий источник, увязывающий его предыдущее состояние с нужным человеку новым, свободно избираемым им в предлагаемом спектре новых возможностей.

Инновационный момент предстает в этом случае как переводение скрытых подсознательных потребностей, накапливающихся в сознании участников инновационного движения в ходе их определчивающей деятельности, в явный, осознанный и целенаправленный процесс в ходе их распределчивания. Новые изменения вызывают из подсознания новые возможности, трансформирующиеся в новые потребности, идеи и реализации, и процесс идет все дальше. Поскольку при таком механизме новые идеи непосредственно и постоянно связаны с ситуацией, а не привносятся в

нее «со стороны», инновация развивается не как ломка и хаос, а как *естественный и самоорганизующийся процесс*, а человек из состояния простого исполнителя переходит в центральное положение *истинного субъекта инновации*, постоянно осуществляющего нужный ему выбор. Для него главной проблемой становятся не открытия, которые можно «внедрить» в жизнь, а *выбор наиболее оптимальной новой перспективы из многих возможных*. Общая схема такова, что опредмечивающий момент деятельности неразрывно связан с распредмечивающим, а распредмечивание ведет к желаемому человеком и обществом новому способу опредмечивания.

Отдельно следует указать на существенно важный, центральной момент - *механизм связи сознательного и бессознательного в человеке* в ходе его деятельности. Прежде он почти не рассматривался в инновационном контексте. На самом деле именно данный механизм выводит проблему инноваций на уровень *метафизического анализа*, поскольку человек оказывается связанным *со всей полнотой бытия* и из частного инновационного компонента этой полноты перемещается в ее центр *как ее представитель*. Данная ситуация имеет принципиальное значение.

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

повсеместно демонстрирует свою двойственную субъект-объектную постнеклассическую природу, с которой уже нельзя не считаться.

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

В этих условиях наиболее адекватным пониманием *процессов инновации*, осуществляемых человеком, является взгляд на них как на тоталогенез. Он затрагивает не только внешние формы жизни, а и предельно глубинные, скрытые механизмы, соединяющие в обществе и самом человеке бездны бытия с индивидуальными их проявлениями в человеческой практике в виде постоянного согласования сознательного и бессознательного моментов в ней⁶. С этих новых метафизических позиций далее и рассматривается сущность инноваций.

I. Инновации и бытие

Из сказанного во Введении следует, что инновационным процессом является *обнаружение ранее скрытых возможностей и их практическое явное использование, не нарушающее гармонии явного и скрытого*. Инновации не берутся из ничего, в каждой форме бытия заложены потенции, которые могут быть их предметом и любой целостный реальный объект может быть объектом инноваций. Но для этого субъект-инноватор должен кое-что знать не только о конкретной

⁶ См. Кизима В.В. Бытие как тотальность. Современная философская картина мира и ее приложения //Totallogy-XXI. Постнеклассичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, - № 27, 2012. – с.71-189.

інноваційної ситуації, а і об загальної природі будь-якого об'єкта інновації, о характері і повноті його прихованих можливостей, їх структурі і о інших властивостях, а також об загальних закономірностях інноваційної діяльності і механізмах її оптимізації. Спеціалісти по інноватикі не повинні рости самі по собі як гриби після дощу, їх необхідно цілеспрямовано і систематично готувати на основі метафізическої концепції інновацій.

Ісходний її пункт складає в тому, що будь-який об'єкт інновацій має подвійну природу - як існуючий явно, в актуальному вигляді, а також як несучий приховані можливості інших актуалізацій, які цікавлять суб'єкта інновацій заздалегідь. В першому випадку об'єкт очевидний своїм зовнішнім явним присутством як самостійний субстратний індивід-монада і зовнішніми причинними зв'язками з іншими подібними об'єктами-монадами. Во другому - він виступає як носитель множини прихованих в ньому можливостей, виступає як *амер* (ще-не-буття). Це стосується і к самому людині, який також має свою америческу природу, приймає участь в інноваційному процесі. Більше того, саме вона є безпосереднім джерелом інновацій, але до сих пор не була центром уваги дослідників, в результаті чого тема інновацій, незважаючи на її зовнішню популярність в суспільстві, концептуально розроблена слабо.

Америческа природа речей і людини не проста для розуміння. Так новонароджений існує актуально як немовля, і приховано як людський амер, оскільки несе невикористані можливості всієї своєї подальшої життя, о яких в даний момент нічого невідомо. В різних життєвих умовах вони здатні проявлятися по-різному або навіть не проявлятися взагалі. В цьому сенсі людина як ціле завжди існує як *дуальність* явного і прихованого, а в ході інновацій є *не тільки суб'єктом, а і об'єктом* інновацій, його життя виступає як стихійний інноваційний процес, в якому явне і приховане переходять одне в одне. Це особливо очевидно, наприклад, в випадку участі його в освітніх або творчих ситуаціях, де в людському свідомості здійснюється процес постійної циркуляції між явним і прихованим, що відображається на зовнішньому поведінці людини і сам залежний від нього. Такою ж дуальністю володіє і будь-яка річ і тому також може розглядатися як об'єкт інновацій.

Таким чином, інновація - це не створення чогось раніше відсутнього в людині або предметі, а реалізація вже існуючих в них в америческому вигляді можливостей як

способностей к определенному рода внешним действиям при определенных условиях. А инновационное преобразование выступает как целенаправленный *перевод амерического состояния в явное*. Подобные преобразования могут быть более или менее глубокими в зависимости от того, какой уровень возможностей выводится в актуальное состояние. Они могут приводить как к несущественным изменениям вещи, не заслуживающим названия инновации, так и к ее глубинным трансформациям, метаморфозам, называемым превращениями, в результате которых вещь может восприниматься как качественно новая форма бытия с иным субстратом и новой базовой онтологической основой.

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

Теоретически, будучи полионтичным и полионтологическим существом, человек имеет неисчерпаемые возможности в своем инновационном отношении к миру. *Метафизику* инноваций следует строить, начиная с самых глубоких онтических уровней человека и, соответственно, с предельных онтологических уровней бытия, в которых они могут проявляться. В этом случае проявление

полионтизма человека и полионтологизма бытия будут учтены во всей полноте и картина инновационных возможностей человека обретет законченный вид. В данной работе осуществляется именно такой предельный подход, в связи с чем потребовалось уточнить и конкретизировать ряд прежних представлений как о человеке, так и о самом бытии, дополнить их новыми и привести первые и вторые во взаимное соответствие.

Бытие как меон и источник инноваций

Самым глубоким онтологическим уровнем, являющимся основой всех форм бытия, в том числе человека, является *бытие как таковое*. Данный уровень теоретически открывает возможности моделирования самых радикальных инновационных действий человека, связанных с использованием универсальных механизмов бытования. Но для возможности практического осуществления указанного моделирования данные механизмы должны быть предварительно выявлены. В связи с этим рассмотрим «бытие как таковое» с позиций его строения и процессуальности, двигаясь от этой исходной онтологии (бытия как такового) к онтологиям природы, общества и нашей повседневной деятельности на уровне отношений сознательного и бессознательного.

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

из явного мира, но вместе с тем в нем *в качестве возможности есть все*. Поэтому к нему как *истинному* всегда сводили явные, но частные формы бытия, как нечто временное, призрачное и неистинное. Отношения меона и частных форм его проявления имеют свои непростые особенности, в которых следует разобраться.

Мы исходим из того, что меон – не образное или мифологическое понятие, а действительная, но неявная реальность, постоянно присутствующая и служащая основанием всего явного мира. Меон и должен быть исходным пунктом анализа абсолютной природы инновационных процессов, поскольку в нем заключены все возможности бытия, из него все появляется и в него все уходит, подобно тому, как в физическом мире обладающие массой элементарные частицы и античастицы аннигилируя, «исчезают» в фотонах, которые не имеют массы покоя, но из фотонов же они могут и рождаться. Вопрос о том, можно ли считать проявлениями меона фотоны или возникающие при аннигиляции нуклонов и антинуклонов нейтрино, уносящие половину энергии и практически не взаимодействующие с веществом, - это отдельный и конкретный вопрос, требующий непосредственно физического анализа. Мы не будем его касаться именно из-за его конкретности. Для нашего анализа важно то, что порождаемые меоном вещи образуют мир противоположных отношений явного и неявного, единичного и общего, необходимости и случайности и др. и, с одной стороны, этим создается разнообразие явного мира, с другой, его компоненты обречены двигаться к своему исчезновению, «аннигилировать» в исходное меоническое состояние. Весь вопрос в том, когда именно и в какой форме это произойдет и произойдет ли вообще, поскольку справедливое для конкретной вещи может оказаться несправедливым для мира во всей его полноте. Теоретически с частицей и античастицей это происходит сразу, как только они сталкиваются, а с человеком – когда его внутренняя жизнь в ходе его возрастной деградации уравнивается с внешней. А вся вещественная материя придет к исчезновению, когда произойдет ее контакт с антиматерией, предположения о существовании которой существуют, и произойдет их аннигиляция. Но практически противоречивость может оказаться сущностью бытия, предполагаемой самой его полнотой, и в этом случае имеет место ее постоянное и органичное присутствие, несмотря на постоянную ее изменчивость.

В связи с этим, поскольку скрытое бытие как меон порождает все явное и являет собой исходный источник инноваций вселенского

характера, сфокусованим на ньому увага перш за все як на особливій специфічній реальності.

Можливо сказати про неї щось більш визначене, ніж уже сказано в історії філософської думки, де буття: отождествлялось з усім існуючим як незмінним (Парменід), вважалося позачасовим (в відмінності від становлення наявного світу), відрізнялось від порожнечі (ніщо), яка, однак, пронизує його (Демокрит), розглядалось як те, що може переходити в небуття (Платон), розділялось на потенціальне і актуальне буття (Аристотель), просто вважалося тим, що *єсть* (М.Хайдеггер)?

Будемо виходити з того, що особливості меона, навіть і приховані для нас, але реальні, можуть всі ж аналізуватися нами по їх опосередкованим зовнішнім проявам, які завжди несуть про них інформацію хоча і косвенним, але реальним чином. Важливо тільки, щоб вона була прочитана адекватно і дозволяла скласти, навіть і гіпотетичне, але відповідне «строєнню» прихованого меонічного світу представлення, а також зрозуміти механізм породження ним світу явного, з яким людина безпосередньо має справу.

Використовуючи сучасні поняття, можна гіпотетично, але з високою частотою ймовірності стверджувати наступне.

1. Меон, як вічна субстанція своїх форм, володіє *сверхвисокою енергією*, оскільки здатний не тільки породжувати нові форми, а й, поглинаючи старі, руйнувати їх будь-якою міцністю, якою б вона ні була, навіть до визначеної відомими нам внутрішніми силами⁷.
2. Меон в своїй невизначеності *єдиний*, але *багатобликий* в своїх *можливостях*, оскільки може породжувати *різні* форми явного світу.
3. В своїй невизначеності він *незмінний*, т.е. перебуває *поза часом*, і одночасно *постійно змінюється в часі*, оскільки

⁷ Виходячи з сучасних наукових даних, в якості можливого претендента на роль меона можна вважати космічний вакуум. А.Д.Чернін в анотації до своєї статті «Космічний вакуум» (Успіхи фізических наук, том 171, №11, листопад 2001) в частині пише: «Недавні спостережливі дослідження далеких вибухів надзвичайних зірок вказують на наявність в Всесвіті космічного вакуума, густина енергії якого перевищує густину всіх інших форм космічної енергії разом взятих. Вакуум створює поле антигравітації, яке викликає прискорення космологічного розширення. Це прискорення було виявлено в спостереженнях»

иначе не мог бы порождать эти формы в ущерб своему постоянству. Это возможно только если жизнь меона в себе осуществляется в виде *многообразных* меонических *движений*, образующих *единое, но разнообразное в себе и постоянно осуществляемое* общее движение. При этом, различные движения в нем не независимы, а реализуются в форме взаимопересечений, взаимоналожений, взаимопроникновений, иначе меон бы распался на части и не был бы единым.

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

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

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

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

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

Формирование субстратного мира

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

1. На *первом* осуществляется порождение вещей явного мира. Здесь важнейшую роль играют энергетические точки пересечения («узлы») меонических потоков, которые создают локальные динамичные образования на общем фоне меона. Они обладают определенной устойчивостью за счет устойчивости образующих их потоков и распадаются при изменениях этих потоков. Но есть более редкие случаи, когда несколько энергетических точек пересечения соединяются в более сложное относительно самостоятельное образование, либо сама точка пересечения обладает способностью распадаться на субсостояния, способные взаимодействовать друг с другом и поддерживать друг друга в автономном режиме. В сложившихся внешних меонических условиях подобные усложненные образования выделяются из общего меонического фона как *предформы* явного бытия – *первичные амеры*. Амеры - еще не полноценные явные формы-вещи, поскольку существуют только пока сохраняются пересечения породивших их потоков и исчезают при нарушении характера этих пересечений. Они несамодостаточны в том

смысле, что *не отделены от потоков меонической среды* в качестве самостоятельной актуализированной индивидуальности, полностью зависят от их пересечения, связаны с местами пересечения и не могут свободно менять эти места в меоническом пространстве. Когда пересечение иссякает, первичный амер распадается. При всем том, наличие меняющегося общего массива таких амеров важно, потому что он создает непосредственные предпосылки порождения вещей – *второго этапа*.

2. *Второй этап* наступает, когда в пределах устойчивой ситуации возникают несколько или *комплекс амеров*, которые могут образовывать свою собственную связанную меонически локализованную систему, в которой устанавливаются *связи между самими амерами* как *самостоятельными монадами* в виде *внешних* по отношению к ним *причинных* отношений, энергетически более весомых, чем меамерические внутренние связи. Приобретение ими устойчивого характера означает формирование *внутреннего стабильного механизма* самосохранения разноамериканского комплекса. По мере усиления его внутренних стабилизационных возможностей самосохранения он все меньше зависит от образовавших его меонических потоков (хотя и предполагает их существование как американского континуума вообще) и их неустойчивости и становится подвижным в общей меонической среде. Роль ландшафтности меонического фона перестает быть решающей, хотя он по-прежнему необходим. По отношению к возникшим причинным отношениям он начинает играть роль *скрытых условий*. Комплекс амеров, связанных причинными энергетическими связями, обретает самостоятельное значение как явное уже *субстратное образование*, выделившееся из скрытого меонического фона, способное причинно взаимодействовать с другими подобными субстратными образованиями. Данный комплекс вступает в *субстратный мир* как его полноценный фрагмент.

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

монады взаимодействуют друг с другом причинным образом. Иначе говоря, дискреты имеют *монадно-парсическую* (*mp-*) природу, а генерологии, состоящие из дискретов и их отношений имеют, соответственно, природу *парсически-генерологическую* (*pg-*). Наличие в неявном меоне явной монадно-генерологической части означает, что на самом деле бытие не только скрыто в своей меоничности, ее энергетичности и информативности, а и в явном виде *mp-*дискретности и *pg-*генерологичности и причинности.

Универсальным параметром явного бытия является **субстратность**. Появлением субстратности завершается цикл порождения единым меоном множества явных вещей и их устойчивых генерологических отношений. Можно строить разные предположения относительно конкретных первичных субстратных компонентов⁸. Нам, в данном случае важно другое - в связи с обоснованием реальности субстрата вырисовывается общая картина бытия, которую уже можно представить.

Общая модель бытия и его универсальные параметры

Рассмотренные составные части бытия в реальности присутствуют одновременно и составляют общую ***картину-модель бытия***, характеризующуюся своими характеристиками - ***универсальными параметрами бытия***. Из вышесказанного следует, что данная модель включает в себя:

1. неопределенную в своем бытии-небытии неявную всеприсутствующую меоническую субстанциальную основу - *меон*, порождающую и поглощающую амерические и субстратные формы бытия. Параметр меона – ***энергия***, существующая в форме меняющегося энергетического поточного ландшафта;
2. мир явных субстратных дискретно-генерологических форм, возникающих за счет объединения амерических состояний в самодостаточные устойчивые формы и существующие за счет гармонизированного отношения явных причинных отношений дискретов как монад и неявных этих же дискретов как парсов. Параметр этого мира – ***субстратность***;

⁸ С определенной долей условности можно допустить, что формирующиеся из меона амеры, способные затем превращаться в дискреты субстратных форм, в физическом смысле являются обнаруженными в последнее время частицами Хиггса.

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

4. указанные выше параметры связаны с общими им процессами, которые обладают общим качеством *рефлексивности*. Рефлексивность состоит в том, что субстратные процессы явного мира, подчиняясь причинным действиям, увлекают собой и глубинные амерически-меонические отношения своей основы, влияя тем самым на структуру-код меонического мира, частью которого эти отношения являются. В результате, меонические влияния несут информацию не просто об энергетической структуре меона, а и об ее изменениях *в соответствии с процессами субстратного мира*. Данные изменения сказываются информационно-энергетически на последующем формировании самих меонических амеров и формирующихся из них субстратных дискретов явного мира.

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

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

Интегральным параметром, характеризующим данную циклическую рефлексивность, является отношение генерологической упорядоченности явного субстратного мира к информационно-энергетическому коду мира меонического. Этот параметр можно обозначить как *сизигию*. Параметр сизигии характеризует

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

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

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

Парсические влияния меона: практические наблюдения

Обнаружить реальность парсических влияний можно, учитывая специфику их возможного проявления. Особенность парсических влияний меона состоит в том, что они влияют на вещи не как на целые, т.е. не причинно, а *на их скрытое глубинное содержание*, поскольку *присутствуют везде*, и идут от всего меона, а не от его части. Это означает, что в каждом явном объекте меон представлен информационно *полным* образом, но только *на самых глубинных основаниях* данного объекта, где он оказывается меонически связанным с другими объектами *непосредственно*. Поэтому парсическое влияние не сказывается непосредственно на поведении объекта в его внешних причинных отношениях с другими объектами, оно может изменять только глубинные внутренние процессы целого и лишь косвенно, в форме «неизвестно откуда взявшихся» случайностей и неожиданностей выявляться во вне. Поэтому, хотя явный мир живет причинной жизнью, а скрытый - парсической, они могут сосуществовать. Поскольку объект может быть связан с разными уровнями скрытого, причинное на одном уровне может оказываться парсическим на других и наоборот. Поэтому различие причинного и парсического имеет место только в их взаимном отношении друг к другу в конкретной реальной ситуации.

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

Можно ли сказать что-либо более конкретное об этих эффектах? Поскольку энергетически скрытые парсические влияния во внешних процессах могут проявляться в основном как несущественные и незначительные искажения внешних причинных воздействий, непосредственное изучение парсических влияний возможно через поиски и изучение этих необъяснимых с причинной точки зрения

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

В таком случае при обнаружении парсических феноменов можно говорить о *специфической методологии* – обращении к работе с *инородными, аномальными, необычными на фоне стандартных ситуаций феноменами*. Разделом метафизики тотальности, занятым разработкой методов обнаружения и изучения парсических влияний и их результатов, является *парсология*. Фактически в ее задачи входит и раскрытие всего загадочного и необычного, с чем люди сталкиваются на протяжении всей своей истории, что оказывается теперь непосредственно важным и перспективным делом и для нашей «обычной», явной, причинной жизни, на которой парсические влияния всегда оставляют «следы». И хотя они не нарушают принцип причинности, но способны вносить отклонения в сам характер причинения. К таким «следам» относится, например, характер разброса результатов в серии действий одной и той же причины в «тех же» условиях; в другом случае – всегда присутствующее в нашей деятельности отклонение результата от цели, поскольку результат всегда несет следы не только нашей целевой причинной деятельности, а и «посторонних» парсических влияний среды, которые всегда имеют место и устранить которые невозможно. К.Поппер впервые попытался разобраться в подобном вопросе, посвятив много лет попытке разобраться в вероятностном характере квантовой механики, для чего ввел наряду с причинной детерминацией идею т.н. «напередданности» влияний условий на микропроцессы, связывая именно с условиями неоднозначные поведения микрочастиц. Его можно в данном случае считать предтечей парсического анализа.

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

дифференцироваться по группам, *фиксирующим разные по типу парсические влияния*, изучение которых далее может проводиться отдельно и целенаправленно.

Существуют разные методы изучения парсических влияний, ими занимается парсология. В качестве примера можно привести один из разработанных в последнее время новых, описанных И.Магафуровым⁹. Опираясь на него можно сделать вывод о реальном наличии в мире еще не известных нам парсических влияний. Об этом свидетельствует анализ больших массивов статистических данных, полученных недавно в ряде экспериментальных серий Автор цитируемой работы, проанализировав результаты, полученные в течение длительного времени с помощью рулетки, пришел к ряду неожиданных выводов. Одним из главных является заключение о том, что результаты *случайных* испытаний, если их внимательно проанализировать, максимально учитывая число знаков «после запятой», а не ограничиваться только средними величинами, на самом деле оказываются *неслучайными*, они подчиняются определенным закономерностям. В таком случае традиционное вероятностное описание изученных последовательностей данных оказывается неполным. Более того, наши *представления о случайном неверны в корне*, поскольку в последовательности «случайных» чисел обнаруживается повышенное по сравнению с теорией число самоповторов фрагментов одних и тех же чисел. Как пишет И.Магафуров, в больших массивах данных «огромные фрагменты последовательностей повторяются с редкой точностью. Увидеть такое и по-прежнему ограничиться языком теории вероятности – не думаю, что это возможно» (с.222). Он отмечает также, что «понятие вероятности может быть введено лишь с ограничениями, например, на среднее», «предсказания теории вероятности хорошо работают для средних значений, в тех случаях, когда как говорят «большая статистика»»(с.221). Иначе говоря, добавим мы, самое необычное и интересное содержится не в средних величинах, а в отклонениях от средних значений, которые определяются не причинным фактором, определяющим среднюю величину, а качественно другими, парсическими. До сих пор ими как правило пренебрегают при обработке статистических данных, поскольку они составляют *малую долю* по сравнению со средними значениями. Но оказывается именно в них и содержится *информация о скрытых влияниях*, которые средняя величина не фиксирует. Опыты И.Магафурова и их результаты

⁹ И.Магафуров. Скрытая структура хаоса. – М., 2010. – 259с.

непосредственно свидетельствуют о реальности парсических влияний, идущих из скрытых глубин и влияющих на традиционную статическую картину аномальным образом.

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

М.Герценштейн, дополняя статью В.Жвирблиса в комментарии «Еще немного о шумах», рассматривает фликкер-шум на примере радиотехнических устройств. В их работе этот шум обнаруживается как избыточный низкочастотный шум, ограничивающий точность выполняемых с их помощью измерений. Автор пишет, что природа этих шумов неясна, как отмечают сами физики, само их существование – вызов современной физике. Из-за них сопротивление полупроводников медленно флуктуирует в одну или другую сторону, а почему – неизвестно. Флуктуации сопротивления происходят *в девятом знаке после запятой*, если среднее сопротивление образца взять за единицу. Мощность фликкерного шума обратно пропорциональна частоте, т.е. он гораздо более *инерционен*, чем

движения зарядов в маленьком образце. При этом *в совершенно разных физических объектах спектр шума оказывается одним и тем же*. Если в физике колебания и волны разной природы (механические, электрические в контуре генератора, колебания атомов в молекуле) описываются одинаковыми уравнениями, то фликкерные колебания *не попадают в их число*. Если допустить, что их источник имеет космическое происхождение, то ни одно из сегодня известных четырех взаимодействия (сильное, электромагнитное, слабое, гравитационное) для этого не подходят.

По признакам, указанным В.Жвирблисом и М.Герценштейном (проявление фликкер-шума в *неравновесных* состояниях, причем в объектах *любой природы* и масштабов, *слабый характер проявления* фликкер-флуктуаций («в девятом знаке после запятой»), *отсутствие его корреляций* с известными другими флуктуациями, *отсутствие адекватных методов его описания*, неясность с его *происхождением и его источниками*, несовпадение его природы с известными сегодня типами взаимодействия и воздействия), - все это свидетельствует о том, что фликкерный шум вполне может быть интерпретирован как *результат парсических влияний и имеет меоническое происхождение*.

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

вероятности. Именно они *могут служить средством для изучения особенностей парсических влияний и самого меонического мира*, и для лучшего понимания окружающего нас мира явного. В частности, тех аномальных явлений, которые человек наблюдал с незапамятных времен.

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

II. Сизигия - фактор гармонизации бытия

Сизигийный механизм возник вместе с формированием субстратного мира на базе перехода меонического основания в америческую ситуацию, когда возникают вещи и генерологические отношения. В этом случае меон продолжает в своем скрытом виде присутствовать в вещах и оказывать влияние на них через свою скрытую в них часть скрытым же (не причинным) парсическим образом. Вещи в этом случае выступают как *парсы*, неразрывно связанные с меоническим миром и испытывающим его влияния. Но те же вещи одновременно выступают как носители своих явных субстратных качеств как *монады* и взаимодействуют с другими монадами причинным образом. В таком случае в ходе причинного взаимодействия вещей начинает формироваться *механизм причинно-парсической самодетерминации*. Он состоит в том, что вещь как монада, воздействуя причинно на другую вещь как монаду, одновременно влияет на нее и как на парс и тем вызывает изменения в парсической области меона. Но меонические изменения влекут парсические «волны», которые влияют парсическим обратным образом на первую вещь изнутри. После этого первая вещь как целое меняет свое причинное внешнее действие на вторую и процесс продолжается дальше. Подобные процессы причинно-парсической

самодетерминації походять постійно і со всіма речами, зв'язаними меонічески. К чому они ведуть?

К тому, что те вещи, в которых их причинные внешние действия и вызываемые ими обратные внутренние парсические влияния не соответствуют друг другу и внутреннему парсическо-генерологическому состоянию вещи, будут приходиться в неадекватное состояние, разрушаться, исчезать. Те, в которых соответствие будет сохраняться, будут носить устойчивый характер и развиваться, пока не исчерпается их внутренний потенциал, связанный с возможностями их вещественного носителя. При этом, следует учитывать и то, что помимо обратных парсических влияний, вызываемых причинными действиями самой вещи, на вещь влияют и изменения остального парсического меонического фона, вызываемые другими вещами, а также и их причинными внешними влияниями. Поэтому, фактически, идет постоянное *усоответствливание* не только парсики и генерологии данной вещи, а всех вещей, относящихся к меону, но прежде всего (более заметным образом) связанных друг с другом непосредственным причинным и парсическим образом.

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

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

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

В этом смысле сизигия выступает также как всеобщая тенденция сопряжения онтики и онтологии, плюральности и единства, генерологизации (сериализации) и субстанциализации (америзации) бытия во всех проявлениях онтико-онтологических дуальностей, т.е. всех вещей и их условий. Если сказать четче - это механизм репрезентации, осуществляющийся в виде никогда не прекращающегося процесса взаимного представления компонентов бытийных тотальностей друг в друге, всего во всем, несмотря на то, что характер этих компонентов и форм бытия может существенно меняться, вплоть до изменения их субстратности. Принцип сизигийности состоит в том, что любая вещь всегда пребывает в движении взаимного согласования, усоответствливания себя с миром и мира с собой, причем это согласование, в общем случае, может иметь вид метаморфозов, в которых меняется и вещь и мир. Именно сизигийное стремление задает СЭИ-динамику таким образом, чтобы выявлялись в действительной форме не любые, а лишь определенные СЭИ-образования. Сизигия - как бы всеприсутствующая и всеобъединяющая *душа* субстратного бытия, проявляющаяся через механизм причинно-кондициональной самодетерминации.

Принцип сизигийности является в метафизике тотальности *основополагающим в осмыслении бытия как целого*. Он составляет также нерв практики бытия, а вместе с этим задает определенные ориентиры человеческой деятельности. В частности, как бы ни технологизировалось знание и как бы ни распадалась на фрагменты наша субъективная деятельность, она все равно объединена вечной тенденцией ориентации на сизигийность и успешна только тогда, когда осуществляется в согласии с ней. Она обречена, если пытается

противостоят сизигийным процессам подобно тому, как деятельность политика бесперспективна, если противостоит тому, что называют «объективным историческим процессом» или «ходом истории», а на самом деле тому, что выступает как требование сизигийности общественного бытия.

Сегодняшний глобальный процесс, подчиненный идее корпоратократии, утратил оптимальную социальную сизигийность и движется к глобальной кризисной ситуации. Конкретные проявления антисизигийных действий становятся все более явными. Они, в частности, ярко обозначены ранее упоминавшимся Джоном Перкинсом во введении к его книге¹⁰. Описывая сознательно проводимую со стороны США политику создания глобальной империи корпораций, банков и правительств, он отмечает, что речь идет не о заговоре, с которым можно бороться на основе закона, а о навязывании с помощью всей системы образа жизни порочного кредо всему населению.

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

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

«Эта книга была написана для того, чтобы мы задумались и изменили нашу жизнь. Я уверен, что когда достаточно людей осознает, как нас эксплуатирует экономический механизм, возбуждающий неутолимую потребность в природных ресурсах, и в результате создает системы, вращающие рабство, мы больше не сможем терпеть это. Тогда мы пересмотрим нашу роль в этом

¹⁰ Перкинс Дж. Исповедь экономического убийцы. – М.: Pretext, 2005 – 319с.

мире, где единицы купаются в роскоши, а большинство задыхается в нищете, грязи и насилии. Тогда мы посвятим себя поискам пути к состраданию, демократии и социальной справедливости для всех». «Ни одна Страна или союз нескольких стран не могут бесконечно процветать за счет эксплуатации других».

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

Поскольку сизигия – предельный детерминант бытия, свести его к более фундаментальным основаниям невозможно и сказать о нем больше нечего. Дальнейшая задача состоит только в том, чтобы попытаться обнаружить универсальные внешние формы его проявления в онтической жизни и соответствующие универсальные параметры сизигийности, на которые можно ориентироваться в своей деятельности, обеспечивая ее оптимальность. Измерение, контроль указанных параметров и поддержание их оптимального значения может рассматриваться как *всеобщее требование и условие любой разумной деятельности человека и общества*, а прежде всего инновационной. Оно служит основанием мудрости, называемой в метафизике тотальности *сизигийной рациональностью*. Выполнение человеком требований сизигийной рациональности есть практическая технология непрерывного пребывания человека не только в высшей точке эффективности его действий и свободы, а и в истине, любви и красоте. В обществе это означает *гармонию экономики, гуманитарной сферы и образа жизни*. Практическая реализация сизигийной рациональности предполагает измерение сизигийности и ориентацию на оптимальное значение ее параметра. О *мере* сизигийности, о критериях и путях обеспечения *оптимума* пребывания в сизигийности и пойдет речь дальше.

Сизигийный параметр и его оптимум

Как можно охарактеризовать сизигию параметрически и какой глубинный смысл скрыт за тягой природы и человека к соответствию со средой и бытием вообще? Динамика и изменение тотальности «человек+среда» осуществляются в виде *pg*-переходов. Они же служат формой проявления сущности рассмотренного ранее механизма самодетерминации тотальности, а, стало быть, и сизигийного механизма. В таком случае, если учесть, что генерология

есть характеристика упорядоченности, а парсические отношения играют по отношению к ней роль дестабилизирующего фактора, то параметр для оценки сизигийности можно ввести, используя p и g -характеристики.

Рассмотрим ситуацию устойчивого парсически-генерологического состояния тотальности. В качестве параметра сизигии можно в этом случае взять характеристику степени соответствия генерологии своей парсической ауре и внешним парсическим (виртуальным) влияниям. Если обозначить характеристику генерологического порядка через N_g , показатель внутреннего парсического фона, связанного с генерологией, через N_p , а показатель скрытого парсического влияния извне N_v (лат. *Virtualis* – скрытый, способный проявиться), то сизигийный параметр (обозначим его через S) может быть принят, например, в виде: $S=N_g/(N_p+N_v)$. Поскольку, как правило, внешние парсические воздействия в случае устойчивого состояния тотальности, будучи относительно неизменными ($N_v=constanta$), не играют решающей роли в ее более динамичной внутренней жизни, непосредственным отражением ее сизигийности может служить более простое соотношение: $S=N_g/N_p$, где, в зависимости от конкретного значения константы N_v , к N_p должно прибавляться некоторая добавка. Рассмотрим для простоты условный случай, когда $N_v = 0$.

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

«радикального парсического хаоса»), поскольку это означает распад генерологических порядков и исчезновение тотальности как целостности, ее «растворение» в парсическом фоне.

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

Чтобы данное значение определить, следует обратить внимание на то, что язык метафизики тотальности приложим к любым целостностям и процессам, потому что понятия генерологии и парсики не накладывают иных ограничений на тотальность, кроме тех, которые присутствуют в их определении. Поэтому конечное численное значение оптимальной сизигийности должно иметь *универсальный* характер, а значит если бы нам удалось определить его в том или ином конкретном практическом случае, его можно было бы перенести далее на все остальные ситуации и представить как искомое *универсальное значение S_{opt}* . Для реализации этой идеи в метафизике тотальности использованы результаты, полученные К.Шенноном и Е.А.Седовым. Эти авторы исследовали целостность текстов. На примере отобранных временем письменных текстов они показали, что мера генерологической упорядоченности в текстах (которая рассматривалась как процент «избыточной информации» текста, т.е. такой, которая может быть предсказана до ее получения на основе лишь ее внутренней упорядоченной связности) относится к мере парсического хаоса (получаемого как разница 100% хаоса и процента избыточной информации) как 4:1¹¹. Исходя из этого конкретного случая, можно сделать общий вывод: формула оптимальной сизигийности в устойчивом состоянии тотальности имеет вид: $S_{opt} = N_g / N_p = 4$. Т.е. *численное значение сизигийного оптимума (с учетом принятого условия отсутствия внешних парсических влияний: $N_v = 0$) равняется четырем и имеет универсальное значение для любых оптимальных парсически-генерологических отношений*¹².

Значение данного вывода трудно переоценить в силу его универсального характера и возможности широкого применения на

¹¹ Седов Е.А. Информационно-энтропийные свойства социальных систем // Общественные науки и современность. – 1993. - №5. , с.92-101.

¹² Кизима В.В. Социум и Бытие. – К.: Издатель ПАРАПАН, 2007. – 204с., с.96.

практике. Из него, в частности, следует, что не только состояние, а и изменение тотальности тогда является оптимальным и позволяет считать процесс изменения развитием тотальности, не выводящим ее за пределы ее идентичности, когда данное изменение не превышает 25% при 75% сохраняющейся генерологической упорядоченности. Однако все же указанный вывод относится только к ситуации стабильных и оптимально развивающихся *простых* (неиерархизированных или слабоиерархизированных, т.е. допускающих удовлетворительное описание) рg-отношений. Кроме того, мы брали идеальный случай отсутствия ощутимых внешних парсических влияний $N_v=0$. Можно ли ориентироваться на какой-то показатель оптимальной сизигийности в более сложных случаях, связанных со сложными, иерархизированными тотальностями и их существенными морфологическими преобразованиями вплоть до метаморфозов? Ответ на этот вопрос требует выявления более общих – *интегральных* индикаторов сизигийности.

Индикаторы сизигийности морфогенеза

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

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

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

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

Существуют ли численные математические показатели, характеризующие архитектонические отношения в тотальности или

между тотальностью как целым и ее частями? Существуют. Например, это отношение *общего размера тотальности к размерам отдельных ее фрагментов*. Подобные отношения, как абстрактно кажется, могут иметь разные, в общем случае произвольные численные значения, подобно тому, как отрезок геометрической прямой можно делить произвольно в разных пропорциях. На самом деле, если учесть, что морфология тотальности выстраивается в результате игры генерологических и парсических (причинно-кондициональных) информационно-энергетических взаимовлияний и что на этот процесс воздействуют организующим образом ландшафтные порядки бытия, вряд ли все указанные отношения из числа теоретически возможных равноправны в смысле их *реальной* устойчивости, а значит и сизигийности. Ведь даже отношения самих по себе чисел, отвлеченных от операций практического измерения, могут иметь разное качество – быть рациональными и иррациональными. Не случайно открытие иррациональных чисел в свое время было воспринято как гром среди ясного неба. До сих пор бытийный смысл иррациональности оставался скрытым. На основе принципов метафизики тотальности можно допустить, что рациональные числа фиксируют генерологические отношения, а парсические влияния, в силу того, что они структурированы и в пределе уходят в бесконечность и вносят сложную иерархическую структуру в любые пространственные размеры тотальности, как раз и связаны с необходимостью иррациональных чисел. Поэтому, продолжая рассуждение дальше, можно утверждать, что значение сизигийного оптимума тотальности (максимально учитывающего полноту парсических влияний) скорей всего должно иметь также *иррациональный вид*. В таком случае вполне вероятно, что архитектурные параметры не любого целого дают значение сизигийного оптимума, а только такого, в котором данный оптимум действительно имеет место, а это значит, что целое должно быть максимально согласовано в своей морфологии и со средой, обладать соответствием не только частей и целого, а и внутреннего и внешнего. Из сказанного следует, что на практике численные параметры сизигийного оптимума можно надеяться получить, рассматривая архитеконику не любых, а *только устойчивых* форм тотальности, *прошедших длительный «отбор на сизигийность»* среди прочих подобных.

Если учесть все сказанное, то окажется, что такие показатели действительно существуют и, более того, хорошо известны. Еще древние дали нам интегральный параметр, характеризующий гармонию целого и частей, известный как *золотое сечение*. В

«Началах» Евклида была поставлена задача «о делении отрезка в крайнем и среднем отношении», решение которой и привело к численному, и, что, как мы уже знаем, не случайно, к *иррациональному* значению $(1+\sqrt{5})/2=1,61803\dots$, известному после Клавдия Птолемея и Леонардо да Винчи как «золотое сечение». Если разделить отрезок в пропорции, равной значению золотого сечения, то получим, что длина большей его части относится к длине меньшей части так же, как длина всего отрезка к длине большей части. Именно такая пропорция оказывается очень широко распространенной во всех сферах бытия. Сегодня известны связанные с золотым сечением и другие универсальные отношения, выражаемые, например числами Фибоначчи, Люка и др. К этому же ряду относятся понятия «обобщенной золотой пропорции» А.П.Стахова, представление о «структурной гармонии систем» Э.М.Сороко¹³. В частности, понятие «обобщенной золотой пропорции» оказывается важным для характеристики *развития* систем, связанного с переходом системы из одного гармоничного состояния в следующие гармоничные через дисгармоничные неустойчивые, возникающие под действием парсических факторов.

Сегодня имеются примеры золотого сечения не только давно известные из иллюстраций в природе, обществе и в строении человека, а и практического использования критерия золотого сечения для решения задач оптимизации человеческой деятельности. Причем не только в архитектуре или живописи, где этим критерием пользовались давно. Интересной является, например, современная попытка решения вполне тоталлогической проблемы в экономике – установления связи между сложными процессами структурирования экономики и оптимизацией ее развития на основе использования правила золотого сечения. И.В.Крючкова в своей статье, посвященной анализу данной проблемы¹⁴ использует правило золотого сечения как универсальный закон такого структурирования. Понимая под «рядом золотого сечения» ряд чисел Фибоначчи, сопоставляя с рядами золотого сечения, полученными для разных лет экономического развития Украины, соответствующие им ряды структурирования различных экономических показателей, она рассматривает негативные последствия его нарушения и результаты макроэкономического моделирования влияний отклонений от гармонизированных

¹³ Стахов А., Слученкова А., Щербаков И. Код да Винчи и ряды Фибоначчи. – СПб.: Питер. 2007.- 320с., с.112-126

¹⁴ Крючкова И.В. Макроструктурные факторы и закон Золотого сечения // «Экономист». – 2005.- №9, сентябрь. с.26-30.

структурных норм на современную динамику ВВП. Автор делает вывод, что недостаточно использовать один или несколько отдельных факторов для определения такого обобщающего показателя, как потенциал экономического развития. Необходимо еще учитывать степень приближения данных факторов *к границе эффективности и взаимной координации*. В отдельных уже существующих моделях, отмечает Крючкова, хотя и используются «коинтеграционные соотношения», но лишь фрагментарно. Рассматривая уже разработанные, но все же недостаточно удовлетворительные подходы, она, в частности, пишет, что в них «пока что отсутствует понимание законов структурирования экономических систем, т.е. законов *гармонизации действия отдельных факторов в пределах этих систем*. А, следовательно, нет и удовлетворительного объяснения характера действия как самих этих законов на отдельных этапах цикла развития, так и широких влияний отдельных факторов на равновесие систем. Нет также определенности относительно того, какие структурные компоненты присущи экономике в момент, когда линия ее реального развития совпадает с линией тренда» (*курсив* – К.В.). Выделенные курсивом слова обозначают не что иное, как *сизигию*, действующую в сложной экономической системе, без учета которой ее описание, тем более объяснение и эффективное управление ею является невозможным.

К сожалению и сегодня, спустя почти десять лет после публикации статьи И.В.Крючковой, понимание принципиальной роли гармонизирующего сизигийного фактора в процессах структурирования экономических и иных, например, кластерных, региональных и прочих систем и полисубъектных сред, продолжает отсутствовать. Даже в среде профессионально занимающихся специалистами по рефлексивным процессам и управлению дело ограничивается преимущественно описанием разрозненных методологий, упускающих общую картину¹⁵.

¹⁵ В.Е.Лепский описывает ситуацию следующим образом: «В контексте постнеклассической рациональности под управлением понимается не жесткая детерминация систем, а «мягкие формы управления» - создание условий для их развития. Фактически доминирующими видами управления становятся разнообразные «*виды управления через среду*». В частности, к ним следует отнести управление «мягкой силы», управление посредством создания хаоса. Управление сложностью, управление через «*задание механизмов функционирования среды*», управление «*через механизмы сборки субъектов*», управление «через социальные сети» и многие другие виды управления» (Лепский В.Е. Эволюция представлений об управлении в контексте развития

Смысл оптимальности интегральной сизигийности

После всего сказанного остается уяснить *смысл* оптимальности сизигии, когда речь идет о следовании правилу золотого сечения или другим требованиям «математики гармонии». Что кроется за обобщенной (интегральной) мерой оптимальной сизигийности? Для ответа на данный вопрос воспользуемся еще раз уже испытанным приемом. Подобно тому, как мы определили универсальное численное сизигийное значение для простых состояний тотальности на основе конкретных измерений сизигийности текстов К.Шенноном и Е.А.Седовым, можно для выяснения универсального смысла интегрального сизигийного оптимума также сначала рассмотреть его смысл в конкретном случае, а затем придать ему универсальное значение. Используем для этого исследования В.И.Акунова, связанные с параметрическими рядами¹⁶.

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

1. в ходе развития и совершенствования сложных технических систем осуществляется их самонормирование, т.е. выделяются их дискретные состояния в общем ряду развития, система нормируется по некоторым характеристическим параметрам, образуя в соответствии с ними эволюционный *дискретный ряд*;
2. отбор систем условиями активно осуществляется в момент возрастания энтропии, т.е. при усилении хаоса (неопределенности) состояния системы;
3. отобранная устойчивая система характеризуется высокой степенью организованности (*минимумом энтропии*) при

научной рациональности.//Рефлексивные процессы и управление. Сб.материалов IX Международного симпозиума «Рефлексивные процессы и управление» 17-18 октября 2013 г. Москва. Отв. ред. В.Е.Лепский. – М., «Когито-Центр», 2013. с. 54).

¹⁶ Акунов В.И., Чечик А.Л. Самонормирование (самоорганизация) сложных систем переработки вещества, энергии, информации // Totallogy-XXI (15/16 выпуски). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. – 2006. – с.398-413.

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

Все эти положения имеют важное значение для рассматриваемых нами вопросов, особенно потому, что основываются на большом эмпирическом материале. Они указывают не только на три достаточных для описания макросистем общих параметра – *вещество, энергию, информацию* (что является конкретизацией, а заодно и подтверждением правильности нашей идеи СЭИ для рассматриваемого конкретного случая), а также и на *дискретный* характер состояний устойчивых сложных систем в общем ряду их развития. Но для нас особенно важен в данном случае последний из выводов – о том, что сложные устойчивые системы характеризуются *минимумом энтропии* и общий процесс идет *по линии минимизации затрат вещества, энергии и информации на единицу перерабатываемого потока.* Фактически это есть ответ на интересующий нас вопрос. Остается только обобщить его.

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

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

III. Инновационная деятельность

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

Деление действительности на явную и скрытую также имеет специфический смысл в обществе. Скрытое в жизни человека и общества – не только то, что неизвестно и еще не открыто в обществе, а и то, что не используется в их жизни, хотя бы в природе оно реально присутствовало и ранее было известно людям. А явное – то, что используется и, в принципе, может использоваться всеми. По этому признаку можно различать сами инновации: в одних случаях как те, в которых используются ранее неизвестные силы и возможности

(*фундаментальні інновації*), в інших – як використовуючі відомі в суспільстві сили і можливості, але не використані раніше (*соціальні*), в третій – як використовуючі відомі і використовувані в суспільстві можливості, але вперше використовувані конкретною людиною (*індивідуальні*). Можливі і інші типологізації.

Механізм інноваційного процесу

Механізм інноваційного процесу задається людиною, хоча залежить не тільки від людини, і повинен здійснюватися в відповідності з певними загальними вимогами. Людина діє на інноваційну ситуацію через конкретні предмети або процеси локальним *причинним* способом, тим самим змінює і всю цю ситуацію *як ціле*. Зміна ситуації як цілого відбувається рефлексивним способом на саму людину онтологічно як неспричинне *кондиціональне* вплив умов одночасно «з усіх сторін», в загальному випадку не завжди тільки явним способом, а і діючи на підсвідомість людини. Т.е. людина, усвідомлено причинно впливаючи на інноваційну ситуацію, викликає тим самим зворотне, в тому числі приховане кондиціональне вплив ситуації на себе, на свою підсвідомість і через неї на свідомість. Це відбувається подібно тому, як людство, впливаючи цілеспрямованим причинним способом на природу, через неї, як умови своєї життя, кондиціонально впливає на свідомість людей і їх наступні дії. Тим самим механізм причинно-кондиціональної самодетермінації веде до саморозвитку і саморозкриттю систем «людина-середовище» і «суспільство-природа». Він є важливим засобом практичної інноваційної діяльності, оскільки діє не тільки в суспільстві, а і в природі, на яку людина також може впливати в ході інноваційного процесу.

Принципово важливою особливістю цього механізму є те обставина, що пряме причинне діє людини на ситуацію і зворотне кондиціональне вплив ситуації на людину діють по різних каналах (зовнішньому причинному з однієї сторони і прихованому кондиціональному – з іншої), і *не можуть компенсувати одна одну*. Тому початковий інноваційний діє людини не завершується, а далі розкривається як єдиний інноваційний *процес*. Важливо в ньому і те, що якщо причинні дії несуть зовнішній характер і не несуть фундаментально нового як глибокого, то кондиціональні несуть саме глибокий

парсический характер и способствуют выявлению скрытых возможностей через подсознание человека в его сознании, и, вызывая в нем новые потребности, цели и действия, реализуются человеком в явном мире.

Типы и виды инноваций

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

Понятие естественной инновации сталкивается с трудностями ее интерпретации. С одной стороны, инновацию, понимаемую как жизнь, было бы неправильно игнорировать. С другой, на это можно возразить, что поскольку она осуществляется без целенаправленного руководства, без специально прилагаемых усилий и сознательного обдумывания каждого шага, т.е. на *подсознательной и интуитивной* основе, - в этом смысле она является инновацией не по существу, а формально. Однако и сознательно выстраиваемые инновации не всегда могут служить примером инновационной деятельности, причем именно потому, что связаны с сознанием. Ведь формально правильные, контролируемые сознанием действия часто носят неоптимальный характер, не «справляются с жизнью», поскольку могут опираться не на адекватную логику, на предрассудки и догмы. В этих случаях формальной (или формально-логической) инновацией можно было бы называть именно сознательно осуществляемую.

На самом деле реальная инновация несет оба компонента – сознательный и бессознательный. В сознательно осуществляемом человеком инновационном процессе присутствует и бессознательный момент, служащий творческим началом, определяемый воздействием на сознание человека реальных, но еще не институционализированных, в этом смысле скрытых влияний. Именно благодаря им, в человеке и общественном сознании формируются новые переживания, потребности, побуждения, мотивы и цели, являющиеся основой

інноваційних дій. Тому природна інновація важна не стільки як інновація свідомо здійснювана людиною (она такою не є), скільки як об'єкт вивчення *головного моменту* будь-якої реальної інновації – *механізму переходу бессвідомого в свідоме, прихованого в явне*. В якості такої вона і має право фігурувати під своїм назвою і бути спеціальним об'єктом дослідження. А що стосується реально здійснюваних інновацій, то вони несуть в собі неосвідомо здійснювану «природну інновацію» як свій ключовий момент, але зовні представляють як цілеспрямовані дії, здійснювані суб'єктом інновацій явним способом.

Реальні інновації можуть проявлятися:

як **особистісні** (перекладають приховане в явне в самій людині і пов'язані з змінами і переживаннями людини в ході його особистісних фізичних і духовних практик і трансформацій); **гуманітарні** (нацелені на зовнішнє перетворення внутрішньої життя людини і духовної 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 (спрямовані на перетворення соціальних і політичних відносин, регулювання відносин суспільства і держави і гармонізацію відносин людини і суспільства);

матеріально-технічні (технічні, спрямовані на природокористування, технологічні, організаційні, виробничі).

Можно також виходити з іншого поділу, яке сьогодні актуально – окремо говорити про **гуманітарні** і **негуманітарні** інновації, включаючи в негуманітарні всі, крім гуманітарних. Питання про їх відношення – про єдність, нерозривність і взаємний вплив одне на одне – набуло сьогодні особливу гостроту 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 важлива не тільки для практичних потреб, а й тому, що, відштовхуючись від розуміння об'єкта, можна судити наскільки широка область можливостей

планируемой инновации. В то же время, определение объекта инновации наталкивается на трудности. Когда речь идет об изобретениях, усовершенствованиях, о рационализации, - ограничения в объектах, к которым эти действия могут применяться, практически отсутствуют. В случае же инновационного процесса, поскольку речь идет о *процессе*, объект предстает как нечто способное к непрерывному изменению. Он требует особого выделения из условий, а потому специального анализа его природы. Например, когда человек говорит о «необходимости изменить ситуацию», он на самом деле не всегда четко осознает, на что именно он хочет воздействовать в этой самой ситуации, и в таком случае не в состоянии определиться с истинным объектом задуманной инновации. Вместо изменения истинного объекта он часто меняет его контекст, создавая вместо инновации ее видимость, или идет к ней круглыми путями через малопродуктивное и потому затратное и часто почти бесполезное изменение условий объекта вместо самого объекта.

Сложность вопроса об определении объекта инновации связана и с тем, что современная изменчивая жизнь общества наделена свойством «утраты наблюдаемости», т.е. часто обусловлена использованием неконтролируемых информационных процессов, скрытых финансовых, коррупционных, политических и прочих механизмов диффузного влияния на общество, что затрудняет выделение связанных социальных объектов, об инновации которых можно было бы говорить. Предлагаемый в литературе выход состоит в том, чтобы использовать понятие «среды», ограничиваемой тем дополнительным условием, что она способна «саморазвертываться»¹⁷. Здесь ухвачена реальная проблема объекта инновации и намечен подход к ее решению, но остается неясным критерий наличия саморазвертывания или *способности* к саморазвертыванию. Не случайно в той же работе В.Е.Лепского говорится о проблеме контроля и управления функционирования саморазвивающихся и самоорганизующихся сред активных нано-био элементов (с.92). Кроме того, человек в таком подходе предстает как внешний субъект, инородный самому процессу инновации и потому потенциально способный нести в него вместо инновации деструкции и разрушение.

Чтобы объект инновации мог быть выделен в среде корректно, следует отталкиваться от адекватного понимания самой инновации. С этим есть свои сложности. Инновациями называют изобретения, открытия, рационализацию, модернизацию, «сборки», идеи, любое

¹⁷ Лепский В.Е. Рефлексивно-активные среды инновационного развития. – М.Изд-во «Когито-Центр», 2010, с.100

І.Інновації і буття

творчество и т.д., инновационными называются решения, выступления, подходы, позиции, бренды и т.п., что не разъясняет природы инноваций, а затушевывает ее. Люди, занимающиеся инновациями, говорят об инновационных бизнес-моделях, бизнес-процессах, инновационных стратегиях, инновационных организациях, технологических инновациях, инновационном маркетинге, инновационных продуктах, о системных инновациях и т.д. Инновации делят по сфере приложения, по месту внедрения, по характеру удовлетворяемых потребностей, по степени радикальности, по масштабам распространения и т.п., выделяют точечные, линейные, плоскостные, многомерные, структурные, системные, надсистемные, пространственные, наконец региональные, отраслевые, политические, идеологические, международные и прочие инновации, - и обо всем этом говорится без малейших попыток очертить хотя бы приблизительно, что может, а что не может быть объектом таких «инноваций».

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

Выделение (или целенаправленное создание) тотальности, удовлетворяющей этим требованиям – самостоятельная тема и практическая задача. Любая тотальность неразрывно связана с бытийным контекстом как его часть и требует как учета необходимых условий и влияний среды, так и блокирования дезорганизующих инновационный процесс, поскольку любые переходные процессы обладают повышенной чувствительностью к внешним влияниям.

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

Управление инновацией

Управление инновационными процессами, поскольку речь идет о действиях на объект инноваций как на тотальность, предполагает учет закономерностей тоталогенеза. Инновационный процесс должен реализовываться представлять в соответствии с принципом причинно-кондициональной самодетерминации и другими принципами метафизики тотальности. Инноватор, действуя на инновационную ситуацию через конкретные предметы или процессы внешним причинным образом и, тем самым, меняя ее *как целостную среду*, одновременно должен отслеживать генерируемые этими действиями обратные кондициональные влияния на всю ситуацию, в том числе осмысливать происходящее с позиций поддержания общей оптимальной сизигийной ситуации. Постоянное поддержание *сизигийной гармонии* происходящего должно быть постоянно в центре его внимания. Только в этом случае инновационный процесс будет иметь целостный естественный характер, причем требующий минимальных затрат на его осуществление.

Пока что история шла по пути стихийной инновационности, с нарушением принципа оптимальной сизигийности. Ее действия были направлены не только на развитие общества, а, часто, выступали негативной силой по отношению к человеку и самому обществу – в виде бесчеловечной истории войн, заговоров, убийств, террора.

Сегодня этот ход событий должен быть изменен, глобальное сообщество должны найти свое сизигийное место в мироздании и обеспечить сизигийность внутренней жизни, т.е. жить в гармонии внутренней и внешней.

Принципиально важной особенностью данного механизма является то, ранее уже подчеркивавшееся обстоятельство, что прямое причинное действие человека на ситуацию и обратное кондициональное влияния ситуации на человека *действуют по разным каналам (причинному с одной стороны и кондициональному – с другой) и не могут скомпенсировать друг друга*. Поэтому исходное инновационное действие человека не завершается, а рефлексивным образом далее развертывается как единый инновационный процесс, который «отменить» нельзя из-за включения неявных механизмов. Его можно только исправить следующими шагами. Мы уже живем в мире, который *постоянно изменяется*. А вместе с этим постоянно меняется и человек и его среда, поскольку меняющиеся кондициональные влияния, проходя через подсознание, меняют его и через него и его действия. Постоянно выявляя скрытое через явное, человек меняет внешний мир и самого себя и обостряет вопрос об оптимальном поддержании соответствия его внешнего мира с его миром внутренним. Ситуация усугубляется тем, что саморазвертывание инновационного движения помимо того, что оно является движущей силой инновационного процесса как целого, влечет и побочное формирование многих других замкнутых и саморазвертывающихся процессуальных реальностей, требующих дополнительного внимания.

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

В целом, рефлексивное саморазвертывание комплекса ведет к его усложнению, порождению многокомпонентных, полисубъектных и полиобъектных составляющих. Исходный вихревой процесс, развиваясь, дифференцируясь в себе, порождая разнообразные новые рефлексивны циклы, в свою очередь дивергирующие, приобретает все

более разветвленный характер, а общая картина - все новое онтоко-онтологическое содержание. Явная исходная цикличность-рефлексивность «вихря» утрачивает прежнюю очевидность, становится скрытой за множеством порожденных им сосуществующих и субординированных относительно самостоятельных циклов. Внешне подобные инновационные образования как целые предстают в виде хаотически меняющихся единств многообразий компонентов-субтотальностей (которые в этом процессе могут меняться, исчезать и рождаться). Их развертывание и образует инновационный процесс как *тоталогенез*.

Исходя из данной инновационной картины, можно уточнить, что объектом инновационного процесса выступает не просто тотальность (развертывающееся в себе, но сохраняющее себя единство многообразия), а *сложный процесс тоталогенеза, в котором при всех возможных изменениях и трансформациях его содержания через поддержание его оптимальной сизигийности сохраняется целостность, позволяющая его постоянно идентифицировать с самим собой*. Объектом инноваций может быть все, что угодно, при условии, что «оно» представляет из себя самодвижущуюся, самоорганизующуюся, рефлексивную целостность. Это не значит, что данная целостность должна быть полностью изолирована от мира, от обмена с ним энергией, субстратом или информацией. Скорей наоборот, чтобы жизнь тотальности продолжалась, она должна такой обмен осуществлять постоянно. Это живые организмы и их органы, работающие производства и их субструктуры, общество и его субчасти – государство, политическая организация, самодеятельные организации, города, городские субструктуры, предприятия, организации, институты, театры, временные, но целостные процессы типа футбольного матча, театрального представления или разнообразие соревнования и т.д.

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

быть, то оно становится инновационным актом в связи с реальными отношениями с данной сферой.

Можно сказать, что любая деятельность может являться инновационной, если правильно определиться с ее целостным контекстом и действовать с ней *по законам и связям этой целостности*. Но для этого и сама эта целостность должна удовлетворять некоторым дополнительным требованиям помимо тех, которым должна отвечать тотальность, чтобы быть тотальностью. Они связаны с тем, что действия самого человека не только как части тотальности, а и как иницирующего и движущего весь процесс субъекта, были комфортными для него и оптимальными для процесса. Это касается и других людей – участников инновационного процесса. В связи с этим любые инновации, поскольку они всегда касаются также и людей, должны рассматриваться и как *гуманитарные инновации*. Их осуществление должно всегда предполагать специфику субъектов-инноваторов и исполнителей-инноваторов.

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

IV. Роль гуманитарных инноваций в инновационном процессе

Метафизика тотальности позволяет не только классифицировать инновации на едином основании, а и осознать фундаментальную роль гуманитарных инноваций в нашей жизни, которая на сегодня плохо изучена и потому явно недооценивается. Качественная граница между гуманитарными и негуманитарными инновациями состоит в том, что первые *предстают как процессы переработки неясных парсических информационных потоков идущих из мира к человеку изнутри и не до конца осознаются им*, а потому недооцениваются, кажутся только его личным делом, а духовная жизнь общества также рассматривается как

вторичная и второстепенная, сама по себе часто как не заслуживающая внимания вообще. А вторые связаны с *внешними, осознаваемыми* преобразованиями человеком самого *мира*, имеющие непосредственно важное значение для жизни, и потому кажутся первостепенно значимыми, независимо от того, идет ли речь о материально-производственных, экономических, социальных или политических изменениях. В действительности, как это отмечалось в связи с анализом принципа причинно-кондициональной самодетерминации, те и другие неразрывны в нашей жизни.

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

Несмотря на это, монадно-парсические процессы в самом человеке, лежащие в основе всех гуманитарных инноваций, до сих пор фактически не рассматривались в инновационном плане, хотя именно в них и происходит таинство перехода неявного в явное. Вложение средств в гуманитарную сферу считается не рациональным, гуманитарные инновации кажутся более неопределенными в своей результативности и несущими повышенные риски, слабо контролируемые, требующими повышенной ответственности, публичности и потому малопривлекательными. Общество, несмотря на все свои успехи, до сих пор настолько неразвито, что все внимание уделяет производственно-экономическим нововведениям, а тема перехода бессознательного в сознательное, играющего ключевую роль в рождении инновационных идей, разрабатывается недостаточно, если не сказать не разрабатывается совсем.

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

1. переход скрытых парсических влияний в психический процесс;
2. переход психической функции в статус бессознательного;

І.Інновації і буття

3. переход бессознательного на уровень предсознания;
4. переход предсознания на уровень сознания;
5. переход сознания на уровень осознания им своих интенциональных возможностей;
6. выбор ведущей интенции как внешней цели;
7. практическое осуществление перевода цели в результат.

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

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

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

Например, согласно А.Маслоу креативный человек – тот, кто способен без начальных целей и предварительной подготовки «путем импровизации отрываться от прошлого ради текущей ситуации». Здесь игнорируется роль внешнего, явного. Внешнее имеет значение только как фактор, к которому надо уметь постоянно и удачно приспособляться. Предлагается акцентировать внимание на людях, не отягощенных грузом прошлых знаний и представлений, но способных быстро адаптироваться к переменам. Т.е. ставка делается на развитие приспособительных способностей. Не принимается во

внимание, что в этом случае результат может оказаться совсем не таким, как ожидают.

Подобная опасность заложена, к примеру, в широко рекламируемой сегодня идее т.н. «проектного обучения», возрожденной из 20-х годов, когда она возникла как применение к образованию философии прагматизма Д.Дьюи, позже высказывалась в связи с призывами к усилению гуманистического и творческого начал в обучении. Сегодня ее сторонники, опираясь на правильный лозунг единения теории и практики, выступают за формирование креативных людей в школах и институтах в качестве главной задачи. Но одно дело, когда для этого предлагают использовать апробированные методы - индивидуальный подход к обучающемуся, связь школ и институтов с производством и т.п., и другое, когда абсолютизируется ориентация на самостоятельную «проектную» деятельность учащегося в обучении. Можно ли считать получаемых таким образом людей «инновационными» только потому, что они, еще не усвоив фактических знаний, уже научены рассуждать о них и «использовать» в своих «проектах»? Как иначе можно расценивать высказывания сторонников проектного подхода о том, что ученик в ходе обучения должен заниматься не наукой, а науковедением, не литературой, а литературоведением и т.п.? Фактически речь идет о воспитании «инноваторов»-демагогов, сориентированных не на фундаментальные знания, мировоззренческие и нравственные императивы, а на манипулирование ими в своих доморощенных «проектах». Сторонники такого подхода иногда ссылаются на слова А.С.Макаренко о том, что формирование сильной, богатой природы «необходимо проектировать» (см. первый том восьмитомного собрания его сочинений, стр.258), без смущения перекладывая задачи педагогов, о которых говорил А.С.Макаренко, на самих обучающихся. Ссылаются также на слова С.Б.Крымского о том, что «сегодня нужен не исполнитель, а творец»¹⁸, не учитывая того, что если человек не способен исполнять, то его «творчество» сродни маниловскому. Таким образом, по «инновационным» методикам из еще нравственно и социально не сформировавшихся молодых людей призывают создавать породу «людей-технологов» с мозаичным сознанием и с ущербной социальной памятью, оторванных в своей «проектной деятельности» от реальной жизни и способных лишь фантазировать по ее поводу.

¹⁸ Метод проектів: традиції, перспективи, життєві результати. Практикозорієнтований збірник. – К.: Департамент. – Вип 2 – 2003, с.8.

І.Інновації і буття

В условиях современного информационного бума, креативность связывается также с людьми, владеющими информацией и информационно-компьютерными технологиями¹⁹. Но гуманитарная сторона инноватики здесь также остается в тени, человек рассматривается как придаток к информационно-техническим процессам, обслуживающий их. «Гуманитарный эффект» информатизации состоит разве что в том, что в стране растет число безработных, выброшенных на улицу. В обоих рассмотренных случаях коренной порок инновационной политики по отношению к человеку состоит в том, что «креативный» человек на самом деле рассматривается как или *фантазирующий из себя* субъект, или как *вторичное*, приспособляющееся к ситуации существо, как пассивная часть социально-технического мира.

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

Самым существенным моментом в данном механизме является переход неявного парсического влияния среды на человека в бессознательное, затем сознательное проявление его в человеке, побуждающее далее человека к новым внешним действиям, способствующим выявлению и организации новых форм внешней жизни общества, природы, и самого человека. Каким образом эти взаимодействия осуществляются? В определенной мере это *главный вопрос* инноватики. Как скрытая жизнь бытия, частью которой человек является, но которую не осознает, каким-то образом вдруг становится для него явной и осознаваемой, а не преподнесенной ему как уже

¹⁹ Stewart T.A. Intellectual Capital. The New Wealth of Organisations. N.Y.- L. Doubleday /Currensy 1997.

открытый учеными явный результат по прежней старой схеме? Причем ее постоянный поток осознается не во всей своей обширной полноте, а в каком-то одном ее фрагменте, необходимом здесь и сейчас. Чем определяется выбор именно этого фрагмента? Чтобы ответить на эти вопросы, рассмотрим механизм самого превращения скрытого в явное в сознании человека.

Человек и сознательно-бессознательные процессы

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

О влиянии человека на меонические уровни и их диалоге

Субстратный мир в своих исходных вещах, формирующихся из амерических состояний меона, оказывается *двойственным* по своей сути: на уровне меонических микровлияний его жизнь подчиняется скрытому меоническому миру как универсальной онтологической субстанции бытия и соответствует ему, но на более высоких, субстратных уровнях он живет по внешним причинным законам мира субстратного и в соответствии с его законами, проявляясь в каждой конкретной ситуации как индивидуализированное онтическое, вещное бытие. Субстратный мир имеет свое многообразие и свою иерархию, а также свою, связанную с ней иерархическую, но менее глубинную чем меоническая, парсику.

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

О возможности практической фиксации парсических влияний, доказывающей их реальный характер, уже говорилось выше. Но при рассмотрении *единства* меонического и субстратного миров фиксация одностороннего влияния неявного мира на явный недостаточна. Необходимо проанализировать также и возможность обратного влияния мира субстратного на меонический, а в целом - *об их взаимодействии*. Существует ли *обратное* влияние субстратного мира на меонический, а также и субстратного влияния на свою субстратную парсику? Такое влияние имеет место уже хотя бы потому, что вещи являются явными формами существования меонического бытия., его своеобразной инверсией. «Инверсия» в данном случае - не просто образ, ее реальное значение состоит в том, что благодаря ей принцип *неявной* меонической жизни на уровне меонического кода вещи *закладывается и в явную жизнь вещи*, в которой он продолжает действовать, хотя и на уровне неявном. Явные вещи продолжают пребывать в «меоническом море» как его части, хоть и взаимно обособившиеся подобно морским организмам, зародившимся в одном и том же море, но самостоятельно живущим в нем. Если бы они были выброшены из «меонического моря», они перестали бы существовать подобно морским животным, выброшенным на берег. Поэтому их собственная специфическая жизнь продолжается в контексте меонической субстанциальности как их неперемного условия. Но если это так, то они могут влиять на меоническую жизнь как на *свои условия* и причинные действия в мире субстратном *не должны оставаться безразличными для меонического мира*. Связь

меонического и субстратного миров не только существует, а и носит до сих пор не осознававшийся нами, но постоянно действующий развертывающийся рефлексивный характер.

Так человек, занимаясь своими причинными делами, одновременно через меонический уровень втянутых им в процесс вещей и себя самого *влияет на жизнь меона «сверху вниз», а соответствующие изменения меона сказываются на формировании амеров и происходящих из них вещей и самого человека «снизу вверх».* Мир явный и мир неявный находятся в постоянном подвижном взаимодействии и взаимоизменении. Бытие как их единство пребывает в постоянном процессе своей общей трансформации.

Из этой картины следует, помимо прочего, что наши явные действия вызывают обратные скрытые влияния на нас, которые мы не осознаем, но которые могут вызывать события в нас самих, *коррелирующие с теми, которые мы уже произвели,* и не только мы влияем на события, а и события не только явно, а и скрыто заставляют нас *корректировать свои действия* в ходе текущей деятельности. Жизнь явная идет параллельно с жизнью скрытой и они связаны друг с другом. Из-за скрытого характера обратных влияний и их малой интенсивности данный факт долгое время не мог быть установлен. Однако в последние годы появился целый ряд работ²⁰, непосредственно приводящих к необходимости такого признания.

Особо в этом ряду следует выделить уже цитировавшуюся работу И.Магафурова²¹. В ходе проведения своих исследований неслучайных совпадений в последовательности «случайных» чисел, получаемых с помощью механизмов, принцип действия которых сходен с последовательными выпадениями рулетки в казино, И.Магафуров столкнулся с необходимостью признать также и то, что между результатами прошлых бросаний и будущих существует связь, нечто вроде памяти, что «процессы на масштабах мелких подробностей нас могут контролировать» (с.222-223), что «рулетка и экспериментатор работают согласованно... Ведь если мы обнаружили многочисленные отклонения от случайного, а так оно и есть, то это означает, что экспериментатор и рулетка связаны «невидимыми нитями»... что

²⁰ С.Э.Шноль, В.А.Коломбет, Э.В.Пожарский, Т.А.Зинченко, И.М.Зверева, А.А.Конрадов. О реализации дискретных состояний в ходе флуктуаций в макроскопических процессах. – Успехи физических наук, 1998, №10, с.1129-1140. Бак П., Чен К. Самоорганизованная критичность. В мире науки, 1991, №3, с.16-24. Roger D.Nelson. Edge Science, 2009. Is the Global Mind Real?, 1, p.6-9. И др.,

²¹ Магафуров И. Структура хаоса. – М., 2010 – 259с.

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

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

Сказанное указывает, что инновационная проблематика требует нестандартного обращения не только к философской онтологии, а и психологии и гносеологии, одновременно указывая на необходимость нового взгляда на них. Остановимся, в связи с этим на структуре сознания.

Структура сознания

Можно говорить о двух типах идеального бытия (сознания) человека (обозначим их С1 и С2), причем таких, что их признание выводит за пределы традиционных фрейдистски-юнгианских пониманий психики и ее интерпретации как отражения мира в ходе человеческой деятельности. Речь идет, в одном случае, о сознании, действительно формирующемся в ходе деятельности человека и обретающего понятийную и вербальную форму, а в другом – о таком,

которое предстает *непосредственным объективным проявлением бытия* в нашем сознании, но еще не опосредованным им. В этом втором случае, с позиций традиционных представлений, оно сознанием вообще не является. Оно не является и традиционным индивидуальным или коллективным бессознательным, поскольку не зависит от человека. Но оно не является уже и только внешним бытием, поскольку присутствует в самом человеке и непосредственно касается его, хотя до времени и не осознается им.

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

Первое сознание (С1) - формируется благодаря человеческой деятельности, определяющим образом зависит от практики, уровня исторического развития общества. С1 проявляется через понятия, формы и стереотипы логических фигур и правил «обычного» дискурсивного мышления и чувственности, а также вырабатываемые в практической деятельности автоматизмы, стереотипы, подражания и другие подобные формы и их подсознательные компоненты. Это сознание «привязано» не столько к бытию вообще, сколько к социальному бытию, поскольку с философской точки зрения предметная деятельность и есть способ и форма существования социума, вне которой социум невозможен. С1 реально в той же мере, в какой реальна деятельность. Попытки отбросить идею деятельности не увенчались успехом. Сегодня наметилась тенденция возрождения деятельностного подхода²² Рассматриваемая с позиций психологии

²² См. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. - М.: Эдиториал УРСС, 2001. - с.75-87. Не исчез деятельностный подход и из

деятельность сочетает в себе предметность и осмысленность, что отличает ее как социально-психологическую от физиологической активности²³. С помощью деятельностной методологии возможна выработка сознания и усвоение культуры даже у слепоглохих людей, как это осуществлено в практике И.А.Соколянского и А.И.Мещерякова, о чем писал Э.В.Ильенков. Благодаря деятельностной сущности сознания-1, оно, с одной стороны, испытывает развитие, адекватное развитию человеческой истории и практики, с другой - по той же причине несет черты не только социоцентризма, а и геоисторизма и геоцентризма и *порабощается этими ограничениями*.

В отличие от этого **второе сознание (С2)** имеет истоком *внедеятельностную* сферу, функционирует в результате *непосредственного воздействия на уже существующую психическую базу сознания человека внедеятельностного мира* - планов бытия, непосредственно и сознательно не вовлекаемых в практическую деятельность человека, но присутствующих своим влиянием в человеке как всемирного существа. Степень и характер проявления С2 зависит от развития телесности, психики и накопленных индивидуальных знаний и жизненного опыта человека. Платон говорил, что философствует не разум человека, а человек. М.Мерло-Понти, - что «видит не глаз и не душа, а тело как открытая целостность». Эти слова (к ним можно добавить и слова Ст.Тулмина о том, что «физик, а не физика объясняет физические явления»), можно понимать по-разному. Но представляется, что объективная основа подобных высказываний лежит именно во всемирном характере отношений человека и мира, которые не исчерпываются деятельностью, более того, носят в определенном смысле *метадеятельностный* характер. Мир в этом случае действует на человека всей полнотой своего бытия, хотя человек не в состоянии осознать эту полноту в полной мере, рассматривает это действие преимущественно через призму только деятельностных характеристик - интерес, мотив, цель, средство, результат, формирование деятельности и ее регуляция и трансформация по ходу ее протекания.

психологии (где он был введен С.Л.Рубинштейном), несмотря на разные его интерпретации (см. послесловие К.А. Абульхановой-Славской К.А. и А.В.Брушлинского к работе: Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. – СПб.: Питер, 2006. – 713с., а также более раннюю работу К.А. Абульхановой-Славской: Деятельность и психология личности. - М.: Наука. -1980. - 335с.).

²³ Леонтьев Д.А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности. 2-е изд. - М.: Смысл. 2003. - 487с. - с.147-152.

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

Особенности отношения С1 и С2

Что можно сказать об С2, кроме того, что его происхождение лежит за пределами деятельности? Необычность С2 состоит прежде всего в том, что хотя оно и не порождается деятельностью (при том, что деятельность может способствовать такому порождению), оно все же *не может проявляться как человеческое качество без ее опосредования и опосредования сознанием С1*, переживаниями, а также телесными формами выражения (мимикой, жестами, телодвижениями и т.п.). В противном случае оно проявлялось бы только в животной форме и смешивалось бы с психикой, вырабатываемой непосредственной средой обитания живого организма, как это имеет место в поведении животных. Влияния универсума обретают форму С2 тогда, когда его непосредственные воздействия на физиологические и психические механизмы человека *сказываются на процессе деятельностного формирования идеально-психической сферы С1 в человеке*. Этим сразу сужается наша способность непосредственно чувствовать С2 по всей его полноте, поскольку мы получаем влияния бытия только в *закодированной* с помощью С1 форме.

Получается, что без наличия С1 сознание С2 оказывается невозможным, поскольку без С1 мыслящий человек отсутствует вообще, и С2 *проявляется тем активней, чем больше развито «обычное» сознание С1*. С1 является как бы полем и пространством проявления С2. С2 характеризует особенности непосредственного единства данного человека с миром, но эти особенности могут выявляться только на базе развитого сознания С1 и в его форме. Иначе говоря, *хотя в С2 мир свидетельствует себя через обычное человеческое сознание С1, но С2 не является собственным феноменом сознания С1*. Парадокс в том, что, как уже отмечалось выше, недействительное сознание, будучи более глубоким и тонким чем

деятельностное, в своем проявлении оказывается лишь «модуляцией» деятельностного и *лишь поэтому и в этой форме способно нами восприниматься*. Помимо того, что внедеятельностные формы модуляций, например в языке, часто присутствуют как некие феномены обычного языка и потому воспринимаются человеком как некие фигуры обычной речи, вырабатываемые в ходе деятельности, они, однако, не опосредованы логикой и когнитивными связями до конца, а просто даны как факт в виде изолированных от привычного мира знаний и языка инородными фрагментами и сами по себе непонятны. Они воспринимаются человеком, но остаются для него чужими. Этим конкретизируется позитивный смысл кантовского понимания человека одновременно как «явления», подчиняющегося внешним законам, и как «вещи в себе», связанной с его нравственным началом, не подвластной внешней необходимости законов.

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

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

О механизме взаимодействия C1 и C2

Вопрос о механизме взаимодействия C1 и C2 имеет фундаментальное значение для понимания функционирования нашего сознания *как целого*. Но чтобы указанный механизм стал понятен, можно обратиться к тому, что объединяет оба компонента, - к их

І.Інновації і буття

общему материальному носителю – *телу человека*, поскольку *только через него и реализуется их связь*.

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

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

Структура и динамика механизма

Рг-отношение развивается по определенной схеме: функционирование генерологии (константной структуры) в результате ее естественного развития и дифференциации в ходе познавательного процесса ведет к росту парсического давления, которое и может вызывать нарушение генерологии или ее перестройку в новое

состояние с новой парсикой. Виртуальное в этом случае может частично переходить в генерологическое состояние, играть ведущую (определяющую поведение человека) роль, а прежние генерологические отношения частично или полностью превращаться в парсические, подчиненные. При этом внешние события в критических переходных режимах могут играть решающую роль, определяя ход процесса в одном или другом направлении в соответствии с характером и кодом своих влияний. Это и наблюдается в описанных случаях выдвижения виртуальных факторов на ведущие позиции в определенных ситуациях, вызывающих внешне неадекватные действия человека. Таким образом, качественная *гипотетическая* картина, описанная в виртуалистике, получает *механизм* ее развертывания и ориентирует на изучение соматики под углом зрения ее *pg-структуры и ее динамики*.

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

Амер еще не есть новая генерология, поскольку неразрывно связан с внешней средой, непосредственно зависит от образующих его меонических потоков, это скорей «проект» возможной новой генерологии, а не сама генерология, в этом смысле выступает как

«еще-не-бытие». Но в ходе своего функционирования он может вырабатывать собственные механизмы устойчивости, освобождаться от жесткого влияния образующих его меонических потоков, ведущим образом взаимодействовать с другими амерами меонической среды и, как следствие, обретать устойчивое *новое рг-состояние* и новую генерологию. Это будет означать *завершение* перехода.

Осуществленный переход означает изменение С1 и С2 и переход их отношения из исходного устойчивого состояния в новое конечное, также устойчивое состояние, где ряд прежних скрытых влияния С2 переходит в разряд ассимилированных человеком в качестве пусть и неосознаваемых до времени, но относительно устойчивых для его новой ситуации состояний С1. В дальнейшем эти повторяющиеся состояния С1 могут осознаваться и из бессознательных компонентов С1 превращаться в осознаваемые.

Подобные процессы взаимопереходов С1 и С2 не хаотичны, не являются абсолютно произвольными. С1 и С2 могут соответствовать или не соответствовать друг другу, При несоответствии процесс не завершается позитивным результатом, когда же они приобретают устойчивый характер, это означает, что отношение С1 и С2 достигло соответствия, *гармонии С1 и С2* в жизнедеятельности человека, гармонизации сознания человека как *целого в его деятельностном и недейтельностном отношениях с миром*. На этом пути постоянного продвижения от одного гармоничного состояния к другому реализуется жизнь, какой она должна быть, в которой новое качество открытий в области С2 не вступает в противоречие с деятельностью человека и его сознанием С1, а рефлексивно предполагают взаимное развитие друг друга.

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

Этот вывод предполагает дальнейший анализ способов декодирования. Можно предварительно лишь отметить, что указанное декодирование может осуществляться, с одной стороны, через анализ

неожиданных проявлений недеятельных феноменов в сознании в виде инсайтов и прочих произвольных реакций, с другой - речь может идти о декодировании человеческого бытия и всей человеческой культуры. Метафизический подход предполагает отграничение его от культурологического и лингвистического. Речь должна идти не об анализе культурно-исторической семиосферы (что само по себе важно, но не есть конечная цель метафизики), а о выявлении только внедеятельных значений и смыслов культуры, самой деятельности и языка. На путях решения этой задачи и возможна метафизика. В метафизике тотальности рассмотрением путей и методов решения такой задачи занимается парсология. Важно при этом обращать особое внимание на дальнейшее уточнение отношения бессознательного к С2. А для этого важно дальнейшее уточнение структуры бессознательного.

Структура бессознательного, модель реализации скрытого в явном

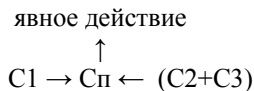
Глубинные влияния мира на человека, в общем случае, не осознаются им в полной мере в силу их необозримого источника, действующего «отовсюду». Они сосредоточены на глубинном бессознательном уровне, присутствуют в нем всегда, поскольку человек всегда остается частью бытия как одна из его форм. Однако можно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

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

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

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

Таким образом парсические влияния, образующие структуру бессознательного в виде отношений Сп, С2, С3, соотнесены со структурой источников парсических влияний – геопланетарной реальностью земли и ближнего космоса и вселенским космосом. Указанные источники скрытого влияния мира на человека, порождающие разные проявления бессознательного, задают не только структуру бессознательного, а и определяют особенности ее функционирования в человеке. С3 – пронизывает С2, Сп и С1, т.е. все процессы сознательно-бессознательной жизни, наиболее стабильно в общей структуре духовной жизни и служит стабилизирующим и наиболее глубоким ее основанием. На его фоне происходят все другие сознательно-бессознательные процессы. Благодаря С3 мы обладаем скрытой бесконечно широкой и глубокой информацией о бытии от рождения, которая пока лежит в нас мертвым грузом. С2 – задает геоцентрическую ритмику духовной и телесной жизни и реагирует на аритмии геоцентрического характера, влияя на телесное и психическое самочувствие. Сп - область памяти, непосредственно связанная с операцией сравнения поступающей в человека информации с наличной в памяти С1 и формирующая рефлексивную деятельность реакцию организма и человека на результаты сравнения по схеме:



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

Общий механизм связи сознательного и бессознательного состоит в том, что неисчерпаемое бессознательное С3, неявно, условно говоря, на уровне n-го знака после запятой, задает наше поведение в соответствии с космическими порядками, присутствующими и в нашем С2. Само С2 может пополняться в ходе нашей жизнедеятельности также за счет того, что наши внешние целенаправленные причинные действия вовне на основе С1 вызывают обратные скрытые парсические влияния со стороны затронутой среды на нас изнутри, а также и другими людьми и обстоятельствами среды и результаты этих влияний. Не будучи сознанием С1, они надстраиваются над С2 как наименее глубинный, «местный» слой бессознательного Сп, связанного с нашей текущей деятельностью. Здесь и происходит сравнение С1 и С2 и их несоответствие. И далее результат сравнения проявляется психически через наши переживания, эмоции, потребности, далее – через сознание, мотивы и цели и выходит наружу через наши решения и действия. Эта сложная цепь связи, сравнения и переходов между С2 и С1 может рассматриваться как непосредственный механизм и модель реализации неявного и скрытого в нашей внешней жизни в явное и способное влиять на эту жизнь.

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

Человек как движущая сила инноваций

Проблема человека-инноватора касается сущности человека и самой его жизни. Скажем, человек от рождения включен в социальный процесс как сложную историческую инновацию, творимую множеством исторических инноваторов и массой рядовых участников. Но каждый из рядовых может быть инноватором в том или ином субтотальном, субисторическом новом движении. Каждый человек всю жизнь участвует в мировой инновации своими действиями, попутно участвуя в множестве более частных инновационных процессов, диктуемых самой жизнью, может переходить из одного инновационного процесса в другой, третий и т.д., выстраивая при этом свою собственную жизнь как непрерывно реализуемый им инновационный проект. Он участвует во множестве ролей и в разных

умовлях і середох, демонструє себе як поліонтичне і поліонтологічне суцтво, що дозволяє йому бути і множетвенним інноватором, більше или менше успішно виствраючим им свою сквозную и синтезную інновацію-жизнь. Но во всех этих случаях инноватор – не любой человек, а тот, кто может соответствовать ряду требований.

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

Для остальных участников чувствительность к своей онтико-онтологической дуальности также важна, но по другой причине, она позволяет им лучше ориентироваться в сложной общей инновационной ситуации. В этой сложной инновационной ситуации любой участник ощущает себя в специфической среде, которая налагает на него свои требования. В процессе всестороннего взаимовлияния и взаимокоординации действий всех участников эти требования подобны тем, которые выдвигаются в гражданам в развертывающемся в себе, но сохраняющем себя организованном обществе, но выражены более четко и сильно, поскольку от их выполнения результат зависит непосредственно и резко. Человек участвует в них своей деятельностью как множественная причина и множественная органическая часть разных условий. Задача участников инновационного процесса состоит в том, чтобы общая картина этого движения не только не распадалась, а и постоянно самосогласовывалась текущей взаимосвязью, в которой каждый человек несет информацию не только о своих и обратных действиях, а и о действиях всех других, и все влияют на всех как внутренне, так и внешне через все уровни *полионтизма* и *полионтологизма*.

При этом важно следить за тем, что хотя одни онтические образования в инновационной среде могут исчезать, а новые порождаются, инновационная тотальность, должна сохраняться как единое целое. Закономерности подобных процессов формируются при

участии человека и он может овладеть ими, что открывает возможность уверенного управления даже сложными ситуациями.

В наш перманентно меняющийся век обучение этому полезно любому человеку. Ведь мы *постоянно пребываем в инновационных отношениях со средой*. Жизнь имеет вид чередования сложных прогрессирующих причинно-кондициональных ситуаций, втягиваясь в которые и становясь ситуативным «инноватором», человек втягивает в них других, а выходя из этих процессов, утрачивает одну инновационную роль, приобретая одновременно другую или множество других. Любой, даже сознательно локализуемый, относительно замкнутый механизм связи человека и среды, сам по себе как целое связан с множеством сложных и пересекающихся природных и общественных инновационных процессов, в которых человек участвует помимо своей воли и, так или иначе, реагирует на них хотя бы своим самочувствием и поведением. Например, в картине отношений «общество-природа» существуют не общество само по себе и не природа сама по себе, а то постоянно меняющееся и развертывающееся единство многообразия (тотальность) – которое В.И.Вернадский назвал ноосферой, живущей сложной многоцикличной, но единой связной жизнью, из которой мы не можем быть исключены.

Инноватор в тотальности: императивы деятельности

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

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

Скажем, инноватор производства как субъект задает общую стратегию *внешних* изменений в производстве как то, что должно быть, но, переживая ход этих изменений как участник и часть

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

Еще один пример - диалог. Участвуя в диалоге, каждый человек одновременно является активным субъектом, когда высказывает свою позицию, и объектом, когда, выслушивая позицию другого, продолжает оставаться частью диалога. Постоянно присутствуя в диалоге, оба участника являются и субъектами, и объектами его. Но в диалоге всегда кроме внешнего понятийно-вербального генерологического общения, основанного на логике, участники пребывают также в общей неявной парсической атмосфере, проявляющейся в деталях поведения участников, ритмике разговора, характере отвлечения на внешние обстоятельства и на не имеющие непосредственного отношения к теме разговора отступления. Только наличие указанных двух сторон делает возможным диалог не только обменом информацией, а и собственно диалогом.

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

Таким образом, логическая часть диалога постоянно сопровождается влиянием скрытых, в том числе невербальных флуктуаций, что, в конечном итоге, сказывается на каждом из участников уже как на субъектах формально-логического дискурса, который однако разнообразится нелогичными и неожиданными поворотами мысли и случайностями, порождаемыми подсознанием и процесс идет все дальше. Трудно уловимый парсический фон флуктуаций оказывается в этом случае важным постоянно присутствующим и влияющим изнутри на участников диалога фактором, который в обычных представлениях о диалоге как правилу не учитывается. А между тем, именно из этого парсического фона и исходят флюиды инноваций в беседе, заставляющие участников продолжать ее, обращаясь к новым доводам, примерам, менять ход обсуждения и саму тему обсуждения²⁴, что может быть не понятным или странным для посторонних слушателей беседы, не ощущающих ее парсического поля.

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

²⁴ Кизима В.В. Язык и неязыковое общение: pg-подход. // Totallogy. Постнекласичні дослідження. №26 –Київ: ЦГО НАНУ. – 2001. - с.7-89.

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

- инновационный процесс не должен предполагать радикальных разрушений объекта, ибо это означало бы не инновацию, а тривиальное освобождение места для чего-то другого;
- инновационный процесс может вести к существенным трансформации объекта, но лишь в случае, когда эта трансформация будет естественным развитием объекта или решением специально поставленной экспериментальной задачи;
- инновационный процесс не должен быть процессом «любой ценой», т.е. осуществляемым за счет значительных разрушений инновационного потенциала, заложенного в исходном объекте, ради получения менее значимого результата. То есть, внося инновационную деятельность в уже существующую автономную реальность, следует одновременно предполагать и выполнение соответствующих сизигийных требований ответственности.

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

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

І.Інновації і буття

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

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

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

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

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

Инноватор должен смотреть на инновационную ситуацию не только с частных и местных позиций, а и с позиций более широкого и глубокого контекста. Помещать ее в своем сознании в реальную социальную, производственную, политическую и др. среду в зависимости от характера инновации, что важно для получения правильного понимания стратегических перспектив своей инновационной деятельности. Необходимо также непрерывно

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

Такая постановка задачи:

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

во-вторых, предполагает развитие и внесение в общество нового мировоззрения, основывающегося на требовании гармонизации отношений человека, общества и природы как основополагающего принципа человеческой жизни. Помимо прочего, соблюдение оптимальной сизигийности обеспечивает минимизацию расходов на инновацию. А в более широком смысле позволяет не только избежать катаклизмов, кризисов и катастроф, а и обретает осязаемый и поддающийся постоянной реализации универсальный нравственный и гуманистический смысл, обозначаемый понятиями взаимопонимания, доверия и любви.

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

II. Філософські проблеми інновацій

Л.В. Теліженко

ПОСТНЕКЛАСИЧНИЙ ЗМІСТ ГУМАНІТАРНОЇ ІННОВАТИКИ: ТОТАЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

В умовах глобальної кризи сучасності, найглибшим виявленням якої є криза самої людини, питання гуманітарних інновацій набуває особливого значення. Занепад системи традиційних цінностей, розколотість людського буття, втрата самоідентифікації людини, її розумова та психічна деградація, неспроможність до об'єктивного вибору та критичної оцінки свого і чужого досвіду є, зокрема, тими процесами, які свідчать про глибину цієї кризи і вимагають термінового розв'язання проблеми людини як найбільш оптимального шляху її подолання. Те, що це не економічна чи якась інша криза, а саме гуманітарна, яка потребує відповідного рішення, сьогодні добре розуміється в світі. Підтвердженням цьому є думка Нобелівського лауреата з економіки Дж. Стигліца про те, що ми маємо справу не з фінансовим чи бюджетним дефіцитом як найбільшою проблемою, а з дефіцитом моральним. «Невтомна гонитва за прибутком і все більш активне переслідування власних інтересів не можуть привести до того процвітання, на яке багато хто сподівався, але прояву морального дефіциту вони насправді допомогли» [1, 330].

Суть гуманітарної проблеми полягає в тому, що сучасна людина, яка досягла небаченого інтелектуального розвитку, не стала більш зрозумілою сама собі. Для всіх сфер гуманітарних знань її

II. Філософські проблеми інновацій

сутність до сьогоднішнього дня залишається відкритим питанням, яке не дозволяє адекватно оцінити ні майбутнє людини, ні її можливості, в узгодженні з якими мали б визначатися її ціннісно-цільові орієнтири, ні оптимальну спрямованість її практичної діяльності. У різних практиках нерозуміння того, що є благом, а що неприйнятним для людини, обернулося відсутністю свідомої орієнтації на життєво необхідне і корисне як для окремого індивіда, так і соціуму в цілому, в тому числі неможливістю вироблення спільної програми дій для самих сфер діяльності людини.

Як це не парадоксально, але виникненню такої ситуації сприяла традиційна, монодисциплінарна наука, яка у вирішенні проблем людини виходила з визнання «розриву» суб'єкт-об'єктних відношень, почергово абсолютизуючи або людину, або умови (середовище) її існування. Це формувало неповне, одностороннє уявлення, насамперед, про цілісність людини, яка осмислювалася «множинно», з виявленням окремих сутнісних сторін, до яких зводилася сама цілісність. Наприклад, людина як частина природи – природна цілісність (класична методологія), або людина як неперевершений внутрішній світ – психічна цілісність (некласична методологія). У тому й іншому разі це провокувало конфлікт людини як з собою, так і з навколишнім світом, який під гаслом власної свободи вона спершу прагнула освоїти, а потім завоювати та перетворити. Спрямовуючи при цьому наукові знання на корисливі потреби, на розвиток техніки та її використання у виробництві, людина лише породжувала все нові конфлікти, спільну основу яких утворювало її власне нерозуміння.

Сучасні техніко-технологічні інновації, які прийнято розцінювати як вершину розвитку науки з переважно міждисциплінарним характером досліджень, представляють вже нову, раціонально обумовлену форму виклику людині, яка загрожує її існуванню як виду. Спрямовані на задоволення її матеріальних потреб, на отримання максимальних прибутків, технологічні інновації викликають гуманітарні розломи як на рівні індивіда, так і всього соціуму. Навіть так звані конвергентні інфо-, біо-, нанотехнології, які тісно пов'язані з медициною та генною інженерією, постають сумнівними. Адже вони не претендують на якість та істинність знань про людину, на розвиток її сутності чи формування вищих цінностей, а лише на конкретний, на разі потрібний «корисний ефект», здатний стати товаром масового попиту. Якщо ж їх розглядати як «технології свободи» (Ф. Фукуяма), що спрямовані на розширення можливостей людини, то вони здатні перетворити людину на свій витвір, створити її

II. Філософські проблеми інновацій

абсолютно нову «версію», людино-машину, транслюдину, постлюдину тощо. Як висловився П.С. Гуревич, «білкова форма життя виявляється під загрозою в зв'язку з масовим впровадженням машин і механізмів» [2, 89]. Мається на увазі, що в біологічній природі людини сьогодні фактично нічого не залишилося того, що не можна було б змінити. Звідси цілком логічна постановка питання автора про те, «а що в людині власно «специфічно людського»... що не можна видалити, змінити, перетворити в трансплантат?» [там же].

Не винятком у даному відношенні є і біомедичні технології, «благі» завдання яких з відновлення деяких ушкоджень або порушень функцій людини в морально-етичному аспекті постає далеко не гуманістичним. Як відомо, на етапі експерименту на людях деякі з них потребують, з метою чистоти експерименту або психологічного захисту дослідника, розлюдження людини, її дегуманістичного перетворення на біологічний матеріал [3]. Якщо ж говорити про безпосередньо сфокусовані на людині гуманітарні технології, то і їх роль сьогодні досить часто постає антигуманною, пов'язаною з маніпуляцією свідомістю людини, зі звільненням її від відповідальності перед самою собою, з несилковим способом нав'язування людині певного вибору, потрібного для замовника технології, тощо.

Отже, в основі кризи, як і виходу з неї, знаходиться сама людина, яка потребує переорієнтації науки з техніко-технологічного пошуку дисциплінарного та міждисциплінарного характеру на гуманітарний пошук трансдисциплінарного характеру, на пізнання сутності людини як адекватній їй реальній єдиної можливій спільній основі всіх сфер її знань і практичної діяльності. У інноваційному відношенні це, насамперед, означає раціональне вирішення гуманітарних проблем не в площині зміни природи людини чи усунення будь-яких наслідків її нерозвинутості, а в площині саморозвитку людини, її виходу на більш високі щаблі еволюціонування, які пов'язані з новими життєвими смислами, цінностями, цілями тощо.

Світоглядно-методологічні передумови для гуманітарної інноватики сьогодні сформовані в межах постнекласики, третього типу наукової раціональності, який з більш високих позицій відкриває як нові знання про людину і світ, так і перевіряє вже відомі, але науково не пояснені знання, пов'язані з давно існуючими сферами практичної діяльності людини. Інноваційний потенціал постнекласики визначений, насамперед, тим, що, намагаючись подолати обмеження традиційної (класичної і некласичної) раціональності, вона переглядає

II. Філософські проблеми інновацій

суб'єкт-об'єктні відношення. Не центруючи увагу окремо на суб'єкті чи об'єкті, постнекласика розглядає їх в інтегральній єдності, чим вносить в осмислення цілісності людини як найскладніше антропологічне питання, важливі зміни, зокрема:

- появу нового об'єкта дослідження, саморозвиваючих «людинорозмірних» систем (В.С. Стьопін), головна особливість яких полягає в тому, що і людина, і її діяльність є їх невід'ємною частиною;

- перегляд ролі і значення діяльності людини, яка, будучи включеною в розвиток «людино-» системи, стає її об'єднуючим фактором, «живим рухом і дією» (В.П. Зінченко), що означає: головна умова цілісності такої системи - це діяльність самої людини, зовнішня і внутрішня, пов'язана як з фізичною діяльністю, так і розумовою, емоційною, вольовою і т. д.;

- відкриття принципово нової реальності, з якою може співвідноситися цілісність людини, як частини таких систем, та принципово нових меж людини, а, точніше, її безмежності;

- визнання моральної відповідальності людини за свої діяння як умови збереження людського в людині, що актуалізує переосмислення ролі внутрішніх цінностей особистості та значення її мети, насамперед, кінцевої, в напрямку до якої відбувається постійне самовибудовування людини.

У методологічному відношенні це означає перегляд причинної детермінації, виявлення «несилової» причини, зумовленої кондіціональними зв'язками та внутрішнім станом самої системи; перегляд телеологічності, зв'язку в системі майбутнього з минулим; вироблення принципів, які виражають чергування хаосу і порядку, розвитку системної складності та становлення системної цілісності; світоглядно-антропологічне перевідкриття принципів коеволуції та подвійності. Разом ці принципи дозволяють досліджувати розвиток та еволюціонування «людино-» системи як один, але двоетапний процес, який у результаті абсолютної єдності темпосвітів передбачає нелінійні зміни в самій людині як «стрибок» до нових якостей.

Постнекласичним підходом, який не лише позначився парадигмальними змінами, а в якому вже розроблено основні поняття, принципи, закономірності розвитку людини в єдності з усіма умовами, в які вона включена, як місцевими, так і глобальними, та сформовано мета-модель людино-світової сизигійної цілісності, є метафізика тотальності. У постнекласичному просторі цей підхід вирізняється, насамперед, двома фундаментальними особливостями, які визначають його можливості та дозволяють стверджувати, що сьогодні саме метафізика тотальності може бути використана в якості

II. Філософські проблеми інновацій

загальнонаукової методологічної основи для впровадження гуманітарних інновацій у всі сфери знання і діяльності людини. Справа в тому, що в осмисленні будь-якої гуманітарної проблеми метафізика тотальності виходить не лише з визнання інтегрування суб'єкта і об'єкта, а з визнання їх нерозривної єдності, зумовленої спільним для них субстанційним полем, у якому вони разом знаходяться і яке робить їх чутливими до взаємовпливів. Цим тоталогія остаточно долає, якщо говорити словами Нікласа Лумана, «тягар традиції», «застарілу методологічну установку», згідно з якою «суспільство прагне мислити чимось таким, що можна спостерігати ззовні», спираючись при цьому на розрізнення суб'єкта і об'єкта, мислення і буття [4, 18]. Водночас, як доводять сьогодні американські вчені Л. Хьелл і Д. Зіглер, проаналізувавши найпопулярніші психологічні концепції природи людини ХХ ст. з точки зору ефективності використання в них дев'яти основних бінарних опозицій, в т.ч. і суб'єкт-об'єктної, що в межі цих бінарностей не вкладаються навіть самі ці концепції [5, 41]. У зв'язку з цим вчені прийшли до висновку про те, що методологічно проблема людини може бути вирішеною лише в тому разі, якщо ці опозиції будуть розміщеними в єдиному континуумі, який об'єднає ці крайності та відобразить усю складність буття людини, виявляючи при цьому саму її сутність. Але ж розміщення цих традиційно опозиційних відношень в єдиному континуумі або, як вважав Жан Піаже, в середині глобальної системи, означає не що інше, як перехід від дисциплінарності та міждисциплінарності до трансдисциплінарності як необхідного способу вирішення проблем людини, особливо що стосується її цілісності. Показово, що до цього висновку прийшли і співробітники колишнього Інституту людини РАН, де ставилося завдання розробити теоретико-методологічні основи міждисциплінарних за своєю суттю комплексних досліджень цих проблем, виробивши єдину науку про людину. Та, як відомо, така наука не була створена, а Інститут людини було розформовано. Як сьогодні зізнається В.Г. Борзенков, аналізуючи причини дослідницьких ускладнень, а фактично провалу цього наукового проекту, для цього був потрібен новий загальнонауковий ґрунт, здатний об'єднати зусилля вчених найрізноманітніших напрямків і спеціальностей [6, 19-20]. Мова йде про те, що для вирішення проблем людини необхідна трансдисциплінарна методологічна основа, яка на більш високому рівні об'єднає різні підходи, зберігаючи багатоманіття інтерпретацій людини [там же]. Цієї ж точки зору сьогодні дотримуються і такі представники синергетики, як В.І Аршинов [7] і О.М. Князева [8], розуміючи під

II. Філософські проблеми інновацій

трансдисциплінарністю не мову науки¹, а стратегію цілісного бачення, єдність знання і діяльності, традиції і новації.

Саме такою методологією, яка впродовж 20 років розвивається у вітчизняній філософії, зокрема в Центрі гуманітарної освіти НАН України, і, подолавши суб'єкт-об'єктний розрив, піднялася до рівня трансдисциплінарності, є метафізика тотальності. Виникнувши в межах постнекласики, яка себе позиціонує, насамперед, як міждисциплінарну, метафізика тотальності вийшла за її межі, оскільки розробила вчення, де розглядається Буття як єдине універсальне середовище, в якому розгортаються різні світи, що можуть досліджуватися різними дисциплінами. Як спільна субстанційна основа, Буття, з одного боку, забезпечує онтологічну єдність всього сущого, а, з іншого боку, зберігає онтичну самостійність усіх своїх форм, представляючи єдину самодетермінуючу цілісність, що постійно змінюється і оновлюється, тобто тотальність. *У методологічному відношенні це означає фундаментальність нового базового принципу, який відображає онтико-онтологічну дуальність будь-якої речі, яка з іншими речами завжди має спільну онтологічну основу. У загальнонауковому плані це означає створення нової картини, трансдисциплінарної за своєю суттю, здатної «генерувати, - як пишуть про тоталогію Л.П. Киященко і В.С. Стьопін, - нове мислення, в кінцевому результаті – новий світогляд і нову культуру» [9, 13]. З антропологічної точки зору – це формування мета-антропології з метафізичною універсальною основою, яка включає в себе протоантропологічні витоки всього специфічно людського, чим долається як абстрактність ірраціональних уявлень, так і поліантропологічний емпіризм, досліджуючий людину з позицій різнодисциплінарного або міждисциплінарного комплексу природничих і гуманітарних наук.*

Більш детально зупиняючись на тоталогічному уявленні про цілісність людини, слід зазначити, що вона також має дуальне вираження, онтичне і онтологічне одночасно. Приймаючи онтичну складову в якості суб'єкта, а онтологічну – в якості об'єкта, тоталогія розглядає людину як виділену, онтичну форму буття, яка діє

¹ Мається на увазі визначення В.С. Стьопіним трансдисциплінарності як характеристики однієї із мов науки. «Синергетика, безспорно, належить к міждисциплінарним напрямленням науки, и в чем-то она сродни математике, поскольку ее язык начинает применяться в самых различных областях знания» // Степин В.С. О философских основаниях синергетики [Електронний ресурс] / Режим доступа: <http://spkurdyumov.narod.ru/StepinVSem.htm>

II. Філософські проблеми інновацій

причинним чином, та як з буття невиокремлювану його онтологічну частину, здатну до кондіціональних впливів. Своєю онтичною стороною, яка є її зовнішній світ, або «людина в світі», серед іншого сушого вона є автономною. А своєю онтологічною стороною, яка в людині представлена як її внутрішній світ або «світ у людині», вона є єдиною з усім Буттям. Тобто реальну людину як таку завжди представляють дві її нерозривні іпостасі: онтична і онтологічна; неповторний індивід з центром Я, що знаходиться в світі і сприймає світ як поза собою, та водночас тотальність, яка як повнота буття завжди присутня в людині як особистості. Разом ці дві сторони цілісної людини представляють її єдину сутність, «людиномірну» і «людиномірну» одночасно, яка ні в якому разі в живій людині не може бути розірваною без загрози для її життя.

Таке тоталогічне уявлення про дуальність як сутність людської природи знімає антропологічне питання про те, чи є людина, яка перебуває в змінваному світі в постійному процесі свого становлення, цілісною взагалі (П. Гуревич). Тоталогія доводить, що обов'язкова наявність двох таких сторін буття людини означає її цілісність у будь-якій ситуації та в будь-який період її життя. Навіть, коли мінімальна внутрішня узгодженість сторін призводить до психічного захворювання людини, людина все рівно залишається людиною зі специфічною лише для неї хворобою цілісності, в якій внутрішнє, онтологічне, подібно юнгівському колективному несвідомому, частково чи повністю оволодіває зовнішнім, онтичним Я. Тобто дуальна цілісність, у якій онтичне як структура нижчого порядку ієрархічно підпорядкована та взаємодіє з онтологічним як структурою більш високого порядку, є *атрибутивною, всеохоплюючою ознакою людини*, яка по відношенню до всіх інших відомих її ознак (розумність, виробничість, суспільність тощо) є визначаючою. Саме така атрибутивна цілісність людини, яка ні в якому разі не є застиглою, і здатна до неоднозначних змін самої сутності людини: до розгортання в напрямку як деструкції і хаосу, так і гармонії та внутрішнього порядку. Це зумовлюється тим, що у людині як динамічній істоті, яка має гіперскладну архітектуру зовнішніх і внутрішніх зв'язків і відношень, і в якій у певний період життя більш активно може розвиватися одна із сторін, змінним є сам характер увідповіднення онтики і онтології, який змінює вплив як місцевих, так і глобальних умов буття людини. При цьому проявом елементарного порушення цілісності людини, яке для неї здатне обернутися втратою повноти буття та його сили як порядку в самій собі, є конфлікт людини з будь-яким її середовищем, який у дійсності

II. Філософські проблеми інновацій

постає ні чим іншим, як її внутрішнім конфліктом з самою собою. Адже все, що є в Бутті, є в самій людині. Цікаво, що про подібну ситуацію як основну ознаку антропологічної кризи свого часу писав В. Табачковський, вказуючи на конфлікт людини зі створюваним нею ж середовищем як причину розбалансованості, послаблення її сутнісних сил, духовного збідніння та, навіть, втрати фізичної сили, коли переважає третій стан: «немає хвороби, але немає і повного здоров'я» [10, 27].

Це означає, що в людині, зазвичай, онтична і онтологічна сторони увідповіднені не абсолютно, а з певною хаотизованістю зв'язків, яка й стає перепоною для розкриття внутрішньої повноти буття людини. Така цілісність відповідає звичному стану свідомості або звичайному способу буття людини як загальноприйнятому, коли актуалізованою є лише її онтична сторона, що виявляється в сприйнятті дійсності як різноманіття речей без їх видимої онтологічної єдності і змісту. У той час як онтологічна сторона людини залишається актуально, не включеною в життєві обставини, тобто актуально не виявленою повнотою людини, проявляючись найчастіше як інтуїція або не оформлені логічно завершеною думкою відчуття.

Саме це й визначає основне питання метафізики тотальності, яке, на відміну від традиційної методології, полягає не в тому, що утворює цілісність людини, а як увідповіднюються в ній дві її сторони, онтична і онтологічна, а, отже, як розкриваються сутнісні властивості людини, що переводять потенційне в ній в актуальне. Тобто *основне питання тоталогічної мета-антропології полягає в гармонізації індивідуального і всезагального в людині, людини і її умов, в можливості оптимізації цього процесу. Іншими словами, мова йде про те, як розвивається сама сутність людини, що безпосередньо з'єднує нову наукову теорію з самою практикою життя людини.*

З огляду на те, що питання фактично ставиться про увідповіднення процесів розгортання як на рівні індивідуальної структури людини та її місцевих умов, так і на рівні глобальних, універсальних умов, в які вона включена як рід, гармонізацію двох сторін буття людини тоталогія розглядає в напрямку як знизу вгору, так і зверху вниз. У традиційній філософії ці процеси, зазвичай, методологічно розривалися між раціональним та ірраціональним, між природничою філософією та метафізикою, між розумінням тривалості процесу та миттєвістю, що в результаті унеможливило бачення людини як єдиної людино-світової цілісності. Та методологічно наблизитися до розуміння еволюційного розвитку дуальної в своїй

II. Філософські проблеми інновацій

сутності людини можна лише за умови відображення єдності в ній усіх процесів, різнорівневих та різноякісних між собою.

Тому у вирішенні питання гармонізації двох сторін буття людини тоталогія йде ще далі та за принципом онтико-онтологічної пари розглядає всю антропоструктуру її самості, всі її морфологічні компоненти та утворювані ними рівні, онтологічні (мікрорівні) і онтичні (макрорівні), через які здійснюється в поліонтичній і поліонтологічній людині актуалізація всіх властивих їй зовнішніх і внутрішніх зв'язків. Виявляючи при цьому зв'язки подвійного характеру, як між суміжними рівнями, так і в середині кожного з них, що називається, по вертикалі і по горизонталі, тоталогія розвиває уявлення про багаторівневу парсико-генерологічну структуру людини, в якій генерологія (лат. *genero* – породжувати, утворювати) представляє систему актуалізованих, причинних відношень між її дискретами-компонентами, а парсика (лат. *pars* - частина) – непричинні внутрішні зв'язки, виражені енергетичними та інформаційними потоками, що існують як між дискретами, так і дискретів з зовнішніми умовами, в яких присутній увесь універсум. Виявлення такої дискретно-польової структури людини для осмислення гармонізації процесів її цілісності має важливе значення, оскільки розкриває розуміння самої суті цих процесів. З точки зору метафізики тотальності вона полягає в постійному узгодженні людиною порядків її зовнішніх і внутрішніх умов, пов'язаних з кодуванням та перекодуванням інформації, що в першу чергу проявляється як виділення одиниць смислу та їх різноманітне оперування. А оскільки інформація утримує парсико-генерологічну структуру людини у відносно урівноваженому стані та набуває ознак внутрішньої дії, пов'язаної з енергією, причому як причинною, так і непричинною, то увідповіднення в людині постає єдиним енергетично-інформаційним процесом, невід'ємним від його матеріальної основи. У тоталогії це відобразилося в уявленні про *сизигію* (грецьке *syzygia* - парне увідповіднення, взаємоузгодження) як увідповіднення в людині трьох універсальних параметрів Буття, *субстрату* як речовини рг-комплексу, *енергії* як характеристики причинних дій та *інформації* як характеристики упорядкованості парсичних впливів [11, 112-120].

Практично сизигійна сутність людини означає те, що із зміною в ній увідповідненості парсика і генерології, душі і тіла, відбувається зміна впливу всього комплексу її умов, в тому числі й нелокальних, з якими через парсичну ауру вона постійно з'єднана. До того ж універсальні умови впливають за принципом: чим вища парсико-генерологічна упорядкованість людини, тим сильнішим, а

II. Філософські проблеми інновацій

точніше, відчутнішим для неї стає вплив субстанційної основи. У даному разі тоталогія приймає ідею про те, що сама ця основа є стабільно активною, оскільки має абсолютний внутрішній порядок, утворений її власними *онтологічними рівнями*, які перебувають між собою в абсолютно узгодженому взаємозв'язку, енергетично та інформаційно відповідаючи «своїм» онтичним світам та сушому в них. Такий синомічний (від гр. «си» - узгодження, співучасть, співпричетність і гр. «номос» - закон) порядок основи, який на разі означає глибинне увідповіднення, єдність та повноту Буття, постає його певною внутрішньою силою, присутньою в процесах його розгортання та згортання, постійним кондиціональним впливом на всі форми буття, в т.ч. й людину. Але в людині внутрішня увідповідненість, як про це зазначалося вище, є змінною, нестабільною, до того ж такою, що періодично віддаляє її від порядків Буття та наближає до них. Це можна вважати закладеним у самій природі людини протиріччям між нею і Буттям як їх порядками, яке для еволюційного розвитку людини є необхідним. Подібну думку свого часу висловив і С. Аверинцев. Він сказав так: «...у наявному стані світу, чим би його не вважати, є якась неправда, якась сильце для свободи духу, вирватися з якого можна лише безжалісним викриттям оманливої видимості та рішучою відмовою від чуттєвих приманок» [12, 426]. Але в чому полягає ця неправда, С. Аверинцев не пояснив. Методологічно це вперше розкриває метафізика тотальності. Мається на увазі, що багатоманіття зовнішніх і внутрішніх дій людини викликають розвиток кожної з її сторін з одночасним нарощенням складності всієї структури парсико-генерологічних зв'язків, які дозволяють людині щодо всіх зовнішніх впливів певний час утримувати себе у відносно урівноваженому стані. Тобто сприймати складність світу, увідповіднюючись з ним через розвиток власної складності. Але в онтико-онтологічну цілісність людини, в її єдність з усім світом це вносить відхилення від абсолютної рівноваги та узгодженості, що означає лише посилення невідповідності порядку людини як динамічної складності абсолютному порядку субстанційної основи як простого в своїх зв'язках цілого. Тому подолання цієї складності, яка більше не задовольняє людину, потребуючи від неї неймовірних зусиль по утримуванню цих зв'язків, стає життєвою необхідністю.

Свідомим виходом людини з такої ситуації стає межове узгодження всіх її парсико-генерологічних зв'язків в єдиному прагненні до вищої мети, яка далеко не випадково сприймається нею як порядок, гармонія, щастя тощо. Самоувідповіднюючи себе в усіх

II. Філософські проблеми інновацій

своїх діях як віддієслівних утвореннях в інтегративному русі до онтологічно вищого рівня буття як цієї мети, людина здатна буквально на мить встановити в собі такий гармонійний зв'язок між двома своїми сторонами, порядок і простота якого будуть тотожними певному онтологічному рівню субстанційної основи як ціле цілому. А це і є не що інше, як мить стрімкого згортання парсико-генерологічної складності людини та появи принципово нової конфігурації всіх її енергій, здатних утримувати нову її повноту. Водночас це є мить зворотного енергетично-інформаційного впливу на упорядковану структуру людини онтологічно вищого рівня основи, якості якого стають такими ж якостями самої людини. Спершу стрімко змінюючи її внутрішній світ, вони поступово змінюють і її зовнішній світ як від внутрішнього невід'ємний. Врешті-решт, це момент появи в парсико-генерологічній структурі людини нового, ієрархічно найвищого рівня зв'язків, порядок якого здатен забезпечити розгортання більш складної їх структури, що дозволить людині певний час утримувати себе у відносно урівноваженому стані, відповідати на негативні зовнішні впливи та компенсувати їх власним розвитком як *розгортанням складності*.

Таке межове увідповіднення зв'язків у людині, яке супроводжується незворотними трансформаційними процесами в її структурі та актуалізує парсичний зв'язок з вищим рівнем субстанційної основи, метафізика тотальності розглядає як момент утворення в людині *нового типу цілісності – перехідного або, зважаючи на миттєвість його становлення, біфуркаційного*. Виникаючи на основі *атрибутивного*, він є переходом від цілісності до цілого і далі, де цілісність відрізняється від цілого характером онтико-онтологічного увідповіднення, отже, сутнісними якостями самої людини. Основними особливостями даного типу цілісності є нелінійність розвитку антропологічних процесів, миттєвість, нестійкість; поява нового онтологічного рівня буття людини; актуалізація недіяльнійної свідомості з америчним актом мислення (перехід від дискретного знання ситуації до континуально-цілісного сприйняття тотальності); змінений спосіб буття, який перериває звичайний; поява особливого стану пізнання; вихід людини в її зв'язках та баченні себе і світу за межі себе попередньої.

Слід зазначити, що перехідний тип цілісності відомий людству стільки, скільки воно існує. Він відображений у культурних текстах усіх народів і цивілізацій, навіть тих, які були в ізоляції один до одного і не могли їм ділитися, що говорить про його загальнолюдський, а не локально культурний характер. У філософії він вперше описаний

II. Філософські проблеми інновацій

Платоном, який у «Парменіді», розділяючи світ на онтичний і онтологічний, говорить про ціле, яке складається з двох взаємозв'язаних частин, світу ідей і світу речей. При цьому Платон описує можливу для людини як вище благо ситуацію їх злиття, яку він називає «моментом», «дивним за своєю природою «раптом», яке не є рухом або спокоєм, часом або його відсутністю. Перебуваючи на межі того й іншого, «момент» або «раптом» є тотожним відразу всьому складному цілому, оскільки включає в себе все, що є в світі ідей і в світі речей [13, 380]. Пізніше християнство цей «момент» у бутті людини майже повністю онтологізувало, пов'язуючи його виключно з волею Бога. Хоча, наприклад, у богословських творах В. Зеньковського можна знайти думку про те, що це є «стрибки» або «перервність» у бутті, яка «творить» та закликає «зверху» появу нового [14, 175]. З новоєвропейської філософії цей «момент» фактично повністю зник, а уявлення про цілісність людини трансформувалося в дихотомію душі (думки) і тіла (Декарт) та дуальність процесу її пізнання.

Отже, тоталогія, методологічно об'єднавши різнорівневі та різноякісні процеси в людині як онтико-онтологічній дуальності, відкрила відразу два типи цілісності людини, атрибутивний і перехідний, які змінюють один одного, підпорядковуючись законам як лінійного, так і нелінійного розвитку. У свою чергу їх зміна визначає розвиток та еволюціонування як певного суспільства, так і всього людства в цілому.

Що означає це відкриття цілісності метафізикою тотальності у гуманітарно-філософському розрізі? Без перебільшення можна стверджувати, що *для антропології воно означає теоретичне створення такої універсальної моделі людини, яку можна виділити в усіх відомих її моделях, в т.ч. класичних і некласичних, та на її основі об'єднати пов'язані з життям людини наукові і ненаукові факти і феномени. Саме як універсальна модель вона здатна утворювати спільне підґрунтя для уявлень про людину в усіх існуючих антропологіях, зокрема, в науці, філософії, релігії.*

Для всієї гуманітарної сфери створення такої універсальної моделі означає її гуманістичне наповнення, визнання абсолютної цінності людини, яка в принципі не може бути ізольованою від інших людей, від минулого людства, його теперішнього та навіть майбутнього. Водночас це відкриває розуміння того, що боротьба за цінності та цілі людини, які визначають стан її цілісності, в своїй суті завжди є боротьбою за все суспільство, в яке ця людина включена як його частина.

II. Філософські проблеми інновацій

У загальнокультурному плані така модель означає відкриття «семантичних універсалій» (Умберто Еко), які утворюють спільний смисл, присутній у всіх культурах, в тому числі Заходу і Сходу, а тому здатних утворювати основу для їх зближення, для проведення інтеграційних процесів у суспільстві взагалі.

Для самої ж людини це означає відкриття нових для неї смислів, цінностей, цілей, нових соціальних практик, які передбачають нерозривну єдність та увідповіднення онтичної практики себе («Я-буття») з онтологічною практикою буття («Все-буття»). Та головне, це розуміння того, що в процесі свого життя людина не лише має розвиватися, нарощуючи складність своїх зовнішніх і внутрішніх зв'язків, а ще й увідповіднювати їх та час від часу виходити на більш високі щаблі розвитку, тобто онтологічно еволюціонувати, оскільки це є вимогою самого Буття. І саме в такий природний для неї спосіб вона повинна долати свої внутрішні проблеми, не перекладаючи їх на наступні покоління та не розраховуючи на технологічні інновації, які їх онтологічно все рівно не вирішують.

При цьому стають зрозумілими умови, за яких стає можливим буття-біфуркація людини. Так, метафізика тотальності показує визначальну роль таких загальнолюдських цінностей, як Бог, Істина, Добро, Краса, які формують смисловий центр буття людини та дозволяють їй у будь-якому рішенні залишатися в єдності себе онтичної з собою онтологічною, відкритою світу і людям, а значить, власній гармонії та повноті.

Водночас тоталогія розкриває значення мети як умови виходу людини на нові щаблі її розвитку. Як гранично концентрований смисл, як ще-не-буття, яке розгортається за допомогою думки, набуваючи характеру процесу упорядкування та конкретизації образу, мета конститує буття людини, об'єднує зовнішні і внутрішні зусилля та узгоджує їх у спільному русі до цієї мети, перетворюючи діяльно необмежену людину на змістовно єдину активну цілісність, яка постійно перебуває в процесі свого становлення як здійсненні цієї мети. При цьому вища мета «розмиває» хаотизуючі буття людини нестійкі зв'язки, «выводить» з америчного стану не проявлені, вибудовує їх нову архітектуру та стає силою, яка притягує людину до її власної глибини, завжди пов'язану зі стрімким виходом за межі самої себе, відкриваючи в людині нове джерело розвитку та актуалізуючи в ній онтологічну сторону.

Особливу увагу в контексті становлення цілісності людини метафізика тотальності приділяє осмисленню ролі любові, яка для людини відразу є і вищою Цінністю, і еволюційною Метою, і

II. Філософські проблеми інновацій

універсальною формою її діяльності, що стосується обох її сторін. Як виключно людська особливість, яка приходить з онтологічної укоріненості як начебто з невідкля, любов дозволяє надзвичайно складній у своїх діях людині бути єдиною в собі, не розколотою між двома своїми сторонами. Утворюючи єдиний ритм, лад, гармонію двоскладного буття людини, що проявляється в стабільності думки, почуттів, динаміці серця та всього генерологічного каркасу, любов відкриває людину самій же собі як безмежності, як повноті, як тотальності, оскільки утворює в ній онтико-онтологічний порядок, ідентичний вищому. В силу цього ще з древності любов прийнято вважати «упорядкованим рухом душі» (Платон), який дозволяє людині бути максимально відкритою назустріч іншим людям, приймати рішення і діяти за принципом «добре», актуалізувати в собі внутрішнє відчуття всеприсутності і само собою зрозумілості. Еріх Фромм, розмірковуючи про єдність людини зі світом, з самою собою та з усім людством, про любов писав так: «Якщо я можу сказати: «Я тебе люблю», я кажу тим самим: «Я люблю в тобі все людство, все живе, я люблю в тобі також і самого себе» [15, 452]. Така перетворююча особливість любові, яка є і безперервним станом, і онтологічним актом, що виводить людину на нові рівні буття, з часів Античності дозволила її вважати силою, духом, енергією, благом, а в християнстві самим Богом. Та, на жаль, це значення любові сьогодні недооцінюється, а то й не розуміється і самим християнством. Як говорив зі сльозами на очах М. Бердяєв, «вражаюче, майже страшне це мовчання православ'я і всього християнства про любов...» [16, 205]. Особливо його вражало «заперечення шлюбної любові», яка як рух назустріч один одному чоловіка й жінки стає їх спільним рухом у Буття.

Метафізика тотальності, відкриваючи перехідний тип цілісності людини та формуючи її універсальну модель, яка підпорядковується єдиним законам розвитку світу, вже з трансдисциплінарних наукових позицій повертається до осмислення любові як найважливішої умови не лише розвитку, а й еволюціонування людини. Адже любов постає передбаченою самою природою людини (ні в якому разі не технологічною!) умовою досягнення людиною тотожності порядку її буття з порядком Буття як такого, фактором приведення зовнішнього людини до її внутрішнього, відповідно, власно людською основою і причиною розкриття її сутнісних сил та можливостей.

Таким чином, метафізика тотальності як трансдисциплінарна методологія є багатовекторною основою для «збирання» людини в

II. Філософські проблеми інновацій

ціле, для проведення інтеграційних процесів у суспільстві, а, отже, для подолання антропологічної кризи та виявлення подальшої стратегії еволюціонування людини і суспільства як сходження їх до повноти.

Посилання:

1. Стиглиц Дж.Е. Крутое пике. Америка и новый экономический порядок после глобального кризиса / Дж.Е. Стиглиц; пер. с англ. В. Лопатка. - М.: Эксмо, - 2011.- 512 с.
2. Гуревич П.С. Феномен дебиологизации человека // Человек в единстве социальных и биологических качеств / П.С. Гуревич; отв. ред. А.А. Гусейнов. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 384 с.
3. Юдин Б.Г. Человек в научном познании: методология и ценности / Б.Г. Юдин // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Выпуск 3. – М.: ИФ РАН, 2009. – С. 21 – 41.
4. Луман Н. Общество как социальная система / Н. Луман; пер. с нем. А. Антоновский. – М.: Логос, 2004. – 232 с.
5. Хьелл Л., Зиглер Д. Теория личности / Л. Хьелл, Д. Зиглер; пер. с англ. С. Меленевской, Д. Викторова. - СПб.: Питер, 2000. - 608 с.
6. Борзенков В.Г. Эпистемологические препятствия на пути научного познания человека / В.Г. Борзенков // Человек. - М.: Наука, 2012. - № 1. - С. 5-23.
7. Аршинов В.И. Постнеклассические практики в контексте проблемы конвергирующих технологий (NBIC – процесс) / В.И. Аршинов // Постнеклассические практики: определение предметных областей. – М.: МАКС Пресс, 2008. – С. 66 - 75.
8. Князева Е.Н. Трансдисциплинарные стратегии исследований / Е.Н. Князева // Вестник Томского государственного педагогического университета. - № 10. – 2011. – С. 193-201.
9. Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / Отв. ред. Л.П. Киященко и В.С. Степин. – СПб.: Издательский дом «Мирь», 2009. – 672 с.
10. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С. 27.
11. Кизима В.В. Метафизические начала сизигийной антропологии / В.В. Кизима // Totallogy – XXI (чотирнадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України, 2006. – С. 7 – 153.

12. Аверинцев С. Переводы: Многоценная жемчужина / С. Аверинцев [пер. с сирийского и греческого]. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2004. – 456 с.
13. Платон. Избранные диалоги / Платон. – М.: АСТ, 2004. – 506 с.
14. Зеньковский В.В. Основы христианской философии / В.В. Зеньковский. – М.: Канон+, 1996. – 560 с.
15. Фромм Э. Ситуация человека – ключ к гуманистическому психоанализу / Э. Фромм // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 443-482.
16. Бердяев Н. Смысл творчества (Опыт оправдания человека) / Н. Бердяев. – М.: Изд-во Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1916. – 380 с.

Н.И. Гаврилов, Д.Г. Зырин

ИРРАЦИОНАЛЬНЫЙ СПОСОБ ОСВОЕНИЯ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ КАК ГУМАНИТАРНАЯ ИННОВАЦИЯ

В статье раскрывается потенциал иррационального способа освоения реальности, рассматривается вера как гуманитарная инновация для преодоления неопределенности и снижения рисков.

Ключевые слова: *вера, иррациональность, неопределенность, риск.*

Современный этап общественного развития сопровождается огромной массой неведомых ранее проблем и неопределенностей. В быстро меняющихся условиях жизни человек не столько вынужден искать ответы на сложные вызовы действительности, сколько постоянно рисковать и принимать незамедлительные решения. И, как правило, на уровне отдельного индивида в процессе выработки решений, связанных с риском, в расчет принимаются не только знания и эмпирический опыт, но и иррациональные предчувствия и интуиция.

II. Філософські проблеми інновацій

С другой стороны, в научном сообществе укоренилось представление о том, что управление рисками соотносится лишь с рационализацией общественных отношений. Приписывая риску неоднозначную природу рационализации, исследователи не замечают, что именно риск обнаруживает неполноту рациональности, ибо рационализация всех сфер жизнедеятельности человека имеет далеко не всеохватывающий характер. Риск является главным компонентом неопределенности. Поэтому невозможно только в рациональных единицах измерения предвидеть, предсказать, просчитать с абсолютной точностью исходы развития событий.

Управление рисками сегодня во многом сопряжено с иррациональным аспектом выработки решений. Принимая решение, многие испытывают определенные сомнения, неуверенность в исходе своих начинаний, что создает дополнительную неопределенность для любого из них. И было бы неправильным полагать, что такая неопределенность напрямую коррелирует только с иррациональной стихией мистицизма, в которую нередко погружаются для поиска однозначных ответов. Ведь иррациональный способ освоения реальности в первую очередь соотносится с верой, а не с ее производными – доверием и уверенностью. И мы вынуждены констатировать, что в управлении рисками процесс выработки решения осуществляется только в рациональной системе координат и иррациональный компонент даже не принимается во внимание.

Целью данной статьи является реконструкция веры как главного компонента иррационального способа освоения реальности, которая должна стать гуманитарной инновацией для преодоления неопределенности и снижения риска.

В рамках классической философии «иррациональное» принято рассматривать как нечто еще не познанное, но принципиально познаваемое, т.е. допускается такой уровень освоения, в котором явления, закономерности не могут найти правильного объяснения вследствие *неизученности*. По ту сторону классических традиций Ницше настаивал на том, что нельзя рассматривать истину *ценнее видимости*. В этом он видел «простой моральный предрассудок» и «самую бездоказательную гипотезу, какая только есть на свете». «Признайтесь хотя бы в следующем: иначе, чем на почве точек зрения, перспектив, соответствующих оценок и кажимостей, жизни на земле вообще не было бы, а если совсем упразднить “кажущийся мир”, как того требуют добродетельное вдохновение и недалёкость некоторых философов, то ... от вашей “истины” не останется и следа!» [1, с. 142].

II. Філософські проблеми інновацій

Иррациональный способ освоения действительности в формате современного философского знания закрепился на таком уровне отражения природных и социальных явлений, который проявляется как в форме *видимости*, так и в форме *«иррациональных остатков»*. Существование иррационального способа освоения мира возможно, с одной стороны, через отражение видимости существенных явлений. С другой стороны, иррациональное освоение мира функционирует там, где человек сталкивается в процессе познания действительности с такими явлениями, которые невозможно пояснить способами познания. Когда в познании нет принципиальной возможности познать истинные знания об изучаемом объекте средствами и методами данной теории, появляется «иррациональный остаток», который хотя и является негативным моментом в системе наличного знания, но все же несет в себе положительный смысл – открывает простор для приращения новых знаний.

Субъективная реальность существования иррационального уровня отражения действительности объясняется тем, что сущность природных и социальных явлений может проявляться в форме видимости и в таком виде «оседать» на дно сознания человека. «Самообман, – отмечает Т.И. Ойзерман, – порождается видимостью, и этот самообман обычно заключается в том, что видимость воспринимается не как видимость, а как нечто совершенно другое, например, как сущность, закон» [2, с. 142]. Согласно К.А. Бычко, в иррациональном остатке сохраняются те знания, «содержание которых противоречит и установившейся истине, и известным фактам. Они представляют собой и наиболее динамичную часть научного знания, являются свидетельством прогресса науки, необходимости дальнейшего изучения определённого объекта познания» [3, с. 7].

Взаимосвязь рационального и иррационального в классической философии определена как диалектическая взаимосвязь чувственного и рационального, с одной стороны, и чувственного и иррационального – с другой. Формы чувственного уровня отражения являются исходным основанием как для рационального способа освоения мира, так и для иррационального способа освоения действительности. Рациональный и иррациональный уровни отражения снимают в себе это исходное основание – чувственный уровень отражения мира, и поэтому логично говорить только о двух способах освоения действительности как наиболее существенных: рациональном и иррациональном. Если рациональный способ освоения мира отражает диалектику взаимосвязи явления и сущности,

II. Філософські проблеми інновацій

то в иррациональном находит своё воплощение видимость проявления сущности.

Гегель исходил из понимания того, что, «поскольку в наличном бытии проводят различие *между существенным и несущественным*, это различие есть внешнее полагание, не затрагивающее самого наличного бытия, обособление одной его части от другой, разъединение, имеющее место в чём-то *третьем*. При этом неясно, что принадлежит существенному и что несущественному. Это различие создаётся каким-то внешним соображением и рассуждением, и потому одно и то же содержание следует рассматривать то как существенное, то как несущественное. При более внимательном рассмотрении оказывается, что сущность становится чем-то исключительно *существенным* в противоположность несущественному благодаря тому, что сущность взята лишь как снятое бытие или как снятое наличное бытие... Бытие или наличное бытие тем самым сохранилось не как иное, нежели сущность, и то непосредственное, которое ещё отличается от сущности, есть не просто несущественное наличное бытие, но и само по себе ничтожное непосредственное: оно лишь *не сущность...*, видимость» [4, с. 13].

Для неклассического мировосприятия важно то, что в иррациональном способе освоения действительности практически не развито различие между рассудком и чувствами. Рассудочное мышление у человека в формате иррациональности осуществляется в *наглядно-образном (эмоционально-чувственном) виде* и поэтому мало чем отличается от рассудочного мышления у животных, так как при первоначальном постижении новых объектов, когда и поскольку он *не может облечь совершающееся познание нового в словесную форму*, а оперирует подчас довольно неясными образами, чувственными данными. Неясность чувственных данных образов и связана в первую очередь с отражением видимости существенного существования. Гегель обращал внимание на то, что «эта видимость не есть нечто внешнее, иное по отношению к сущности, она собственная видимость сущности» [Там же, с. 12]. Следует обратить внимание на то, что видимость, в отличие от явления, обладает объективным онтологическим содержанием. Она выражает проявление сущности в одном, отдельно взятом отношении, является ее формой бытия, обнаружением сущности вещей на поверхности отношений в форме ее противоположности, непосредственности.

Принимая во внимание, что рациональный и иррациональный способы освоения мира суть противоположности единого процесса, мы должны признать, что они *не могут рассматриваться*

II. Філософські проблеми інновацій

разделенными во времени. Это так же протivoестественно, как и в процессе познания сущности считать, что познаются только явления, а сущность якобы непознаваема. Скорее всего, здесь *можно говорить о различии между явлением и видимостью.* И, на первый взгляд, основным моментом, определяющим различие между видимостью и явлением, считается элемент искажения реальности, т.е. наличная видимость. Последнюю можно приравнять также к заблуждению. Видимость может также проявляться в форме иллюзий. Особенно бурно произрастающих в условиях отчужденных форм социальности.

Иррациональный способ освоения реальности в классической картине мира главным образом основывается на слепой вере в иллюзорный, фантастический мир, который чаще всего создает мифологическую или религиозную картину мира. Поэтому вера здесь наделяется атрибутом необходимости: верю, потому что нельзя не верить. Изречение, которое приписывается Тертуллиану и Августину и которое выражает спор между верой и знанием, звучит как «верю, потому что абсурдно», ибо противоречит разуму, т.е. вера относится к тому, чего не могут познать ни чувства, ни разум. Но контекст этой фразы указывал на то, что вопреки всякому разуму, даже вопреки показаниям органов чувств, нужно учиться тому, чтобы уметь держаться веры.

Если проанализировать, какую функцию выполняет вера в освоении реальности, то увидим, что практически во всех исследованиях она рассматривается как предпосылка осуществления, необходимая поддержка, условие любой сколь-нибудь сложноорганизованной человеческой активности.

Так, иррациональная вера у Фромма проявляется как фанатическая убежденность в чем-то или в ком-то, суть которой в подчинении личному или внеличному иррациональному авторитету. Рациональная вера характеризует у него твердое убеждение, основанное на продуктивной интеллектуальной и эмоциональной активности. В структуре рационального мышления, считает он, вера «является как раз важной составляющей». В свою очередь, рациональной вере он предписывает независимость убеждений, основанных на собственном продуктивном наблюдении и размышлении. «Верить» в другого человека – значит быть уверенным в надежности и неизменности его основополагающей установки, в надежности и неизменности его личности [Там же, с. 102-103]. И самое главное различие заключается в том, что иррациональная вера – это состояние, в котором пребывает человек, пассивно ожидая осуществления своих надежд и упований, а рациональная вера

II. Філософські проблеми інновацій

опирається на наш собственный опыт продуктивности, она уже в силу этого не может быть пассивной, но должна быть выражением подлинной внутренней активности [Там же, с. 106].

Фромму удалось за феноменом веры увидеть ее обратную сторону, которую он облек в форму сомнения. Сомнение он рассматривает как установку, которая пропитывает личность насквозь. Сомнение, как и вера, имеет иррациональную природу. Для человека с иррациональным сомнением ни в одной из областей деятельности не существует ничего, обладающего свойством достоверности; все подвергается сомнению, ни в чем нет уверенности. Сомнение мучительно для человека, изнуряет его. Человек, лишенный веры, испытывает сомнение во всем – «в работе, в политике, в морали, но, что хуже всего, эти люди думают, будто такое состояние является нормальным состоянием ума. Они чувствуют себя одинокими, сбитыми с толку, бессильными изменить что-либо; в жизни они полагаются не на собственные мысли, эмоции, ощущения, а следуют официально принятым стандартам» [5, с. 99].

Функциональное назначение веры Б.С. Братусь видит в том, что «любое из задуманного способно осуществляться, но далеко не автоматически и обязательно, а более или менее вероятно (однокоренное слово с верой). И для этого недостаточно самого принятия решения, сознания мотива, доводов разума, усилий воли и т.п. Человек не машина, осуществляющая принятую или заданную ему программу по достижению результата. Человеку необходимо наличие целостного образа будущего, который поддерживается и живет в нем, с которым у него эмоциональная, теплая связь, в который – и иного слова не подобрать – он верит, часто, несмотря на колебания, ослабление воли или разумные доводы, призывающие повременить или вовсе прекратить деятельность» [6, с. 13].

Вера для Б.С. Братуся является специфическим психологическим механизмом. Он делает акцент на том, что «внутренняя достоверность не дается просто, задаром и одномоментно, но требует специальной психологической работы, усилий по строительству, восстановления образа веры. Этот процесс обычно начинается при довольно колеблющихся, почти равных шансах, равной меры веры и неверия, пятьдесят на пятьдесят. Вера в этих условиях должна преодолеть неверие, оформить и сохранить образ, вопреки неизбежным сомнениям. Именно здесь область возникновения, испытания и искушения веры» [Там же, с. 14].

Согласно Д.И. Дубровскому, «вера выполняет компенсаторную функцию, служит преодолению неопределенности.

II. Філософські проблеми інновацій

Она укоренена в бессознательном, в опыте, в интуиции, может выполнять и догматическую, и творческую функцию, служить самым невероятным заблуждениям и высочайшим порывам человеческого духа. Она интенциональна по своей природе, определяет векторы активности» [7, с. 15].

На наш взгляд, дальше всех в понимании веры как главного компонента иррационального способа освоения реальности продвинулся Бердяев. Полагая, что «в дискурсивном мышлении нет непосредственной данности бытия, а есть посредственность и выводимость», он предлагал «твердые первоосновы знания» искать в другом месте, «вне рациональной дискурсии» [8, с.42].

Бердяев считал, что само существование внешнего мира утверждается лишь верой. Доказательство данного тезиса он аргументировал тем, что «аксиомы недоказуемы, что они предмет веры, но как бы произвольной, обязательной, связывающей веры. Все исходное в знании недоказуемо, исходное непосредственно дано, в него верится. И все недоказуемое и непосредственное оказывается тверже доказуемого и выведенного» [8, с.43].

Ставя перед собой задачу, выяснить взаимосвязь веры и знания, он исходил из того, что «мы пока ничего не утверждаем о твердой ”вере”, первично испытываемой, лежащей в основе знания, но констатируем, что вся твердость знания в этой ”вере” коренится. И потому нет оснований утверждать, что знание имеет преимущество перед верой. Знание питается тем, что дает вера, и различие тут лишь в характере самой веры. Рационализм держится лишь тем, что не углубляется до первооснов, не восходит до истоков. В истоках же всегда находим веру» [Там же].

Погружаясь в то, что находится по ту сторону рациональности, Бердяев попадает в плен философии иррационализма. Его рассуждения о вере в контексте знания наполнены экзистенциями. В них не столько распознается субъект познания, который использует веру как познавательную технологию, сколько считаются преимущественно психологические состояния человека, который должен убедиться в приемлемости данной технологии для освоения реальности. В качестве атрибутов веры он рассматривает волю, любовь и свободу. В контексте веры для него значимы твердость и слабость веры. Согласно Бердяеву, «поверив» в этот мир, мы стали «знать» его; от силы веры нашей в этот мир знание наше этого мира стало обязательным и твердым. От мира же иного воля наша отвернулась, наша вера в иной мир или слаба, или совсем отсутствует, поэтому мы не знаем иного мира, наше отношение к нему

II. Філософські проблеми інновацій

необязательно и непринудительно. Разгадки двойственности мира этого и мира иного, вещей видимых и вещей невидимых нужно искать в тайне нашей умопостигаемой воли. Мы видим и знаем то, что полюбили и избрали, а то, от чего отпали, что отвергли, то перестаем видеть и знать. Лишь новым актом избрания, лишь новым актом любви можно сделать невидимые вещи видимыми и узнать их. Воля наша связала себя с так называемой «действительностью», и все в этой действительности кажется нам достоверным и твердым. Все же относящееся к забытым, иным мирам кажется нам зыбким, неопределенным, проблематическим, сомнительным; с мирами иными у нас нити порваны, воля наша отвращена от этих сфер бытия. Так тверда наша вера в этот мир, что наше отношение к этому миру принимает форму принуждающую, обязывающую, связывающую, т.е. форму знания. Мы не говорим уже, что верим в видимые вещи, мы знаем их; все, что к ним относится, обладает доказательной силой. Только о мире вещей невидимых говорим мы, что верим в них, а не знаем их, т.е. свободно избираем их или не избираем. Для данного мира действительности, мира видимого, объекта знания, волевой акт свободного избрания, т.е. акт веры, уже совершен, совершен втаинственной глубине бытия; для мира же иного, мира невидимых вещей, мы вновь должны совершить акт свободного волевого избрания, избрания того мира предметом своей любви, т.е. акт веры. Мир невидимых, нами утерянных вещей дается нам лишь вольным подвигом отречения, лишь риском и опасностью веры» [8, с. 44–45].

Наиболее примечательным для нашего исследования является то, что Бердяев соотносит веру с риском. Характеризуя противоположность веры и знания, он замечает, что «в вере, в обличении невидимых вещей, в волевом избрании иных миров есть риск и опасность. В дерзновении веры человек как бы бросается в пропасть, рискует или сломать себе голову, или все приобрести. В акте веры, в волевой решимости верить человек всегда стоит на краю бездны. Вера не знает гарантий, и требование гарантий от веры изобличает неспособность проникнуть в тайну веры. В отсутствии гарантий, в отсутствии доказательного принуждения – рискованность и опасность веры, и в этом же пленительность и подвиг веры. Человек поверивший есть человек свободно дерзнувший, преодолевший соблазн гарантирующих доказательств. Требование от веры гарантий, даваемых знанием, представляется похожим на желание пойти ва-банк в азартной игре, предварительно подсмотрев карту. Вот это подсматривание карты, эта боязнь риска, эта неспособность к свободному дерзновению есть у всех подменяющих веру знанием, у

II. Філософські проблеми інновацій

всех согласных верить лишь с гарантией. Обеспечьте надежность результатов, гарантируйте, докажите, т.е. принудите нас, – тогда поверим! Но тогда поздно уже будет поверить, тогда не нужно уже будет веры, тогда будет знание» [Там же, с.45-46].

Пребывая в плену религиозного мировоззрения, гносеологические основания веры Бердяев полностью растворяет в состоянии религиозного человека. В акте веры он видит «подвиг отречения, которого нет в акте знания. Акт веры у него есть акт свободной любви, не ведающей доказательств, гарантий, принуждений. Я верю в Бога моего не потому, что доказано мне бытие Его, что принужден к принятию Его, что гарантирован я залогами с небес, а потому, что люблю Его. Я ставлю все на карту, рискую, отрекаюсь от благоразумной рассудочности. Потому только и получаю. Нужно совершить переизбрание, избрать новый объект любви, т.е. отречься от старой любви к данной действительности, уже мне гарантированной, мне навязанной, сбросить с себя ветхого человека и родиться к новой жизни в новой, иной действительности. Подмена же веры знанием в данных условиях мира есть отказ от свободного выбора, есть трусость перед опасностью, перед проблематическим, предпочтение гарантированного и безопасного, т.е. жизнь под принуждением данной природной действительности» [Там же, с. 46].

Замена знания верой для него является отказом нести бремя мировой фактичности, с которой мы связаны по собственной вине. И даже знаменитое выражение Тертуллиана – «credo quia absurdum est» – характеризует у него только психологическую природу веры. Он объясняет это тем, что высшая разумность веры откроется лишь тогда, когда человек сможет рискнуть, согласиться на абсурд, отречься от своего разума, все поставить на карту и броситься в пропасть. Но до этого акта веры, до вольного отречения и согласия на все во имя веры не может открыться разумность веры, так как это было бы принудительным знанием. Нужно распластаться в акте веры, отречься от себя, тогда поднимаешься, тогда обретаешь высший разум. В вере индивидуальный малый разум отрекается от себя во имя разума божественного и дается универсальное, благодатное восприятие. В последней же глубине вера и знание – одно, т.е. обладание полнотой реального бытия [8, с.46].

В философии Бердяева знание только предполагает веру, оказывается формой веры, но веры элементарной и неполной, веры в низшую действительность. Знание есть доверие к ограниченному, земному кругозору; в акте научного знания человек стоит на месте, с

II. Філософські проблеми інновацій

которого не все видно, виден лишь небольшой кусок. Но когда он утверждает, что вера есть тоже знание, ибо знание через веру дается, то тем самым стремится не столько раскрыть природу веры в формате иррационального способа освоения реальности, сколько показать первичность веры по отношению к знанию. Поэтому он утверждает, что вера позволяет освоить знание высшее и полное, обрести видение всего, безграничности. Он признает, что научное знание познает действительность, но оно не понимает ограниченности и болезненности этой действительности. Как приверженец философии иррационализма он полагает, что в глубине знание и вера тождественны: знание есть вера, вера есть знание. Мир знания и веры условно даны как разные порядки, но они могут быть сведены к единству. Как ученый он не в силах игнорировать, что знание и вера глубоко различаются.

Мы в свою очередь исходим из того, что иррациональный способ освоения действительности является необходимым условием формирования мировоззрения человека. Благодаря этому способу, пусть косвенно, но происходит освоение сути наглядно видимой целесообразности бытия. В эмоционально-чувственной (интуитивно-образной) форме запечатлеваются еще неосознанные, загадочные, парапсихологические и аномальные явления. И они не могут не иметь отношения к освоению мира или не служить предпосылкой для появления новых открытий, творческого воображения и т.д. Основным элементом иррационального способа освоения мира является вера, посредством которой информация воспринимается как программа к действию без какого-либо ее осмысления.

Необходимо производить различие между слепой верой в сверхъестественное, иллюзорное, мистическое и верой, опирающейся на эмпирические знания, на опыт, на научные знания, т.е. верой, функционирующей на рациональном уровне освоения мира. Есть много знаний, истинность которых предположительна, хотя еще не вполне доказана, но мы воспринимаем их как истинные, поскольку они *соответствуют нашим мировоззренческим установкам, нашему практическому опыту*. Есть такие знания, которые мы *ожидаем получить в будущем*, и в них мы также верим, поскольку мы *заинтересованы в них*. В силу этого мировоззренческое видение будущего не может обходиться без веры, ибо достоверно предвидеть всё существенно важное для нас в будущем ходе событий невероятно трудно.

Вера на рациональном уровне есть не иллюзорное освоение действительности, а является необходимым элементом практически-

II. Філософські проблеми інновацій

духовного способа освоєння мира. На ірраціональному рівні освоєння мира віра реалізує свої властивості, в яких сприймається уявляема реальність як «дійсність», видимість як «сутність». Але уявляема реальність не обов'язково є фантастичною, ілюзорною. Тут можна згадати Ніцше. Він писав, що «... скажемо спасибі спочатку передусім уроженцю Далмації Босковичу, який разом з поляком Коперником залишається до сьогодні найкращим і непоразитим протилежником видимості. Бо якщо Коперник уговорив нас повірити в те, що – незважаючи на дані органів почуттів – Земля не стоїть *на місці*, то Боскович переконав нас відмовитися від віри в те, що ще залишалося на землі твердого і нерухомого, від віри в "речовину", "матерію", в "земний залишок" – крупичку атома. Ось найбільша перемога над почуттями, коли-небудь одержана на землі...» [1, с. 130].

Віра має протилежну характеристику в залежності від того, на якому рівні пізнання функціонує: на *раціональному* або на *ірраціональному*. Вона реалізує то одну, то іншу протилежність – або це віра в реалістичне, або це віра в *ілюзорне, надприродне*.

Слід зауважити, що віра в надприродне – це не тільки основа для предрасудків і містики (хоча предрасудками легше всього замінюється недолік знань і незадоволеність існуючими суспільними порядками), але і для того, що ще не отримало пояснення в знаннях: парапсихології, аномальних явищ і т.д. Ці явища звичайно стосуються до магії, бо мистерию цих феноменів не зникає на протязі багатьох століть. С таким висновком важко погодитися, і це мало пояснює проявлення віри в надприродне на раціональному рівні.

В висновок слід зауважити, що реалії сучасного життя дійсно вимагають всебічного дослідження феномену «ризик» в форматі гуманітарної інновації. Річ, в першу чергу, повинна йти про розробку таких підходів, які виходили б з розуміння суттєвих сил людини і розвитку його потенціальних можливостей в управлінській сфері діяльності. Для цього не тільки потрібно прагнути переосмислити методологічні основи реалізації ризику, але й слід розглядати всі його прояви в загальному цілісності раціонального і ірраціонального.

Все це ще раз говорить про актуальність теми нашого дослідження і передбачає в подальшій перспективі занурення в суттєві основи ризику для розуміння різноманітних аспектів його прояви. Саме від цього в багатьох залежить, наскільки людина в

II. Філософські проблеми інновацій

ситуаціях неопределенности зможе разумно полагатися на веру, чтобы согласовать свои действия с реальной действительностью.

Ссылки:

1. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Разделы первый и второй // Вопросы философии. – 1989. – № 5. – С. 122-149.
2. Ойзерман Т.И. Рациональное и иррациональное. – М.: Знание, 1984. – 64 с.
3. Бычко А.К. У истоков христианского иррационализма. – К.: Политиздат Украины, 1984. – 140 с.
4. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3-х т. – М.: Мысль, 1971. – Т.2. – 248 с.
5. Фромм Э. Вера как черта характера // Райгородский Д.Я. Психология и психоанализ характера. Хрестоматия по психологии и типологии характеров. – Самара: Изд-ский дом «БАХРАХ», 2005. – 640 с.
6. Братусь Б.С. К проблеме человека в психологии // Вопросы психологии. – 1997. – № 5. – С. 3-19.
7. Дубровский Д.И. Психология XXI века: пророчества и прогнозы // Вопросы психологии. – 2001 – № 1. – С. 3-35.
8. Бердяев Н.А. Философия свободы. – М.: Путь, 1911. – 280 с.

Гаврилов М.І., Зирін Д.Г. Ірраціональний спосіб освоєння невизначеностей як гуманітарна інновація

У статті розкривається потенціал ірраціонального способу освоєння реальності, розглядається віра як гуманітарна інновація для подолання невизначеності та зниження ризиків.

Ключові слова: віра, ірраціональність, невизначеність, ризик.

Gavrilov N.I., Zyrin D.G. Irrational way of mastering uncertainty as humanitarian innovation

The paper reveals the potential development of an irrational way of reality, faith is seen as a humanitarian innovation to overcome the uncertainty and risk reduction.

Keywords: faith, irrationality, uncertainty, risk.

КОГНІТИВНІ АСПЕКТИ СОЦІОГУМАНІТАРНОЇ ІННОВАЦІЇ

У статті розглядається перехід соціогуманітарної інновації з концепції як форми теоретичної свідомості у репрезентацію, що має когнітивне підґрунтя в тому, що думають та відчують люди. Розкривається природа репрезентації, її відмінність від образу, когнітивні механізми прийняття/неприйняття інновації, значення когнітивних практик для входження соціогуманітарних інновацій в інноваційні процеси.

Ключові слова: соціогуманітарна інновація, репрезентація, когнітивні процеси, когнітивні практики.

Актуальність дослідження когнітивних аспектів соціогуманітарної інновації зумовлена необхідністю розкриття механізмів поширення соціогуманітарної інновації в різних спільнотах як передумови здійснення інноваційних процесів. Сьогодні потрібно говорити про те, що соціогуманітарну складову має мати будь-яка технічна, технологічна, освітня чи інша соціальна інновація.

Соціогуманітарна інновація на відміну від усіх інших спрямована на розв'язання гуманітарних проблем суспільства. Її дія пов'язана з трансформацією буття людини і суспільства. Торкаючись гуманітарної і духовної сфери, соціогуманітарна інновація здійснює вплив на розуміння і шляхи реалізації сучасних суспільних стратегій. Визначаючи шляхи інноваційного оновлення буття людини і суспільства, вона має доленосне значення для всіх, хто перебуває в цьому суспільстві. І саме цим зумовлена незворотність впливу когнітивних аспектів соціогуманітарної інновації як на долю самої інновації, так і на долю сфери суспільного буття чи суспільства в цілому, на оновлення яких вона спрямована.

Специфіка когнітивного в соціальному і соціогуманітарному пізнанні пов'язується із знанневим, концептуальним і ментальним. Коститування когнітивного як предмета дослідження в когнітивній антропології, соціології, історичних дослідженнях пов'язана з концептуалістичними, які формуються в певних спільнотах. Для соціогуманітарної інновації, яка виступає як концепція та її реалізація в інноваційних процесах, важливе одночасне представлення усіх трьох рівнів — знанневого, концептуального та ментального. З когнітивної

II. Філософські проблеми інновацій

точки зору соціогуманітарна інновація як концепція має предстати в якості репрезентації необхідності трансформацій певної сфери буття суспільства, їх сутності та шляхів реалізації.

Репрезентація є центральним поняттям когнітивних наук. Репрезентація необхідних інноваційних змін у соціальній сфері є не тільки знанневим утворенням — теоретичною концепцією, для перетворення її з концепції в соціогуманітарну інновацію потрібне укорінення її в ментальних і психологічних процесах. Причому воно потрібне як у процесі формування репрезентації на основі концепції, так і на шляху її впровадження — її введення в інноваційні процеси. Саме дослідження когнітивних аспектів у процесі формування репрезентації, а також в інноваційних процесах впровадження нововведень, які пропонуються соціогуманітарною інновацією, і є метою даної роботи.

Необхідність переходу від теоретичної концепції до репрезентації при розгляді соціогуманітарної інновації зумовлена необхідністю перетворення її з форми теоретичної свідомості на форму, що спонукає людей до дії. Репрезентація не є образом, вона є такою формою заміщення об'єкта та його представлення, яка характеризує не тільки уявлення суб'єкта про об'єкт, а й інтенційність, спрямовану на певну дію. Репрезентації — як чуттєві, внутрішні і зовнішні, так і ментальні — зберігають тісний зв'язок із мисленням і почуттями людей.

Дослідження образу світу як сукупності когнітивних репрезентацій «уявляється нам доцільним назвати суб'єктивним образом світу. Іншими словами, у рамках підходу до образу світу, що розвивається, образ світу являє собою деяку структуру, яка фіксує всі когнітивні досягнення суб'єкта, набуті ним у процесі пристосовуючої взаємодії з навколишнім середовищем, причому як протягом його індивідуальної історії, так і в процесі філогенетичного розвитку відповідного виду. При цьому філогенетичні здобутки є необхідною базою, на основі якої тільки й можливий онтогенетичний розвиток суто людських когнітивних утворень, таких, як, наприклад, використання мови й понятійне мислення» [1, с. 58-59].

У соціальних спільнотах філогенетичний досвід закріплюється в когнітивних схемах та онтологіях, що містять ціннісну основу для оцінки явищ, і певні, закріплені традицією, соціокультурні стереотипи, на основі яких формується сприйняття сьогоденних подій.

В когнітивній лінгвістиці як у випадку ментальної репрезентації, що як внутрішнє, суб'єктивне, співвідноситься з зовнішнім світом (Дж. Мандлер), так і у випадку репрезентацій —

II. Філософські проблеми інновацій

узагальнених семантичних схем (Д. Норман, Д. Румельхарт) схема не є образом (6, с. 8). Схема пов'язана з дією, розумінням, інтерпретацією (Дж. Мандлер, Д. Румельхарт).

Особливість репрезентації полягає в тому, що вона має когнітивне підґрунтя. Моделювання когнітивних процесів в особистості на чільне, визначальне місце ставить місію та цінності. Саме місія та цінності як вершина трикутника зумовлює інші когнітивні процеси — логічну обробку знання та інформації та обробку чуттєвої інформації. Модель відображає призму, через яку людина дивиться на світ і яка визначає, яким світ розкриватиметься людині.

В соціогуманітарній інновації перехід концепції в репрезентацію зумовлений з формуванням місії та цінностей і визначенням цілей — формуванням тієї призми, яка переломлюватиме всі сигнали, що поступають, чи відхиляти їх, роблячи їх такими, що вони взагалі не потрапляють до поля зору.

Нерозв'язність проблеми переходу концепції в репрезентацію для українського суспільства проявляється в тому, що багато концепцій (навіть теоретично доведених, аргументованих і таких, що мають міжнародну підтримку) залишаються на рівні концепції, тобто власне теоретичного знання, не входячи в реальні інноваційні процеси. Навіть широка аргументація на рівні теоретичних досліджень, яку ми бачимо, зокрема, на прикладі концепції стійкого розвитку, без урахування та задіяння когнітивних чинників не здатна змінити їх статус — бути лише концепцією.

Врахування когнітивних чинників для соціогуманітарної інновації є особливо важливим, тому що саме вони розкривають механізм формування її як репрезентації. Наявність у гуманітарній і духовній сферах протилежно орієнтованих чи навіть полярних цінностей та цілей, які у своєму ментальному виразі мають реальне історичне, політичне і цивілізаційне підґрунтя, робить когнітивні аспекти формування соціогуманітарної інновації визначальними як для визначення репрезентації, так і для її прийняття членами суспільства.

Когнітивні аспекти репрезентаційності соціогуманітарної інновації та її прийнятності для різних верств населення є невивченими. Розкриття діалогічного характеру гуманітарного знання спирається на ідеї комунікативної раціональності та раціонального консенсусу.

Прагнення виявити екзистенціальну, феноменологічну і трансцендентальну природу діалогу на шляху мови виявляє значення інтерсуб'єктивності та різних горизонтів мовлення, в яких людина

II. Філософські проблеми інновацій

утримує теперішнє, майбутнє і минуле. Різні темпоральні виміри та спрямованість на об'єкт розкриваються водночас і як прояви свідомості, так і прояви мовлення. І те, й інше є шляхом до встановлення взаємодії людей у мовленнєвому комунікативному процесі. Важливим стає «процес виникнення взаємності при говорінні, що веде до розуміння іншого. Акцентуючи увагу на інтерпретації діалогу як процесу «говоріння», він (О. Розеншток-Хюссі) розглядає основу цього процесу — мову у її мовленнєвій функції. У мовленні проявляється власне об'єктивне буття мови, її надіндивідуальна трансцендентність» [5, с. 49].

Виявлення когнітивних засад репрезентаційності пов'язане не стільки з мовою, скільки з ментальним як корінням ідентичності. Розкриваючи коріння ідентичності в історичних дослідженнях та історичній свідомості, Зенон Когут концентрує увагу на наявності різноманітних чи навіть протилежних оцінок певного історичного явища. Оцінка стає виразом певної соціальної чи політичної позиції дослідника, його приналежності до певної традиції чи наукової школи. Знаннєві формоутворення — концептуальні прориви (3, с. 221), або традиційні схеми (3, с. 220) розкриваються як історична свідомість (3, с. 218). Але це не є вираз історичної свідомості на рівні ментальних, психологічних процесів. Це історична свідомість, якою вона постає на теоретичному рівні, в наукових текстах. Саме дослідження різних текстів стає мовленнєвим виразом різних чи навіть протилежних оцінок.

Когнітивні аспекти репрезентаційності вимагають встановлення зв'язку зображення події з реальними когнітивними процесами на рівні ментальності, чуттєвого сприйняття тощо.

Наявність різних текстів і різних оцінок є проявом історичного, тобто минулого. Багато з текстів залишилися маловідомими, так і не увійшовши в когнітивні процеси відповідного історичного часу. Їх відродження для нащадків є виявом історичного — повернення минулого в сучасне. Але навіть і таке повернення може залишитися обмеженим, власне, вузько дисциплінарними теоретичними рамками.

Природа і сутність соціогуманітарної інновації полягає в тому, що вона не може обмежитися рівнем лише теоретичного та знаннєвого. Для здійснення репрезентаційності необхідний рух від ментального до теоретичного, знаннєвого і знову повернення від знаннєвого до ментального. Сучасне навчання історії та її публічне подання залишається на рівні оцінок. Під протилежні оцінки підводиться наукова аргументація та спеціально відібраний фактичний

II. Філософські проблеми інновацій

матеріал. Але при цьому не реалізується діалоговий характер гуманітарного знання. Публічність проявляється у вигляді демонстрації оцінок та їх аргументації. Адже оцінка, яка знайшла більшу підтримку у спеціально підібраній аудиторії, яка подається як репрезентативна вибірка, є такою, щодо якої можлива дискусія. Щодо питань прийняття аргументації, то потрібно враховувати не тільки об'єктивні соціологічні показники, а й внутрішні суб'єктивні мотиви, суб'єктивну реальність, яка і є, власне, когнітивним проявом історичної свідомості та історичної пам'яті. Дійсна репрезентативна (не із соціологічної, а з когнітивної точки зору) репрезентація є виразом тих когнітивних процесів, з якими пов'язані різноманітні соціальні позиції, різна суб'єктивна реальність, різне чи навіть протилежне бачення наповнення певного історичного відрізка з точки зору не тільки інтерпретації, а й власне самого відбору історичних подій, які стають основою концептуалізації тих чи інших явищ.

Правильне, з когнітивної точки зору, є формулювання проблеми: як взагалі можливо чи навіть можливо це взагалі чи ні, здійснити перехід від протилежних світобачень — різних призм, що переломлюють логічну та сенситивну обробку інформації, до спільного, загальноприйнятого всіма верствами знанневого, концептуального виміру репрезентації.

Повернення до теоретико-методологічної основи — визнання діалогового виміру гуманітарного знання (Л.О. Шашкова, М.В. Злочевська) — вимагає репрезентації, що спирається на комунікацію. Замість демонстрації полярності та протилежності оцінок подій з диверсифікованим підходом до історичного знання, який фактично для наукової аргументації об'єктивності оцінки спирається на такий відбір фактів, основи якого залишаються в тіні, для здійснення когнітивної репрезентаційності соціогуманітарної інновації слід перейти на явну, рефлексивну, навіть методологічну, позицію відбору фактичності як основи широкого обговорення. З історичного пізнання та соціогуманітарного дискурсу зривається флер об'єктивності. Соціальні позиції представлені явно, вони підкріплені об'єктивно, реально існуючими протилежними ментальними репрезентаціями одного й того самого, які існують у суспільстві. Об'єктивні кількісні показники цих існуючих у суспільстві ментальних репрезентацій можна виразити соціологічними методами. Так формується об'єктивна когнітивна основа формування загальноприйнятої більшістю соціальних груп чи суспільством у цілому репрезентацій у соціогуманітарній інновації. Основою її є фактичний зміст, факти, відібрані з позицій різних ментальних репрезентацій.

II. Філософські проблеми інновацій

В комунікації ці факти, відібрані різними спільнотами, піддаються жорсткій, неблаганній критиці з боку представників іншої ментальності, виразників інших соціальних позицій. Їх фактична природа заважає їх усуненню. Але жорстка критика протилежної сторони «знімає» з них риси вузькомісцевої, ментальної репрезентації, властивої лише певній області чи регіону.

Проходячи через горнило не ідеальної комунікативної ситуації, а реальної когнітивної комунікації, боротьбу протилежних ментальних репрезентацій, фактичність створює засади концептуального змісту загальної репрезентації.

Соціогуманітарна інновація для того, щоб стати дійсною інновацією, має також перейти з рівня концепції до інноваційних процесів впровадження нововведень у гуманітарну та духовну сферу, у буття людини та суспільства. Досягнення у процесі когнітивної комунікації загальновизнаної репрезентації створює об'єктивні передумови для прийняття різними спільнотами репрезентації до дії.

Когнітивний підхід, виявляючи когнітивні чинники інноваційних процесів, розкриває внутрішню складність та нелінійність, людиновимірність інноваційних процесів. Когнітивні процеси важливі в інноваційних процесах для перетворення теоретичної конструкції на інновацію, що увійшла в життя та стала засобом модернізації буття людини і спільноти. Серед таких когнітивних процесів для утвердження соціальної буттєвості соціогуманітарної інновації ключовими є прийняття чи відторгнення та когнітивні практики для реалізації вироблених теоретичних конструктів репрезентації як основи перетворення досвіду людей та їх життєдіяльності.

У механізмі прийняття/відторгнення ключовими є когнітивна структура досвіду особистості, в основі якої знаходяться місія та цінності і яка формує «призму» погляду на світ та визначає «сито», що відбирає певну інформацію як когнітивну, тобто важливу для ідентифікації системи.

Когнітивні практики є засобом практичної реалізації когнітивних конструкцій. На основі когнітивних практик утворюється внутрішнє середовище, в якому інновація з концепції перетворюється на людську — ментальну, чуттєву, практичну дію.

Підкреслення значення інноваційних процесів як впровадження інновації (О. Навроцький) привертає увагу до суб'єктної складової, яка здійснює інновацію, та до підтримки інновації оточенням. Людський вимір інноваційного середовища поділяється на

II. Філософські проблеми інновацій

тих, хто здійснює інноваційні процеси, і тих, хто їх пасивно чи активно підтримує, а також тих, хто їх пасивно чи активно не підтримує.

Введення у розгляд когнітивних аспектів інноваційних процесів, впровадження соціогуманітарної інновації виявляє ментальні та концептуальні чинники прийняття чи неприйняття, підтримки чи непідтримки, сприйняття чи протидії. Когнітивні аспекти можуть стати основою лише положення в шкалі, що характеризує відношення та активність позиції. Шкала виявляється не такою, що складається з двох позицій — підтримує чи не підтримує, а такою, в якій можливий широкий спектр поєднання різноманітних ментальних репрезентацій з різними позиціями пасивності чи активності.

Звернення до дослідження пасивної та активної синтези показує, що «некатегоріальне, або допредикативне поєднання й відбувається завдяки пасивній синтезі» [2, с. 211].

Згідно з А. Гурвічем «інтенсивність має два полюси і ноєзу, або інтенційну спрямованість свідомості, та ноєму, або інтенційний корелят цієї свідомості. Ноєма як спосіб даності предмета є ідентичною, а отже не змінюється. Кожна ноєма конституюється в багатьох поетичних актах. Отже, ідентичність ноєми усвідомлюється на тлі розмаїття актів, у яких вона конституюється. До цього варто було би лише додати, що незмінним залишається не повна ноєма, а ноєматичне ядро, тобто сенс..." [2, с. 211].

Протилежність ментальних репрезентацій як реконструкцій суб'єктивної реальності, встановлення «призми», що формує спрямованість логічних і сенситивних актів, виявляє представлені в реальних когнітивних процесах основи допредикативного досвіду та пасивної синтези. Введення у розгляд когнітивних аспектів інноваційних процесів, впровадження соціогуманітарної інновації дає змогу не тільки пояснити, чому люди здійснюють протилежні ідентифікації нерелексивно, допредикативно, а й, головне, дає можливість показати, що одне й те саме знаннєве, концептуальне в загальноприйнятій репрезентації соціогуманітарної інновації в процесі її впровадження буде розумітися по-різному.

Когнітивні аспекти інноваційних процесів здійснення соціогуманітарної інновації — її переходу з форми концептуальної, знаннєвої, у форму дійсності, роблять можливим усвідомити наступну річ: інноваційні процеси впровадження одного й того самого в різних регіонах будуть різними. У мету інновації буде вкладатися різний смисл, будуть бачитися різні шляхи, пропонуватися різні механізми і визначатися різні проміжні й кінцеві (підсумкові) результати. По-різному будуть розумітися й наслідки соціогуманітарної інновації.

II. Філософські проблеми інновацій

Парадоксальність інноваційності процесів проявлятиметься в тому, що здійснення однієї й тієї ж соціогуманітарної інновації в різних регіонах приведе до різних процесів, до різних результатів і наслідків, однак буде виявом інтеграційної інтенції здійснити щось спільне, відібране на основі попередньої когнітивної комунікації й досягнутого в ній рівня когнітивного консенсусу.

Нерозробленість когнітивного підходу до соціогуманітарної інновації сьогодні, невстановленість когнітивних чинників соціогуманітарної інновації на рівні репрезентації та когнітивних процесів створює об'єктивне підґрунтя для поляризації свідомості, існування альтернативних онтологій та протилежних, полярних феноменологічних структур досвіду, між якими відсутня комунікація.

Розробка та втілення соціогуманітарних інновацій у такому середовищі зумовлює ідеологічний, політичний характер інновації. Відсутність підтримки, прийняття й розуміння з боку широких верств населення цілих регіонів характеризує подібну соціогуманітарну інновацію на рівні знаньвому як декларацію політичних намірів певної достатньо вузької групи, визначаючи на рівні політичних і правових механізмів її фактично насильницький характер, відносно всіх тих, хто її не розуміє і не підтримує. Подібна реалізація соціогуманітарних інновацій, що ігнорує когнітивні аспекти репрезентації соціогуманітарної інновації та інноваційних процесів її здійснення, сприяє нестабільності українського суспільства, створює підґрунтя для протестних рухів, прихованих чи явних бажань «усе змінити» тощо. При цьому можливі різні сценарії — переведення незадоволення й несприйняття інновацій в гостру фазу або згідно з ментальними основами українського суспільства — його ментальності, виразом якої є терплячість, хатоскрайність, перекотиполе (коли людина краще збіжить в інше місце, навіть в іншу країну, ніж буде відкрито протидіяти) настання довгого періоду духовної стагнації, пов'язаної з нерозумінням і несприйняттям соціогуманітарної інновації.

Ознаками духовної стагнації є концептуалістика, яка не знаходить відгуку в ментальних репрезентаціях широких верств населення. В історичній свідомості — це демонстрація лише однієї (причому не загальної, не пануючої) оцінки. В історичній пам'яті — панування одностайної «одностайної» картини минулого чи войовнича демонстрація протилежних оцінок при відсутності прагнення до комунікації інтенції та повідомлення, спрямованого до свідомості іншого. У мистецтві — це архітектура чи музейна монументалістика, яку не схвалюють широкі верстви і яку народ оминає стороною.

II. Філософські проблеми інновацій

Шлях України до інтегрованого суспільства, що творить власне спільне майбутнє, лежить через урахування й застосування когнітивних складових соціогуманітарної інновації — здійснення когнітивної комунікації, формування спільної репрезентації соціогуманітарної інновації, відбір фактичного та предметного матеріалу, що пройшов через горнило оцінки боротьби протилежних оцінок і ментальних репрезентацій, розробку моделі інноваційних процесів, які враховують когнітивні чинники здійснення інновацій, і, нарешті, дослідження когнітивної основи прийняття соціогуманітарних інновацій різними спільнотами і суспільством в цілому.

Посилання:

1. Баксанский О.Е., Кучер Е.Н. Когнитивный образ мира: Пролегомены к философии образования. Научная монография / О.Е. Баксанский, Е.Е. Кучер. — М.: «Канон» РООИ «Реабилитация», 2010. — 224 с.
2. Кебуладзе В. Феноменология досвіду / Вахтанг Кебуладзе / Відп. ред. Анатолій Лой. — К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. — 280 с.
3. Когут З. Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України / Зенон Когут / Пер. з англ. С. Грачової за уч. О. Бобровського. Ред. Т. Курило. — К.: КРИТИКА, 2004. — 351 с.
4. Реконструкция субъективной реальности. Психология и лингвистика. / Пер. с англ. — Х.: Изд-во Гуманитарный Центр (О.В. Свинченко), 2010. — 172 с.
5. Шашкова Л. О. Діалогічний вимір гуманітарного знання. Монографія – Л.О. Шашкова, М.В. Злочевська. — К.: Видавничий дім «Професіонал», 2001. — 176 с.
6. Nelson K. Event Knowledge: Structure and Function in Development. — Lawrence Erlbaum Associates, 1986. — 288 p.

Рубанец А.М. Когнитивные аспекты социогуманитарной инновации.

В статье показано, что особенность социогуманитарной инновации — ее направленность на модернизацию бытия человека и общества, изменение условий жизнедеятельности различных социальных групп и регионов требует перехода ее из формы теоретического знания — концепции в форму репрезентации. Обосновывается значение репрезентации для формирования социогуманитарной инновации, показывается, что особенность репрезентации — ее способность выражать специфическое видение, давать интерпретацию, а ее глубинная связь с внешними и

II. Філософські проблеми інновацій

внутренними репрезентациями и ментальными репрезентациями характеризует когнитивную ускоренность социогуманитарной инновации.

Ключевые слова: социогуманитарная инновация, репрезентация, когнитивные процессы, когнитивные практики.

Rubanets AM. Cognitive aspects of socio-humanitarian innovation.

The article deals with the transition from the concept of socio-humanitarian innovations as a form of theoretical consciousness to representation that has cognitive basis in what people think and feel. The nature of the representation is described. Difference from the image and cognitive mechanisms of acceptance and rejection of innovations is covered. The value of cognitive practices for entry of socio-humanitarian innovation in the innovation process is developed.

Keywords: Socio-humanitarian innovation, representation, cognitive processes, cognitive practices.

В. Є. Карпенко

ФІЛОСОФІЯ ТЕХНОІНТЕЛЕКТУ В ХХІ СТ.

Статтю присвячено проблемі цілісного осмислення філософії техноінтелекту з урахуванням останніх досягнень науки, окресленню елементів змісту та перспектив розвитку цього напрямку. Філософію техноінтелекту визначено як інтегративний філософський напрям, предметом якого є феномен техноінтелекту, його становлення, перспективи, соціальні та гуманітарні аспекти існування, аналіз філософсько-методологічних проблем досліджень у відповідній галузі.

Ключові слова: техноінтелект, філософія техноінтелекту, спеціалізований техноінтелект, універсальний техноінтелект, штучний інтелект.

Як відзначають І. Ю. Алексєєва, В. І. Аршинов, В. В. Чеклецов, нині «...слід з усією філософською серйозністю поставитись до обговорення питань не тільки адаптації людини до техносередовища існування, але й коеволюції людини, яка все більше технологізується, з техносередовищем, яке все більше антропологізується» [2, 12]. У цьому контексті основні сучасні концепції майбутнього людини і суспільства не можуть оминати проблему соціокультурних і власне антропологічних вимірів техноінтелекту. Більше того, філософія техноінтелекту все чіткіше

II. Філософські проблеми інновацій

оформлюється як особливий напрям досліджень. На зламі тисячоліть вона репрезентує собою широке проблемне поле, яке постійно змінюється й уточнюється. В межах філософії в контексті техноінтелекту досліджуються не тільки такі проблеми, як перспективи комп'ютерних систем, що самоорганізуються, етичні аспекти застосування технологій техноінтелекту, людина в умовах формованого «електронного середовища існування» та подібні, але й класичні філософські питання про свідомість, розум, інтелект [12, 169].

Комп'ютерні соціальні мережі змінюють менталітет, «фактично з'явився новий тип соціальних відносин» [15, 138]. У результаті симбіозу з Інтернетом виникає дифузія людської ідентичності [5, 83]. Прогнозують, що з часом «розумна» електроніка оновить не тільки загальний спосіб відтворення людського буття у світі, а й тілесність людини, її психосоматику, імунну систему, інтелект, біосоціальну природу [11].

Потрібно наголосити на якісній розмаїтості проблематики філософії техноінтелекту, яка залучає епістемологію й методологію, логіку, онтологію, філософську антропологію, етику й естетику, соціальну філософію тощо. Все нові результати досліджень у галузях обчислювальної техніки, кібернетики, синергетики, неврології, психології, лінгвістики, біо- та нанотехнологій і упровадження цих результатів у суспільну практику вимагають подальших рефлексій стану зазначеного проблемного напрямку, трансформують прогнози на майбутнє. Зрозуміло, що ця сфера досліджень як окремий проблемний напрям знаходиться на стадії становлення, тому **актуальним** постає цілісне осмислення сучасної філософії техноінтелекту з урахуванням останніх досягнень науки, окреслення змісту та перспектив розвитку обговорюваного напрямку філософії.

Дослідник, який долучається до проблемного поля техноінтелекту, а у складі цієї проблематики до техноінтелекту як феномена, – стикається, з одного боку, із низкою суперечливих трактувань відповідної термінології, та, з іншого боку, із позначенням одних і тих самих реалій різними термінами (техноінтелект і штучний інтелект; штучний інтелект, істинний штучний інтелект, суперінтелект тощо). З огляду на це слід коротко окреслити термінологічну основу нашого дослідження (зокрема обґрунтовану автором у [7, 70-76]).

З урахуванням невизначеності класифікаційної традиції (поки що в галузі в цьому випадку про щось більше в науковому плані ніж традиція не йдеться) пропонуємо, по-перше, зупинитись на використанні терміна «**техноінтелект**» в широкому сенсі, який

II. Філософські проблеми інновацій

включав би усі можливі варіанти відповідного концепту та позначав технічний характер даного виду інтелекту (безумовно, техноінтелекту як метафори). По-друге, як інструмент аналітичного поділу запропонуємо дихотомію «спеціалізований техноінтелект» – «універсальний техноінтелект», для яких «техноінтелект» відіграватиме роль родового поняття. Під спеціалізованим техноінтелектом будемо розуміти штучні технічні системи, які виконують окремі функції інтелекту та їх сукупності, тобто спеціалізуються в певних галузях інтелектуальної діяльності (зараз такий етап безперечно досягнуто).

Щодо універсального техноінтелекту, то, відповідно, до обсягу поняття «носії універсального техноінтелекту» увійдуть усі носії техноінтелекту, які функціонально вийшли на рівень (вмотивованість самої ідеї можливості цього «виходу» проаналізуємо далі) самостійного цілепокладання, творчих здібностей, свідомості, самосвідомості тощо – тут і далі це метафори (хоча таких носіїв немає, але відповідний концепт у науковому дискурсі безперечно побутує [див. напр.: 9; 13; 14]). Отже, під універсальним техноінтелектом, безумовно, розуміють інтелект, який включив би усі функції, асоційовані з інтелектом у гранично загальному сенсі (звідси й позначення «універсальний»).

Виходячи з такої термінологічної основи дослідження, звернемося до цілісного, узагальненого осмислення сучасної філософії техноінтелекту, окреслення елементів її змісту та перспектив розвитку. Зауважимо, що елементи змісту зазначеного філософського напрямку становлять собою динамічні проблемні поля, комплексні проблеми, заглибитись у всі складники котрих у межах статті неможливо. Але в цьому немає й потреби. Проявити зміст філософії техноінтелекту в його цілісності дозволить висвітлення її вузлових моментів, розкриття аспектів (кожен з котрих може стати предметом спеціального дослідження). Водночас доречна розстановка акцентів послужить визначенню перспектив цієї галузі.

По-перше, залишається відкритою у філософії техноінтелекту **проблема методу**. Систематизація, дослідження співвідношень, потенціалу різноманіття міждисциплінарних, трансдисциплінарних, загальнонаукових методів у сфері техноінтелекту, власне філософських методів (діалектичний, феноменологічний, тоталлогія тощо) та розробка методів, специфічних для філософського осмислення досліджуваної галузі, очікують на подальші рефлексії. Зокрема, прогрес на шляху до суператрактору універсального техноінтелекту, певних, передбачуваних дослідниками [див. напр.: 9,

II. Філософські проблеми інновацій

104-105], властивих йому специфічних якостей прискорить синтез методологій природничих, технічних, гуманітарних і суспільних наук, які так щільно сплелись у зазначеній сфері. З іншого боку, на думку В. С. Лук'янца, взагалі «у методології науки XXI століття, коли наука перетворилася на симбіоз «Експеримент – Теорія – Гіперкомп'ютинг», цифрований когнітивний простір став оцінюватися як найбільш адекватне середовище для прогресу гіпернауки, тобто як найкомфортніше місце для її постійного проживання» [11]. Розглядаючи інші складники філософії техноінтелекту, автор ще буде повертатись до проблеми методу в тому чи іншому аспекті.

Проблема **створення універсального техноінтелекту** від початку є однією з найдискусійніших у загальному проблемному полі техноінтелекту. Підхід, в межах якого стверджується, що «...людина є дійсно складною матеріальною системою, але системою скінченної складності і дуже обмеженої досконалості і тому доступною імітації» [8, 311], можна вважати досить впливовим у сучасному філософсько-теоретичному дискурсі. До створення нових зразків техноінтелекту все більше залучають досягнення нано-, та біотехнологій. Вже створено ДНК-комп'ютери, здатні розв'язувати математичні задачі із більшою швидкістю, ніж комп'ютери на традиційній основі, йдеться також про т.зв. «квантовий комп'ютер» [6, 151]. В цьому зв'язку відкритою є проблема конкретного носія універсального техноінтелекту [9, 105]. Це може бути як комп'ютер у близькому до сучасного розумінні (чи то сукупність об'єднаних у систему комп'ютерів), так і культивована мозкова тканина (останнє породжує певні етичні проблеми). Наскільки другий варіант може бути у формі ще техноінтелекту, чи вже кіборгу? В уяві дослідників зтираються межі між живим і неживим (методологічна чіткість яких і так була предметом дискусій).

Тим не менш, навіть в межах матеріалістичної парадигми дослідникам слід зважати на цілу низку суттєвих утруднень. Зокрема, Р. Пенроуз стверджує, що явище свідомості (а наявність свідомості – хоч і в метафоричному сенсі – є необхідною умовою універсального техноінтелекту) не може бути адекватно описано в межах сучасної фізичної теорії. Більше того, він аргументовано доводить, що воно не може бути пояснено з позицій сучасного наукового світогляду в цілому. Однак дослідник зауважує, що він далекий від дотримання позиції, згідно з якою розуміння свідомості «неможливо в межах наукового підходу – просто сучасна наука ще не досягла рівня, необхідного для розв'язання такого завдання» [14, 10].

К. О. Павлов намагається вивести проблему моделювання інтелекту на якісно новий рівень, стверджуючи, що «...потенційні

II. Філософські проблеми інновацій

багатства віртуального комп'ютерного світу можуть бути перетворені на ідеальну симуляцію самоусвідомлюючої та контролюючої себе істоти, якщо скористатися іншою логікою організації внутрішнього світу цих електронних істот...» ніж та, яка зараз панує в комп'ютерній техніці [13, 80-81]. Фактично мова йде про зміщення акценту з логіки тотожності, яка домінує в природничих науках, на логіку аналогій, яка лежить в основі гуманітарних наук. Зокрема мислитель вказує на вищі виражальні можливості «неточних» наук.

Тут ми, по суті, виходимо на необхідність фундаментальних змін у системі методів, парадигматичних орієнтацій зазначеної галузі. Але наскільки сучасна наука здатна до таких трансформацій? Проблема синтезу методологій природничих і гуманітарних наук (а у сфері техноінтелекту без такого синтезу, розуміємо, не обійтись) є чи не найдискусійнішою. Поки що такий підхід породжує більше запитань ніж відповідей і очікує на подальші дослідження. У разі їх успіху, спостерігатимемо фундаментальні зміни не тільки у галузі техноінтелекту, але й у всій загальнонауковій картині світу. Водночас, у межах вже набутих наукою результатів, можна констатувати, що зараз ідея універсального техноінтелекту містить більше від концептуалізації суператрактору, у прагненні до котрого можуть вдосконалюватися сучасні системи спеціалізованого техноінтелекту, методологія галузі і навіть загальнонаукова методологія, ніж від конкретної мети досліджень, концептуалізації атрактору.

Велику увагу дослідників привертають сучасні та можливі в майбутньому **соціокультурні наслідки** імплементації досягнень у галузі техноінтелекту. Формується т.зв. «комп'ютерна етика», практична значимість якої полягає в розробці основоположень поведінки людини стосовно техніки. Тим не менш, як констатують Алексеева І. Ю. та Шклярік Є. Н., залишається «багато неясного стосовно дисциплінарного статусу комп'ютерної етики та перспектив її розвитку» [17, 60]. В цілому слід констатувати, що комп'ютерна етика на сьогодні набула меншою мірою форми наукової дисципліни із загальноприйнятим строгим концептуальним апаратом, ніж проблемного поля, яке й надалі буде розширюватися й ускладнюватися.

Техноінтелект, особливо у вигляді Інтернету, Фідонету та інших комп'ютерних мереж, є однією з важливих рушійних сил глобалізації та розвитку інформаційного суспільства. Зрозуміло, що системи, в основу яких покладено техноінтелект, часто використовуються як засіб поширення певних домінуючих у міжнародному інформаційному середовищі культурних паттернів. Отже такі системи є могутнім

II. Філософські проблеми інновацій

фактором уніфікації, а в сучасних умовах – вестернізації людства. Рівень інтерактивності, пропонуваній вже сьогодні системами техноінтелекту, став фундаментальним чинником посилення залежності Людини від інформаційних медіа. Можливість безпосередньої участі в інформаційних програмах, яка має досить обмежений характер у традиційних засобах масової інформації, істотно поглибилась у медіа на основі техноінтелекту. Досить згадати відому прикмету сучасного Інтернету – постійне захоочення користувачів до коментування електронних новин, статей, книг, коментарів інших реципієнтів і т.п., що часто набуває форми розгорнутої дискусії.

Розглянемо також сучасні комп'ютерні ігри, розповсюдження котрих серед користувачів персональних комп'ютерів стало практично тотальним. Такі ігри, з одного боку, репрезентують собою інтерактивність (що є чи не провідним чинником виникнення залежності), а з іншого – це засоби поширення певних духовних цінностей. До речі критика соціокультурної деструктивності як поширеного аспекту ціннісної компоненти ігор дуже часто затьмарює інший розповсюджений аспект – комп'ютерні ігри як засіб вестернізації.

Тим не менш, ситуації властивий діалектичний характер. По-перше, і такі країни як Китай, Росія, Японія та інші намагаються активно використовувати засоби духовно-культурної, політичної etc конкуренції, розроблені на основі систем техноінтелекту. По-друге, Інтернет та подібні системи значно полегшили маргінальним чи то просто економічно слабким угрупованням поширення своїх поглядів. Водночас найпоказовішими є трансформації світового глобалізаційного процесу не внаслідок намагань досягти «старі» цілі новими засобами (перемога у конкурентній боротьбі із застосуванням досягнень у сфері техноінтелекту), але як результат прояву аспектів техноінтелекту, безпосередньо не пов'язаних із економічною, політичною, ідеологічною, військовою конкуренцією, тобто таких, що є маніфестацією внутрішньої логіки розвитку технонауки.

Наприклад, один з важливих проявів національних культур становлять національні мови. В цьому контексті зокрема пригадаємо важливе дискусійне питання філософії мови: проблему співвідношення мови і мислення. Логічно припустити, що сучасні глобальні інтеграційні процеси ведуть не тільки до зникнення низки мов із повсякденної практики, але й до злиття людських мов в одну у віддаленому майбутньому. Таким чином, техноінтелект (опосередковано, як один з чинників інтеграції) послужить причиною

II. Філософські проблеми інновацій

уніфікації в обговорюваному аспекті духовної культури. Тим не менш, у сучасному науковому дискурсі знаходимо свідчення про протилежні тенденції, пов'язані із техноінтелектом, які можна інтерпретувати як такі, що сприяють збереженню унікальності окремих етносів між іншим у мовній сфері.

Д. Крістал зазначає, що проблему машинного перекладу, який подолає семантичну і стилістичну недосконалість сучасних зразків, буде розв'язано упродовж декількох десятиліть. Потенційно також є можливим аудіопереклад за допомогою програми, яка розпізнає мову, здійснює її переклад і аудіосинтез на іншій мові. Осмислення можливого впливу цих технологічних трансформацій на світові мови ще тільки починається. Поза сумнівом, досконалий машинний переклад послужить протидією становленню англійської чи то будь-якої іншої мови як глобальної *lingua franca*. Д. Крістал навіть пише про те, що «у світі, де можливим є автоматичний переклад з будь-якої мови на будь-яку іншу, нам варто розглянути питання про те, чи будуть люди взагалі турбувати себе вивченням іноземних мов» [18, 227].

Однак імовірно, що розробка досконалих систем машинного перекладу виявиться комерційно вигідною лише стосовно частини світових мов. У той же час лінгвістичні дослідження необхідних для систем високорівневого автоматичного перекладу масштабів залучили лише нечисленні мови. Тому можна припустити наступне: не дивлячись на те, що досягнення у галузі техноінтелекту роблять тезу про утворення єдиної *lingua franca* проблематичною, у довгочасній перспективі на нас все ж таки очікує зменшення кількості світових мов і діалектів. Отже на цьому прикладі яскраво проявляється амбівалентність техноінтелекту як комплексного соціокультурного явища, перспективність подальших досліджень у цьому напрямку.

Важливою є проблема **потенціалу фізичного нищення**, властивою системам техноінтелекту. По-перше, це комп'ютерні віруси, які вже на сьогоднішньому рівні інформатизації завдають відчутної шкоди, яку не можна класифікувати як суто «віртуальну». По-друге, йдеться про застосування техноінтелекту у військових цілях. Як зауважують Е. і Х. Тоффлери, «...роботи, які вміють думати (чи то імітувати процес мислення), нині вперше починають серйозно розглядатися людьми, котрі розробляють військові технології не надто віддаленого майбутнього». Дійшло навіть до ідеологічного конфлікту між прибічниками бойових роботів із «людиною за кермом» та «автономних» роботів [16, 169-170]. Сьогоднішній рівень технологій репрезентує собою успішне застосування під час бойових дій

II. Філософські проблеми інновацій

безпілотних літальних апаратів, існують безпілотні тральні човни тощо.

По-третє, взаємодія великої кількості складних комп'ютерних програм (наприклад, на рівні роботів, інтернет-агломерацій, навіть персонального комп'ютеру) може призводити до непередбачуваних розробниками наслідків. Вихід роботів (нанороботів, фемтороботів) з-під контролю внаслідок програмного збою або згадуваного вище комп'ютерного вірусу з подальшим ходом науково-технічного прогресу становитиме собою не локальну чи регіональну проблему, а загрозу існуванню усієї планетарної цивілізації. Тобто набуті та потенційно можливі результати імплементації техноінтелекту у суспільну практику мають осмислюватись між іншим (і не в останнє) як глобальна проблема, філософсько-теоретична рефлексія котрої ще тільки починається.

На спеціальні дослідження заслуговують **гуманітарні трансформації**. Так, А.С. Наріньяні застерігає нас від майбутнього, «коли віртуальність формованої свідомості eHOMO [по суті, людини, зміненої внаслідок розвитку високих технологій – В.К.] стане для її розсудку і навіть підсвідомості більш близькою та реальною, ніж та конкретна матеріальність, яка залишиться за межами її прямого сприйняття» [10, 17].

Тим не менш, не можна залишати поза увагою й інші сценарії. Повсюдне поширення інтерактивних форм комп'ютерної віртуалізації (спочатку це аудіовізуальні комп'ютерні ігри, далі – більш досконалі імітатори із залученням не тільки аудіо та відео, але й тактильних, назальних, смакових тощо ефектів, актуалізації образів з пам'яті користувача, персоналізованій сублімації його інстинктів, активізації почуттів, емоцій внаслідок прямого впливу на мозок) призведе, поперше, до того, що вони стануть не менш шкідливими для суспільства, ніж наркотична залежність. Вже сьогодні терміном «віртуалізм» позначається новий вид акцентуації особистості: «переорієнтація особистості з реальних життєвих вражень і проблем на віртуальний світ, створюваний сучасними інформаційними засобами» [1, 257]. Надалі техноінтелект радше за все зможе запропонувати потенційну майже тотальну втечу від реальності, що призведе до втрати особистості для суспільства. Реакцією стане протидія влади із залученням громадських організацій, обмежувальні зміни у законодавстві, можливо навіть заборона окремих видів комп'ютерної віртуалізації.

По-друге, усвідомлення «штучності», «несправжності» отримуваних насолод зведе їх до класу розваг для бідних. Відповіддю

II. Філософські проблеми інновацій

на приголомшуючу за масштабами комп'ютерну віртуалізацію стане мода на «присмак реальності», своєрідний «новий романтизм», витоки котрого можна спостерігати вже сьогодні у вигляді діяльності клубів толкієністів, історичного фехтування тощо.

Окремо винесемо такі психічні проблеми взаємодії із техноінтелектом як «зрощення» з майном, антропоморфізація носіїв техноінтелекту. Не такі помітні сьогодні, вони вийдуть на якісно новий рівень із розвитком функціональної діалогічності техноінтелекту. Останньому не буде потрібна «свідомість», але лише певний набір інтерактивних функцій, аби сприйматись великою кількістю людей більш особистісно, ніж домашня тварина. З іншого боку, цілком імовірно сплески ксенофобії, «новий луддизм».

Таким чином, з огляду на перелічені проблеми стає очевидним, що знання (особливо знання як конструктивний чинник) для пересічної людини, яка вступає в певні «відносини» з носіями техноінтелекту, не виступає на перший план. Тепер зрозуміло, що маємо справу не так з Інтернетом знань, як інформації, яка лише в міру її актуалізації перетворюється на знання, але й до того впливає на суспільство самим фактом свого буття. В будь-якому разі вплив інформації не є безпосереднім, він є опосередкованим різними речами, а оточуючий людину світ речей все швидше перетворюється на Інтернет «розумних» речей, сутнісні особливості котрого дозволили ряду дослідників побудувати більш оптимістичні картини майбутнього.

Типовим є твердження О. Волкова: «якщо віртуальна реальність замінює деяким з нас саме життя, то «Інтернет речей» увесь звернений до життя – він покликаний подолати провалля... Світ віртуальної реальності поєднається нарешті з реальним, оточуючим нас світом» [4]. Проголошується, що в основі очікуваних технонаукогенних змін у бутті людини лежить поєднання таких досягнень як масове виготовлення стандартизованих речей та здатність легко накопичувати великі обсяги інформації і передавати її зі швидкістю світла). Під поєднанням результатів мають на увазі «навчити» обмінюватись інформацією будь-які предмети. Мініатюрні комп'ютери або електронні мітки вбудовуються і будуть усе ширше вбудовуватись у системи опалення, освітлення, замикання дверей, побутові електроприлади, меблі, книги, одяг тощо. Ці мікросхеми стануть «сторінками» нової Всесвітньої мережі – Інтернету «розумних» речей.

Серед засобів, що послугують досягненню цієї мети, особливо наголошують на різноманітних мініатюрних датчиках (вони можуть

II. Філософські проблеми інновацій

включати відеосенсори, аудіо, руху, тактильні, інфрачервоного діапазону, вологості, температури, часу, просторових координат тощо) і, для передачі інформації у глобальну мережу, технології радіочастотних ідентифікаторів або RFID (від англ. radiofrequency identifier). Техноінтелектуальні артефакти почнуть без поточних команд збирати інформацію, обмінюватись нею, робити висновки, апелювати до нас. Вони будуть випереджувати наші бажання, а не очікувати віддання нами команд. Пропонується, щоб техноінтелект завбачав побут у всіх деталях (і навіть не тільки побут), а ми самі турбувались лише про «велике», глобальне, вічне.

Наскільки такий сценарій не є утопією? Чи не виявиться, що «завбачаючи побут» техноінтелект не так поєднає «світ віртуальної реальності» з «реальним, оточуючим нас світом», як втрутиться (не вперше) у систему взаємозв'язків між пересічною людиною й реальністю як «слон у посудну лавку». Ті результати, що ми вже можемо спостерігати, аж ніяк не налаштовують на оптимістичний лад. Наприклад, за В. А. Ємеліним і А. Ш. Тхостовим справжнє спілкування, яке вимагає від людини встановлення міцних і по суті вистражданих відносин, в Інтернеті стало подібним до маскараду, де за личинами неможливо розрізнити обличчя. Маскарад відбувається тільки за умови фальсифікації власної ідентичності, заміни «я» на безлику маску. «Це те місце, де ніхто ні за що не несе ніякої відповідальності. ... Маскарад замість дійсності, нікнейми замість імен – усе це вихолощує емоції людини, позбавляє її таких елементів недосконалого спілкування докомп'ютерної ери, як зустрічі з друзями, перші побачення, розчарування, поняття про честь, відповідальність...» [5].

Окреме обговорення можна присвятити прогнозованому втручанням в біологічну складову Людини мініатюрних роботів (між іншим і нанороботів). Так, у цьому контексті за І. Ю. Алексєєвою, В. І. Аршиновим, В. В. Чеклецовим багато в чому неприйняття ідеї техноеволуції Людини пояснюється не фактичною відсутністю в нашій культурі відповідної інтелектуально-духовної традиції, а тим, що дана традиція упродовж тривалого часу знаходилась на периферії інтересів професійної філософії. «Сучасний науково-технічний розвиток формує запит на звернення до цієї традиції, її реконструювання, переосмислення, продовження в нових контекстах» [2].

Найвіддаленішою у часі і певною мірою гіпотетичною постає проблема взаємодії носіїв універсального техноінтелекту та суспільства. Тим не менш, завчасне створення теоретичної бази

II. Філософські проблеми інновацій

подібних досліджень є конструктивним, хоча б для того, щоб не бути захопленими зненацька черговою науково-технічною революцією. Більше того, за такої постановки питання, техноінтелект може розглядатись не тільки як соціокультурний чинник, але й як чинник універсальної еволюції. Зокрема обговорюється розробка своєрідних правил «моралі» для універсального техноінтелекту, які б у майбутньому запобігали конфліктам між ним і Людиною [3, 453, 865]. Але незмінне застосування таких правил істотою, що самоорганізується, здатна до творчості, є носієм самосвідомості (пам'ятаємо, тут це: метафора) і здатна піддавати рефлексії компоненти своєї свідомості, – є сумнівним з позицій методології, домінуючої нині у галузі.

Значна частка дослідників забуває про головне: навіщо створення універсального техноінтелекту потрібно людству? Стосовно останнього запитання всі інші проблеми безумовно мають відігравати підпорядковану роль. З матеріалістичної точки зору можна було б розглянути гіпотетичну роль універсального техноінтелекту у розв'язанні глобальних проблем людства. Саме у концепції глобальних проблем і різних варіантів їх вирішення знайшли своє відображення сенсубуттєві орієнтири сучасного соціуму. Ці проблеми (безпосередньо чи то опосередковано) стають на перешкоді численних прагнень Людини: від покращення життєвого рівня до творчої самореалізації. Як же може універсальний техноінтелект допомогти Людині? З одного боку, Homo sapiens навряд чи програватиме якісно універсальному техноінтелекту у здійсненні якихось дій, оскільки переваги останнього Людина може компенсувати застосуванням систем спеціалізованого техноінтелекту. З іншого боку, навряд чи істота, яка характеризується самосвідомістю та самостійним цілепокладанням, і яку можна метафорично розглядати як інший біологічний вид, повномасштабно долучиться до розв'язання проблем Людини. Така істота матиме свої проблеми і прагнення. Радше за все вона сама перетвориться для Людини на нову глобальну проблему, бо екологічні ніші у перспективі, безумовно, перетнуться, що призведе до своєрідної «конкуренції видів».

Отже, створення універсального техноінтелекту є не просто непотрібним, але й загрозливим Людині та суспільству. Однак дослідження, що мають на меті його створення, продовжуються. Серед мотивів, мабуть, не останню роль відіграє гносеологічне захоплення відповідних фахівців, тлумачення успішного створення універсального техноінтелекту як відповіді на класичні філософські питання про свідомість, розум, інтелект. До того ж, поки новий тип техноінтелекту

II. Філософські проблеми інновацій

буде залишатись під контролем Людини, його створення прямо чи опосередковано надасть фактичному власникові (а ним буде, з огляду на комплексність і стратегічну важливість відповідних досліджень, досить впливовий суб'єкт міжнародних відносин) великі технічні та фінансові переваги. Не вперше люди прагнуть речей, шкода від котрих перевершує потенційну користь.

На думку автора, логічним завершенням дослідження постає визначення філософії техноінтелекту як інтегративного філософського напрямку, предметом якого є феномен техноінтелекту, його становлення, перспективи, соціальні та гуманітарні аспекти існування, аналіз філософсько-методологічних проблем досліджень у відповідній галузі. Саме кризь призму такого визначення можливо набути цілісного уявлення про філософію техноінтелекту, основні елементи її змісту. Як було обгрунтовано вище, до основних перспективних напрямків розвитку цієї сфери досліджень належать: методологічна проблема, проблема соціокультурних вимірів спеціалізованого техноінтелекту (особливо техноінтелект як чинник глобалізації, становлення інформаційного суспільства), проблема гуманітарних трансформацій, потенціалу фізичного нищення, властивого системам спеціалізованого техноінтелекту, проблематика створення універсального техноінтелекту та його гіпотетичного майбутнього.

Посилання:

1. Алексеева И. Ю. Проектирование субъекта в Интернет / И. Ю. Алексеева // Этюды по социальной инженерии: От утопии к организации. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – С. 254-269.

2. Алексеева И. Ю. «Технолюди» против «постлюдей»: НБИКС-революция и будущее человека / И. Ю. Алексеева, В. И. Аршинов, В. В. Чеклецов // Вопросы философии. – 2013. – № 3. – С. 12-21.

3. Бенфорд Г. Академия. Вторая трилогия / Г. Бенфорд, Г. Бир, Д. Брин; пер. с англ. И. Непочатовой и др. – М.: ЭКСМО, 2004. – 1088 с.

4. Волков А. Новая всемирная сеть – «Интернет вещей» [Электронный ресурс] / Александр Волков. – Россия: Fornit, 2012. – Режим доступа: <http://www.scorcher.ru/journal/art/art352.php>.

5. Емелин В. А. Вавилонская сеть: эрозия истинности и диффузия идентичности в пространстве интернета / В. А. Емелин, А. Ш. Тхостов / Вопросы философии. – 2013. – № 1. – С. 74-84.

6. Кайку М. Візії: як наука змінить ХХІ сторіччя / Мічіо Кайку; пер. з англ. А. Кам'янець. – Львів: Літопис, 2004. – 544 с.

II. Філософські проблеми інновацій

7. Карпенко В. Є. Гуманістично-ноосферне майбутнє: можливість чи утопія? : Монографія / В. Є. Карпенко. – Суми: Мрія, 2013. – 224 с.

8. Колмогоров А. Автоматы и жизнь / Андрей Колмогоров // Информационное общество: Сб. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2004. – С. 285-312.

9. Мороз О. Я. Исторические судьбы Homo sapiens в контексте развития искусственного интеллекта, эволюции сингулярных технологий / О. Я. Мороз // Наука и образование: современные трансформации. – К.: Изд. ПАРАПАН, 2008. – С. 89-112.

10. Нариньяни А. С. Между эволюцией и сверхвысокими технологиями: новый человек ближайшего будущего / А. С. Нариньяни // Вопросы философии. – 2008. – № 4. – С. 3-17.

11. Наука електронної ери: оновлення методології [відп. ред. В. С. Лук'янець]. – К.: ІФ НАНУ, 2012. – 300 с. – (Препринт).

12. Никитина Е. А. Искусственный интеллект: философия, методология, инновации / Е. А. Никитина // Вопросы философии. – 2006. – № 11. – С. 167-170.

13. Павлов К. А. Существует ли неискусственный интеллект? / К. А. Павлов // Вопросы философии. – 2005. – № 4. – С. 76-85.

14. Пенроуз Р. Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики: монография [Электронный ресурс] / Роджер Пенроуз; пер. с англ. под общ. ред. В. О. Малышенко. – М.: УРСС, 2005. – 453 с. –
Режим доступу:
http://hotmix.narod.ru/books_rus/anomal/newmind.html.

15. Смолян Г. Л. Рефлективное управление в лабиринтах киберпространства / Георгий Львович Смолян // Человек. – 2012. – № 1. – С. 138-144.

16. Тоффлер Э. Война и антивоина: Что такое война и как с ней бороться. Как выжить на рассвете XXI века / Элвин Тоффлер, Хейди Тоффлер. – М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. – 412, [4] с. – (Philosophy).

17. Шклярник Е. Н. Что такое компьютерная этика? / Е. Н. Шклярник, И. Ю. Алексеева // Вопросы философии. – 2007. – № 9. – С. 60-72.

18. Crystal D. Language and the Internet / David Crystal. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – 272 p.

V. Ye. Karpenko. Philosophy of Technointelligence in the XXI century.

The article is devoted to integral comprehension of the technointelligence philosophy taking into consideration the latest achievements of science. The author pays a special attention to the elements of content and development prospects of the trend. The technointelligence philosophy is defined as an integrative philosophic

II. Філософські проблеми інновацій

trend which subject is the phenomenon of technointelligence, its becoming, perspectives, social and humanitarian aspects of existence, analysis of philosophic-methodological investigation problems in the field of studies.

Key words: technointelligence, philosophy of technointelligence, specialized technointelligence, universal technointelligence, artificial intelligence.

В. Е. Карпенко. Філософія техноінтелекта в ХХІ столітті.

Стаття присвячена проблемі цілісного осмислення філософії техноінтелекта з урахуванням останніх досягнень науки, змісту і перспективам розвитку цього напрямку. Філософія техноінтелекта визначена як інтегративне філософське напрямку, предметом якого є феномен техноінтелекта, його становлення, перспективи, соціальні і гуманітарні аспекти існування, аналіз філософсько-методологічних проблем досліджень в відповідній області.

Ключові слова: техноінтелект, філософія техноінтелекта, спеціалізований техноінтелект, універсальний техноінтелект, штучний інтелект.

В.М. Тимченко

ЗНАЧЕННЯ ОБМІНУ І ДАРУВАННЯ У СОЦІАЛЬНО-ІННОВАЦІЙНИХ ПРОЦЕСАХ І ГУМАНІТАРНОМУ ПІЗНАННІ

У статті розкривається загальне значення обміну і дарування у соціально-інноваційних процесах і гуманітарному пізнанні. Обмін і дар – взаємопов'язані, але принципово різні явища (конструктивна роль дарування і деструктивна – обміну).

Ключові слова: атомарність, багатство, бідність, благочинність, відчуження, довіра, дар, духовне, інновація, кредитування, матеріальне, обмін, суспільне, практичне, приватне, цілісність.

I

Проблему, яка складає підґрунтя статті, можна характеризувати так: як показує аналіз соціально-філософської літератури, характеру

II. Філософські проблеми інновацій

соціальних і навіть економічних відносин відповідає не стільки явище обміну, скільки дарування, однак в основі значної частини «соціальних» відносин та їх науково-теоретичних інтерпретацій знаходиться феномен/принцип обміну, який, всупереч поширеному переконанню, перебуває в протиріччі з феноменом/принципом соціальності і, перетинаючи свої межі, спричиняє в соціальній сфері глибокі деструктивні наслідки (загальною вадою обміну в соціальній сфері є спричинення відчуження). Таке становище потребує конструктивної критики «парадигми обміну». *Конструктивної* завдяки такій альтернативі обміну, як феномен/принцип дарування, і *актуальної*, бо існує множина явищ, які вдається пояснити, трансформувати і створювати завдяки даруванню, а не обміну (поширення благодійності, усупільнення приватних речей, утворення спільних і глобальних цінностей та ін.).

Незважаючи на сторічну наукову увагу до явища дару, воно залишалося малодослідженим: не лише у вітчизняній, але й у світовій філософській літературі існує брак фундаментальних, системних, а також історичних досліджень дарування і обміну. Так, серед вітчизняної академічної літератури ми знаходимо лише 4 праці, які торкаються цієї теми [4; 11; 16; 17]. Відтоді, як у 1990 р. Ж. Дерріда підсумував, що для його «роботи останніх 10-12 років суттєво важливе питання про дар. ... Дар – це велика проблема» [3, с. 171], і видав свою працю «Дарувати час», дослідження дару і обміну отримали «друге дихання» і вже через 10-15 років потому відбувається справжній бум штудій з цієї тематики (зокрема, у Німеччині). Серед авторів останніх важливих публікацій, на які спирається дослідження тем, частково представлених у цій статті, можна назвати прізвища: Г. Беркінг, М. Блауг, Дж. Болдуїн, Б. Вальденфельс, Ф. Гілленбрандт, Р. Гофбауер, Б. Джонстоун, П. Козловські, М. Лінтнер, Ж.-Л. Маріон, Е. Міклауц, П. Рікбор, П. Розанвалон, Е. Тоффлер та ін. [25].

Проте обмін і дар та пов'язані з ними соціокультурні явища і проблеми досі не мають цілісного, загальнозначущого розуміння і потребують тривалого розгалуженого дослідження. Як зауважує Дерріда, «...чітко виявлену суперечність між цими двома цінностями потрібно проблематизувати і дослідити» [2, с. 49]. Те саме стосується і тих аспектів обміну і дарування, які пов'язані з соціально-інноваційним розвитком. Тому *метою* статті є розгляд деяких аспектів обміну і дарування, пов'язаних з проблемами соціально-гуманітарних інновацій. При цьому автор розглядає обмін і дарування не як окремі явища (що робиться зазвичай), а як взаємопов'язані і при цьому принципово відмінні.

II

У своїй новій книзі «Бути людиною» М.В. Попович, звертаючи увагу до аналізу «теорії дарування» і «обміну дарами» (зокрема, у класичній праці М. Мосса «Досвід про дар. Форма і основа обміну в архаїчних суспільствах», 1925 р.), зазначає: «Дарування... має сенс не простого переміщення певного об'єкта з рук до рук для задоволення певних потреб, – головним у ньому є створення такої «ментальної сутності», такої інтенції, як обов'язок, що створює структуру взаємних залежностей» [17, с. 97].

Обмін і дар Мосса називає «тотальними соціальними фактами» (частини суспільства, пов'язані з ним у цілому), які мають зазначений вище «метафізичний» і практичний характер (об'єктивно-суб'єктивні явища, які не лише передують соціальним процесам, а й створюють їх [12, с. 28-30]), однак розрізняються в плані інноваційності: принципово інноваційною і соціоконструктивною є, на наш погляд, саме така складова соціальних процесів, як дар/дарування [25]. Для прикладу візьмемо феномен *віри і довіри*. Людський світ великою мірою складається з речей, які не з'являються, якщо у них спочатку не повірити. Розглянемо два типи людського ставлення: 1) «ти зроби, дай, тоді повірю, дам тобі» (в підсумку, нема і першого, і другого); 2) «я вірю, довіряю, і тому ми зробимо» (щедрість, обопільне процвітання). Коли людина вірить, то діє без знання, не обмінює знання на дію. Не вимагає знання (щоб потім діяти), тобто діє першою. Віра стає творчим, конструктивним фактором. Якщо людина не вірить, а бажає розрахувати, передбачити, спочатку знати, а вже потім – діяти чи не діяти, то боїться щось втратити, не отримати. Позиція, коли людина бажає спочатку знати, отримати, а вже потім вірити, діяти, спонукає до обміну, а не віри і довіри. Довіра – здатність сприймати, діяти до знання про те, реалізуємо бажане чи ні. Завдяки довірі людина здатна сприймати світ та інших не тому, що це треба їй, а тому, що це виявляють щодо неї інші. Довіра – здатність сприймати, діяти (уможливлювати щось у собі чи світі), незалежно від того, принесе це щось чи ні [10, с. 65; 15, с. 280]. У довірі людина діє не для своєї користі, а для блага – самого по собі, інших чи спільного з ними, тоді як налаштованість на обмін не дозволяє вірити і довіряти. Порівняймо дві відомі тези щодо довіри. *Ф. Фукуяма*: «Довіра – виникає у членів спільноти очікування чесної, постійно орієнтованої на взаємодію та заснованої на загальноприйнятих нормах поведінки з боку інших членів спільноти» [26, с. 26]. *Лао-цзи*: «Добрим я роблю добро і недобрим також роблю добро. Таким чином і виховується чеснота. Щирим я вірний і нещирим я також вірний. Таким чином і виховується щирість»

II. Філософські проблеми інновацій

(чжан 49) [9]. Стає зрозумілим, що в умовах соціального дефіциту довіри людина, керуючись принципом Фукуями, довіряти не зможе. За логікою ж тези Лао-цзи, людина довіряє не *тому*, що хтось вже виявив довіру, а *для того*, щоб довіра почала існувати. Щоб виявити довіру, їй не треба вдаватись до обміну («ти довіряєш мені – тому я довіряю тобі»): навіть якщо хтось не виявив довіри, ця людина все одно довіряє. Не в обмін, а в дар (чжан 34) (докладніше тут [22]).

Хоча у обміні спостерігається *креативний* елемент («роблю це, щоб зявилося те»), продуктивний, творчий потенціал обміну принципово та істотно обмежений: «коли будуть результати, тоді отримаєте фінансування» [19, с. 96] – і друге не відбувається, бо потребує першого, яке, в свою чергу, не відбувається без другого (замкнене коло). Це означає, що обмінюватись можна лише тим, що *є* (ще до обміну), але усі соціальні феномени не виникають і не тривають поза людськими зусиллями (що так чудово показує у своїх працях М. Мамардашвілі). Соціальні явища – не речі, а *процеси, акти*: до певного людського *акту* соціальних явищ не існує. Це не те, що *є* і що *беруть собі*, а те, що *може бути* і що *створюють для інших* (дарування). У обміні не створюється щось нове, а переміщується, розподіляється, привласнюється, використовується, споживається, знищується те, що вже *є*. Обмін – те, що вже *є*, повторення; дарування – те, що виникає, інновація. Можна висувати: якби основою, принципом соціальних відносин, явищ був би обмін, то їх не було б скрізь, де *нема в наявності* того, що дають і прагнуть отримати.

Навіть у обмінних явищах вирішальну роль грає той інноваційний елемент, який пов'язаний не з обміном, а з актами *давання*, з яких складається *обмін*: у обміні спочатку дають, бо якщо спочатку у іншого щось взяти, це може сприйнятись як крадіж, відбирання силою чи обманом, і утворити не обмін, а конфлікт. Для прикладу розглянемо феномен *кредитування*. Відомо, що у докапіталістичну добу не витрачені гроші ніяк особливо не використовувались: зберігались, лежали у сховищах, ні на що не обмінювались і навіть знищувались (Скандинавські традиції навічного поховання коштовностей, аналізовані А.Я. Гуревичем). Та завдяки ідеям банку, кредитування статки почали приносити зиск, стали плідними, спричинили нові прибутки і розвиток відносин. Однак банк, кредитування – не лише явища в межах обміну, а й акти щедрості, турботи про інших, прагнення розділити з ними своє багатство, своє надлишкове благо. Кредитування не походить лише із прагнення отримувати, обмінюватись: це також добровільне, безкорисне прагнення розділити частину своєї заможності з іншим – не

II. Філософські проблеми інновацій

для себе, а для них (для кредитора, на відміну від лихваря, збагачення може бути не метою, а лише побічним і заслуженим *наслідком* збагачення клієнта) [1, с. 324, 477-479, 492; 23, с. 68-70]. Звичайно, ми говоримо не про всі випадки кредитування, а про соціальну причину і основу його виникнення: лише з бідності, відсутності, дефіциту вільних статків та задоволення власних бажань кредитування виникнути не може.

Сказане не здається чимсь дивним і наївним, якщо звернутись, зокрема, до досліджень Мосса: на основі вивчення архаїчних суспільств (чим у Франції починали займатись ще Ж.-Ж. Руссо, Ш. де Бросс, О. Конт) вчений прагне розкрити деструктивні наслідки, які спричинило взаємне відокремлення таких складових соціальних явищ, як обмін і дар, бо вони є «тотальними соціальними фактами». За Моссом, «безпосередній обмін» і торгівельна купівля-продаж є відокремленими частинами архаїчної системи «обміну дарунками», «потлача». Тобто обмін є похідним від системи стосунків, необхідна складова яких – дар.

Сформулюємо кілька *парадоксів*, які конкретизують загальний вплив обміну і дарування в плані інноваційності:

1) Коли зустрічається двоє людей, які налаштовані лише *отримувати, брати чи обмінювати*, то нічого з цього не відбувається: обидва очікують чи бажають взяти те, що жоден з них не виявляє чи не має. Якщо один з них не почне діяти першим (чи обидва не виявлять ініціативу незалежно один від одного), міжособистого контакту чи соціального зв'язку не відбудеться. Відбудеться або *взаємороз'єднання* (з такими наслідками як незадоволені потреби, скрута, страждання, розчарування...), або *конфлікт* (намагання взяти потрібне силою, незважаючи на те, дає і має це інший чи ні), або поведінка на основі *дарування*. Тобто, щоб у цій ситуації почати діяти першою, людина має або ризикувати нічого за це не отримати (втрата, невдачі), або чинити так, щоб інший дав, зробив, зрозумів (спонука, примус, обман та ін.), або добровільно діяти незалежно від того, отримає за це щось чи ні. В останньому випадку соціальні феномени (все, що людина подарує) відбуваються навіть тоді, коли не виникає дарування у відповідь: дарування самочинне і самоцінне – не засіб щось взяти і спожити, а те, що виявляє і створює. Саме на рівні дарування відбувається розмикання *замкненої симетрії обміну*: дарувати можна навіть безадресно: нікому, нікуди (що чудово змальовує Р. Ошо). Замість очікувальної пасивності виявляється ініціативна активність. Цей парадокс обміну стосується не лише міжособистих контактів, а й таких явищ і сфер як *політика, бізнес, торгівля...* Наведемо один з прикладів: «У США державна влада знаходить для себе можливим надавати гранти бізнесменам-

II. Філософські проблеми інновацій

початківцям, цілком усвідомлюючи, що велика частина їх бізнес-проектів закінчується невдачами. У Росії поки така політика неможлива» [24, с. 260].

2) Оскільки у обміні дають, щоб взяти, то обмін не дозволяє мати *більше*, ніж було до нього, а завдяки даруванню збагачується як той, хто отримує, не даючи, так і той, хто дарує, не отримуючи. Розглянемо ретельніше цю тезу, бо вона багатозначна. У чистому, чесному обміні (без обману), якісь речі ми здобуємо, якісь – втрачаємо. Ніхто не стає багатше: сукупно скільки речей було, стільки й лишилось [14, с. 497-498]. Механічне переміщення речей. Обмін – спосіб залишатись бідними, *принцип бідності*: обмінюючись (без обману і заподіяння збитків іншому), субекти обміну не можуть отримати більше, ніж мають. Крім того, у обміні ми отримуємо лише за умови, що *маємо* потрібне для обміну і це віддаємо. В той час як у даруванні ми можемо здобути, навіть якщо нічого не маємо і нічим не ділимося [15, с. 152-153]. Дарування – *принцип багатства*, причому обопільного, суспільного: ми стаємо багатими не самі (окремо від інших, як поводяться тварини), а разом з іншими, як люди: приймаюча людина – здобуває, нічого не втрачаючи, а даруюча – переживає насолоду і творчий розквіт від того, що дарує.

Ми стаємо багатими в такому суспільстві, де можемо дарувати. У суспільстві, принципом якого є обмін, існує надмір, інфляція обміну речей і дефіцит дарування людьми самих себе, дефіцит *любові, довіри, розуміння, спілкування, дружби, допомоги, безкористя, щастя, творчості, натхнення, здоров'я...* Бо *самих себе одне одному* ми можемо не обміняти, а лише дарувати...

Отже, *принцип дарування* дозволяє щось *робити, створювати, виявляти* навіть нічого не отримуючи взамін, а також щось *здобувати*, навіть нічого для цього не зробивши (благодать, дар, дарунок долі, бога, життя, а також особиста та суспільна допомога, ініціатива, благочинність) [27, с. 25]. Так, зокрема, у суспільстві обміну люди не прагнуть допомогати іншим, бо ризикують нічого не отримати взамін, і на допомогу не сподіваються, бо її можуть отримати лише ті, хто мають що за неї віддати, а у суспільстві дарування – прагнуть, бо можуть виявляти і приймати допомогу не лише за щось, а й просто так, даром, для чогось – у даному випадку, для здоров'я.

Цікаво зіставити висловлені тези з поглядами Мосса на персональну і групову *благочинність*, – явище, яке у наш час переживає новий розквіт, є інноваційним і безпосередньо пов'язане з феноменом дарування. На думку Мосса, сучасним суспільствам необхідно «знайти засоби обмежити наслідки спекуляції та лихварства» і повернутись до

II. Філософські проблеми інновацій

дарування, бо воно є «*принципом нормального соціального життя*» [12, с. 267, 268] і «суспільства прогресували в тій мірі, в якій... могли стабільно давати, отримувати і... відшкодовувати» [12, с. 283]. З людини лише нещодавно зробили «економічну тварину», «лічильну машину», бо як в минулому, так і тепер «в масах та елітах широко практикуються безоплатні та ірраціональні витрати» [12, с. 277]. Мосс закликає повернутись до «шляхетних трат», коли багатії «вільно, а також з необхідності... розглядали себе... скарбниками своїх співгромадян»: «ми виявимо мотиви життя та дії, досі відомі багатьом суспільствам і класам: радість віддавати публічно; задоволення витратити художньо і великодушно; задоволення приймати гостей; участь в особистому і суспільному святі. Соціальне забезпечення, турбота спільки взаємодопомоги... краще, ніж просто особиста безпека... і злиденне життя, яке забезпечує щоденна плата..., і навіть краще, ніж капіталістичне накопичення, засноване лише на мінливому кредиті. Серед вільних професій сучасних великих націй вже в деякій мірі функціонують мораль та економіка подібного роду. Честь, безкористя, корпоративна солідарність тут не порожні слова; ...Давайте гуманізуємо таким же чином інші професійні групи і ще більш вдосконаliamo зазначені принципи. Це буде значним реальним поступом...» [12, с. 267-268].

III

Тепер звернемо увагу на роль обміну і дарування у збереженні та *розвитку* цілісності й духовної єдності людини, суспільства і природи. Обмін – не лише наслідок наявного поділу реальності на приватні речі, розділені між людьми, а й необхідний механізм для цього поділу: у даруванні можливо, щоб одна людина ділилась, а інша – отримувала; у обміні мають обидві сторони давати і брати: особливістю обміну є поділ на «моє» (що отримується) і «твоє» (що дається). Результатом обміну є не одне спільне, а окремі, приватні речі. Єдине чи спільне, поділене на частини, обмін перетворює на *приватне*. З наслідка чи мети обміну приватні речі перетворюються на необхідну умову подальшого обміну, *яка теж стає приватною власністю* (тих членів суспільства, які мають певні приватні речі): хто *не володіє певною власністю, не має А*, не зможе отримати від іншого Б. Якщо напочатку обмін доступний будь-кому, хто щось має, і дозволяє бідним ставати заможніше, то надалі він перетворюється на приватну власність, якою монопольно володіють лише найзаможні члени суспільства. Значна частина того, що було поділено і обмінювалось, стає «єдиним цілим», яке не може бути *приватною власністю* більшості громадян: гроші, інформація, «виробничі потужності», міста, земля та ін.

II. Філософські проблеми інновацій

Обмін дозволяє «кожному мати своє» і цим не поєднує, а розмежовує людей. Оскільки обмін перетворює його суб'єктів на засоби для досягнення речей, то поєднання людей в обміні – лише тимчасовий засіб для здобуття речей і подальшого відокремлення людей одне від одного для приватного *споживання* отриманого. Обмін створює не соціальні, су-спільні стосунки, а егоцентрично-мінові. Оскільки до і після обміну кожен з його суб'єктів має щось своє, то мотивом і метою обміну є отримання і збереження чогось свого, а не створення спільного, суспільного. Реальність, яка оточує людину, обмін розшматовує на множину приватних речей, – процес, протилежний соціотворенню, утворенню спільних цінностей, реалій, благ, почуттів, речей...

Однією з необхідних передумов поділу су-спільної реальності на приватні частини є уявлення про *атомарну «природу» дійсності*: якщо нема частин, то нема що обмінювати і привласнювати. Ідея єднання окремого у спільне загрожує втратою «мого», «власного», тоді як ідея окремого, дискретного, атомарного дозволяє ділити-шматовувати ціле, спільне і відбирати-відривати своє. Дозволяє зберігати «моє» і віднімати «чуже» – не лише у обмані, а й у чесному обміні. Привласнення, відбирання частини цілого дозволяє *вимагати* у нього щось інше чи решту, внаслідок чого перед цілим постає необхідність обміну. Ф. Ніцше в якості протидії такому збоченню запропонував ідею *вічного «повернення»* (Wiederkunft), коли будь-яке суще цінується не тим, чим воно може стати і що може дати, а тим, чим воно вічно є: «Ось цей світ: велетень сили, без початку і кінця, ...який не стає більше чи менше, який не витрачається, лише перетворюється, залишаючись як ціле величиною незмінною, господарство без витрат і збитків, але й без приросту, прибутку» [13, с. 554-558].

Отже, уявлення про *атомарність суцього*, як складеного з частин, дозволяє брати його собі, обмінювати/сь, що утворює матеріальне і приватне (речі). Частинне – Взяття, Обмін – Матеріальне. Уявлення ж про *цілісність суцього* означає, що його неможливо брати собі (взяте не вилучається остаточно з цілого і до нього повертається); цілим можна ділитись не як приватним, а як спільним всім, до чого вони самі належать (Х. Жибран; соціальні практики у Мосса, Ж. Батая, М. Годельє) [7, с. 24-26], до цілого можуть усі долучатися (Д. Гільдебранд), його можна дарувати: чимсь або собою (частина цілого, щось взяте у нього) ділитись з іншим, збагачувати його, робити більш цілісним. А це, коли частина або ціле дарується частині, справляє цілощудію, оживляє, одухотворює. Ціле – Дарування – Духовне.

II. Філософські проблеми інновацій

Предмети обміну – *матеріальне*, яке можна отримувати, брати, давати; предмети дарування – *духовне*, яке не обмінюється: 1) те, що беруть собі, стає матеріальним, власним, частинним (бо вилучається з цілого), а те, чим безкорисно діляться з іншими, стає духовним (бо частину робить цілим, окреме долучає до цілого, збагачує); 2) матеріальне можна отримувати, брати, пере-давати, бо при переміщенні воно зменшується чи зникає в одному місці і з'являється в іншому (хто віддає матеріальне, його втрачає); духовне неможливо брати і передавати, бо воно не відчужується: з'являючись в одному місці, не лише не зникає в іншому, а й примножується. *Матеріальне може обмінюватись, а духовне (зокрема, інформація, знання) – ні*: наприклад, у «обміні ідеями» духовне не втрачається, а примножується, розвивається, ініціюється [8, с. 131-132; 18, с. 70]. Резюмуємо:

Матеріальне: те, що береться, привласнене, тяжке, вниз, статичне, річ, зникає, кінечне, часткове, смертне.

Духовне: те, що дарується, спільне, легке, вгору, рухливе, процес, триває, вічне, ціле, безсмертне.

Також резюмуємо та унаочнимо у таблиці *головні відмінності* між обміном і даруванням:

Обмін:

Заміна, розєднання
Переміщення, кількість
Відчуження
Самотність
Обєкти, продукти
Атомарність, окреме
Те, що вже є, повторення

Дарування:

Обєднання, синтез
Примноження, якість
Креативність
Спільність
Акти, процеси
Цілісність, єдність
Те, що *виникає*, інновація

Реакція

Споживання *речей*, пасивність
Людина як *засіб*
Енергія *ззовні*, залежність
Занепад людини, деструктивність
Корисливість, егоїзм
Матеріальне
Речі
Механічність
Каузальність

Відгук, відповідь

Творення *людей*, активність
Людина як *джерело*
Енергія *зсередини*, незалежність
Розвиток, конструктивність
Безкорисливість, любов
Духовне
Люди
Соціальність
Синергія

II. Філософські проблеми інновацій

Контроль	Самоорганізація
Статика	Динаміка
Рівновага, лінійність	Нерівновага, нелінійність
Зворотність	Незворотність

Висновки. Інноваційний потенціал обміну принципово та істотно обмежений: оскільки обмінюватись можна лише тим, що є (ще до обміну), а соціальні феномени не виникають поза людськими зусиллями, то якби основою соціальних явищ був би обмін, їх не було б скрізь, де нема в наявності того, чим намагаються обмінятись. Через налаштованість суб'єктів соціальної інтеракції на обмін, їх стосунки потрапляють у замкнене коло і не відбувається навіть елементарного обміну (один із парадоксів обміну). Натомість дарування має принципово інноваційний характер, потенціал якого (лише позірно очевидний, простий і «сам себе активуючий»), поки не отримав достатнього наукового вивчення і соціально-практичного застосування. Завдяки даруванню суб'єкти соціальної інтеракції здатні виявляти конструктивну активність незалежно від того, отримують вони за це щось чи ні, і незалежно одне від одного (коли автономна, самостійна, ініціативна активність одного поєднується з такою ж активністю іншого і утворюються нові соціальні відносини і явища [14, с. 489-490]). Отже, налаштованість на обмін блокує інноваційний характер міжособистих відносин, а налаштованість на дарування – його виявляє.

Перспективу дослідження ролі обміну і дарування у соціально-інноваційних процесах і гуманітарному пізнанні можна охарактеризувати наступним чином: яке соціально-філософське значення має той факт, що існує множина соціально-інноваційних явищ, які вдається *пояснити і здійснювати* завдяки даруванню, а не обміну? Наявне теоретичне знання здебільшого не може відповісти на це питання, бо, як зазначалось, в межах значної частини теоретичних підходів соціальні зв'язки зводяться до обміну, а обмін уявляється як здебільшого просте і позитивне явище. На відміну від них, вважаємо ми, дослідницьку увагу доречно зосередити на 1) виявленні та поясненні складного і деструктивного впливу обміну на соціокультурну сферу, 2) розробці теоретичного принципу, основу якого складає феномен дарування, який запобігає деструктивним ефектам обміну в соціокультурній сфері (чи їх нейтралізує, обмежує), а також розв'язує соціальні проблеми та *конститує, ініціює* соціальні стосунки там, де цього неспроможні зробити явище/принцип обміну.

Посилання:

1. Бродель Ф. Матеріальна цивілізація, економіка і капіталізм, XV-XVIII ст. У 3-х т. – Том 2. Ігри обміну. – К.: Основи, 1997. – 585 с.
2. Дерріда Ж. Дарувати час. – Л.: Літопис, 2008. – 208 с.
3. Жак Дерріда в Москві. – М.: РИК «Культура», 1993. – 208 с.
4. Єрмоленко В. Ereignis пізнього Гайдеггера та Гегелівська логіка зняття. // Магістеріум. Вип. 3: Історико-філософські студії. Національний університет «Києво-Могилянська академія». – К.: КП ВД «Педагогіка», 2000. – 172 с.
5. Кант І. Критика чистого розуму. – М.: Мысль, 1994. – 591 с.
6. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. – М.: Гардарика, 1998. – 784 с.
7. Кизима В.В. От мироощущения современного человека к новому мировоззрению социума. // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. № 24. – К.: ЦГО НАН України. – 2010. – 362 с.
8. Кизима В.В. Універсум як тотальність (становлення нового світогляду). // Світогляд і духовна творчість. – К.: Наукова думка, 1993. – 176 с.
9. Лао-цзи. Дао де цзін. / Пер. Ян Хін-шуна і Дж. Ліньова // *Всесвіт*. – 1996. – № 5-6.
10. Ма Прем Шунью. Алмазные дни с Ошо. – М.: Нирвана, 2001 – 256 с.
11. Малахов В. Буття як дарунок і віддяка. // *Малахов В. Право бути собою*. – К.: Дух і літера, 2008. – 336 с.
12. Мосс М. Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии. – М.: КДУ, 2011. – 416 с.
13. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. – М.: Культурная Революция, 2005. – 880 с.
14. Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. – М.: Academia, 1999. – 640 с.
15. Ошо Р. Горчичное зерно. – К., 2002. – 306 с.
16. Пашков К.В. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии: дис... канд. филос. наук: 09.00.04 // Харьковский национальный ун-т им. В.Н. Каразина. – Х., 2006. – 216 л. – Библиогр.: л. 207-216.
17. Попович М.В. Бути людиною. – К.: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2011. – 223 с.
18. Прилюк Ю.Д., Свистун Т.М. Спілкування як творчість, творчість як спілкування. // Світогляд і духовна творчість. – К.: Наукова думка, 1993.

II. Філософські проблеми інновацій

19. Рижко В.А., Тихоненко В.Д. Культура, духовність, управління. // Світогляд і духовна творчість. – К.: Наукова думка, 1993.
20. Рокмор Т. Гегелевская циркулярная эпистемология как антифундаментализм. // Историко-философский ежегодник. – М.: Наука, 1991. – 374 с.
21. Сорос Д. Лекції в Центрально-Європейському Університеті. – К.: Дух і Літера, 2011. – 136 с.
22. Тимченко В.М. Два погляди на феномен довіри: Фукуяма і Лао-цзи. [Електронний ресурс] // VI наукова конференція «Китайська цивілізація: традиції та сучасність». – Київ, 2012. – Режим доступу: http://sinologist.com.ua/ukr/ukr_conf_2012.html
23. Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство. – К.: Дух і літера, 2005. – 262 с.
24. Фрумкін К.Г. Привыкание к нестабильности. // *Полдень. XXI век.* – М.: Вокруг света, 2006. – № 3. – 176 с.
25. Da hilft nur Schenken. Mit Schenken und Stiftungen die Gesellschaft gestalten. – Frankfurt am Main: Info-3-Verlagsges., 2011. – 102 с.
26. Fukuyama F. Trust: The Social Virtues and The Creation of Prosperity. – N.Y.: The Free Press, 1995. – 458 с.
27. Scheler M. Vom Umsturz der Werte. – Leipzig: Der Neue Geist, 1919. – 450 с.

В статье раскрывается общее значение обмена и дарения в социально-инновационных процессах и гуманитарном познании. Обмен и подарок – взаимосвязанные, но фундаментально различные явления (конструктивная роль дарения и деструктивная – обмена).

Ключевые слова: атомарність, бідність, благодирителність, багатство, дар, доверие, духовное, інновація, кредиторваніє, матеріальное, обмен, общественное, отчужденіє, практическое, целостность, частное.

The paper discloses the general meaning of exchange and gift in social and innovative processes and humanitarian knowledge. Exchange and gift – interconnected, but fundamentally different phenomena (gift has a constructive role, exchange – destructive).

Key words: alienation, atomicity, charity, crediting, exchange, gift, innovation, integrity/totality, material, social, poverty, practical, private, spiritual, trust, wealth.

КРИТЕРІЇ ДІЄВОСТІ ГУМАНІТАРНОЇ ЕКСПЕРТИЗИ

Данная статья является попыткой развития экзистенциальной методологии.

Ключевые слова: регрессивно-прогрессивный метод, аналитико-синтетический метод, отчуждение, преодоление, освоение.

Сьогодні вже можна визнати, що становлення філософських теоретичних підґрунть гуманітарної експертизи в основному відбулось. Групи вчених, осердям яких є колектив співробітників Центру гуманітарної освіти НАНУ, дійшли згоди щодо безумовної необхідності для сучасного суспільства здійснення такого роду діяльності, щодо найважливіших її елементів та базових термінів її осмислення. Наразі обговорення потребує праксеологічний аспект втілення цих розробок в життя. Елементом цього процесу, його важливим моментом є критерії дієвості, успішності здійснення гуманітарної експертизи. Хотілося б виділити декілька з них, можливо дещо абстрактних, але водночас фундаментальних.

Для цього варто звернутись до надбань філософсько-антропологічної науки. Евристичні можливості в напрямку наших досліджень виявляє, зокрема, праця Ж.-П.Сартра "Проблеми методу"¹. В ній класик філософії існування розробляє стратегії розуміння людської реальності, або "метод" її осягнення. Становлення цього методу йде в рідчій сприйняття марксистського дослідження економічно-класових умов для прояву людини та приєднання до них проєктивних можливостей феноменології та екзистенціалізму. Іншими словами людська екзистенція для Сартра постає поміж соціальною і матеріальною обумовленістю з одного боку та творчим вибором з іншого, або причиною і метою дії. Такий антропологічний метод повинен рефлексивно аналізувати тло матеріальних умов і синтетично

¹ Сартр Ж.-П. Проблемы метода. // Проблемы метода. Статьи. М., 2008, с. 7-174.

II. Філософські проблеми інновацій

вияснити напрямок здійснення: "Ми визначаємо екзистенціалістський метод як регресивно-прогресивний та аналітико-синтетичний..."²

"Проблеми метода" побачили світ у 1957 році, а у 1969 році П.Рікер публікує свій "Конфлікт інтерпретацій"³, де автор в герменевтичних нарисах зокрема змальовує дві стратегії розуміння – регресивний рух аналізу безсвідомого та прогресивний рух синтезу свідомості, археологію та телеологію суб'єкта. Зв'язок ідей з попередником більш, ніж очевидний, і евристика Рікера не беззаперечна. Однак тут простежується впливовість згаданого підходу, до якого ми звертаємось.

Для Сартра і менш оригінального в цьому питанні Рікера регресивно-прогресивний та аналітико-синтетичний метод був перш за все засобом констатації наявного. Для здійснення ж гуманітарної експертизи необхідною складовою є й вказання на шляхи виходу з ситуації, якщо остання проявляє себе як негативне тло існування. Але це не є перешкодою для нашого специфічного застосування методу.

Сартром використовується поняття суб'єктивності і двох моментів об'єктивності. Для спрощення розуміння: S-суб'єкт, O¹-перша об'єктивність, O²-друга об'єктивність. Діяльність суб'єкта в фундаментальному її значенні покладена в критичному осмисленні наявного об'єктивного становища (O¹) і намаганні подолати негативні компоненти цієї об'єктивності. Цей шлях заперечення або негації є одночасно покладанням основ іншої об'єктивності (O²) з характеристиками здолання виявлених недоліків. Такий рух Сартр називає проектом. Проект є перевернення суб'єктом однієї об'єктивності в напрямку іншої об'єктивності. Проективне здійснення суб'єкта є ланка опосередкування між двома об'єктивностями.

Отже зміна об'єктивності (O¹) не може відбуватись хаотично. Суб'єкт повинен покладати концепт, проект зміни в доволі конкретному образі. І гуманітарна експертиза буде успішною тільки тоді, коли вона буде не тільки аналізувати наявний стан справ (O¹), а й простежувати особливості існуючих в даний момент в конкретній ситуації у конкретній спільноті проектів нової об'єктивності (O²). Слід зазначити, що об'єктивність O² є не лише ідеалом зміни, а ще й проявляє себе критерієм існуючого стану, вказуючи на його недоліки.

² Там само, с. 138.

³ Див.: Рікер П. Конфлікт інтерпретацій. Очерки о герменевтике. М., 1995.

II. Філософські проблеми інновацій

Тобто без існування проекту O^2 , не тільки не можна перетворювати O^1 , а й взагалі не може виникнути критичного до O^1 ставлення.

Така постановка проблеми знов повертає нас до вже обговорюваної проблеми співвідношення людських капіталу та потенціалу та її значення для здійснення гуманітарної експертизи. Не заперечуючи важливість аналізу людського капіталу, треба вказати на те, що він в нашій схемі віднесений до вже наявного, O^1 . І сам по собі він своє значення не проявить. Лише беручи до уваги сценарій змін, проект O^2 ми можемо охопити ситуацію більш всебічно. Це і є один з проявів безумовно пов'язаного з капіталом людського потенціалу. Але тут виникає інше питання – звідки "береться" O^2 , на чому збазований проект?

Свавільним фантазіям тут не місце, натомість маємо в процесі створення O^2 внутрішні закономірності.

Інтерес суб'єкта відіграє в цьому вирішальну роль. Причому поняття інтересу треба переглянути в бік очищення від конотацій довільної суб'єктивності і таким чином реабілітувати його для науки. Ми погодимось, що інтерес виникає у суб'єкта, і тому він є "суб'єктивним". Водночас розмірковуючи над поняттям і згадуючи етимологію, можемо прийти до висновку про онтологічну, антропологічну і праксеологічну його важливість. *Inter-Esse* (або варіант *inter-est*) – перебувати серед буття, спрямовувати себе в гушавину буття. Виходячи з цього попереднього міркування всі різнобічні інтереси суб'єкта, людини фундовані в прагненні буття, повноти, в тому колі і людської. Екзистуючий суб'єкт є перевершенням наявного стану бування в напрямку свого з-вершення, з-бування.

Тому O^2 -об'єктивність не може виникати з нізвідки, вона є гранню буття, перспективою його бачення. Проект суб'єкта є перевершення обмежень існування в рамках наявної O^1 до розкриття своїх можливостей в начерку і здійсненні O^2 . До умов O^1 можна поставитись по різному, тому важливим є розуміння характеристик O^2 . В такій закономірності виявляє себе людська свобода. Що покладемо у вигляді об'єктивності другого порядку залежить від нас, але граничною підставою нашого проекту є фундаментальний інтерес, зацікавленість в бутті.

Проект є "киданням вперед". Тому структура екзистенції – "бути поза собою в напрямку до...", "відриватись від себе самого всіма силами". "Відкриття вікна в задусі" є подоланням цієї "задушливої ситуації". Людина постає синтезом заперечення і проекту.

II. Філософські проблеми інновацій

Гуманітарний експерт повинен розуміти те, якою є об'єктивність другого порядку в конкретній досліджуваній ситуації, саме вона визначає особливості ставлення до об'єктивності першого порядку. Тоді можна буде проаналізувати моменти відчуження S від O^1 , моменти подолання O^1 , моменти освоєння O^2 . Визначити рівень напруги устремління до O^2 , інтенційованості суб'єкта.

Розглядаючи людину чи людську спільноту в конкретній ситуації, одночасно не втрачаючи розуміння єдності процесів відчуження, подолання і освоєння, гуманітарна експертиза зможе не тільки більш адекватно пояснити реальну ситуацію, а й окреслити шляхи вирішення її проблемних моментів. Тоді можна буде з відповідальністю говорити про якість життя, і її поліпшення. Бо якість не тільки є діалектично пов'язаною як вища форма з кількісними показниками, якими оперує сучасна наука (зокрема соціологія), а і такою, що часто суперечить цим показникам. Якість виступає як центрованість на важливому, інтенційована на головне, всупереч безсенсовій багатоманітності кількісних ознак людського життя.

Призначення гуманітарної експертизи – не просто розуміння, а й пошук шляхів. Тому метод її полягає в регресивному аналізі O^1 наявного стану і прогресивно-синтетичному розумінні ознак O^2 . Тоді гуманітарна експертиза може бути дієвою і цінною для теперішнього і майбутнього суспільства і кожної людини зокрема, розкриваючи можливості свободи та єдності.

Taranov S.V. The criteria for effectiveness of humanitarian expertise

This article is the development experience of the existential methodology.

Keywords: progressive-regressive method, analytic-synthetic method, alienation, overcoming, familiarization.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

О.Г. Левченко

ТЕАТР І ПРОБЛЕМА ОНОВЛЕННЯ

Феномен тривалого життя творів мистецтва, які стали класичними, пояснюється не стільки їхніми особливими художніми чеснотами, скільки (як вже показала, хоча і не пояснила глибинних механізмів герменевтика), особливою здатністю до оновлення в процесі сприйняття. Однак варто доповнити, що у процесі такого сприйняття відбувається не лише оновлення художнього твору, а і відповідне «перезавантаження», оновлення внутрішнього світу реципієнта. Особливо добре це можна простежити на глядачах в театрі чи кіно. Деякі фільми чи вистави, навіть такі, які тримали у шаленій напрузі чи викликали бурхливу емоційну реакцію, забуваються одразу після закінчення. Інші ж (їх одиниці) залишаються з нами надовго. Завдяки чому?

Ми пропонуємо своє бачення проблеми, засноване не на технологічній вправності авторів і навіть не на піднятих ними «вічних питаннях» як таких, а на художній здатності роботи з внутрішньою формою (з проблем внутрішньої форми див. [1], [2], [3]).

І справді, існує досить багато технологічних речей для написання драматичних творів чи кіносценаріїв, а також для їх інтерпретації режисерами і акторами. Наприклад, поширена типова схема сценарію, де шлях головного героя розписується більш-менш детально, але зводиться або до казкової, або до міфологічної структури, де обов'язковим є вихід з дому, перехід через випробування та подолання «дракона» (у поміркованішому варіанті – зустріч з власною Тінню) та повернення додому. Існує теорія актантних

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

моделей А. Греймаса, де збудовані на основі «Морфології казки» В. Проппа шість актантних ролей, об'єднаних у три пари бінарних опозицій, виступають як універсальна наративна структура, що лежить в основі будь-якого тексту. Перевагою А. Греймаса є прагнення показати динамічну модель, збудовану на природній дії певних сил, як то стосунків між суб'єктом та об'єктом, де суб'єкта веде бажання отримати об'єкт.

Однак, ця динаміка торкається зовнішнього, онтичного виміру, так само, як зовнішніми формами виступають і схеми. Збудовані на основі узагальнення міфологічних чи казкових структур, вони, безперечно, несуть потужну наративну динаміку, однак, рівень розуміння проблеми, у такому випадку, вичерпується там, де закінчується влада логічних структур, тобто перед порогом внутрішнього, онтологічного, з якого, власне, і розгорталися наративні структури міфів. Незаперечна сила міфологічних структур у їхній невідповідності, у потужній детермінованості загальними законами буття, які не даються людству безпосередньо, а «промовляють» лише крізь зовнішні форми, готові для сприйняття: міфи, притчі, заповіді.

Зовнішнє і внутрішнє, онтика і онтологія у явищах духовного порядку – це два світи єдиної тотальності, які існують взаємодоповнювано, комплементарно. І саме наявність цієї взаємодоповнювальної цілісності надає і твору мистецтва ознак живого, а отже і здатного до розвитку та оновлення в процесі сприйняття.

Філософ-постнекласик В. Моїсеєв, на базі біологічних знань розмірковуючи про феномен життя, запропонував наступне формулювання: «Життя є сутність, що володіє внутрішнім» [4]. Виходячи з цього, будуючи прообраз постнекласичної онтології, вчений цілком справедливо зауважує, що ця онтологія повинна включати в себе феномен «внутрішнього».

З погляду такої онтології усе, що ми вважаємо живим, має бути описаним і дослідженим у цілісності постійної взаємодії невидимого внутрішнього і явленого зовнішнього. Копіювання успішної структури може забезпечити певну професійну якість драматичного чи кіно- твору. Однак такий твір, як правило, і називають «прохідним», «одноденним». Це симулякр, личина, подоба живого твору мистецтва. Глядача не полишає відчуття «вихолощеності», поганой порожнечі там, де, власне, і має таїтися сокровенна сутність. За наявності усіх формальних ознак мистецького твору і навіть натяків на певну глибину симулякр позбавлений основної ознаки живого – внутрішнього, а отже він не здатен до життя

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

і оновлення.

Як ми вже помічали в попередніх роботах, загальна концепція взаємодії «зовнішнього» і «внутрішнього» у процесі саморозгортання тотальності сформульована в принципі онтико-онтологічної дуальності В. Кізіми [5], [6].

Звертаючись до театру, хочеться зупинитися на двох непримиренних полярних театральних світоглядах, в межах яких, можна сказати, і знаходиться основна територія театру. З одного боку, це поглиблення розуміння його класичних, пов'язаних з драматургією форм, представлене у теорії формули сюжету В.Фомічової, з іншого – радикальна відмова від театральності, представлена у перформативних практиках contemporary dance Л. Венедиктової.

У нашому дослідженні ці світогляди і теоретичні підходи виступають явищами одного порядку, адже вони свідомо і програмно спрямовані на діалог з внутрішнім, хоча обирають для цього діалогу радикально різні підходи. Духовні витоки таких підходів лежать у філософії театру А. Арто. Його думка про те, що мистецтво є не наслідуванням життя, а життя – це наслідування «трансцендентного принципу», з яким мистецтво нас наново пов'язує, відкрила новий вимір, ще і досі не освоєний теоретичною думкою, але активно досліджуваний практиками, які шукають свої шляхи до «трансцендентного принципу». Відтак за А. Арто, мистецтво пов'язує людину з «трансцендентним принципом» наново, іншими словами, будь-яка зустріч з мистецтвом – це певне «перезавантаження», яке долучає до вічного, відновлює «збиті» орієнтири і цим оновлює водночас. Причому у випадку художнього твору ми маємо два суб'єкт-об'єкти оновлення: реципієнта та сам художній твір, який обростає новими актуальними смислами завдяки потенційним можливостям власної субстанційної основи (власного внутрішнього).

Виходячи із засадничої онтико-онтологічної єдності людини, тобто двох її взаємодоповнювальних природ, завдяки яким вона є водночас кінцевою і вічною, локальною і нелокальною, дискретною і континуальною, одиначною і множинною, ми надаємо таких самих характеристик і її духовним, зокрема мистецьким, актам. Мистецькими актами ми називаємо такі акти, які сягають «трансцендентного принципу», тобто внутрішньої форми форм (докладніше про дію принципу в монографіях автора [1], [2]). Зараз лише зауважимо, що під поняттям внутрішньої форми за платонівською традицією, розвинутою в роботах О. Потебні та Г. Шпета, мається на увазі ідея-субстанція, яка потенційно зумовлює певний набір зовнішніх форм.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Ідея драматичного тексту як певної послідовності очевидних фактів, яка виникає на основі розгортання внутрішнього, прихованого змісту, виникла у В. Фомічової у процесі аналізу театральної практики.

Теорія формули сюжету В. Фомічової торкається способу виведення «внутрішнього» назовні засобами «зовнішнього». Згорнутий сюжет (внутрішнє), як явище, практично працює в термінах парадигми значення, що розгортається Д. Бома. Видатний фізик сформулював ідею вторинності очевидного порядку світу, як структури речей, які в основі своїй зовнішні один щодо одного. Цей «розгорнутий» (експлікативний), «явний» порядок виникає з більш глибокого «згорнутого» (імплікативного), «прихованого» порядку. Таким чином, будь-яке розгорнуте значення несе в собі код свого розгортання, за допомогою якого тільки і можна пояснити глибинну логіку цього значення.

У співвідношенні явного і прихованого порядків, як ми показали в ряді робіт, зокрема і у згадуваній монографії [2], знаходяться сюжет і фабула. Факти фабули – це зовнішні один щодо одного елементи певної, що розгортається внутрішньою динамікою (сюжетом) структури. Вони виявляються фундаментально пов'язаними не внутрішньоструктурними відносинами, котрі представляють явний (експлікативний, розгорнутий) порядок, а виникають з більш глибокого прихованого (імплікативного, згорнутого) порядку. Саме цей фундаментальний зв'язок і дозволяє встановити формулу сюжету.

Людина – частинка буття – якій від природи дане до рефлексивне «знання» Добра і Зла, має здатність порушувати прихований (внутрішній) порядок буття, а відтак і відчувати це порушення. Відчувається воно тільки тими, хто не втратив дану від природи *інтуїцію* моральнісного розрізнення (емоційне апіорі, за М. Шелером).

У ситуації роботи з внутрішнім, яке за природою, як визначав Д. Бом, є хаосом згорнутих порядків, великого значення набирає кордон між внутрішнім і зовнішнім, адже саме на кордоні з'являються певні «напівзнаки», з якими можна певним чином вступати в діалог. В. Фомічова пропонує вести цей діалог через знаки буттєвих (теж саме, що і моральнісних) порушень, які дані нам у певних предметах навколишнього світу. На них непрямо, а способом «випадкової думки», неясного дискомфорту і реагує моральнісна інтуїція. Коли порушується прихований порядок буття, виникає дисбаланс і починається рух до відновлення балансу, втраченого внаслідок

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

внутрішнього порушення. Так і розгортається сюжет який власне і є рухом художнього матеріалу.

Л. Венедиктова пропонує вести діалог з буттям безпосередньо – через тіло, яке теж у певному сенсі є кордоном між внутрішнім і зовнішнім.

«Трансцендентний принцип», вочевидь, не може належати кінцевому світу зовнішнього, адже не може бути вичерпно записаний у тому чи іншому формулюванні. Але саме він є і джерелом і нових мистецьких форм. Тож театр, який втрачає це джерело, покладаючись на професійну майстерність міметичного наслідування зовнішніх форм як основу театрального мистецтва, мистецтвом бути перестає. Як бачиться, внаслідок цього майстерність міметичного наслідування, яка завжди була важливим елементом акторської професії, починає взагалі заперечуватися радикальним авангардом.

Мистецький авангард прагне не до «одномірності», як вказують певні його дослідники, а якраз до втраченої трансцендентності, шукаючи саме *форми форм*, які вже за природою належать світу внутрішнього (Напевне, поки що найвіддалішою авангардною спробою залишається «Чорний квадрат» К. Малевича).

Варто зауважити, що у авангарді не може використовуватися будь-яка кодифікована мова, адже вона вже належить світу зовнішнього, відтак, на відміну від теорії формули сюжету, внутрішню форму не можна розгортати за допомогою вже існуючої мови. Йдеться про пошук способів її, наскільки це можливо, автентичної, прямої передачі.

Однак, так само, як і у випадку з формулою сюжету, робота з внутрішнім відбувається на кордоні, яким, у цьому випадку є тіло. Зупинимося на одній технік. Португальський перформер Ж. Фіадейро називає це композицією в реальному часі, Л. Венедиктова «розтягуванням зяяння» («растягиванием зазора»).

Специфічний стан, який, як пояснює Л. Венедиктова, виникає у ситуації «відмови від наміру», тобто відмови від автоматизму певних дій дозволяє досягнути певного «розтягування» часу. Як автор вже зазначав раніше [1], [2], на його думку, ця ситуація описується гіпотезою Б. Лібета [7], який в результаті серії дослідів встановив, що час, у якому ми живемо, відстає від реального на півсекунди, тобто на той проміжок, за який фізичний сигнал перетворюється на психічний. Тож потрапляючи до «реального» часу, ми потрапляємо до тілесно-інтуїтивного дорефлексивного стану людської природи. Ще К. Г. Юнг писав: «... не ви здійснюєте інтуїцію – навпаки, це вона завжди до вас приходить. У вас є передчуття, воно саме в вас трапилося, а ви його

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

просто вловлюєте, якщо достатньо розумні й проворні» [8; 154].

Розум і проворність, зауважмо, мають бути неабиякі, аби не просто вловлювати передчуття, а перетворити цей процес на мистецьку техніку.

Одразу зауважимо, що людська природа, у ці півсекунди, здатна керувати людиною за глибинними інстинктами, які, на переконання, певних дослідників мають коріння в тому, що можна назвати внутрішньою цариною моральнісного, де діють закони 10 заповідей (див. [9]), або ж його формою форм. Смирненне підкорення логіці світу, власне, і веде до відчуття «трансцендентного принципу»

Однак досліди Б. Лібета зчинили певне замішання в наукових колах, адже вони доводили, що свобода волі – це, певним чином, ілюзія [10]. Як ми можемо відповідати за рішення, яких навіть не усвідомлювали до їх прийняття?

Для Л. Венедиктової традиційна проблема свободи волі у творчому процесі вирішується просто за законами «реального» часу. Відтак індивідуальну свободу волі вона називає «творчим свавіллям». І це не дивно, адже існування у «реальному» час передбачає існування за його законами, в яких ми весь час *вже* опиняємося (за Л. Венедиктовою – «смирненне с миром»).

Відтак традиційне поняття *творчої індивідуальності* не просто знецінюється в перформансі – воно знімається як атрибут «нереального» часу, іншими словами того часу, коли отримані від світу сигнали встигають не просто перетворитися на психічні, а ще й пройти процес цензури, внаслідок якого вони фільтруються і в результаті до нашої свідомості доходять лише ті, які ця свідомість налаштована сприймати: «Світ не входить до нашого тіла цілковито таким, як він є: світ постійно виробляється і конструюється нами» [10; 1].

Аби вступити у діалог зі світом у «реальному» часі, на переконання Л. Венедиктової, треба володіти технікою зняття захисного механізму фільтрації сенсорної інформації, і техніка ця передбачає жорсткий свідомий контроль за процесом.

Тоді виникає запитання: ХТО самозасвідчується у перформансі? Якщо людина своєю найглибшою дорефлексивною природою, то чи є там певна автентика перформера? Іншими словами, чи існує неповторна автентика цієї неоформленої субстанції – внутрішньої форми індивіда, яка пов'язана з його тілом, як кордоном, здатним вловлювати і транслювати сигнали внутрішнього? Чи його індивідуальна автентика здійснюється в якості самого перформативного акту, де засадничим критерієм, як ми вже і

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

зауважували, є поняття *чесності із собою*: дорефлексивного «несебе» діяча із собою *спостерігачем*?

Запитання залишаються, відкриваючи подальший простір для осмислення проблем людської природи. Однак, що продуктивного це приносить на полі виконавських практик? Вочевидь ми бачимо процес свідомої відмови від театральності як від штучності та умовності заради перформативності як найглибшої природності та безумовності. Виникає наступне запитання: для чого?

Відповідей авторові бачиться декілька. І всі вони лежать в просторі існування в «реальному» часі. Насамперед, як ми зауважували раніше, це прямий шлях дотику до буттєвої істини – «трансцендентного принципу», по-друге, це пошук технологій оновлення, у тому числі і театральної мови, і власної особистості.

Звернімо увагу на один збіг. Усе, що ми пишемо про перебування у «реальному» часі, дуже схоже на опис лімінального (порогового) стану в ритуалі. Як підкреслює В. Тернер, лімінальна фаза ритуалу існує поза часом, і натомість встановлює свій «ритуальний час» [11]. Учасники ритуалу втрачають свій доритуальний статус, але ще не переходять до того статусу, якого вони набудуть після закінчення ритуалу, вони стоять на порозі між їхнім колишнім способом структурування власної ідентичності, часу чи своєї спільноти, та новим способом, який буде встановлено ритуалом.

Як відомо, ритуал був і, напевне, є одним із потужних інструментів роботи театру, який можна назвати «живим» чи пошуковим. Перформанс працює поза ритуалом як певною структурою чи технікою, однак пропонує мистецтво існування у стані, дуже схожому на лімінальний. І поки що, напевне, не так важливо, що відкривається виходом із нього, скільки те, що відкривається там, всередині.

Повертаючись до гіпотези Б. Лібета, важливо зауважити, що вона працює не лише в перформансі, але й у теорії формули сюжету. Більше того, автор статті вийшов на вищезгадану гіпотезу саме працюючи над обґрунтуванням формули. Дуже схоже, що саме «випадкова думка», неусвідомлюваний «клік» на предмет з порушенням приходиться до митця з півсекундної миті чистої інтуїції, коли регулюючими принципами виступають закони буття.

Відтак, розглядаючи художній твір як тотальність, що саморозгортається і самодетермінується на основі принципу онтоко-онтологічної дуальності (де поняття внутрішнього, виступає базовою засадою для розгортання зовнішнього), ми йдемо шляхом побудови постнекласичної «онтології» і художнього твору, і творчого процесу як

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

такого. Перевагою такої онтології є її «прозорість» для розуміння механізмів оновлення.

Посилання:

1. Левченко О. Театр в системі філософської антропології / О. Левченко. – К.: НЦТМ ім. Леся Курбаса, 2012. – 296 с.
2. Левченко Е. Фомичова В. Формула сюжету. Філософія. Теорія. Практика / Е. Левченко, В. Фомичева. – К. : НЦТИ ім. Леся Курбаса, 2011. – 230 с.
3. Левченко О.Г. Розвиток концепції внутрішньої форми як шлях до глибинної семіотики / О.Г. Левченко // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. – 2012. – № 28. – С. 38–49.
4. Моисеев В.И. Витомерные образы постнекласической онтологии // Постнекласические практики: определение предметных областей. – М.: Макспресс, 2008. – С. 92 – 119.
5. Кизима В.В. Тоталлогия (філософія оновлення) / В.В. Кизима. – К. : ПАРАПАН, 2005. – 272 с.
6. Кизима В.В. Начала метафізики тотальності / В.В. Кизима // Totallogy -XXI. Постнекласичні дослідження. – К. : ЦГО НАН України. – 2007. – № 17/18. – С. 35–129.
7. Libet В. Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness (Perspective in Cognitive Neuroscience) / В. Libet. – Harvard University Press, 2004. – 248 p.
8. Юнг К.Г. Психология и религия / К.Г. Юнг // Архетип и символ. – М.: Renaissance, 1991. – С. 129–202.
9. Вольф А.Ф. Сновидящая вселенная. Расширение сознания, или Там, где встречаются Дух и Материя / А. Ф. Вольф – М: Постум, 2009. – 346 с.
10. Marchetti G. Commentary of Benjamin Libet's Mind Time / G. Marcetti // www.mind-consciousness-language.com/ ...
11. Turner V. The ritual process. Structure and Anti-structure / V. Turner – London: Routledge and Kegan Paul, 1969, 135 p.

МЕЖДУ ИГРОЙ И САКРАЛЬНЫМ: ТОТ–АНАЛИЗ ЛИЧНОСТИ И ТВОРЧЕСТВА Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

В статье произведен анализ творчества и личности Ф.М.Достоевского на основе тоталогии как постнеклассической методологии. Раскрыты особенности мышления писателя, которые заключаются в сизигийной рациональности, – способности схватывать тотальность и динамику человеческого бытия в единстве чувств и разума, веры и сомнения.

Ключевые слова: игра, страсть, тринитарная структура, сизигийная рациональность, тоталогия, постмодернизм, постнеклассическая методология;

У редкого классика в творчестве доминирует одно качество с такой силой, как у Фёдора Михайловича Достоевского. Достоевский – это прежде всего игрок во всём и до конца, причём игрок в азартную игру. И всё его творчество тоже прежде всего игра. В сюжетах его романов можно наблюдать смысловое взаимодействие свободного, игрового отношения человека к реальности с предстоящим его сознанию миром; испытывается отношение мысли к реальности, и реальность оказывается лишь бытием в возможности, она “не дается герою”, убегает от него. Реальность не просто является проекцией сознания героя, но пронизана воздействием игры других, “путающих карты”. В игре по мотивам реальности Достоевский непревзойденный мастер.

С другой же стороны, в лице Достоевского больше, чем в лице кого-либо другого, мы имеем дело с философским творчеством, вырастающим в лоне религиозного сознания. Хотя сомнения в христианстве Достоевского высказывались не только со стороны либеральных гуманистов, но и со стороны консервативных хранителей ортодоксии (можно вспомнить критику Константина Леонтьева и обвинения Достоевского в “розовом христианстве”). Да и сам Достоевский писал о том, что “я – дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки”, однако “нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

совершеннее Христа”, и “если б кто мnedоказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истинавне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной...” (из письма Н. Фонвизиной, февраль 1854 г.). В сознании Достоевского, в этой мучительной конфронтации веры и разума, истина и Христос противостояли друг другу “на равных”. И если временами, иногда одно из начал одерживало верх над другим, то вряд ли надолго и никогда окончательно. Никак не мог Достоевский полностью подчинить разум вере. Внешним выражением этой внутренней динамики и противоречивости является пребывание между игрой и сакральным, которое, по нашему мнению, есть наиболее характерной особенностью личности Достоевского, которая нашла выражение в его творчестве.

В романе “Игрок” игра – это прежде всего игра героев в отношения между собой. Игра, которую ведут Алексей Иванович и Полина, идет по всем правилам: в ней есть условия и выигрыш – для главного героя это возможность узнать тайну Полины, для нее это возможность обрести свободу. Другие персонажи делают ставки: Бланш и Де-Грие на генерала, генерал на смерть бабушки. Каждый из персонажей романа как бы ведет свою игру, каждого можно назвать игроком, более того, все ставят свои жизни на другое, – это рулетка жизни, в которую можно играть.

В книге “Homoludens” Йохан Хейзинга отстаивает тезис об игровом характере культуры. Если его концепция и не перечеркивает значение труда как культуuroобразующего фактора истории, то, во всяком случае, бросает ему вызов. Игра предшествует культуре, она творит её, – таков ее лейтмотив. “Культура зачинается не как игра и не из игры, а в игре” [11].

Постмодернистская модель игры вбирает в себя не все признаки игры, выделенные Хейзингою. Прежде всего, в постсовременной культуре теряют своё абсолютное значение правила игры и потому для её реализации не требуется специальных форм организации. Постмодернистская игра ставит под вопрос проблему “границы” и даёт о себе знать в постоянной трансгрессии. Устранение оппозиции “серьёзное – игровое” делает игру тотальной. Можно сказать, что произошла радикализация игрового сознания. Если для классического дискурса было характерно “обособление” игры, речь всегда шла об особой игровой реальности, то в ситуации постмодерна игровыми чертами наделяются все уровни культурно-философского

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

дискурса: “ризоматичная” онтологія, “бессуб’єктная” антропологія, гносеологія, представляюча собою сукупність мовних ігор.

Хейзинга був переконаний, що сучасна культура, втрачаючи ігрове початок, деградує. І проявляється це, перш за все, в пуеліризмі, в основі якого лежить змішування серйозного і ігрового: це коли до роботи, ділових і сімейних обов’язків, боргу перед близькими відносяться несерйозно, а ігрові дії культують, що породжує ненаситну потребу в банальних розважаннях, жаду грубих сенсацій, тягу до масових зрелищам. Однак не всі придержуються такого мислення: Роже Кайуа, наприклад, показує значення азартних ігор в житті цілих народів. Ми ж в даній статті спробуємо показати, що ігрове і сакральне представляють собою єдинство, цілісність якого утримується динамікою цих процесів. Для досягнення цієї мети ми застосуємо метод tot-аналізу, розроблений В.В. Кизиою.

Стиль мислення Ф.М. Достоєвського по праву вважають постнекласическим. Йому вдалося проникнути в глибини людської природи, до яких ще ніхто не добрався. “І не статика цієї глибини цікавила його, а її динаміка” – зауважує Н. Бердяєв, – “... в самій останній глибині людини, в бытийній бездні – не спокій, а рух” [3].

Ще на одну особливість художнього творчості Достоєвського вказує Альфред Адлер – це завершеність побудови образів. “Раскольников один і той же і коли, лежачи в ліжку, розмірковує про вбивство, і коли з колотяться серцем піднімається по сходах, і коли витягує п’яного з-під коліс воза і, віддавши останні копійки, підтримує його просячу в бідності сім’ю” [1]. В будь-якому місці ми можемо зрозуміти героя Достоєвського, оскільки його життєві орієнтації, мотиви поведінки, засоби їх реалізації, якими суперечливими і амбівалентними не були б, завжди узгодяться між собою, набувають такої цілісності і твердості, що раз і назавжди відкладаються в нашої пам’яті і наших почуттях. Будь-яка дрібниця повинна бути приведена в відповідність до своєї формули життя.

Обидва моменти обумовлюють можливість письменника розкрити не феноменальну, а онтологічну динаміку людського буття: за видимою грою людських пристрастей побачити трагічне супереччя і трагічне рух в самій проникновеній глибині людської природи. Таке “взаємодія і єдинство онтологічного і онтичного моментів буття ... може бути визначено як *сизигічне*” [6]. Сизигія є

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

основополагающим принципом тоталогии рассматривается в рамках постнеклассической методологии как процесс согласования, соединения явлений в целостность (тотальность). Мы считаем, что художественные методы Ф.М. Достоевского являются сизигическими, что своим художественным гением он предугадал многое, что стало предметом рефлексии современной культуры. Ему была присуща сизигийная рациональность, способность схватывать полноту человеческого бытия в единстве чувств и разума, – то, что для многих и сегодня остается недоступным. Чешский писатель Милан Кундера в 1968 году, будучи репрессированным и безработным, отказался писать театральную версию “Идиота”: “То, что раздражало меня в Достоевском, была атмосфера его книг; мир, в котором все превращено в чувство; иначе говоря: где чувство поднято на уровень ценностей и правд”.[7]. Тут просматривается полное непонимание того, как чувства могут рефлексировать, а рефлексия становится чувственной.

Именно благодаря своей способности мыслить чувствами и чувствовать мыслями Достоевский преодолевает бинарность оппозиций, которыми оперирует классическая рациональность. Вместо традиционного противопоставления сакрального и профанного, рока и случая, разума и веры, страсти и рассудка в художественном мире Достоевского все представлено в тринитарных структурах: священное – повседневность – игра, судьба – творчество – игра, свобода – игра – случай, вера – разум – страсть. Одномерность бинарной схемы порождает линейное представление о связях и сакраментальную постановку вопросов о том, какой член оппозиции первичен, а какой вторичен, привносит одностороннюю оценку: что из них лучше, а что хуже. В триадической же структуре каждый элемент задает меру совмещения двух прочих. Различение именно трех компонент позволяет говорить оботкрытости и целостности системы [2]. Как три ипостаси христианского Бога или три тела Будды, не нарушают целостного единства, поскольку их различение не переходит в разделение, так и эти триады открывают путь к более глубокому пониманию реальности.

Тринитарность привносит динамику в становлении целостности и кроме того порождает интерес к трансгрессивным явлениям. Известно, что трансгрессия обозначает переход границы, выход за пределы условностей, культурных и социальных норм. Это своеобразный прорыв в неизведанное, мало поддающийся логическому объяснению. Этот переход некой метафизической границы способен коренным образом трансформировать человека, его

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

психику. Некоторые философы относят к трансгрессивному опыту мистическое озарение, откровение, посредством которого человек встречается с Абсолютом. Трансгрессивным переходом также считается смерть.

Ф.М. Достоевский, которого всегда интересовала граница между дозволенным и недозволенным, болезненно переживал и напряженно осмысливал свой личный жизненный опыт трансгрессии, который касался, прежде всего, его чувственной сферы. Человек для него есть существо прежде всего страстное, а не разумное. Страсть определяется не через функцию удовлетворения, которую в структуре влечения специально подчеркивает Фрейд, а через *трансгрессивное желание*. Фрейдовская сфера влечения связана с определенными специфическими объектами и отношениями, в то время как сфера страсти (желания) превосходит их, поскольку не может быть удовлетворена объектом, и является трансгрессивной структурой. Не случайно Достоевский понятие “страсть” связывал с темой страдания, ибо *страсть никогда не может быть удовлетворена*.

В отличие от женской *страсти как любви*, мужскую страсть у Достоевского представляет *игра как страсть*, воплощенная самим Достоевским как фатальным игроком и его героем Алексеем Ивановичем из романа “Игрок”. Достоевским еще на каторге овладела безумная идея об улучшении своего материального положения за счет игры, однако он, конечно, играл не для того, чтобы выиграть. Как отмечает М.Л. Слоним [8], игра пленяла его, как выход в иррациональное, как соприкосновение с миром случайности; удача и неудача у колеса рулетки не подчинялась законам логики, они были сродни тому непознаваемому темному началу мира, где не было ни морали, ни ограниченного пространства евклидовой геометрии. В игре была безграничная возможность исправить несправедливость рождения, бедности, состояния и обстоятельств великолепным ударом счастья, вызовом судьбе.

Весь процесс игры был вызовом силам неизбежности, гнетущим человека, прорывом в пленительное беззаконие произвольного действия и свободного случая. Атмосфера игры – это атмосфера резких и быстрых смен судьбы, мгновенных подъемов и падений, то есть увенчаний-развенчаний. Ставка подобна кризису: человек ощущает себя как бы на пороге. Игра изменяет топик пространства и времени: за короткое время, пока крутится колесо фортуны, может пронестись вся прожитая жизнь, и наоборот, минута ожидания здесь приравнивается к годам. Рулетка сродни карнавалу захватывает всю соприкасающуюся с ней жизнь, распространяет свое

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

влияние почти на весь город, который Достоевский недаром назвал Рулетенбург.

Анну Григорьевну, вторую жену писателя, сначала удивляло, что человек, с таким мужеством перенесший в своей жизни столько несчастий и страданий, не имел силы воли, чтоб сдерживать себя, закладывал последний талер, залазил в долги. В этом она видела что-то унижительное и недостойное. Но скоро поняла, что это не простая слабость воли, а всепоглощающая человека страсть, нечто стихийное, против чего даже твердый характер не может бороться. Эта страсть становилась у него чуть ли не метафизической. Она пронизывала все его существования, была источником и энергетическим, эмоциональным потенциалом творчества. Известный факт: когда у Достоевского случался творческий застой, не было вдохновения и не получалось писать, что вызывало у него невыносимые муки, Анна Григорьевна сама, не выдержав страдания мужа, предлагала ему развлекаться в казино. Только пройдя весь цикл переживаний, – от экстаза при виде крутящейся рулетки до самоуничтожения проигравшегося до нитки, – Достоевский начинал лихорадочно работать, устанавливая для себя жесточайший режим самодисциплины.

Целостность не только художественных образов, созданных Достоевским, но и личности самого писателя, достигалась за счет уравнивания разнонаправленных потоков – разума и страсти, необходимости и свободы, фатума и случая, расчета и риска. Здесь вырисовывается определенный *механизм развертывания творческого процесса* и *некоторые черты этого механизма*. Используя парсическо-генерологическую терминологию тоталогии, предложенную В. Кизимой [5], можно обозначить следующие его черты.

Игра, как видно из выше изложенного, представляет парсический элемент в целостности жизненной ситуации (и на уровне личности Достоевского, и на уровне его героев). Она привносит в жизнь неопределенность, незавершенность, открытость еще нереализованным возможностям. Игра – это всегда сомнение и риск. Принятие важных решений всегда связано с риском; жизнь однообразная, без перемен способствует раскрытию и развитию человеком собственного потенциала. Перемены же могут произойти только тогда, когда мы решаемся идти против того, наперекор тому, к чему привыкли. “Чтобы жить настоящей жизнью, необходимо подвергаться риску”, – эти слова современного писателя Пауло Коэльо стали популярным афоризмом.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

А о сути и роли сомнения в жизни хорошо сказал Мераб Мамардашвили в своих лекциях “Картезианские размышления”: “Сомнение – способность созидания заново, но уже с моим участием, воледержанием, которое есть собранный субъект” [9, 322]. Надо полагать, что собранность субъекта в его деятельной целевой отстраненности от мира эмпирических констант и есть виртуальная реальность.

Было бы слишком упрощенно сказать, что разум выполняет роль генерализирующего фактора: Достоевский ничего не упрощает – в этом-то и заключается притягательная сила его творчества. Вечно сомневающийся, он весь в сомнении, с которым мы идентифицируем Достоевского; и вероятно, что он и сам себя с ним идентифицирует. Сомнение порождает у него соответствующую рг-определенность и целостность мышления, делает его самого самодостаточной и, внутренне не раздвоенной, ацельной личностью. Именно сомнение делает равнозначными веру и разум, истину и Христа. Он не разделял низшую природу: страсти, чувствительность и высшую: дух, мысль, нравственность. Страсть для него особо значима, потому что появляется без волевого усилия. Ведь нельзя решить влюбиться или гневаться. Сами мы существуем только после страсти. Еще Аристотель утверждал, что возможность истины происходит от чувственного опыта.

Возможно, самым убедительным подтверждением равной вероятности выбора между ними является тот факт, что дилемма “Христос или истина” почти буквально в тех же словах, что и в письме к Фонвизинной, воспроизводится Ставрогиным. “Не вы ли говорили мне, – кричит Ставрогину Шатов, – что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились остаться со Христом, нежели с истиной?”

Почему же Достоевский вложил свои глубоко личные, сокровенные мысли в сознание Ставрогина, преступника и атеиста? Действительно ли здесь перед нами “великая художественная загадка”, как сказано в одном современном исследовании?[10, 384].

Однако нет ничего загадочного в том, что Достоевский вложил свои мысли в уста Ставрогина. Ему нетрудно было идентифицировать себя с ним, ибо он сам постоянно был и верующим, и одновременно неверующим. Как агностик, интеллеktуал он жаждал верить, а как верующий сочувствовал атеистам, понимая их подчас стыдливо скрываемое стремление к Богу. Допуская несовпадение истины с Христом и предпочитая Христа, Достоевский тем самым

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

фактически не исключал для себя ложь, лишь бы она сочеталась с верой.

Человек не удовлетворен ни константной реальностью, ни самим собой. Но почему же тогда он обращается к уровню, который признает более высоким, в модусе “если ты есть”? Разум сеет сомнения, астрастности еще недостаточно, чтобы его рассеять. Тут нужно еще что-то –покаяние.

Страдания героев сомнительны, включают рефлексию. Сомнение и есть рефлексивная задержка, требующая воздержания от деятельности. Но ради чего? Ради покаяния, без которого невозможен следующий шаг, следующий выбор, возможность и необходимость рисковать.

В произведениях Достоевского мы встречаем настойчиво повторяющийся символ двери: Раскольников останавливается перед большим количеством закрытых дверей, Свидригайлов, стоя у двери, подслушивает сокровенный разговор между Сонечкой и Родионом, а в комнате Сони вообще две двери. Дверь – это возможность выбора. “Я есмь дверь: кто войдет Мною, тот спасется...”. Это слова Ииуса из Евангелия от Иоанна. Какой же выбор должен теперь сделать Раскольников, входя к Сонечке? Ведь стоя уже перед той роковой дверью старухи-процентщицы, он уже сделал неверный выбор: “Убить или не убить?” Что же он должен выбрать теперь?

Дверь – это граница между мирами; она разделяет “здесь” и “там”, граница между реальностью и неизвестностью, между настоящим (что уже есть) и будущим (чего еще нет, но может и вообще не быть) – ибо все зависит от входящего в эту дверь, от его выбора. Достоевский оставляет за человеком право на ошибку и риск.

Таким образом, динамика жизненной ситуации связана с динамикой мышления через интегральное ощущение человека, в котором макро- и микропроцессы непосредственно слиты в процессах рг-переходов. Это фундаментальный вывод, который устанавливает непосредственную связь мышления и онтико-онтологической двойственности человека. Именно эта особенность мышления Достоевского привлекает внимание как отечественных, так и зарубежных философов и писателей.

Следовательно, становление личностной самоидентичности(как главный в конечном счете предмет духовного поиска смыслов Достоевского) является процессом, который охватывает повседневное, предельное и запредельное бытие человека, и это “обязательно духовное странствование”, потому что “только тот, кто сознательно может сказать “да” силе внутреннего назначения,

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

становится личностью”. “Стать личностью – это вовсе не прерогатива гениального человека. Да, он может быть гениальным, но он не обязательно будет личностью” [12, 200], – утверждает К.-Г. Юнг. Ф.М. Достоевского волнует проблема маленького простого человека, в глубине души которого сокрыта тайна бытия.

Как отмечает Н. Бердяев, Достоевский “глубоко отличается от всех тех мистиков, у которых в экстазе исчезает лик человека и все умирает в божественном единстве”; “у него не исчезает человек, и в самой глубине экстатического опыта сохраняется образ человека, лик человеческий не растерзан, принцип человеческой индивидуальности остается до самого дна бытия”; “он до конца признает множественность ликов, плюральность и сложность бытия”; “ему свойственно какое-то иступленное чувство человеческой личности и вечной, неистребимой судьбы ее” [3]. Жизнь самого Ф.М. Достоевского, и его героевсть мучительный вопрос о человеке, о тех границах, которые поставлены человеку.

Еще один образ повторяется у Достоевского столь же часто, как образ двери, – это образ границы или стены. “Я безумно люблю доходить до границ реального, где уже начинается фантастическое”. Именно пребывание “на границе” раскрывает шаткость перегородок между мирами, их взаимопроникновение и амбивалентный характер их проявлений. Свои приступы эпилепсии Достоевский изображает так, словно испытываемое им блаженство манит достичь границ чувства жизни, где он ощущает себя настолько близким Богу, что вряд ли нужен был бы еще один шаг, чтобы отделить себя от жизни, также и судьбы героев решаются им на предельной черте: именно тут происходит самое важное становление человека. С редкой пронизательностью он анализирует двойственность позиции любого персонажа.

В “Игроке” четко прослеживаются метафизические мотивы судьбы и постижения ее тайны, духовной свободы и ее границ, моральной ответственности за выбор жизненного пути. Здесь нет прямой полемики с мистической верой в предопределение, поскольку игра вносит непредвиденные коррективы, но есть скрытый художественный прием “рассеивания смысла” через введение комического как возможности духовной свободы от “страха перед неотвратимым роком” [4].

Жизнь – это свободное творение себя, которое, с одной стороны, ограничено роком как жестокой необходимостью, а с другой, – случаем, как неожиданностью и произвольностью. В жизненном сюжете Алексея Ивановича мотив “рока” (и сопровождающая его

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

сюжетная неожиданность) возникает трижды: как страсть к Полине, страсть к игре и бегство с Бланш. Смысловой механизм перехода игры из сферы свободы в сферу судьбы очевиднее всего представлен в романе “рулеткой”. Игра(как сфера свободы) в поворотный момент развития сюжета неизбежно становится фатумом (неотвратимым роком). Герои Достоевского не могут противостоять страсти к игре, деньги становятся только возможностью нового испытания судьбы, поэтому сюжетная судьба игрока становится незавершенной, она принципиально не может быть завершена, хотя отчасти и предсказуема.

Но “судьба” в архитектонике романа не является чем-то внешним по отношению к герою. Казалось бы, судьба слепа и у нее не никакого намерения, но нет, оказывается: ее “логика” выстраивается подспудно логикой страстей. Сначала любовь к Полине, ради которой он готов броситься с горы по первому ее слову, является причиной тому, что он по ее просьбе садится за рулетку, играет за нее. Потом просьба Бабуленьки сопровождать ее в казино и принимать активное участие в ставках пробуждает мечтательный и осторожный интерес Алексея Ивановича к игре, перешедший в страсть и профессию. Так постепенно причины накладываются, связываются между собой, формируя судьбу (метапричину), которая на деле оказывается проявлением характера и психических свойств личности самого героя: именно безудержный поток чувств делает героя зависимым от самого себя, от свойств собственной страсти. Воля героя не пытается воздействовать на смысл своей жизни: он соглашается со всеми, принимает условия игры других.

Пребывание на эмоциональной границе и ее переступание, когда страсть к игре становится сильнее любовного чувства к Полине, порождает ощущение судьбы как связанности воли, как того состояния, где человек не “поступает”, а “подвергается” какому-то воздействию извне. Играв рулетку из сферы свободы переходит в сферу необходимости, становится несвободой. Но и в этом случае пребывание между судьбой и случаем, между свободой и необходимостью остается в силе, только переходит на новый уровень, который требует иного осмысления героем и воплощения в сюжете. Теперь это уже “игра с судьбой”, вызов самому себе. Сначала в противоборстве с нею явный проигрыш: он отдает себя в руки “перста рока” – мадам Бланш, но встреча с мистером Астлеем, от которого он узнает, что Полина все время действительно любила его, может все изменить. Выбор за героем.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Из рассмотренного материала можно сделать вывод, что особенность мышления Достоевского заключается в сизигийной рациональности. Именно вопрос о сочетании преходящих форм (иррационального, хаотичного, неопределившихся тенденций, намеков и возможностей) с хотя и изменяющимся, но сохраняющим свою идентичность целым, является ключом к пониманию его текстов. Тринитарность подхода писателя дает совершенно иную философскую интерпретацию антитез случайного и закономерного, недетерминированной свободы воли человека, с одной стороны, и полной предопределенности хода событий, с другой. Он находится в постоянном напряженном поле между выбором (риском) и раскаянием (страданием), движимый сомнением.

Ссылки:

1. Адлер А. О Достоевском / А. Адлер // Практика и теория индивидуальной психологии. Лекции по введению в психотерапию для врачей, психологов и учителей. – М.: Изд-во Института Психотерапии, 2002. – 214 с.;
2. Баранцев Р.Г Системная триада – структурная ячейка синтеза / Р.Г Баранцев // Системные исследования. Ежегодник 1988. – М., 1989. – С. 193 – 210;
3. Бердяев Н.А. Откровения о человеке в творчестве Достоевского. – [Электронный ресурс] / Н.А. Бердяев. – Режим доступа:<http://www.vehi.net/berdyayev/otkrov.html>;
4. Живолупова Н.В. Проблема свободы в исповеди антигероя: От Достоевского к литературе XX века (Е. Замятин, В. Набоков, Вен. Ерофеев, Э. Лимонов) / Н.В.Живолупова // Поиск смысла. – Новгород, 1994. – С. 180–208;
5. Кизима В.В. Постнеклассические исследования в Украине /В.В. Кизима // Totallogy-XXI (9 выпуск). Постнеклассичні дослідження. - К.: ЦГО НАН України. – 2003. – С. 14 – 26;
6. Кизима В.В.Тоталлогия (философияобновления) / В.В. Кизима. – К.: ПАРАПАН, 2005. – 272с.;
7. Кундераvs. Бродский [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://www.gramota.ru/forum/litugolok/127697/>
8. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления / М.К. Мамардашвили. – М.: Прогресс, 1993. – 352 с.
9. Сараскина Л. Федор Достоевский. Одоление демонов / Л. Сараскина. – М.: Согласие, 1996. – 462 с.
10. Слоним М. Л. Три любви Достоевского / М. Л. Слоним. – М.: Эксмо, 2011. – 330 с.;

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

11. Хёйзинга Й. *Homo ludens. В тени завтрашнего дня* / Й. Хёйзинга; пер. с нидерл. Г.М. Тавризян. – М.: Прогресс-Академия, 1992. – 464 с.;
12. Юнг К. Г. О становлении личности / К.Г. Юнг // К.Г. Юнг. Конфликты детской души; [пер. с нем. Т. Ребеко, Е. Рязанова, А. Судаков]. – М.: Канон, 1997. – С. 185 – 208.

BETWEEN THE GAME AND SACRED: TOT-ANALYSIS OF FYODOR DOSTOEVSKY'S WORK AND PERSONALITY

The analysis of F.M. Dostoevsky's work and personality is produced in the article on the basis of totallogy as post-nonclassical methodology. Features are exposed thoughts of writer, which consist in syzygy rationality – ability to grab totality and dynamics of human life in unity of senses and reason, faith and doubt.

Keywords: game, passion, trinity structure, syzygy rationality, totallogy, postmodernism, post-nonclassical methodology.

Т.Л.Багаева

ПРИНЦИПЫ МЕТАФИЗИКИ ТОТАЛЬНОСТИ КАК ОСНОВА ПОНИМАНИЯ МЕХАНИЗМОВ БРЕНДИНГА

Новейшие проявления сложности социума отражаются в феномене брендинга. Он все в больших масштабах проникает практически во все сферы общественной жизни, в частности, управленческую, экономическую, коммуникативную, образования, реализации социальных интересов граждан, проектирования социальных технологий. Брендинг создает и укрепляет **бренд-имиджи**, представляющие собой сохранённые в массовом сознании положительно воспринимаемые в общественной среде сведения о таких объектах, выделяющие и фиксирующие их безусловные **ценности и преимущества** в ряду аналогов.

Влияние брендинга амбивалентно. Он все чаще используется для решения социальных проблем, однако активность брендов, решающих внутренние задачи, способна наносить социальные и культурные травмы индивидуумам и их группам, менять установки в общественной среде.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

В современных условиях брендинг представляет собой комплекс наиболее развитых и «агрессивных» по своему воздействию систем воздействия на социум и поэтому уже не может игнорироваться как **важный социальный детерминант**.

Существующие на сегодняшний день подходы в исследовании бренда и брендинга рассматривают преимущественно их функциональные и культурно-символические свойства. Мы полагаем, что одним из существенных недостатков данных подходов является то, что бренд рассматривается статично, привязано к определенному интервалу пространства-времени, в то время как вне данного интервала вроде бы **истинные суждения** могут стать **зablуждением**.

Брендинг - явление системное и динамически развивающееся во времени, поэтому и его понимание требует осмысления существующих практик и конструирования брендинга как модели, включающей базовые коды и механизмы, управляющие его динамикой, ценностями, формами выражения, схемами восприятия и обмена, заданными в пространственно-временной динамике, на более высоком уровне абстракции.

В качестве базовых общеметодологических средств анализа брендинга нам представляется перспективным использовать научные взгляды и принципы **метафизики тотальности**, разрабатываемые в последние 20 лет в Центре гуманитарного образования НАН Украины в Лаборатории постнеклассических методологий под руководством В.Кизимы.

В онтологической парадигме В.Кизимы особое внимание уделяется критическим точкам, в которых тотальность представлена как целое и влияние на которые равноценно влиянию на целое. Он рассматривает постнеклассические коммуникационные практики как саморазвертывающиеся целостные многопричинные комплексы взаимодействующих людей и сред, в ходе саморазвития которых меняются и люди, и среды, и их отношения, что и создает возможность огромного разнообразия данных практик, их циклов и вариантов их осуществления, обостряет проблему управления ими.

Установки **постнеклассической рациональности** могут дать нам ответы на ключевые вопросы феномена **брендинга**, связанные с обретением адекватного понимания механизмов взаимовлияния бренда и социума.

Процессу продвижения объекта в конкурентную среду и приобретению им статуса бренда присуще:

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

1. Свойство сложного развертывания (саморазвертывания), трансформации и смены циклов прямых и обратных связей разных видов субпрактик брендинга.

2. Влияние субъектов управления через среду на себя и другие субъекты, в результате чего все они становятся объектами собственных управляющих действий и действий других субъектов, а значит, из стремящихся *навязать* свою волю другим, превращаются в тех, кому важно *понять потребности других* и пребывать с ними в постоянном и максимальном *соответствии*.

3. Отсутствие безответных действий, поскольку каждая часть влияет на себя через целое и в этой относительности субъект-объектных функций состоит рефлексивность целого и сохранение его идентичности.

4. В результате, имеет место тенденция рефлексивного сочетания *сизигии* (от греч. σύζυγος *syzygia* – парное сочетание сопряжение, соответствие) – «микропрактик» частей единого многосубъектного и многосредового практического процесса – с «макропрактикой» его как целого, что сохраняет его идентичность и связность в ходе социальных метаморфоз, не мешая им, а, наоборот, оптимизируя их и тем самым снижая риски социальных дисгармоний и кризисов. В этом случае очевидно субъект-субъектное взаимопроницающее взаимодействие между брендом и социумом.

Рассмотрим принципы метафизики тотальности в применении к брендингу:

Принцип *онтико-онтологической дуальности*. Согласно этому принципу, обладая индивидуальной онтической спецификой (*спецификой сущего как самости*), любая вещь (*в нашем случае объект продвижения в конкурентную среду, бренд*) всегда имеет ту или иную общую онтологическую основу (среду) с любой другой вещью, с которой через эту основу вступает во взаимодействие. В таком случае возможно переосмысление понятий объекта и субъекта: онтическая составляющая вещи может рассматриваться как субъект, а онтологическая как объект, и субъект-объектное отношение выступает как качественно новая целостность, обладающая единой онтико-онтологической природой.

Акцент на наличие не только причинного, но и кондиционального фактора, составляет сущность другого принципа метафизики тотальности – принципа *причинно-кондициональной самодетерминации*, органически сочетающего линейные, нелинейные и объемные процессы рефлексивности. Он полностью применим к изучению процессов брендинга.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Бренду присущи рефлексивные практики двух уровней взаимовлияния – *внешнего* и *внутреннего*. На внешнем, относительно завершенном, бренд и среда взаимодействуют *причинным*, т.е. однозначным и необходимым образом. На внутреннем – как многозначные, случайные и сложно структурированные, влияющие друг на друга – *кондициональным образом* (от англ. *condition* – *условие*).

Бренд обладает *дуальностью*: он одновременно индивидуализирован, локализован, выступает как некая целостность в своих причинных действиях и отношениях и, в то же время, нелокален, всеобщ, онтологичен как проявление окружающей среды и часть последней.

Проецируя на брендинг и метаморфозируя сформулированный В.Кизимой принцип *объемной самодетерминации*, вскроем механизм взаимодействия бренда со средой, в которой он функционирует.

Исходя из целей и средств брендинга, причинно (*линейно*) влияя на среду, бренд вызывает не только *внешние* – *генерологические* (от лат. *genero* – *порождать, создавать*) изменения ситуации, но и через них нелинейно и объемно меняет свои *внутренние* – *парсические* (от лат. *pars* – *часть*) элементы взаимовлияния со средой и как бы «порождает своим причинным действием единичные изменчивые волны, также действуя неконтролируемым образом на самого себя».

Бренд функционирует в объемном поле меняющихся информационно-энергетических и субстратных парсических потоков, пронизывающих всю толщу его самости (сущности) и «оседающих» в закодированном виде на разных уровнях, в том числе в социальной среде на уровне психологическом, потребностном, а также на рациональном уровне принятия решений. Причинные действия компонентов взаимодействия интегрируются через провоцируемые ими кондициональные обратные влияния и меняют сами компоненты, их отношения к среде, ведут к следующим циклам трансформаций единого практического комплекса и его места во внешних условиях.

В этой комплексной диалектике заключен тот искомый *инвариант*, который позволяет удерживать многообразие трансформирующихся в брендинговой деятельности и сменяющих друг друга частных постнеклассических практик в рамках некоей общей практики. Приобретение объектом, управляемым маркетинговым проектом, признаков бренда, и формирование саморазвертывающейся системы брендинга определяются переходом от линейного управления к нелинейному. Ответ на вопрос, чем же

определяется осуществление такого перехода, лежит в исследовании взаимодействия системообразующих элементов бренда. Эффективность этого исследования определит наши возможности в реализации высоких инновационных социо-гуманитарных проектов.

О. В. Вознюк

РОЗВИТОК ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ В СУЧАСНУ ЕПОХУ ЯК ЧИННИК ЗМІНИ ТРАДИЦІЙНОЇ НАУКОВОЇ ПАРАДИГМИ

На основі універсального теоретико-методологічного принципу, який базується на універсальній синергетичній парадигмі розвитку та теорії синтезу знань, аналізується розвиток гуманітарного знання в сучасну епоху, що виявляє перехід від традиційної субстратно-речовинної до субстанціонально-польової парадигми пізнання. Подаються головні аспекти зазначеної парадигми.

Ключові слова: гуманітарне знання, традиційна наукова парадигма, універсальна синергетична парадигма розвитку, субстратно-речовинна та субстанціонально-польова парадигми пізнання.

Як відомо, пізнання – це головний шлях розвитку та самореалізації людини, тому форми пізнання, його інструменти та шляхи завжди цікавили науковців. У зв'язку з цим можна говорити про одну із головних проблем сучасної епістемології, що полягає у виявленні **ролі гуманітарного знання**, яке воно відіграє на сучасному цивілізаційно-соціокультурному ландшафті. У вітчизняній філософській традиції дослідження зазначеної актуальної проблеми репрезентовані працями Н.В. Бурковської, Л.В. Губерського, М.М. Кисельова, В.М. Костева, Є.В.Кривця, В.А. Кувакіна, М.Г. Марчука, О.Г. Охрименка, В.А. Рижка, С.В. Таранова, Л.О. Шашкової, В.І. Ярошовця та ін.

Аналізу сутності гуманітарного знання та його ролі у сучасному цивілізаційному процесі у зв'язку зі становленням нової постнекласичної наукової парадигми присвячено нашу статтю.

Всебічне вивчення зазначеної проблеми дозволяє дійти висновку про наявність **трьох магістральних способів осягнення буття**

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

людиною, за Ю.А.Урманцевим – чуттєвого (правопівкульового), раціонального (лівопівкульового) та медитативного (що поєднує пізнавальні стратегії півкуль головного мозку людини), які відповідають як *трьом типам етичних норм* П.О. Сорокіна – ідеациональним (надчуттєвим), чуттєвим та ідеалістичним (як синтезом двох останніх), такі і *трьом шляхам пізнання*, за Ф.Беконом, який писав про 1) "шлях павука" (здобуття істини із чистої свідомості), 2) "шлях мурахи" (вузький емпіризм, збір роз'єднаних фактів без їх концептуального узагальнення) та 3) "шлях бджоли" (синтез обох шляхів, здібностей досвіду та розсудку, чуттєвого та раціонального).

Три зазначені стратегії пізнання у системі логіко-філософських досліджень співвідносяться з трьома типами знань – *аналітичним (логічним), синтетичним (емпіричним) і інтуїтивним (апріорним)*, що корелюють з трьома типами логік:

1) *логікою доведення* – лінійний рух думки, який оперує індукцією (рух думки від одиничного до загального), дедукцією (рух думки від загального до одиничного) та втілюється у дискретно-цифровому типі комп'ютерів;

2) *логікою визначення* – континуальний рух думки, який користується традукцією (мислення за аналогією, коли засновки і висновок є однакового ступеня загальності, тобто це рух думки – від одиничного до одиничного, від загального до загального, від часткового до часткового) та втілюється у континуально-аналоговому типі комп'ютерів,

3) *парадоксально-діалектичною, "нечіткою" логікою* – цілісно-тоталлогічний рух думки, який оперує *інсайтами* (інтуїціями) та втілюється у квантовому типі комп'ютерів: йдеться про обчислювальний прилад, що використовує атоми у якості процесора і пам'яті і працює на значно вищих швидкостях, ніж сучасні комп'ютери; принцип роботи квантового комп'ютера заснований на обертанні електронів або атомних ядер синхронним чином у протилежних напрямках, що можна використовувати як програмуючий принцип; унікальність квантового комп'ютера полягає в тому, що частки, які обертаються, виявляють ефект суперпозиції, тобто взаємного накладення і можливості обертання в протилежних напрямках одночасно: тут дві протилежні інформаційні позиції можуть існувати одночасно, тобто один квантовий біт може приймати два протилежних значення одночасно, що відповідає такій парадоксальній людській властивості, як дипластія (здатності поєднувати в одному мислительному контексті протилежні й суперечливі феномени), що

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

постає головним механізмом людського мислення, котре оперує двома протилежними когнітивними стратегіями – право- та лівопівкульовою.

Можна констатувати **діалектичну єдність та взаємозалежність** зазначених типів логік, що ілюструється суперечністю між:

1) логікою доведення (орієнтується на аналітичне знання) і логікою визначення (базується на синтетичному знанні), про що писав В.С.Біблер у книзі "*Мислення як творчість*" [Біблер, 1975];

2) однозначною класичною логікою (у якій реалізується закон виключного третього) і некласичними багатозначними нечіткими (тризначними, ймовірнісними, модальними й ін.) логіками;

2) процесом логічного доведення (який реалізує процес аналітичного розгортання думки) і його результатом (який виражається у синтетичній думці).

Ця суперечність можна проілюструвати словами Л. Вітгенштейн, який стверджував, що в логіці процес і результат еквівалентні, коли доказ є лише механічним засобом полегшувати розпізнавання тавтології там, де вона ускладнена [Витгенштейн, 1958, с. 83]. Міркування К. Гемпеля підтверджують цю думку: "Оскільки всі математичні докази спираються лише на логічні висновки з певних постулатів, то можна сказати, що математична теорема, така як теорема Піфагора в геометрії, не стверджує нічого, що є об'єктивно чи теоретично новим порівняно з постулатами, з яких вона виведена, хоча її зміст може бути психологічно новим у тому розумінні, що ми не підозрювали того, що він приховано містився в постулатах". Е. Мах про геометричні докази писав так: "Старанно усуваючи з нашого уявлення все, що потрапило сюди як додаток до конструкції, а не через силогізм, ми не знайдемо в нашому уявленні нічого, крім одного початкового положення" [див.: Шляхин, 1978, с. 185-187].

Зазначена тріадна диференціація, яку можна продовжувати, дозволяє дійти висновку про наявність **трьох діалектичним чином взаємопов'язаних типів знання** і одночасно **стратегій їх генерації й здобування** –

- 1) художньо-гуманітарного (багатозначного),
- 3) природничо-математичного (однозначного) та
- 3) філософсько-релігійного (парадоксально-діалектичного).

Для з'ясування місця та ролі сучасного гуманітарного знання у системі суспільної свідомості слід залучити **універсальний теоретико-методологічний принцип**, що базується на **універсальній синергетичній парадигмі розвитку**, яку ми розробляємо. Зазначена парадигма також виявляє тріадний характер, оскільки у її розумінні

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

будь-який розвиток реалізується як 1) *лінійна*, 2) *циклічна* та 3) *симультанно-креаціоністська* сутності.

Лінійно-циклічна модель розвитку реалізується у відомих діалектичних схемах: Теза → антитеза → синтез; тотожність → відмінність (протилежність) → нова тотожність; єдине → множинне → ціле; симетрія → асиметрія → їх синтез.

Зазначені схеми знаходять багату реалізацію. Розглянемо деякі *яскраві лінійно-циклічні приклади* універсальної парадигми розвитку.

Функціональна асиметрія півкуль головного мозку людини: в онто- і філогенезі живих істот спостерігається поступове зростання асиметрії півкуль, рух від симетрії до асиметрії, найбільший вияв якої досягається у зрілому віці. Потім, при старінні, півкульова асиметрія поступово нівелюється. *На рівні матерії* цей рух відбивається у вигляді розвитку Всесвіту від його польового (*потенційно-ймовірнісного*) до речовинного (*актуально-дійсного*) аспекту, від мікросвіту до макросвіту, а від нього до їх синтезу. *Становлення особистості* також розглядається дослідниками як процес зміни трьох фаз – адаптації, індивідуалізації, інтеграції. *Фізична наука* еволюціонувала від синтетичної науки (натурфілософії) до класичної ньютонівської аналітичної фізики (яка використовує дискретні, атомарні сутності). Потім класична фізика змінюється релятивістською та квантовою науками (що оперують цілісними континуальними сутностями, в межах яких відновлює свій гносеологічний статус принцип “все у всьому”, характерний для науки прадавніх людей). *Геометрія*, одна з галузей математики, проходить три етапи свого розвитку: міфологічний (що експлуатує принцип “все у всьому”), класичний евклідовський, космологічний, який реалізується в геометріях М.І. Лобачевського, Г. Рімана та ін. У галузі *математики* можна констатувати процес переходу від синтетичної (правопівкульової) математики прадавніх людей (яка набуває своєї проекції в “народній математиці”), до класичної математики, що оперує абстрактними дискретними величинами, яка змінюється “нечіткою” математикою сучасності, яку називають “неперечною математикою”.

Відтак, порушення симетрії, розщеплення єдності на множину і відновлення стану єдності на новому витку розвитку – одне з відкриттів філософської й наукової думки, що виявляє третю – *симультанно-креаціоністську схему розвитку*, яка полягає у одномоментному акті творення реальності з *Ніщо*. Так, релігійно-міфологічна свідомість проводить думку, що все суще створено Богом з “нічого” (2 Макк. 7, 26), з “невидимого” (Евр. 11, 3) шляхом

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

розщеплення (дихотомічного розділення) його на світло та темряву, тобто на дещо негативне та позитивне, чоловіче та жіноче... Це приводить до буттєвого стану створення світу (як феномену асиметрії, котра, за думкою П. Кюрі, як фундаментальна властивість світу, постає причиною руху). Врешті-решт протилежності взаємокомпенсуються і відновлюють стан початкової єдності, “блудний син” повертається в “батьківське лоно”, а людина, як вказував Лао-цзи, починає сполучати в одній особі протилежності: “пізнає мужнє і все ж залишається жіночим”.

У *філософії даосизму* існує розглядається як народжене з деякого першопочатку (Тайцзі) завдяки його поділу на дві елементарні форми – інь та ян: єдність в даосизмі реалізується у вигляді Абсолюту, котрий перебуває у стані невимовності та передує всім явищам; його творчий початок реалізується через подвійний рух – поділ єдиного навпіл і через новий синтез; саме завдяки цип перетворюванням виникає нескінченність.

У *системі теософії* ми зустрічаємо дещо подібне. О.П. Блаватська зазначає, що існує виникло в процесі розщеплення Єдиного на множинне, коли Гомогенність трансформувалась в Гетерогенність.

Як пише Шрі Ауробіндо, творець *“інтегральної йоги”*, “спочатку ...було Вічне, Нескінченне, Єдине. В середині... знаходиться кінцеве, переходяче, Множинність; в кінці буде Єдине, Нескінченне, Вічне. Але коли ж був початок? Немає такого моменту у часі, оскільки початок існує кожен мить” [Сатпрем, 1989, с. 259]. Як пише Гегель, “дещо рухається не тому, що воно у цьому “тепер” знаходиться тут, а в іншому “тепер” знаходиться там, а лише тому, що воно в одному й тому ж “тепер” одночасно і знаходиться, і не знаходиться” [Гегель, т. 5, с. 521]. Відтак, можна стверджувати разом з Т.П. Лолаєвим (1996), що “породження причиною наслідку відбувається не від минулого до теперішнього (а від нього до майбутнього), а від того, що є, до того, що стає”.

У *сучасній філософії, антропології, психології* процес еволюції живих форм також розуміється як явище розщеплення фундаментальної симетрії організмів та середовищ, як перехід від простого до складного [Пригожин, 1985] в результаті “біологічного вибуху”. Можна говорити й про нові геологічні теорії, які концептуалізують розвиток планет з вакуумного зародку шляхом перетворення поля на речовину, а також про “мозковий вибух”, через який долається “мозковий Рубікон”. А мова походить в результаті “великого лінгвістичного”, чи “семіотичного вибуху”).

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Сучасна космологія інтерпретує процес породження Всесвіту приблизно в такій же формі, коли стверджує, що він виник внаслідок “вибуху” з симетричної “праречовини” (фундаментальної вакуумної симетрії, сингулярного стану матерії тощо) шляхом її розщеплення на речовинну та польову складові. Як вважає Г. І. Наан, народження Всесвіту є процесом розщеплення “ніщо” на “дещо” та “антидещо” (надлишкову та дефіцитну сутності, “плюс” та “мінус”), що призводить до актуалізації всіх відомих фізичних феноменів. Дещо подібне ми знаходимо у системі кабали, де Абсолют (Айн-Соф) для того, щоб народити світи, має самообмежитись та розділитись на сферу порожнечі та нескінченне світло, еманції якого створюють світи.

Проведений аналіз дозволяє виявити **ДІАЛЕКТИЧНИЙ РУХ ТИПІВ ЗНАННЯ І СТРАТЕГІЙ ЇХ ГЕНЕРАЦІЇ** – від художньо-гуманітарного (багатозначного) до природничо-математичного (однозначного), а від нього до філософсько-релігійного (парадоксально-діалектичного) знання, що є поверненням до першого типу знання, але на більш вищому рівні розвитку.

Наведена діалектична схема, у певному сенсі, реалізується у **трьох етапах розвитку науки** як форми суспільної свідомості: **синтетичному**, що здобуває багатозначний смисловий контекст пізнання Всесвіту, **аналітичному**, що здобуває однозначний контекст такого пізнання, і знову **синтетичному (синергетичному)**, де інтегруються досягнення перших двох, оскільки аналіз сучасного стану світової науки переконує в тому, що нині наука як форма суспільної свідомості вийшла на новий, синтетико-синергетичний етап свого розвитку, що характеризується створенням інтеграційного, комплексного, синтетичного знання, завдяки новим міждисциплінарним напрямам (синергетика, хронобіологія, екологія, системогенетика, соціобіологія і ін.), у площині яких активно ведеться пошук нової наукової парадигми, на основі якої має сформуватися нова загальнонаукова картина світу [Бугаєв, 1998, 2002; Гроф, 1994; Казначеев, Спирин, 1991; Кизима, 1996, 2012; Крымский, 1991; Наан, 1966; Пригожин, 1985; Цехмистро, 2002]

Відтак, сучасний етап розвитку людської цивілізації, як і розвитку суспільної свідомості та її форм, котрий можна назвати **ТОТАЛОГІЧНИМ** (В.В.Кізіма), актуалізує **синтез художньо-гуманітарного та природничо-математичного знання**, що виявляє своєрідний ренесанс гуманітарних практик осягнення світу, процес синтезу нечіткої багатозначної гуманітарної рефлексії і чіткого однозначного природничо-математичного знання.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Це, у свою чергу, **докорінно змінює традиційні (класичні) критерії отримання наукового знання**, що знаменує утвердження нової наукової парадигми, яка характеризується, перш за все, **новими нормами і критеріями верифікації і отримання знання**, оскільки, як пише Луїс Ортега, "наука здатна вивчати тільки відтворювальні явища, а принцип винятковості в Мегакосмосі передбачає унікальність багатьох перетинів Усесвіту: як у руслі гармонії (творчий акт, одкровення, картина, вірш), так і в середовищі хаосу (сновидіння, хвиля моря, руйнування каменя). Неповторність – важливий атрибут буття. Відмінність символу від знаку оголяє проблеми мови, яка не може бути єдиною для опису феномена і ноумена" [Ортега Л., 1990, с. 3-4].

Відтак, як вважають В. В. Налімов та Т. А. Дрогаліна, діюча наука парадигма постійно блокувала можливість аналізу досвіду парapsихологічних явищ, адекватне дослідження яких передбачає визнання **трьох основоположних тверджень**:

1. Відмова від вимоги точної відтворюваності будь-якого явища. Під час вивчення людини як найскладнішого феномену Всесвіту важливими є не тільки прояви стану свідомості і поведінки, що повторюються, але і одноразові, виняткові їх прояви, в яких виявляється прихована, така, що зазвичай не береться до уваги, частка спектру свідомості, хоча часто-густо саме вона визначає все розмаїття індивідуального прояву людини. Тим більше, що необхідність вивчення одноразових явищ очевидна і для представників природничонаукової думки, один із яскравих представників яких, В. Паулі, пише таке: "... саме та обставина, що закономірності відносяться до відтворювальним аспектам явищ, змушує нас визнати, що у фізичних явищах існують і такі риси, які істотно одноразові" [Паулі, 1975].

2. Відмова від жорсткої вимоги розділення на суб'єкт і об'єкт в процесі пізнання – особливо щодо виявлення прихованих від безпосереднього спостереження ділянок спектру нашої свідомості, які не можуть бути спостережувані з боку. У них слід увійти, пережити, відкрити дещо подібне в собі; далі слід знайти ту мову, якою можна було б їх описувати і обговорювати з тим, щоб вони стали предметом наукового знання.

3. Відмова від вимоги визнавати онтологічною реальністю тільки те, що може бути сприйняте через прилади. Тим більше, що сама людина є приймачем особливого роду, здатним за відомих умов, при відповідному стимулюванні і тренуванні, виявляти реактивність,

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

приховану від фізичних приладів [Налимов, Дрогалина, 1984, с. 111-122].

Відповідно, як констатує О. А. Донченко в книзі "*Социстальная психика*", час дедуктивних структур і підходів минув – нині на основі недедуктивних висновків реалізується **нова збагачена наукова парадигма**, що **інтегрує природниче й гуманітарне знання** та полягає в таких положеннях, як:

- відмова від абсолютизації емпіричних методів;
- визнання науковим не тільки верифікованого знання, підтвердженого емпіричним досвідом або досвідом емпіричних досліджень;
- легалізація інтуїції і здорового глузду дослідника;
- визнання правомірності побудови інтерпретуючих моделей на основі інтуїції;
- можливість узагальнень на основі інтерпретації і вивчення окремих випадків і фактів;
- націленість на розширення обривів пізнання через показ властивої знанню подвійності, а не взаємовиключного характеру інтерпретацій [Донченко, 1994, с. 29].

Фізик і філософ Ф. Капра в своєму дослідженні нової наукової парадигми в книзі "*Точка повороту*" (1986) показав, що криза класичної науки і межі нової постнекласичної науки мають багато спільного у всіх предметних галузях – у психології, фізиці, кібернетиці, біології. Цей висновок Ф. Капра поглиблює в бесідах з героями його книги ("*Незвичайна мудрість: розмови з чудовими людьми*", 1988) – психологом С. Грофом, лідером "антипсихіатрії" Р. Леїнгом, фізиком Дж. Чу, економістом Х. Хендерсоном, фахівцем нової медицини і лікування раку К. Саймонтоном, які постають творцями нової наукової парадигми в психології, психіатрії, фізиці, економіці, медицині, політиці і філософії. За допомогою бесід Ф. Капра доходить висновку, що нова наукова парадигма у всіх цих галузях має такі спільні риси, як *цілісність, системність, інтегративність, нові критерії науковості, нове обґрунтування свого предмету, нове розуміння наукового закону, суб'єкта і об'єкту науки*¹.

¹ "У новій парадигмі ми переходимо від розпливчатих тверджень про розумну будову світу з антропним принципом і дивовижною *настройкою* світових констант та ін. до поняття *цілісності*. Доводиться відтепер перебудувати своє мислення, припускаючи, що світ не еволюціонував, а спочатку був *налаштований* на цілісність. Остання і експлуатується через навколишню *красу* всього сушого "в золоті". Так видима гармонія асоціюється з прихованою доцільністю, і усвідомлюється сенсом всього світоустрою". –

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Аналіз загального змісту науки та філософії як форм суспільної свідомості, який ми провели у рамках побудови теорії синтезу знань, дозволяє дійти висновку, що становлення та розвиток нової постнекласичної наукової парадигми позначається на **докорінному зрушенні суспільної рефлексії і суспільної свідомості від субстратно-речовинної, суб'єкт-об'єктної до субстанціонально-польової, резонансної суб'єкт-суб'єктної парадигми пізнання, від дискретно-атомарно-фрагментарного до цілісно-континуального світосприйняття, світобачення, світорозуміння.**

Цей процес позначається у кардинальній зміні традиційних уявлень про Всесвіт та людину. Серед дисциплін і понять, що зробили свій внесок до зазначеного процесу можна віднести квантово-релятивістську фізику [Цехмистро, 1987, 2002; Капра, 1994; Сарга, 1975, 1982], астрофізику і астрономію [Козырев, 1982; Вейник, 1991; Davies, 1983], кібернетику, теорію інформації і теорію систем [Урманцев, 1978, 1993; Bateson, 1972, 1979; Maturana and Valera, 1980; Valera, 1979], теорії морфічного резонансу, біологічних полів, формувальної причинності [Гурвич, 1944; Sheldrake, 1981, 1988, 1991, 1995, 1996, 2001, 2003, 2005], синергетику і прігожінську теорію дисипативних структур [Князева, Курдюмов, 1997; Пригожин, 1985; Prigogine and Stengers, 1984], бомівську теорію холоруху [Bohm, 1980], голографічну модель мозку [Pribram, 1971, 1977], янгівкую теорію процесу [Young, 1976], вчення про Всесвіт як голографічний універсуум [Дубров, Пушкин, 1990; Буданов, 2002; Аронов, 1995; Ravn, 1988; Grof, Bennett, 1992; Sheldrake, 2005; Bohm, 1980], антропний принцип (антропніє космологічніаргументи [Barrow, Tipler, 1986; Гулыга, 1989; Идлис, 1958]), або принцип космологічного доповнення [Казначеев, Спиринов, 1991], вчення про універсальний семантичний простір Всесвіту [Налимов, 1989], концепцію хвилевої лінгвістичної генетики П.П.Гаряева [Гаряев, 1993, 1997, 2009], різні аспекти теорії синтезу знань, які розробляють М.М. Александров, М.І. Беляев, В.Г. Буданов, А.Ф.Бугаев, І.Л. Герловін, В.Є. Еремеев, С.І. Сухонос, А.І. Субетто і багато інших [Александров, 2012; Беляев, 2001; Буданов, 2012; Бугаев, 2012; Герловин, 1990; Еремеев, 1993, 2001; Сухонос, 2012; Субетто, 2012]. Особливе місце у зазначеному парадигмальному зрушенні відіграла парадигма системного мислення, становлення якої можна прослідкувати у розвитку проблемного поля, відображеного в монографіях В.І.Вернадського "Вчення про біосферу і її поступовий перехід в ноосферу" (1893–1918), А.А.Богданова

М.В. Бистров.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

"Тектологія. Загальна організаційна наука" (1913–1929), Н.Д.Кондратьєва "Великі цикли кон'юнктури і теорія передбачення" (1922–1926), П.О. Сорокіна "Соціальна і культурна динаміка" (1939), Л.фон Бергаланфі "Загальна теорія систем" (1934–1949), Н.Вінера "Кібернетика або управління" (1948), у працях І.Р. Прігожина, Г.Хакена, Р.Акоффа і ін.

Розглянемо *деякі головні сенси зазначеної зміни традиційної наукової парадигми* (які подають у стислому вигляді, оскільки деталізація кожного із сенсів потребує значних обсягів друкованого матеріалу):

1. Речовина нині може розумітися не як випромінююча поле, а як те, що його притягує і накопичує.

2. Потенційно-можливий аспект світу постає такою ж фундаментальною його характеристикою, як і актуально-дійсний.

3. Закони збереження матерії й енергії уточнюються у зв'язку з виявленням квантово-торсіонної природи Всесвіту, з'являються технології "вільної енергії", різні модифікації *перпетум мобіле* (Н.Тесла та ін.).

4. Не тільки на рівні мікросвіту (на фундаментальному квантово-фотонному рівні Всесвіту – І.З.Цехмістро), але і на рівні макросвіту (М.О.Козирєв) наш Усесвіт регулюється непричинно-імплікативними, несилловими зв'язками, коли причина і наслідок, частина і ціле, минуле, сьогодення і майбутнє не диференціюються та можуть складати різні конфігурації.

5. Хвороба виявляється позитивною пристосувальною реакцією організму (С.М. Давиденков, І.В. Давидовський, Р. Леїнг та ін.), що сприяє переходу медицини від алопатичної до духовно-гомеопатичної, резонансно-хвилевої парадигми, яка дозволяє регенерувати органи і лікувати від пандемій, що вважаються летальними.

6. Форма предметів набуває фундаментального значення у функціонуванні реальності – теорії морфічного резонансу, біологічних полів, формувальної причинності (А.Г.Гурвич, Р.Шелдрейк та ін.).

7. Людина виявляється не мислячою мозком, але польовою формою, всім тілом (Г.Б. Двойрин, В.В. Налімов), що дозволяє А.Є. Акімову природу психіки зводити до вакуумно-спінорних, торсіонних флуктуацій, а також обґрунтувати феномени змінених (трансперсональних) станів свідомості (Ст.Гроф, А.П. Дубров, Г.Н.Дульнев, В.П. Пушкін та ін.). Зазначене вище допомагає зрозуміти вислів Г. Бейтсона про те, що процес мислення у термінах субстанції і дискретних об'єктів являє собою серйозну когнітивну

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

помилку, оскільки в житті ми маємо справу не з об'єктами, а з їх сенсорними трансформаціями, коли інформація, форма, паттерн є сутностями, що позбавлені чіткої розмірності, тобто є такими, що неможливо локалізувати у часі і просторі.

8. Відтак, процес мислення реалізується на континуально-польовому рівні Всесвіту у вигляді фрактально-голограмної матриці у площині голографічної енерго-інформаційної картини (К. Прібрам, Р. Сперрі, Д.Бом), універсального семантичного простору Всесвіту (В.В. Налімов), семантичного хвильового геному (П.П.Гаряєв), архетипів колективного безсвідомого (К.Юнг, П. Девіс).

9. Не стільки реальність визначає свідомість, скільки свідомість здатна керувати реальністю (В. Зеланд – *"транссерфінг реальності"*; квантово-фотонний парадокс *"Спостерігач"*, антропний принцип, психізація дійсності – Земля розуміється як розумна сутність, а атоми – як розумні елементи – Дж. Лавлок).

10. Жива речовина утворює єдиний загальнопланетарний ноосферний моноліт, в якому все пов'язано зі всім (В. І. Вернадський).

11. Розвиток світу в цілому, а також окремих його аспектів може розумітися: як лінійний, так і циклічний; як еволюційний, так і креаціоністський; як стаціонарний, так і вибухово-сингулярний; як спіральний, так і фрактально-голограмний; як процес від минулого до майбутнього, так і від майбутнього до минулого, коли будь-яка точка на часовому континуумі є однаково доступною для думки і дії людини, що підтверджується як несилловими ефектами квантових систем, так і пара нормальними явищами); як фазовий-резонансний процес, що здійснюється в точках біфуркації, так і як становлення, коли розвиток розуміється як здійснюваний від того, що є, до того, що стає.

12. Спостерігається злиття форм суспільної свідомості – науки і релігії, науки і моралі, філософії і науки та ін.; ми стаємо свідками філософсько-релігійного синтезу, коли науковими критеріями освоєння дійсності постають морально-світоглядні аспекти індивідуальної і суспільної свідомості.

13. Має місце звернення науки до ненаукових, лженаукових і паранаукових аспектів дійсності – паранормальних явищ (А.П. Дубров, Г.Н.Дульнев, В. П. Пушкін та ін.), котрі вивчаються в межах парапсихології і когнітивної психофізики як явища "граничної реальності", "реальності неймовірного" (Ю.А.Фомін).

14. Спостерігається зміна причинно-детерміністської парадигми пізнання у напрямі цілісно-парадоксальної парадигми, що передбачає перехід від лінійно-причинної до цикло- і цілісно-причинної координації предметів і явищ (синхронність К. Юнга, квантово-

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

релятивістські парадокси мікро- і макросвіту – квантова парадигма, що базується: на принципі доповненості (Н. Бор), принципі невизначеності (В. Гейзенберг), принципі нелокальності (Д. Белл), принципі цілісності (Д. Бом), парадоксі “*Спостерігач*”, антропному принципі, ноосферних засадах реальності (В.І.Вернадський), феноменах М.О. Козирєва, на основах теорії фізичної та математичної гармонії, гомеопатичних феноменах дальньої дії, їх хвилевому характері; семантико-хвильовому характері генетичної інформації (П.П.Гаряєв), теорії великого об'єднання фундаментальних видів фізичної взаємодії і торсіонних полів (А.Є. Акімов, Г.І. Шипова й ін) тощо.

15. Спостерігається перехід від критерію експериментально-верифікаційного отримання нових знань до рефлексивно-інтуїтивного (К. Гаусс, Л. Кронекер, А. Пуанкаре, Я. Брауер, Е. Борель, Г. Вейль, К. Гедель та ін.); від класичної однозначної логіки до постнекласичної парадоксальної багатозначно-діалектичної логіки.

16. Негативні якості людини виявляються позитивними ресурсами її психіки (гуманістична психологія – А. Маслоу, К. Роджерс), що супроводжується переходом від дискретно-дуалістичної до цілісно-парадоксальної, резонансної моралі, в рамках якої реалізується єдність фактологічного і морального, що дозволяє обґрунтувати релігійний принцип відплати, який базується: на концепції семантичного простору В.В. Налімова; періодичній системі елементів слова М.С. Сльцина; на антропному принципі і квантовому феномені “*Спостерігач*”; феномені квантово-фотонної “зв'язності” світу (що виявляє непричинно-несиловий принцип координації мікро- і макросистем); феномени “потойбічної реальності” (“*Життя після життя*” – Р. Моуді); експериментах інституту кінесіології (П.Вайнцвайг); трансперсональній психології С.Грофа; феномені синхронності К. Юнга; теорії семантичного хвилевого геному П.П. Гарєєва та експериментах Цзян Каньчженя, який ще в 80-х років ХХ ст. створив фізичний пристрій, що завдяки електромагнітному резонансу “зчитує” інформацію з ДНК одного живого об'єкту і спрямовує її на інший живий об'єкт, котрий в результаті здатен докорінним чином змінюватися.

Зазначене, у свою чергу, актуалізує **проблему зближення гуманітарного і природничонаукового знання**, що реалізується і обґрунтовується в площині таких тенденцій і феноменів:

1) Інформаційний бум виявляє компенсаторну тенденцію до освоєння наукою феномена *Цілого*, що виявляється в розвитку

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

комплексних міждисциплінарних досліджень, які поєднують ресурси гуманітарних і точних наук.

2) У зв'язку з входженням людства в синтетичну еру інформаційного суспільства відбувається певна інтеграція форм суспільної свідомості, зокрема науки, релігії, філософії, мистецтва – спостерігається повернення до древнього стану пізнання, коли наука та філософія склали єдину сутність – натурфілософію.

3) У зв'язку з тенденцією актуалізації таких синергетичних напрямів педагогічної теорії і практики, як інтеграція, фундаменталізація і холізм, виявляється процес створення інтегрованих курсів, що поєднують результати і ресурси гуманітарних і природничих наук. У зв'язку з цим спостерігається відхід сучасних освітніх технологій від профілізації (що реалізує пізнавальну парадигму точних наук) і дедалі інтенсивний розвиток парадигми фундаменталізації в освіті.

У Меморандумі ЮНЕСКО (1994) йдеться про те, що тільки фундаментальна освіта дає універсальні за своєю сутністю знання, виступаючи чинником стійкого розвитку країн і краще всього готує людину до життя, оскільки передбачає поглиблення загальнотеоретичної, загально педагогічної, загальнонаукової підготовки. Згідно Лісабонської стратегії розвитку освіти, прийнятої Європейською радою (2000), наукові методи пізнання мають розглядатися як методики навчання, оскільки нині освітні, економічні і соціальні стратегії розвитку суспільства виявляють нерозривний зв'язок.

4) Формуються нові критерії отримання наукового знання (які впливають у тому числі і з парадоксів сучасного пізнання в його методологічних підставах – теорема К. Геделя про неповноту, парадокс розвитку, або телеологічний парадокс, парадокси теорії множин і ін. – а також в онтологічних і семантичних підставах, пов'язаних з онтологічними і семантичними парадоксами, а також з парадоксальною квантовою логікою), а також критерії істинності знань, які орієнтуються на такі гуманітарні аспекти, як інтуїція, образність, метафорична, міфологічність, краса, рефлексивність, індивідуальний досвід і ін.

5) Наукова картина світу збагачується гуманітарними аспектами, що реалізується в синтезі морального і фактологічного, а також в антропному принципі, ноосферній організації земної цивілізації.

6) Інтеграція гуманітарного і природничого аспектів пізнання і освоєння людиною дійсності впливає з феномена цілісності особистості, яка не буває ні гуманітарною, ані природничою в чистому

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

вигляді, оскільки особистість розвивається і формується в інтегральному полі соціоприродної реальності, в якому спостерігається злиття багатозначних і однозначних сенсів людського буття, що передбачає інтеграцію згаданих двох типів знання у сфері об'єднувальної форми суспільної свідомості – філософії, котра виявляє надзвичайну цінність філософської рефлексії і гуманітарної інтерпретації дійсності.

7) На психофізіологічному рівні ми також спостерігаємо інтегрованість відмічених видів знання, що виявляється в концепції функціональної асиметрії півкуль головного мозку людини, котра постає евристичною пояснювальною моделлю людської істоти. У зв'язку з цим гуманітарні, нечіткі знання можна вважати такими, що корелюють з правопівкульовою пізнавальною стратегією, тоді як однозначні і чіткі знання, що здобуваються у сфері точних наук, реалізуються в основному на рівні лівопівкульових механізмів, які організують абстрактно-логічне мислення. З цією обставиною пов'язана класифікація людей на художників і мислителів. Зрозуміло, що "чистих" художників і мислителів не існує. А якщо і зустрічаються чисті типи людей, то вони реалізуються як акцентуовані або патологічні, що виявляється в двох полярних психічних хворобах – циклотимії і шизофренії. При цьому шизофренік як число лівопівкульовий тип характеризується дефіцитом правопівкульових аспектів психічної діяльності – емоційності, багатозначності, метафоричності. Ця обставина використовується в деяких тестах щодо виявлення шизоїдних рис характеру: шизофренік, котрий відображає і освоює світ однозначним чином, не може сприймати багатозначно-метафоричні мовні конструкції, наприклад прислів'я і приказки – "життя прожити – не поле перейти" й ін. – оскільки не в змозі витягувати з них багатозначний, переносний сенс.

8) Механізми творчості також передбачають поєднання однозначного і багатозначного видів знання (що співвідносяться з гуманітарними і точними дисциплінами), багатозначно-континуальної і однозначно-дискретної логік, що дозволяє реалізувати механізми творчого мислення – мислення діалектичного і парадоксального, оскільки в його межах поєднуються дві полярні стратегії пізнання світу, виявляючи дипластію – характерну тільки людині властивості поєднання в одному контексті несумісних і часто полярно протилежних сутностей, що зумовлює розуміння Істини як єдності протилежностей (С.Б.Церетелі).

9) Природничонауковий і гуманітарний підходи та інструменти до пізнання, осягнення, освоєння, описування світу постають відносно

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

протилежними за своєю когнітивно-психологічною природою, однак ця протилежність нівелюється завдяки принциповій єдності, тотальності світу, що виявляється у таких **аспектах**:

– резонансно-хвильова, фрактально-голограмна природа Всесвіту, коли світло, звук, рух, слово мають універсальну хвильову природу, що проявляється у психофізіологічному феномені *синестезії* (який інтегрує всі сенсорні системи людини – аудіальну, візуальну, кінестетичну – в єдине ціле) та надзвичайно актуалізує концепцію хвильової лінгвістичної генетики П.П. Гарєєва, яка легалізує слово як гуманітарно-антропологічний чинник творення ("на початку було Слово...") і керування матеріальним світом, що реалізується у таких новітніх психолого-поведінкових напрямках, як "транссерфінг реальності", "Симорон", "риб'юфінг", концепції колективного біокомп'ютера (В.П. Казначєєв), ноосфери В.І. Вернадського, колективного безсвідомого К. Юнга й ін. та проявляється у феноменом синхронності К.Юнга, П.Девіс (коли події психічної та фізичної реальності мають паралельне значення та переплітаються), у гомеопатичних феноменах дальньої резонансно-хвильової дії, коли мають місце дистанційні взаємодії матеріальних об'єктів без масопереносу, які володіють багатьма основними властивостями електромагнітних хвиль класичної теорії, властивостями хвиль-часток квантової механіки, а також властивостями, що не мають аналогів: художник, що пише картину, заряджає її своєю енергією [Лупичев, 1990];

– квантові парадокси мікросвіту, який на квантовому рівні постає цілісним неподільним комплексом, коли на квантовому рівні розум відіграє ключову роль, що реалізується в антропному космологічному принципі (котрий встановлює принципову доцільність існування людини у Всесвіті), квантовому парадоксі "*Сностерігач*", який виявляє активну роль свідомості в актуалізації Всесвіту;

– концепція "слабких екологічних зв'язків" (В.П. Казначєєв), що знаходить кореляцію з принципом "надмалої дії" в синергетиці, екстремальними (або оптимальними) принципами в природознавстві – такими, як принцип найменшої дії в механіці, принцип швидкого шляху в геометричній оптиці, принцип економії енергії в біології [Розен, 1969; Ханін и др, 1978; Емельянов-Ярославский, 1974], принцип "економії мислення" Е. Маха, принцип "найменшого зусилля" Дж. Ципфа [Zipf, 1935; Лебедев, 1986; Алексєєв, 1978], принцип мінімального артикуляційного зусилля в лінгвістиці, принцип оптимальної конструкції організмів Н. П. Рашевського [Rashevsky, 1960], принцип єдності морфології, конструкції організмів і їх

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

поведінки, принцип максимуму інформації [Голицын, Петров, 1990] та ін;

– геометрія простору навколо нас побудована за принципами гармонії, тобто підпорядковується *єдиному метричному принципу*, що проявляється у "фрактальному бумі" (дивовижна простота фрактальних алгоритмів зробили фрактальну геометрію ефективним знаряддям для опису морфологічних властивостей природи та суспільних явищ) та виявляється на рівні математичного аналізу у вигляді правила "*золотого перетину*" ("золотої пропорції", "коефіцієнта ϕ "), що постає трансфінітним числом, подібним до числа π); це правило відображається в числах Фібоначчі, у відповідності із яким організовано усе в цьому світі: принцип "золотої пропорції" ми знаходимо в орбітах обертання небесних тіл, у музичній грамоті, у фізичних константах, у демографії, медицині, генетиці, ботаніці, архітектурі; система елементів Д.І. Менделєєва має всі ознаки природних систем, спроможних до самоорганізації, вона описується принципом "золотих чисел";

– резонансна (фрактально-голограмна) природа Всесвіту дозволяє зрозуміти механізми реалізації семантичних універсалій і інваріантів: ефект об'ємного резонансу (форма предметів впливає на людину); вплив архітектурних форм на самопочуття; ефекти сензитивних фаз (що реалізовується на основі фазових станів психіки), тобто підвищена чутливість до дії слабких (інформаційних) подразників; феномени викликаних потенціалів мозку; змінені стани свідомості; хвильова лінгвістична генетика П.П. Гаряєва – генетична інформація організується за хвильовими та лінгвістичними принципами, виявляючи наявність Вакуумного супермозку; періодична система елементів слова М.С.Єльцина; теорія формувальної причинності Р. Шелдрейка та ін.;

– у *рамках когнітивної психофізики* (сучасний паранауковий напрям, створений А.П. Дубровим, науковцем зі світом ім'ям, на ґрунті парапсихології [Дубров, 2006]) виявлено універсальний характер трансформації різних видів і форм енергій, речовини, полів та інформації (взаємоперетворюваність часток, полів, енергії, інформації); дистанційний і резонансно-польовий характер взаємодії; наявність у природі ментального інформаційно-польового виду взаємодії; здатність думки до універсальної трансформації в будь-які фізичні частки, поля і випромінювання, дистанційний ментальний зв'язок людини з навколишнім середовищем; смисловий характер думки як основи "*Глобальної Свідомості*" людини на всіх структурних рівнях будови матерії, здатної до універсальної трансформації і

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

взаємодії з будь-якими видами, полів, часток і енергій;

10) Зближення природничонаукового і гуманітарного когнітивних стратегій знаходить втілення у таких **міждисциплінарних концепціях**, як:

– теорія універсального семантичного простору В.В.Налімова, де поєднуються вербальний і невербальний аспекти життєдіяльності людини, її соматичний і психічний аспекти, моральне і фактологічне – *калокагатія* (має багато спільного з орієнтальним уявленням про “хроніки Акаші”);

– герменевтична філософія Р. Хайдеггера, що базується на уявленні про світ як своєрідний онтологізований текст

– універсалістське трактування символічних форм Е. Кассирера;.

– ідея універсальної символіки у сфері екзистенціальної філософії. Ж.-П. Сартра;

– концепція Р. Башляра щодо “психоаналіза предметів”, що виявляє “універсальний ключ” до тлумачення символів;

– один з напрямів лінгвістики – звуковий символізм – неспростовно свідчить про наявність прихованої семантики у сфері вербальних і невербальних сигналів, коли наш світ у цілому та окремі його елементи сповнені певним сенсом, який можна витягувати завдяки певним хвильовим алгоритмам;

– психологія суб'єктивної семантики стверджує, що зображення мають семантичні характеристики, коли геометричні фігури виявляються наділеними жорстко корельованими комплексами властивостей, які реалізуються як емоційно-оцінні властивості і виявляються як “семантичні інваріанти” – значення, сенс предмета “написано на його обличчі” [Артемьева, 1980];

– словники візуального досвіду – кінцевих систем візуальних образів, що дозволяють стійко інтерпретувати і класифікувати всі (!) об'єкти зовнішнього світу: не тільки зовнішні об'єкти несуть в собі глибинну інформацію, що організовується за певними фундаментальними (інваріантними) принципами, але і об'єкти, які людина виражає в актах творчості (малюнку, танці та ін.) відображають цю глибинну (архетипічну) інформацію;

– твердження Е. Разехорна: зображення – є первинні глибинні жести (пра-рухи), виражені графічно; вони несуть певне емоційне навантаження і володіють очевидними цінностями сприйняття – це графічний вираз відчуттів;

– освітні феномени резонансної парадигми, висвітлені у наших монографіях, які мають загальний обсяг близько 200 ум.автор.аркушів та присвячені теорії синтезу знань на педагогічній синергетиці

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

[Вознюк, 2012]: біокомп'ютер В.М.Броннікова, резонансне навчання, супернавчання, гештальт освіта, сугестопедія, педагогічна синергетика, акмеологія, методи колективного здобування знань М.П.Щетиніна та ін.

Висновки.

Відтак, все суще побудовано за єдиним планом, де велике пов'язано з малим, причому за алгоритмом подібностей. Тільки в цьому випадку ментальний образ, налаштований всього лише на зовнішню форму, може спонтанно саморозвиватися, добудовуватися і знаходити повну інформаційну структуру, здатну впливати на глибинні рівні матерії (про яких індуктор нічого не знає), що дозволяє говорити про актуалізацію голографічного принципу (коли в грубій формі неявно міститься інформація про тонку будову) або ж про фрактальний алгоритм (що дозволяв Кювье відтворювати образ допотопного ящера за однією фалангою пальця). Зазначений висновок узгоджується із даними *трансперсональної психології* С. Грофа, яка вивчає феномени *змінених станів свідомості* та відповідає концепції голографічної моделі Всесвіту Д. Бома, теорії морфічного резонансу Р. Шелдрейка, торсіонній моделі Акімова-Шипова, теорії реципрокних субпросторів В. Тіллера [Дубров, 2006, с. 85-86] та ін.

У цілому можна говорити про постнекласичний тип наукової раціональності (кінець ХХ ст.), в рамках якого суб'єкт і об'єкт розуміються як цілісний неподільний комплекс, а в процесі пізнання починають враховуватися як засоби і операції, так і ціннісний-цільові характеристики наукової діяльності. Об'єкти тепер уявляються складними відкритими системами, що саморозвиваються, для яких характерна еволюція, що є синергетичним процесом самоорганізації (індетермінізований, нелінійний, імовірнісний, різноспрямований, біфуркаційно-хаотичний). Взаємовідношення людини і природи досягає рівня коеволуції [Степин, 2000, с. 619-697; 11]. На цьому етапі виявляється перехід від модельючого мислення до образно-міфологічного, має місце взаємне проникнення конкретно-наукових, філософських, природничих, гуманітарних, фундаментальних і прикладних знань [Лесков, 2006; Стеклова, 2000; Тимашев, 1998; Яковец, 1997]. При цьому в класичному розумінні точні науки дрейфують від матеріалізму до ідеалізму [Тарнас, 1995; Якове, 1997], коли постнекласична наука тяжіє до міфологічних засобів вираження [Чешков, 2002] і розгорнутим міфологічним побудовам [Ладыгіна, 2000, с. 4-18], оскільки до міфів, на відміну від наукової гіпотези, відноситься сутність, яку не можна верифікувати (наприклад психоаналіз З. Фрейда або колективне без свідоме К. Юнга), що не

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

перешкоджає перетворенню наукових міфів на наукову гіпотезу [Поппер, 1983, с. 246–248].

Сучасна резонансно-хвильова концепція художньо-гуманітарного знання та творчості на теоретико-методологічному, онтологічному, праксеологічному, антропологічному рівнях виявляє певну ізоморфність з природничонауковим знанням та втілює в собі нову постнекласичну субстанціонально-польову парадигму пізнання.

Посилання:

Артемьева Е.Ю. Психология субъективной семантики / Е.Ю. Артемьева. – М.: Изд. МГУ, 1980. – 128 с.

Библер В. С. Мышление как творчество. – М.: Политиздат, 1975. – 399 с.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. – М.: Изд. Иностранной литературы, 1958. – 134 с.

Вознюк О.В. Педагогічна синергетика: генеза, теорія і практика : Монографія. – Житомир: Вид-во ЖДУ імені Івана Франка, 2012. – 708 с. <http://eprints.zu.edu.ua/9067/>

Вознюк А.В. Педагогическая синергетика: монография. – Житомир: Изд-во ЖГУ им. И. Франко, 2012. – 812 с.

Гегель Г. Сочинения. – М.: Изд. АН СССР, 1932–1958. – Т. 5. – 814 с.

Донченко Е. А. Социетальная психика. – К.: Наукова думка, 1994. – 207 с.

Дубров А.П. Когнитивная психофизика : Основы / А.П. Дубров. – 2-е изд., исп. и доп. – Ростов-на-Дону : Феникс, 2006. – 301 с.

Ладыгина О.М. Культура мифа. – М.: Полярная звезда, 2000. – 56 с.

Лесков Л.В. Синергизм: философская парадигма XXI века. – М.: «Издательство «Экономика», 2006. – 637 с.

Налимов В. В., Дрогалина Т. А. Вероятностная модель бессознательного. Бессознательное как проявление семантической вселенной // Психологический журнал. – 1984. – № 6. – Т. 5. – С. 111–122.

Ортега Л. Предверие манускрипта // Мартынов А.В. Исповедимый путь. – М.: Прометей, 1990. – С. 3.4.

Паули В. Физические очерки. – М.: Наука, 1975. – 256 с.

Поппер К. Логика и рост научного знания. Избр. работы / Пер. с англ. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.

Пригожин И. От существующего к возникающему: Время и комплексность в физических науках. – М.: Наука, 1985. – 327 с.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Сатпрем Шри Ауробиндо или путешествие сознания. – Л.: Изд. ЛГУ, 1989. – 334 с.

Стеклова И.В. Философия, культура, современность. – Саратов: СПИ, 2000. – Вып.2. – С. 40–53.

Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и перспективы техногенной цивилизации // Синергетическая парадигма. Многообразие поисков и подходов. М.: Прогресс-Традиция, 2000. – С. 12-128.

Тарнас Р. История западного мышления. – М.: Крон-пресс, 1995. – 448 с.

Тимашев С.Ф. Принципы современной эволюции нелинейных систем // Рос. хим. журн. – 1998. – Т. XLII, № 3. – С. 18-36.

Чешков М.А. Глобалистика: поиски предмета: (Сб. ст.). М.: ИМЭМО, 2002. – 99 с.

Шляхин Г.Г. Аналитическое и синтетическое / Г.Г. Шляхин // Логика и онтология. – М.: Наука, 1978. – С. 174-207.

Яковец Ю.В. Формирование постиндустриальной парадигмы: истоки и перспективы / Ю.В. Яковец // Вопросы философии. – 1997. – № 1. – С. 3-17.

***A.V. Voznyuk* Развитие гуманитарного знания в современную эпоху как фактор смены традиционной научной парадигмы**

На основе универсального теоретико-методологического принципа, который базируется на универсальной синергетической парадигме развития и теории синтеза знаний, анализируется развитие гуманитарного знания в современную эпоху, которое обнаруживает переход общественного сознания от традиционной субстратно-вещественной к субстанционально-полевой парадигме познания. Репрезентируются главные аспекты отмеченной парадигмы.

Ключевые слова: гуманитарное знание, традиционная научная парадигма, универсальная синергетическая парадигма развития, субстратно-вещественная и субстанционально-полевая парадигма познания.

***A.V. Voznyuk* The contemporary development of the Humanities as a factor of changing the traditional scientific paradigm**

The contemporary development of the Humanities is based on the basis of universal theoretical and methodological principle based on the universal synergetic developmental paradigm and the theory of synthesis of knowledge, which reveals the transition of social consciousness from traditional substance and material to substantial and field paradigm of cognition. The main aspects of the noted paradigm are represented.

Keywords: the Humanities, traditional scientific paradigm, universal synergetic paradigm of development, substance and material to substantial and field paradigms of cognition.

ПРОБЛЕМА СОЦІАЛЬНОЇ НЕРІВНОСТІ В ФІЛОСОФІЇ ПОСТМОДЕРНУ

В статье анализируется проблема социального равенства и неравенства в современных научных и философских концепциях, которые не вписываются в стиль мышления проекта Модерна. Разнообразные качества человека оказываются в большей мере обусловленными генетически, чем это считалось раньше. В природе человека заложено стремление к социальному равенству, справедливости и солидарности. Социумы, нормы взаимоотношений в которых не согласуются с природой человека, в эпоху Постмодерна оказываются неконкурентоспособными.

В статті аналізується проблема соціальної рівності та нерівності в сучасних наукових та філософських концепціях, які не вписуються в стиль мислення проекту Модерну. Різноманітні якості людини виявляються більшою мірою зумовлені генетично, ніж це вважалося раніше. В природу людини закладено прагнення до соціальної рівності, справедливості та солідарності. Соціуми, норми взаємовідносин в яких не узгоджуються з природою людини, в добу Постмодерну виявляються неконкурентоздатними.

Проблема соціальної рівності та нерівності, а також справедливості суспільних відносин, пов'язаних з цими оцінними характеристиками, завжди була актуальною в історії соціально-філософської думки. Завжди очевидною була соціобіологічна відмінність членів людського роду не лише за віком та статтю, але і за працездатністю, інтелектом, лідерськими властивостями. Але, разом з тим, людській природі також притаманні глибинні егалітарні тенденції та устремління. Тому перед суспільствами різних епох щоразу виникала проблема узгодження ієрархічних та егалітарних векторів у вибудовуванні соціальних порядків, які регулювали б взаємовідносини у тому чи іншому суспільному організмі.

Не всяка нерівність сприймалася і сприймається як несправедлива, оскільки вона може бути такою, що впливає з природних якостей, вікових, демографічних та деяких ситуативних чинників. У індивідів можуть бути різна спритність та сила під час

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

полювання, різні працездатність, продуктивно-інтелектуальна складова їхньої діяльності, лідерські якості, а також різна комбінація й поєднання всіх цих складових. І якщо суспільство оцінює результати діяльності людини по її внеску у загальні добробут та безпеку, то різниця у соціальному статусі, майні та заможності тієї чи іншої родини цілком може визнаватися колективною та індивідуальною свідомістю як справедлива.

Ідея і практика протиставлення небесного та земного, духовного та тілесного, з яких виходить християнська інтелектуальна традиція, заважали досягнути генетичну укоріненість соціальних якостей людини, у тому числі її прагнення до соціальної рівності. Концептуальний прорив у цій царині здійснили такі наукові напрями другої половини ХХ ст. як соціобіологія, етологія та еволюційна генетика (К.Лоренц, Р.Вільсон, Р.Докінз, Ч.Ламсден та ін.) [9, 4, 8]. Досліджували цю проблему також російські (В.Р.Дольник та ін.) [5, 6] та українські (Т.В.Гордашук, М.М.Кисельов) [2, 3, 7] вчені. Порівнюючи соціальну поведінку вищих тварин (включаючи приматів) та соціальну поведінку гомінід (предків людини – з використанням методів аналізу ДНК її залишків), а також аборигенів, які ще у ХІХ-ХХІ ст.ст. проживали й проживають на власних природних територіях, і сучасної людини (з використанням методів близнюкового аналізу), зазначені автори виявили як спільність багатьох рис соціальної поведінки сучасної людини та її предків, так і генетичну укоріненість певних соціокультурних якостей людини.

В результаті новітніх досліджень стало очевидним, що соціальна поведінка людини є продовженням соціальної поведінки тварин, закріпленої генетично, а також і таких, що набувають більш-менш довершеного вигляду в процесі навчання старшими представниками зграї, стада, групи молодих її представників. Проте у людини у період її формування виробилася істотна відмінність соціальної поведінки, котра не була притаманна більшості інших ссавців. Для майже всіх видів ссавців характерні ієрархічність та гаремний тип шлюбу. Вожак як переможець шлюбних боїв отримує все. Але не всі представники теплокровних формують гаремний тип сім'ї. Так, переважна більшість птахів утворюють парну сім'ю [9, 5]. Серед ссавців парної сім'ї дотримуються шимпанзе бонобо, пацюки, людина та деякі інші види. Парна сім'я людини відрізняється тим, що не лише чоловіки, але й жінки обирають собі шлюбного партнера.

Нагальна необхідність існування парної сім'ї у людини зумовлена особливостями її генетики. Шлюби між близькими родичами призводять до генетичним хвороб у потомства і до

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

вимирання тих родів, в яких існували такі шлюби. Внаслідок такої природно-інстинктивної заборони шлюбу всередині роду, між чоловіками-родичами зменшувалася ворожість, котра в інших видів породжувалася боротьбою за самок. Відповідно, між чоловіками виникали солідарність, взаємодопомога та взаємовиручка. Це також мало місце у випадках полювання на великого звіра, коли «бойові побратими» не лише згуртовано атакували хижаків і захищалися від їхніх нападів, але й захищали від нападів хижаків своїх товаришів. Причому, готовність прийти на захист родича у жорсткій сутичці з хижаком у людини сягає рівня автоматизованого інстинкту, чого немає в інших живих істот. Така атмосфера взаємодопомоги й солідарності у період формування суто людського соціуму сприяла також і обміну набутих навичок та зародків знань, посилювало інтелектуальну складову адаптаційних можливостей групи, посилювала її сукупну пристосовуваність, робила цю групу більш конкурентоздатною стосовно інших.

Ті риси людини, які можуть здатися у певній ситуації слабкістю у тактиці життєвої боротьби за ті чи інші ресурси, у стратегічному аспекті насправді виявляються конкурентними перевагами у змаганні різних соціумів. Згідно з принципом антропності, ймовірність домінування порядку у Всесвіті у певній пропорції переважає ймовірність існування хаосу і, відповідно до цього, ймовірність утворення складних систем у певній пропорції переважає ймовірність їх розпаду. Тому і можливе тривале існування систем, що постійно ускладнюються, набувають все більш складних структур та функцій, що сприяє виникненню спочатку життя, а згодом і розвинених соціальних систем, що вдосконалюються у взаємній конкуренції біосоціального добору. Більш конкурентоздатними в історичному процесі виявляються ті суспільства, що виробляють культуру й технологію вищого рівня.

Формування егалітарних (горизонтальних) відносин в людському суспільстві аж ніяк не означає, що владно-ієрархічні (вертикальні) відносини в ньому зникли. Справа полягає насправді лише у зміні балансу цих відносин у тому чи іншому типі суспільства.

Одним з найзначніших досягнень соціобіології, етології та етології людини полягає у порівняльному дослідженні соціальних ієрархій в популяціях ссавців та людей як одного з видів цих самих ссавців. Виявилось, що у багатьох видів ссавців вибудовуються соціальні ієрархії, які раніше вважалися дослідниками такими, що притаманні лише людям. Багато з того, що істориками та соціальними філософами сприймалося як видатне соціотворче відкриття

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

представників вищих класів – фараонів, кланів жерців, імператорів, царів, королів, видатних полководців – виявилось результатом стихійного спрацьовування механізмів самоорганізації соціальних ієрархій на основі елементарних механізмів виявлення та реалізації владних відносин, притаманних не лише людським суспільствам, але й популяціям більшості видів ссавців. В результаті певної кількості з'ясування стосунків між членами соціуму швидко встановлюється місце кожної особи в ієрархії малої групи, а також і суспільства в цілому. Інакше кажучи, ієрархічні владні відносини були притаманні нашим предкам ще до початку антропосоціогенезу. Це означає також, що ієрархічні владні відносини притаманні біологічному рівню природи людини.

У процесі антропосоціогенезу суто інстинктивні владно-ієрархічні відносини гуманізувалися, набували рис, властивих лише людині. На рівні біосоціальної природи людини поряд з владно-ієрархічними відносинами формувалися егалітарні – відносини соціальної рівності, завдяки яким активізувався людський капітал, виникали умови творчої співпраці індивідів, швидко накопичувалися культурні здобутки – як технологічні, так і соціогуманітарні. Адаптивний та творчий потенціал соціуму визначався і визначається, окрім іншого, тим чи іншим співвідношенням ієрархічних та егалітарних (вертикальних та горизонтальних) відносин. Тут можна виокремити два основні типи співвідношень ієрархічних та егалітарних відносин: по-перше, більш архаїчні, що засновані на біологічних стереотипах поведінки, і, по-друге, більш пізні, суто людські, унормовані людською свідомістю, волею, культурою, що формувалися і надбудовувалися над першими в процесі антропосоціогенезу. На архаїчному рівні соціальних взаємовідносин боротьба за владу спирається на застосування сили або погрозу (нехай і символічну) її застосування. На більш високому соціокультурному рівні боротьба за владу трансформується у змагання за лідерство, яке спирається на вміння лідера розкрити творчий потенціал якомога більшої кількості членів групи або громади і згуртувати їх на солідаристських началах. У людському суспільстві в ході його розвитку бере гору або, по-перше, архаїчна тенденція до скочування до односторонньо ієрархізованих відносин, або, по-друге, тенденція до окультуреної гуманізованої соціальної рівності, заснованої на солідаристських началах, засади якої почали формуватися ще в період антропосоціогенезу, або, по-третє, цілий спектр проміжних тенденцій між зазначеними альтернативними.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Більш архаїчний рівень соціальних взаємовідносин ґрунтується на біологічній природі людини, стихійно структурується констеляцією силових (або із загрозою застосування сили) взаємодій між членами соціуму, і має багато спільного з соціальною поведінкою тварин. Коли всередині суспільного організму або у сутичці між різними соціальними організмами застосовується насилля у боротьбі за владу, соціальні ієрархії встановлюються інстинктивно без особливих інтелектуально-творчих зусиль з боку лідера.

Російський дослідник Дольник, спираючись на праці західних соціобіологів та етологів, приводить аналогії між стихійною інстинктивною самоорганізацією ієрархічно-владних структур у тварин та людей. Він відзначає, що історики різних країн та часів розхвалювали організаційні здібності фараонів, царів, королів, воєначальників, не здогадуючись про те, що насильницькі владні ієрархічні структури створюються швидко й самоплинно «методом» найменшого спротиву. Будь-яка тиранія, деспотія утворюються майже миттєво в усіх країнах Стародавнього Світу. І справа зовсім не в організаційних здібностях деспотів, тиранів та сатрапів, а в напрацьованих за десятки та сотні мільйонів років механізмах самоорганізації популяцій вищих тварин, що спрацьовують і в недостатньо цивілізованих людських соціумах [6]. Така ж миттєва самоорганізація спрацьовує у новоутворених кримінальних угрупованнях. Стихійно-силова самоорганізація перших деспотій та кримінальних угруповань є досить подібною. Також подібними є відносини кримінального середовища та стихійного бізнес середовища, якщо останнє не достатньо врегульоване правовою державою, про що зазначав Р.Мертон [11].

Дольник наводить приклади подібності самоорганізації соціальних структур у тваринному світі і людському суспільстві. Так, наприклад, в Стародавньому Єгипті при пересуваннях на великі відстані під час військових походів в арміях фараонів виставлялися охоронні загони у вигляді авангарду, ар'єргарду та бокової охорони з обох флангів. Те ж саме спостерігається під час сезонних пересувань популяції павіанів з одного місця африканської савани на інше. Навколо зграї павіанів, в центрі якої знаходяться вожді (у павіанів геронтократія – очолюють зграю два або три літні павіани), самки та молодняк, з усіх боків – спереду, заду, та з обох флангів пересуваються дорослі молоді павіани, що охороняють зграю від нападів хижаків, або, принаймні попереджають про такий напад [5, с. 210-211, 238-239].

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Коли у Середні віки у Франції великі феодали, здебільшого герцоги, виявляли непокору королю, відмовлялися платити податки до королівської казни і споряджати лицарів до королівського війська, король видавав указ, що дозволяв селянам мати зброю. Такі дії короля робили великі селянські маси його союзниками і змінювали на його користь баланс сил між ним та великими феодалами. Дещо подібне відбувається в зграї резус-макак. Коли другий за місцем в ієрархії самець починає агресивно поводити себе стосовно до вожака зграї, то вождя подає знак до самців, що займають найнижчі щаблі в ієрархії зграї, і вони починають з великим задоволенням і жорстокістю згуртовано бити другого за ієрархією самця, виміщуючи на ньому комплекси власного приниження [5, с. 219 та ін.; 6, с.2-3].

Якщо соціальні ієрархії створюються інстинктивно та автоматично без будь-яких зусиль, то суспільство, в якому егалітарні відносини долають брутальні прояви жорстких ієрархій створюється свідомою волею і прагненням людини до культури та гуманізму. Егалітаристські тенденції у суспільному житті почали проявляти себе ще з самого початку антропосоціогенезу і тому можна твердити, що вони глибоко укорінені в природі людини на генетичному рівні і закріпилися в процесі біосоціального добору як більш конкурентоздатна модель суспільних відносин. Егалітаристська тенденція, як вже зазначалося, не існує у чистому вигляді у відриві від ієрархічної, а надбудовується над нею. У демократичному суспільстві панує дух творчої солідарності й законслухняності більшості громадян. Якщо ж незначна меншість осіб порушує правила співжиття, до них застосовується примусовість законодавства, що втілює собою елементи ієрархічних суспільних відносин.

Разом з тим, необхідно констатувати факт, що в історії людства, як і в доісторичний період в житті конкретних соціальних організацій проявлялася то одна з моделей самоорганізації соціуму – владно-вертикальна, авторитарна чи, навіть, тоталітарна, то інша, – егалітаристсько-горизонтальна, солідаристська. Ці дві основні моделі самоорганізації суспільства у дещо іншому контексті охарактеризувала Р.Бенедикт, спираючись на результати багаторічних польових культурно-антропологічних досліджень. Вона виокремлювала дві основні групи суспільств – суспільства з високою синергією та суспільства з низькою синергією. У суспільствах з високою синергією боги є люблячими та доброзичливими. У таких суспільствах якщо хтось один або невелика група людей досягли життєвого успіху, то цей успіх і добробут розповсюджується і на всіх членів соціуму; всі починають жити краще. У суспільствах з низькою

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

синергією боги жорстокі та караючі, люди живуть у постійному страху не вижити. І якщо хтось один, або невелика група осіб досягли життєвого успіху, покращивши власний добробут, то це стає можливим у такому соціумі лише за рахунок неуспіху або зубожіння інших членів [10, с.134 та ін.]. Концепцію Р.Бенедикт про суспільства з високою та низькою синергією розвинув далі А.Маслоу. А.Маслоу вважав, що сучасні йому суспільні відносини (у США у 1972 р.) на п'ятдесят відсотків є суспільством з високою синергією і на п'ятдесят відсотків – суспільством з низькою синергією [10, с. 134 та ін.]. У суспільстві з високою синергією, на думку А.Маслоу, має бути велика кількість самореалізованих особистостей, у яких головною є потреба творити й спілкуватися з іншими творчими особистостями.

З часів палеоліту, коли у первісних людей почали формуватися соціокультурні егалітарні відносини, на терені планети співіснували і, водночас, конкурували два основних типи соціумів з переважно архаїчними ієрархічними відносинами (суспільства з низькою синергією) і з більш передовими егалітарними солідаристськими відносинами (суспільства з високою синергією). Суспільства з високою синергією більшою мірою сумісні з природою людини і більш привабливі, ніж суспільства з низькою синергією. Саме у суспільствах з високою синергією здійснювалися основні інноваційні прориви у розвитку людства.

З початком неолітичної революції (10-12 тисяч років тому) і формуванням аграрної культури до часу виникнення класових цивілізацій (5-6 тисяч років тому) був безкласовий доісторичний період у житті людства, коли не було експлуатації людини людиною та надмірної соціально-економічної нерівності. Трипільська культура була першою орною землеробською культурою (на відміну від культур зрошувального землеробства в басейнах великих річок – Нілу, Тигру, Євфрату і т.п.), де ще не існувало класової нерівності й класової держави. В суспільстві Трипільської культури ще не було відділення землеробства від скотарства, ремесла від сільського господарства і розумової праці від фізичної. У цей період у суспільних відносинах Трипільської культури була лише природна нерівність між людьми, але не було ще несправедливої соціально-економічної нерівності.

Виникнення перших аграрних цивілізацій зрошувального землеробства біля великих річок – Давньоегипетської (вздовж Нілу), Месопотамської (між Тигром та Євфратом), Давньоіндійської (вздовж Інду та Гангу), Давньокитайської (вздовж Янцзи та Хуанхе) супроводжувалося завойовницьким об'єднанням первісних протодержав у великі держави, встановленням класових

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

експлуаторських відносин, що призводило до насильницького встановлення принизливої для більшості людей несправедливої соціальної нерівності.

З виникненням класових держав, що втілювали класове насилля, у суспільній свідомості цих соціумів відбулося певне роздвоєння: з одного боку, моральнісна та морально-правова регуляція забезпечувала існування суспільних відносин, які відчувалися несправедливими більшістю індивідів тогочасного соціуму, з іншого боку, у колективній моральнісній на правовій свідомості з більшою або меншою силою проявлялося прагнення відновити суспільний устрій, в якому переважала б первісна природна соціальна рівність, котра була в минулому. Шлях у майбутнє спримався як повернення у минуле, у Золотий Вік, у той час у минулому, коли люди жили в злагоді між собою та з богами, і не було принизливої соціальної нерівності.

Протягом майже всієї історії людства у колективній свідомості поряд з усвідомленням необхідності підтримувати встановлений панівним законом класовий порядок існувало прагнення створити такий справедливий соціальний порядок, який більшою мірою відповідав би глибинній природі людини, що сформувалася ще в період антропосоціогенезу.

В V ст. до н.е. у «вісьовий час» (К.Ясперс) [12, с.32-49] в полісах Стародавньої Греції встановилася демократія. Хоча вона і була обмеженою, рабовласницькою, однак взаємовизнання вільними громадянами соціальної рівності, взаємна повага один до одного і почуття солідарності сприяли творчій комунікації у суспільстві та неймовірному злету культури, мистецтва та науки. В цей же час сформувалася мораль як регулятор суспільних відносин, а разом з нею й етика як рефлексія й узагальнення морально зорієнтованої поведінки людей; це відбулося приблизно одночасно в трьох досить віддалених одна від одної країнах Стародавнього Світу – Індії, Китаї та Греції. У кінцевому підсумку, соціальна рівність мала наслідком суттєве піднесення творчого потенціалу та підвищення конкурентоздатності данного соціуму.

У підвалинах християнського світогляду закладено базове уявлення про протистояння земного та небесного, плотського та духовного. Ідея про дуалізм світла та темряви, духу та матерії була притаманна ще Зороастризму і сприйнята середньовічним християнством. Протиставлення духовного, жертвовного, з одного боку, і плотського, егоїстичного – з іншого, сприяло аскетичними практикам середньовіччя і більш пізніх часів, і, водночас, слугувало

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

обґрунтуванням особливої, освяченої «вищими силами» місії служителів церкви та представників вищих соціальних страт, що отримали владу нібито від Бога, виправдовуючи тим самим соціальну нерівність.

Християнство проголосило рівність перед Богом і панів і рабів, і, разом з тим, заявило що влада панівних класів дана від Бога, і якщо немає справедливості на Землі, то вона є у Царстві Небесному.

У добу Відродження в містах-республіках Італії посилювалися демократичні тенденції і відбулося значне піднесення культури, створені шедеври мистецтва світового значення. Демократичні тенденції Відродження продовжив Протестантизм, котрий проголосив принципову рівність всіх віруючих у їх можливості самостійно оволодівати глибинним змістом Святого Письма, об'єднуючись для цього в групи. Такі групи самоутворювалися віруючими знизу на рівноправній основі завдяки спільному прагненню осягнути Слово Боже. Зазначена революція у духовній сфері сприяла подальшому становленню рівноправного громадянського суспільства, виробленню і втіленню у практику суспільних відносин проекту Просвітництва.

В добу Просвітництва сформувався потужний ідейний запит на соціально-правову рівність всіх членів цивілізованого соціуму, що у подальшому сприяв становленню демократії та формуванню громадянського суспільства. Це врешті-решт призвело до Великої Французької Революції, завоювання незалежності Сполученими Штатами Америки і прийняття конституцій та інших правових документів зазначеними країнами, що офіційно проголошували рівність всіх громадян перед законом.

В результаті низки суспільних подій, що охоплювали революції, реформи і т. ін., у цивілізованих країнах світу у другій половині ХХ ст. склалося громадянське суспільство, засноване на ідеях демократії та соціальної рівності. Важливим показником справедливості суспільства є різниця в рівні доходів бідних та багатих, яка є незначною у цивілізованих країнах і відчутною, навіть критичною, в деяких інших країнах. Причиною успіхів громадян цивілізованих країн у боротьбі за соціальну рівність стало не лише їхнє прагнення до встановлення соціальної справедливості, але й висока конкурентоздатність демократичних соціумів, завдяки людському капіталу, заснованому на довірі та солідарності.

Висока конкурентоздатність та солідарність, що характерні для демократичного соціуму, зумовлені тим, що почуття соціальної справедливості притаманно природі людини і має свої витoki не лише в епоху «Золотого віку» доби неоліту, але й сягає періоду формування

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

людини як такої принаймні у середньому палеоліті, а можливо і в ще більш ранні часи.

Однак, в ситуації Постмодерну відбувається певна переоцінка критеріїв соціальної рівності та, відповідно, нерівності. Значну роль у цьому відіграли, окрім іншого, соціобіологія та етологія. Виходячи з інноваційних ідей цих наукових напрямків по новому сприймається проблема генезису соціальної рівності в процесі формування людини.

Однак, в ситуації Постмодерну відбувається певні процеси у суспільстві, що знижують стандарти демократії. Якщо у 60-х – 70-х рр. XX ст. у цивілізованих країнах більш-менш добре спрацьовував механізм представницької демократії, коли депутати парламентів здебільшого виконували передвиборні обіцянки, а виборці мали можливість відкликати депутата, який не виконував своїх обов'язків, то пізніше все частіше й частіше почали виникати ситуації, коли найважливіші суспільні проблеми вирішувалися кулуарно під тінювим контролем великих корпорацій, що активно використовували у власних цілях лобізм, маніпулюючи до того ж масовою свідомістю за допомогою засобів масової інформації (ЗМІ).

Шведські соціальні філософи А.Бард та Я.Зодерквіст вважають, що ця тенденція свідчить про виникнення явища так званої нетократії – влади через мережу політико-економічних та культурних зв'язків, коли важливі політичні рішення виробляються та приймаються всередині ексклюзивних груп. [1, с.35, 41]. Демократія таким чином трансформується в плюрархію, сутність якої полягає в тому, що кожний учасник вирішує за самого себе, проте не може вирішувати за інших; це означає ще й те, що жодне питання не може бути вирішене від імені більшості, тому що більшість не може примусити меншість виконувати прийнятні для більшості закони та рішення [1, с. 41]. Трансформація суспільства від капіталістичного до нетократичного відбувається, згідно з А.Бардом та Я.Зодерквістом, поступово. Буржуазія та пролетаріат замінюються на вищий нетократичний клас та нижчий клас комсьюмтеріат, назва якого походить від слова to consume – споживати. Якщо вищий клас формується на базі ексклюзивних зв'язків, знань та комунікацій, то нижчий клас – на базі споживання благ, а не в зв'язку з процесом виробництва цих благ, оскільки основною проблемою сучасного інформаційного суспільства з автоматизованим виробництвом є не саме виробництво, а збут товарів, що мають бути спожиті користувачами благ. Але більшість товарів, що виробляються у сучасному суспільстві призначені для задоволення не базових потреб людини, а різноманітних «додаткових» потреб – потреб розвитку,

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

дозвілля тощо. Виробнику необхідно привернути увагу споживача, а це можна зробити через за допомогою реклами через посередництво мереж комунікацій – телебачення, інтернет і т. п. Привенути ж увагу до себе можна лише запропонувавши щось ексклюзивне [1, с. 49]. Увага в мережі набагато цінніший ресурс ніж гроші, гроші є результатом уваги, а не навпаки; увагає єдиною твердою валютою віртуального світу [1, с. 99].

На думку О.Барда та Я.Зодерквіста, ЗМІ стають одним з основних інструментів навмисної деформації демократії, здійснюючи однобічно заангажовані компанії по викриттю нібито несумлінних дій політиків, підриваючи тим самим значення інституту виборної демократії в очах виборців. Основні претензії, що висуваються до політиків стосуються підтасовки голосів виборців під час виборчої компанії та ухилення від сплати податків [1, с. 36]. Насправді політики стають все більш залежними від медіамагнатів, які водночас є, як правило, власниками й основних транснаціональних корпорацій. Внаслідок цього все менше число виборців, що розчаровуються в політиці й політиках, приходять на кожні наступні вибори. Для справи розвитку демократії цей процес є несприятливим, оскільки політики обираються народом, а власники медіакорпорацій народом не обираються [1, с. 38], хоча основні суспільні питання вирішуються під їхнім контролем шляхом маніпуляцій суспільною думкою через самі ж ЗМІ. Разом з тим ці корпорації та пов'язані з ними медіамагнати підтримують міф про непорушність демократії для прикриття зазначеної маніпуляції.

Маніпулювання свідомістю переважної частини членів соціуму є важливим інструментом влади. Це вже добре усвідомлювали Г.Лебон та Г.Тард ще наприкінці XIX – початку XX століть, які зазначали, що ЗМІ забезпечують своєрідний інженеринг згоди, використовуючи зорові образи («несвідомий зір»), маніпуляцію задалегідь заангажованим контекстом, методами напівправди тощо [1, с. 48]. В добу ж Постмодерну, в умовах існування величезної кількості каналів інформації, найефективнішим засобом маніпуляції є нагромадження інформації, елементи якої ніяк не пов'язані між собою, або, інакше кажучи, надлишок інформації без будь-якого контексту; зацікавлені владні групи зливають на аудиторію інформацію, що збиває з пантелику з метою забезпечення секретності певного суттєвого знання [1, с. 45]. В сучасних умовах нове знання швидко застаріває; чим більше людей ним володіють, тим швидше воно втрачає свою цінність; тому перевагу матиме той, хто здатний виробляти ексклюзивне знання, яке полягає в тому, як пов'язати між

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

собою інші види знання [1, с. 97]. У плюрархічному суспільстві люди самі приймають рішення, при цьому нетократична влада полягає в контролі у розумінні того, які будуть наслідки альтернативних рішень [1, с. 97].

Серед методів знецінення демократії використовуються і різноманітні політтехнології. Якщо у громадськості дозріє якась актуальна суспільно важлива проблема, і вона, спробує через ЗМІ або мережі інтернет виробити концептуальне бачення проблеми та обговорити способи її вирішення, то одразу у відповідник комунікативних мережах може з'явитися альтернативне обговорення цієї ж проблеми, яке буде спростовувати перше. Якщо ж громадськість спробує донести важливу для суспільства проблему до більш широких верств населення, то вона може стикнутися з підступними способами протидії цій ініціативі за допомогою так званих неурядових організацій. Поруч з мітингом громадськості з назрілих суспільних проблем як правило організовується контрмітинг яких-небудь «неурядових організацій» – профсоюзу конторських службовців або асоціації юристів [1, с. 39].

Для сучасної владної ієрархії головним завдання стає не одержання прибутку, а попередження соціальних заворушень [1, с. 61]. Надавши робітникам право на страйк, буржуазія отримала монополію на владу [1, с. 66]. Але поряд з цим, у сучасному соціумі все сильніше виявляються тенденції до встановлення нетократичного способу управління суспільним життям, споживацьке суспільство з автоматизованим виробництвом стає все більш мозаїчним, розділеним на гендерні групи та меншини, тому все складніше низам об'єднуватися за соціально-економічними ознаками. Найбільш технологічно підготовлені особи працюють на транснаціональні корпорації через інформаційні мережі і все частіше ухиляються від сплати податків, що підриває базу для соціального забезпечення й пенсійну систему практично всіх держав. Це утворює підґрунття для згадуваної вище плюрархії, що відкидає ієрархію, роль держави у суспільстві і створює передумову для мерітократії або влади найкращих [1, с. 68]. Якщо за допомогою терміна «нетократія» О.Бард та Я.Зодерквіст звертають увагу на механізм утворення нового типу влади, то термін «мерітократія» вказує не те коло персон, які уособлюють цю владу. Представники мерітократії – найбільш творчі особистості, які власним талантом досягли вершини суспільної влади завдяки найексклюзивнішим мережам комунікації. Їхнє право на владу є природнім та заслуженим власною працею й талантом, і тому ніхто стосовно них не зможе пред'явити жодних претензій щодо

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

незаконності їхньої влади. Консьюмтеріату не просто буде протестувати проти влади мерітократії. Оскільки талановиті лідери протесту будуть залучатися до групи кращих, і соціальні низи завжди будуть відчувати брак лідерів протесту [1, с. 69].

Узагальнюючи викладене вище, можна зробити висновок, що концепція мерітократії О.Барда та Я.Зодерквіста як і соціобіологічні концепції стосовно певної генетичної зумовленості психологічних характеристик людини, що мають моральне значення, виходять за межі проекту Модерну і дають можливість аналізувати явища соціальної дійсності, на які раніше не звертали уваги.

Таким чином, в природі людини закладено багато різних якостей, серед яких переважають прагнення до соціальної рівності, альтруїзму, солідарності. В добу становлення перших держав в історії людства формуються ієрархічні суспільні відносини, встановлюється несправедлива соціальна нерівність, що була певним відступом від генетично закріпленого в людині почуття гідності та соціальної рівності. Наприкінці XX - початку XXI століть у цивілізованих країнах світу зростає роль особистісного начала людини як у процесі виробництва, так і в суспільних відносинах. Соціуми, в яких на перший план виходять солідаризм та горизонтальні соціальні зв'язки, виявляються більш конкурентоздатними, ніж соціуми з жорсткими ієрархічними владними відносинами.

Посилання

1. Бард А., Зодерквіст Я. Нетократия. Новая правящая элита и жизнь после капитализма. – СПб, Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2004. – 352 с.
2. Гардашук Т.В. Концептуальні параметри екологізму. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2005. – 200 с.
3. Гардашук Т.В. Этология в системе наук. – К.: Наукова думка, 1991. – 128 с.
4. Докинз Р. Эгоистичный ген. – М.: Мир, 1993. – 318 с.
5. Дольник В.Р. Непослушное дитя биосферы. Беседы о поведении человека в компании птиц, зверей и детей. Издание 4-е дополненное. – СПб.: ЧеРо-на Неве, Петроглиф. – 2004. – 352 с.
6. Дольник В.Р. Естественная история власти //ethology.ru/library/?id=62
7. Кисельов М.М. Етичний контекст сучасної науки //Теоретичні проблеми сучасної етики. – Полтава: ПНТУ імені В.Г.Короленка, 2012. – С.57-140.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

8. Ламсен Ч. Нуждается ли культура в генах? : Lumsden C.J. Does Culture Need Genes? //Ethology and Sociobiology. 1989. N 10. P. 11-28. Пер. И.П.Меркулова. – filos.historic.ru/books/item/foO/sOO/zOOOO987/index.shtml
9. Лоренц К. Агрессия (так называемое зло). – М.: Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – 272 с.
10. Маслоу А. Новые рубежи человеческой природы. – М., 1999.
11. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 873 с.
12. Ясперс К. Истоки истории и ее цель //Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Издательство политической литературы, 1991. – С. 28-286.

Ya. V. Lyubiv. Problem of social inequality in philosophical of Postmodern

In article is analysed problem of social equality and inequality in modern scientific and philosophical theories, which not correspond to the style of thinking of the project of Modern. Various qualities of man are more conditioned genetically as it assumed before. In nature of man is installed the aspiration to social equality, justice and solidarity. Social organisms, which norms of interrelations between people are not in accordance with the nature of man, become not competitive in epoch of Postmodern.

Т.М.Кармадонова

РОЛЬ ГУМАНІТАРНИХ ІННОВАЦІЙ В АДАПТАЦІЇ СТУДЕНТІВ ДО НАВЧАЛЬНОГО ПРОЦЕСУ В ВИЩІЙ ШКОЛІ

У статті розглянуто необхідність впровадження інновацій у сфері освіти. Охарактеризовано важливість інноваційних навчальних процесів. Визначено основні гуманітарні інновації у вищій школі в контексті формування, розвитку та адаптації особистості до навчального процесу.

Ключові слова: гуманітарні інновації, адаптація, соціалізація, стрес-менеджмент.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

В період глобалізаційних змін в суспільстві, гуманітарні інновації відіграють вирішальну роль, не оминаючи жодної активно мислячої особистості, інновації тим самим грають вирішальну роль в соціалізації суспільства. Однак чим сильніше вони впливають на особистість, тим гостріше стає питання про їх роль в адаптації студентства, як найбільш активної частини населення. Більш того, від успішності протікання процесу адаптації студентів в вищій школі залежить навчальна діяльність студентів ВУЗу. В свою чергу, успішна навчальна діяльність студентів вищого навчального закладу розглядається як необхідний елемент розвитку суспільства в цілому. Таким чином, тема дослідження вкрай актуальна та заслуговує детальної уваги.

Проблема гуманітарних інновації в навчальному процесі знаходиться в центрі уваги таких науковців: В.Носков, А.Кальянов, О.Єфросиніна (займаються вивченням соціально-психологічних детермінант інноваційної культури в гуманітарному вищому навчальному закладі), В.Г. Кремень (розглядає освіту в умовах інноваційного розвитку суспільства), О.С. Овакімян (аналізує досвід використання інноваційних методик у викладанні гуманітарних дисциплін), О. Самсонова, Н.Г. Шарата (досліджує впровадження інновацій в систему вищої освіти), І.О. Мохнатюк (розглядає особливості сучасної освіти: соціокультурно-ціннісний вимір), А.В. Гурьєва, Л.М. Іванченко (розглядають роль інновацій в вивченні гуманітарних дисциплін), Л.М. Гурч (вивчає активізацію навчального процесу як засобу підвищення якості вищої освіти України), Б.І. Хорошун (досліджує фундаменталізацію, як один із пріоритетних напрямів інноваційного розвитку вищої освіти), В.А. Кавалеров (розглядає методологію підходів у реалізації інноваційних проектів в освітньому середовищі). Не зважаючи на гостру актуальність проблеми адаптації студентства до стін вишів, поки відсутні докладні розробки проблеми гуманітарних інновацій, як необхідного компонента якісного розвитку та адаптації особистості до навчального процесу в ВНЗ.

Як зазначає В.Г. Кремень: «Інновації – це та суспільно-необхідна творча діяльність, без якої вже не може відбуватися результативно будь-який суспільний процес, в тому числі й освітній» [5]. Велика відповідальність лягає на «плечі» вищої школи, як осередку знань та розвитку особистостей, місця, де, власне, і проходить процес соціалізації особистості. Для забезпечення умов для розвитку особистості з врахуванням її індивідуальних особливостей в освіті використовують гуманітарні технології.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Навчання у вищій школі є потужним засобом соціалізації особистості. Успішність протікання процесу соціалізації залежить від такого її необхідного елементу як - адаптація. В свою чергу, нами вперше розглянуто поняття «адаптація» через призму інноваційних методик. Значення роботи полягає в тому, що результати дослідження поглиблюють розуміння сучасних тенденцій розгляду соціальної адаптації в нашій країні, обґрунтовують осмислення теорії та практики покращення психоемоційного стану студентства.

Мета статті – розглянути вирішальне значення впровадження в вищу школу інновацій, що будуються на використанні новітніх методик та їх роль на адаптацію студентів до навчального процесу у ВНЗ.

Розвиток України, європейської спільноти та їх систем освіти призвело до об'єктивної необхідності зміни методик викладання. Зберігаючи все позитивне, що було напрацьовано раніше і, наповнюючи процес викладання новими методиками, які більшою мірою відповідають специфіці студентської свідомості, динамізму суспільного життя і можливостям розвитку суспільства в умовах глобалізації, система освіти може більш ефективно реалізувати свій потенціал [9]. «Українське суспільство у ХХІ ст. починає формувати нову основу своєї життєдіяльності. В інформаційний період освіта стає своєрідною формою соціального захисту населення. В досить значній мірі від якості освіти та її спрямованості залежить подальший суспільний розвиток. На цьому етапі головним завданням модернізації системи освіти є підготовка людей, здатних сприймати виклики ХХІ ст., діяти відповідально і професійно відповідно до поставлених суспільних завдань» [6, с.169]. Звичайно, без адаптації студентства до навчального процесу така діяльність ускладнюється.

Ступінь інноваційної культури, досягнутої в сучасному вузі, значно впливає на ефективність підготовки майбутніх фахівців, форми та засоби навчально-методичного забезпечення окремої спеціальності і напрямку підготовки за певним освітньо-кваліфікаційним рівнем, визначає міру визнання загальнолюдських цінностей і пріоритетів стосовно інноваційної діяльності [8, с.70]. Таким чином, інноваційна діяльність є фактором, що прискорює освітньо-життєвий розвиток особистості, а отже сприяє адаптації.

Так, автором було проведено опитування серед студентів двох Київський ВНЗ (у період з грудня 2011 - по квітень 2013), присвячене питанням адаптації студентів до оточення в вищій школі. В дослідженні прийняло участь 1250 респондентів (студентів та аспірантів НТУУ «КПІ» та студентів КНУШ) різних курсів. Одним із завдань

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

дослідження було з'ясувати думку студентів про роль інновацій в процесі навчання в ВНЗ. Результати опитування показали, що переважна більшість опитаних (84%) вважають, що інновації є необхідним елементом розвитку сучасної системи освіти. Більш того, студенти зазначили, що у програмі ВНЗ не вистачає інноваційних предметів, при цьому вказавши сподівання на те, що навчальні курси будуть постійно адаптовуватися до сучасних тенденцій.

О. Самсонова стверджує : «інновації у вищій школі передбачають: організацію науково-дослідницьких та навчально-методичних робіт з проблем професійної освіти; вивчення, узагальнення та поширення кращого вітчизняного, європейського та світового досвіду в цій сфері; організація і проведення конференцій, семінарів, круглих столів, тренінгових курсів з інноваційних методик викладання гуманітарних дисциплін у непрофільному ВНЗ. Крім того, у ВНЗ України широко використовується рейтингова система контролю організації навчального процесу й оцінки знань студентів. Головна мета – це поліпшення якості навчання шляхом активізації навчальної діяльності, стимулювання активної самостійної роботи студентів, а також створення умов для здорової конкуренції» [10]. Тому необхідним стає створення умов для розвитку особистості, щоб вона змогла повною мірою розвинути свої здібності та активно адаптуватися до життя в вищій школі.

Як зазначає В.А. Кавалеров: «освітньою інновацією є ідея створення такого набору когнітивних схем, який дозволить нестандартно вирішувати ті чи інші інтелектуальні завдання, маючи широкий теоретичний інструментарій для цього. Відповідно мова йде насамперед про креативно-орієнтовані технології» [4, с.578]. Коли викладач та студент стають активними співучасниками освітнього процесу. А сам процес постає як творчість, що несе в собі створення чогось нового.

Політика вищих шкіл повинна бути скерована на пошук співробітництва з організаціями, які можуть забезпечити тренінги для викладацького складу, організувати практику для викладачів за кордоном, надавати доступ до новітніх інформаційних ресурсів, проводити програми міжнародного обміну викладачами. Таким чином, викладачі зможуть у своїй діяльності та проведенні лекцій керуватися новим досвідом, робити матеріал більш цікавим для студентів, адаптувати матеріал за новими тенденціями, активізувати навчально-пізнавальну діяльність студентів. Адже розповсюдженою є ситуація, коли студентство орієнтується у питаннях використання інформаційних технологій, краще, ніж викладачі і тим самим, розуміє,

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

що при викладі матеріалу викладач не несе нічого нового для слухачів курсу. «Вся справа в тому, що людина звикла жити і думати в рамках старих уявлень. На жаль, у нас достатньо рутинних, традиційних, патріархальних, тобто догматичних уявлень на освітній процес. А догматизм ґрунтується на абстракціях, яких у нас багато» [5]. Таким чином, задачею викладача стає прояв своєї професійності, обізнаності, ерудиції, глибини знань в області викладання та інших несуміжних областях, вміння стати цікавим для студентів.

Крім того, в вищій школі запровадження у навчальному процесі мультимедійних технологій дозволяє підвищити мотивацію студентів, використовувати велику кількість ілюстрацій, допомагає більш швидко та якісно здобувати знання. Як показує практика саме таких технологій не вистачає українському студентству у навчанні. Використання мультимедійних засобів через інтерактивність, що здатна структурувати та візуалізувати інформацію, підсилює мотивацію студентів, активізуючи їх пізнавальну діяльність, як на рівні свідомості, так і підсвідомості. Так, максимальна візуалізація навчального процесу значно підвищує ефект лекцій. Наприклад, у Вестфальському університеті імені Вільгельма в Мюнстері, був введений навчальний курс, що включає в себе лекції у форматі 3D. Студенти відмітили, що завдяки тривимірним зображенням, інформація стає більш наочною.

Так, «використання інформаційних технологій розкриває величезні можливості комп'ютера як засобу навчання. Але впровадження в навчальний процес мультимедійних технологій не виключає традиційні методи навчання, а гармонійно поєднуються з ними. Використання комп'ютерних технологій ніколи не зможе замінити викладача. Комп'ютерні технології залишаються технологіями, але ключова роль належить викладачеві» [3]. Викладач бере на себе роль – конструктивіста, а його діяльність, як зазначає Кавалеров В.А., полягає в тому, щоб допомагати студентству, стимулювати їх до самостійного мислення, нових поглядів на змістовні елементи освітнього процесу [4, с. 579].

На адаптацію студентів до навчального процесу в вищій школі впливає також і методика та форми проведення практичних семінарів. Як вказує Гур'єва А.В.: «ефективною є технологія групового навчання, завдяки якій навчання здійснюється в процесі спілкування між учнями в групах. Групові форми навчання дають змогу диференціювати та індивідуалізувати процес навчання, формують внутрішню мотивацію до активного сприйняття, засвоєння та передачі інформації, сприяють формуванню комунікативних якостей, активізують розумову

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

діяльність» [2, с.163]. В цілому, групові заняття сприяють та прискорюють процес адаптації студентів.

Як зазначає Хорошун Б.І.: «основним елементом удосконалення навчального процесу в університеті має стати включення в навчальні плани гуманітарної фундаментальної підготовки природничо-технічних дисциплін і, відповідно, циклу гуманітарних дисциплін – у природничо-технічну фундаментальну підготовку» [11, с.106]. Таке «міксування» різних курсів, наприклад, філософії та менеджменту, соціальної антропології і маркетингу, ІТ - технологій і психології робить курс більш цікавим, різноманітним і наочним.

Так, Шарата Н.Г. вважає, що «педагогічна інноватика полягає у постійному пошуку і впровадженні нових максимально ефективних технологій навчання і виховання, результатом яких має бути формування високо адаптованої до змінних умов, активної діяльності, творчої особистості, яка вмє аналізувати. Орієнтація на нове, пошук і впровадження нового не є самоціллю педагогічної інноватики, вона спрямована на забезпечення адекватності навчально-виховного процесу і його результатів вимогам суспільства. А в динамічно змінному суспільстві це спонукатиме до постійного оновлення змісту і форм навчання та виховання, максимально уважного ставлення до всього нового» [12, с.160]. Створення на ґрунті вищої школи гуманітарних інновацій сприятиме адаптуванню молоді до навчального процесу. Для підвищення рівня інноваційної культури, як зазначає Носков В., доцільно створити належну інноваційну інфраструктуру, що має бути навчально-методичним і консалтинговим центром з питань інноваційної діяльності, в рамках якого забезпечуються організаційна, навчально-методична, експертна, консультативна, координаційна, контролююча, прогноуюча, інтеграційна та управлінська функції. Їх системна реалізація є підґрунтям для вдосконалення інноваційної діяльності, підвищення педагогічної майстерності, формування сталих умінь і навичок студентів, розвитку відповідного рівня інноваційної культури учасників навчально-виховного процесу у гуманітарному вузі [8, с.83].

Потрібно зазначити, що на сьогоднішній день у вищій школі існує велика кількість різноманітних курсів, що носять пізнавальний характер, знайомлять молодих спеціалістів з їх майбутньою роботою. Однак, вища школа зовсім не цікавиться такими моментами як адаптація особистості до програм у вищій школі та можливостями пристосування до нових умов. Тому однієї з гуманітарних інновацій може стати введення в програму для студентів вищих навчальних закладів курсу лекцій «Основи стрес-менеджменту», який в змозі

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

сформувати у студентства почуття впевненості в завтрашньому дні, здійснити профілактику короткострокових стресів та довгострокових, навчити методикам управління емоціями, допомогти розвинути емоційну компетентність, змінити систему ірраціональних переконань та сформувати позитивний підхід до вирішення проблем. Однією з методик стрес-менеджменту є техніка нейролінгвістичного програмування (НЛП). Як відомо, управління своїм емоційним станом потребує врівноваженості. У кожної людини є особиста історія успіху, чи то просто приємного моменту у житті. Так, наприклад, певна музична композиція може навіювати приємні відчуття і кожен раз така асоціація підсилюється. Саме такий стимул, що запускає певні відчуття називається якорем в НЛП. Якоря являються настільки непомітними, що їх можна зовсім не усвідомлювати. Однак подібні якоря здатні нести позитивний вплив і самі по собі бути корисними, так як по суті вони формують наші звички. Але позитивний вплив вони носять у тому випадку, коли ми дійсно їх усвідомлюємо. Коли усвідомлення нема, в житті з'являються різноманітні страхи і фобії. Усвідомлене використання якорів – це один із ефективних способів змінити свою поведінку, поведінку інших і тим самим адаптуватися до нового.

Крім того, стрес-менеджмент також тісно пов'язані з процесами визначення мети й управління часом, що дасть змогу студентам правильно скласти режим дня та не перевантажуватися надмірним інформаційним потоком. Тим самим, здійснюється введення на перший план не вузькопрофесійних, а загальних креативно-інноваційних компетенцій. На зміну колективному заучуванню прийде індивідуальне спілкування, самостійна робота, проведення групових ігор, моделювання критичних ситуацій та шляхів виходу з них, що в свою чергу сприяє якійсь адаптації студентства до навчання в ВНЗ.

Як вже зазначалось, необхідним стає впровадження новітніх технологій викладання навчальних дисциплін (case study, тренінги, навчальні ігри, практичні заняття з учбовими комп'ютерними програмами, on-line спілкування з іноземними викладачами), які можуть бути проведені в аудиторіях вишів та будуть нести в собі позитивний вплив на навчання. Використання у навчальному процесі активних методів навчання обумовлює становлення якісно нових стосунків між викладачем і студентом. Студент, приймаючи самостійне рішення про вирішення тієї чи іншої запропонованої проблеми, стає відповідальним за вибір певної точки зору чи прийняте рішення. Перед викладачем постає завдання не лише дати студентам сучасні знання, а й навчити їх мислити і використовувати здобуті

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

теоретичні знання в конкретних ситуаціях, аргументовано відстоювати свою думку, аналізувати погляди інших і робити для себе певні висновки [1, с.217]. Власне, така система допомагає студентству стати більш активним учасником в початковому процесі, самореалізувати свої здібності, розвинути адаптаційні механізми, більш того, робить учбовий процес зрозумілішим, цікавішим та легким для запам'ятовування. «Завданням освіти в даному випадку є вчасна реакція на суспільні трансформації, пов'язані з формуванням нового типу соціуму, а також – підготовка до життя саме в такому типі соціуму – перевантаженому інформацією, вимогливому до високих інтелектуальних здібностей людини, орієнтованому на знання та на творчість. І разом з тим – орієнтовану на особистість» [4, с.580].

Необхідно відмітити, що у державних вишах зовсім не підтримуються впровадження нових технологій, таким чином, викладачі проводять нововведення власним коштом. Однак, потрібно відмітити, що існують ряд грантів та програм для новаторства в сфері освіти. Так, наприклад, у 2012 році найбільшу в світі премію в сфері освіти WISE Prize 2012 отримав Мадхав Чаван, колишній викладач хімії. Мадхав Чаван розробив просту, але інноваційну схему, засновану на партнерстві, що дозволяє навчати людей основам грамотності та рахування при мінімальних витратах.

Таким чином, керівництву вищих навчальних закладів потрібно підтримувати у викладачів дух до новаторства, мотивувати викладачів щодо впровадження новітніх технологій і інноваційних методів, керуватися європейським досвідом, залучаючи до навчання представників компаній, брендів, інших працівників, що у своїй діяльності використовують новітні технології. Однак «основна роль у формуванні інноваційної ідеології належить державі. Саме вона має, визначати пріоритетні напрямки інноваційного розвитку країни і забезпечувати умови для створення прогресивного технологічного укладу і привабливості інноваційної діяльності, сприяти зростанню науково-освітнього потенціалу в суспільстві, розвитку активної позиції громадян, прагненню протягом усього життя отримувати нові знання, освоювати нові технології та види виробництва... Держава також повинна підтримувати дбайливе і шанобливе ставлення до нових ідей, створювати умови для поширення інноваційної культури, морального і матеріального стимулювання новаторства» [7, с.147]. Маємо констатувати, що зміни в організаційній структурі, системі стимулювання, управління та фінансування, що ґрунтуються на створенні навичок і мотивації всіх сторін, особливо викладацького

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

складу, можуть призвести до реальних поліпшень у системі навчання в вищій школі.

В свою чергу, вищі навчальні заклади повинні не просто оновлювати процес навчання, але й робити навчальні курси більш спрямованими на розвиток особистісних якостей, виховувати в студентства активну позицію та відповідальність за власне життя та вибір ціннісних орієнтацій, підвищити рівень адаптації студентства до навчального процесу в ВНЗ. Такі навчальні курси, як «Ділове спілкування», «Антропологія», «Ораторська майстерність» та «Основи стрес-менеджменту» допомагають розвинути в студентства лідерські якості, наповнити міжособистісне спілкування змістом, навчити виходу з конфліктних ситуацій та методам боротьби з виникаючими труднощами. Так, наприклад, курс «Основи стрес-менеджменту» націлений на профілактику, пом'якшення і подолання стресогенних факторів на основі постійного стрес-моніторингу, розробку і реалізацію антистресової програми, що діє на освітньому та індивідуальному рівнях.

Більш того, в умовах адаптації студентів до ВНЗ слід розробити належну програму проведення інноваційної політики в вищій школі, що передбачає не тільки комп'ютеризацію, а й нетрадиційне проведення лекцій, семінарів в більш практичному характері, коли кожен з студентів буде мати можливість самостійно обирати для себе методику роботи. Необхідна інтегрованість різних методів, форм, засобів навчання в освітньому середовищі навколо системоутворюючої ідеї. Власне, як показує практика, впровадження гуманітарних інновацій в систему освіти має на меті та допомагає особистості адаптуватися до стін вищої школи.

Перспективи подальших досліджень автор вбачає в дослідженні інноваційних програм та курсів викладання та аналізі їх впливу на адаптацію студентства до ВНЗ.

Посилання:

1) Гурч Л.М. Активізація навчального процесу як засіб підвищення якості вищої освіти України / Л.М. Гурч // Болонський процес: перспективи розвитку вищої освіти України: матеріали міжнар. наук. конф., 13-16 верес. 2007 р. — К. : ДП «Видавничий дім «Персонал», 2008. — С. 217.

2) Гурьева А.В. Инновации в изучении гуманитарных дисциплин / А.В. Гурьева // Якісна освіта 21 століття: проблеми і пошуки: всеукраїн. науч.-метод. Конф., 14 мар. 2009 г.: тезиси докл. - Том 2. - Донецьк: Изд -во: Дон НУ, 2009. - С. 163.

3) Иванченко Л.М. Инновации в обучении английскому языку студентов технических Университетов. Режим доступу: <http://confesp.fl.kpi.ua/node/1125>.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

4) Кавалеров В.А. Методологія підходів у реалізації інноваційних проектів у освітньому процесі / В. А. Кавалеров // Гілея. – 2012. – № 5. – С. 576–581.

5) Кремень В.Г. Освіта в умовах інноваційного розвитку суспільства. Режим доступу: http://archive.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/sitimn/2010_23/Osvitavumovaxinnovaciinogorozvutkuskuspilstva.pdf.

6) Мохнатюк І.О. Особливості сучасної освіти: соціокультурно-ціннісний вимір / І.О. Мохнатюк // Альманах. Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2010.- № 19.- С.165-170.

7) Нестеренко Ю.Н. Малый бизнес как среда и носитель инновационной идеологии / Ю.Н. Нестеренко // Бизнес в развитии инновационной деятельности и инфраструктуры: втор. междунар. форум «От науки к бизнесу», 14-16 мая 2008 г.- Санкт-Петербург, 2008. - С. 142-149.

8) Носков В. Соціально-психологічні детермінанти інноваційної культури в гуманітарному вищому навчальному закладі / В.Носков, А.Кальянов, О.Єфросиніна // Соціальна психологія. - Київ: Український центр політичного менеджменту, 2005.- №4.- С.69-83.

9) Овакимян О. С. Опыт использования инновационных методик в преподавании гуманитарных дисциплин [Электронный ресурс] / Овакимян О.С. // Гуманізм та освіта : IX міжнар. наук.-практ. конф., Вінниця, 10–12 черв. 2008 р. : електрон. наук. вид. матеріалів конф. / Вінниц. нац. техн. ун-т. – Режим доступу: <http://conf.vstu.vinnica.ua/humed/2008/txt/Owakimjan.php>.

10) Самсонова О. Упровадження інновацій в систему вищої освіти [Електронний ресурс] / Самсонова О. // Інноваційні технології в навчальному процесі: шляхи оптимізації викладання дисципліни «Українська мова: матеріали дистанційної семінару-наради завідувачів кафедр української мови вищих медичних та фармацевтичних закладів України, вересень 2012 року. – Режим доступу: http://ru.nfau.in.ua/?page_id=5414.

11) Хорошун Б.І. Фундаменталізація - один із пріоритетних напрямів інноваційного розвитку вищої освіти / Б.І.Хорошун // Міжнародний науковий вісник. – 2011. – Вип. 3 (22), Ч. 1.– С.102-115.

12) Шарата Н.Г. Інноваційність в освіті – ознака сучасності / Н.Г.Шарата // Вісник Чернігівського національного педагогічного університету / Серія: Педагогічні науки / – Чернігів: Видавничий відділ ЧНПУ, 2012. –Випуск 97 –С. 158 –160.

The article deals with the necessity of innovation in education. Characterize the importance of innovative educational processes. The author singles out the main humanitarian innovation in higher education in the context of the formation, development, personal adaptation to the educational process.

Keywords: humanitarian innovation, adaptation, socialization, stress-management.

СОЦІАЛЬНО – КУЛЬТУРНІ ТА ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРЕДУМОВИ СТАНОВЛЕННЯ ПРОЕКТНОЇ ОСВІТИ

Розглянуто основні соціально-культурні та філософські передумови становлення нової парадигми освіти. Визначено проектну освіту як якісно нову освітню модель у модернізації сучасного освітнього простору.

Ключові слова: інформаційне суспільство, проектування, проектна освіта, проектна свідомість.

Вступ

Сучасні зміни в освіті спричинені низкою соціокультурних та політико- економічних обставин. Зокрема вони викликані переходом людства до нового типу цивілізації, яка в науковій літературі набула назви «інформаційне суспільство». Інформаційна революція радикально змінила інструментальні засади, способи передачі, збереження інформації, доступної активній частині населення планети. Під наростаючим пресингом цієї революції світ вступає в інформаційне сторіччя. Швидкими темпами зростають інформаційні потоки, з'явився вільний ринок засобів масової інформації, бурхливо розвиваються традиційні та створюються нові інформаційні технології. Як зазначає професор І.Предборська «Освіта як соціальний інститут відповідно реагує на всі зрушення, що відбуваються в суспільстві. За рахунок поширення інформаційно-освітніх технологій змінюється характер усіх сфер соціального життя. Змінам підлягає все: і джерела енергії, і виробництво, і знаряддя праці. Так, наприклад, якщо об'єктом накопичення у індустріальному суспільстві були гроші, ресурси, влада, то в інформаційному суспільстві їм протистоять знання, виробнича компетентність» [13,28].

Необхідний перехід до зовсім іншої освітньої системи, зорієнтованої на формування особистості, що постійно знаходиться в стані пошуку, готової до існування в ситуації непередбачуваного майбутнього, володіє основними способами раціоналізації реальності, проектує своє майбутнє, реалізуючи власний досвід на практиці. Як зазначає С.Кримський «Розвиток сучасної освіти показав

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

неможливість автоматичного поєднання теорії та практики особистістю. Для цього потрібна особлива проміжна діяльність та її соціотехнічне забезпечення. Такою особливою діяльністю і виступає зараз проектування в освітньому просторі, яке стає найважливішою формою організації наукового знання та його зв'язку з практикою, оскільки володіння особистістю науковою теорією є універсальною формою теоретичного освоєння сучасного світу, а проектування є універсальною формою його конструювання, підготовки до життя у мінливому соціумі»[6,6]

Аналіз філософських та педагогічних робіт засвідчує, що проблема проектування, в більшості випадків, розглядалась як інноваційна освітня технологія та навчально-виховний метод роботи, залишаючи питання освітнього проектування як складного філософського явища поза увагою. Тому **мета статті** — розглянути освітнє проектування як один із напрямків модернізації освітнього простору та визначити основні соціально-культурні та філософські передумови становлення сучасної проектної освіти.

Розробленість теми.

Сучасні освітні процеси стимулювали аналіз методологічних основ проектування, зокрема проектування як особливий вид мислєдіяльності став об'єктом дослідження О.Анісімова, О.Генісаретського, В.Розіна, Г.Щедровицького. Управлінські функції проектування визначили І.Бестужев-Лада, Н.Лапін, І.Ляхов, Б.Сазонов, Ж.Тощенко, С.Фролов. Праці Ю.Громико, В.Борзенко, О.Прікота, В.Слободчикова, Г.Ільїна, Н.Масюк сприяли концептуалізації освітнього проектування та вивченню його впливу на формування інноваційної особистості. Особистісно зорієнтований підхід в освіті засобами проектування розкрили В.Данилов, Ш.Амонашвілі.

Виклад матеріалу.

Потреба у новій системі освіти спричинена зміною соціальної картини світу: кінець другого і початок третього тисячоліття виявилися темпоральною точкою переходу декількох типів: соціально-економічного, політичного, культурного, цивілізаційного, екологічно-планетарного, що несе для людства значні зміни. Як зазначає Л.Горбунова «Уже в самому розгортанні процесу перехідності, що має багатовимірний характер, настає один з найбільш глибоких і швидких періодів перетворень в історії людства. “Пришвидшення” соціального часу під впливом науково-технічної революції викликає у людини відчуття неспокою, нестабільності, страху»[2,52]. Традиційні цінності перестають бути адекватними для пошуку нових смислів існування людини. Страх перед невідомим майбутнім, або, як його називав

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Е.Тоффлер “футурошок” ставить перед людиною вимогу невідкладно шукати “відповідь”, яка б допомогла правильно спроектувати власне життя та соціум навколо себе. На думку Е.Морена, «сучасна людина має дві полярності: розум та божевілля. Сучасний світ — це світ божевілля, коли співвідношення розуму і пристрасті є взаємопроникаючими та взаємодоповнюючими. Завдання сучасної освіти — створити правильний вектор акумуляції пристрастей»[8,90].

Відбулися зміни й в екзистенційній ситуації людства. Світ характеризується безпрецедентним зростанням випадковості, нестійкості, динамізму та непередбаченості. У просторі існування Homo Sapiens створюються все нові та нові зони ризику й невизначеності. Людина стала заручницею того, що сама створила[12,28]. Індустріалізація та інформатизація буття людини призвели до органічної її включеності в суспільний механізм — на думку М.Мемфорда, “Мегамашину”, яка підпорядковує собі усю людину, перетворюючи її на одномірні соціальні функції та проникаючи навіть у сферу її інтимно-духовного буття. Розум як інструмент людини дав їй змогу не лише пояснити, що відбувається у світі шляхом встановлення його законів, але й вивільнив її з цупких обіймів зовнішньої природної необхідності за допомогою предметно-практичної діяльності, в якій синтезовані закономірності природи й соціальна доцільність. Професор В.Мельник стверджує, що «...розум позбавляється суто людських духовних визначальностей, перетворюється на всевладний інструмент, за допомогою якого препарується дійсність, перетворюючись на процеси та феномени утилітарного призначення. Людина перестає розуміти природу, вона її лише пояснює та протиставляє собі та своїм цілям і цінностям»[7,5]. Філософ О.Муха продовжує думку, схилиючись до того, що “Справедливість, рівність, щастя, толерантність – усі ці поняття, що в попередніх століття були притаманні розуму, або ним санкціонувались, втратили своє духовне коріння. Вони все ще залишаються метою і цілями, але вже не існує раціональної інстанції, яка мала б право встановлювати їхню цінність та зводити їх з об’єктивною реальністю” [7,8]. Прагматизм і технократизм стають суттю та способом організації життєдіяльності людини та суспільства, тим самим підриваються духовно-екзистенційні підвалини нашого буття. Найбільшою загрозою людини стає сама людина, точніше нічим не обмежений її перетворювальний експансіонізм, заснований на науково-технічній раціональності — інструментальний розум. Друга половина ХХ століття суттєво похитнула оптимістичне переконання у всесильності наукового раціоналізму як засобу досягнення соціального

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

стану, який реалізує істини Добра та Справедливості. В процесі вдосконалення наукового раціоналізму людина розгубила свої найсуттєвіші і найважливіші екзистенційні та ментальні визначеності, без яких побудувати надійне майбутнє неможливо. Сьогодні світ живе в тривожному очікуванні, яке пов'язане з виявленням численних кризових явищ фактично в усіх сферах життєдіяльності європейської цивілізації — економічній, екологічній, політичній, культурницькій і т.д. А найголовніше — підриваються фундаментальні засади людського буття, ставиться під загрозу реальність існування людини як такої. Людина не просто користується досягненнями науково-технологічного прогресу, а по суті стає заручником нової техногенної цивілізації із штучно створеним середовищем її буття, віртуальним інформаційним простором і пануванням ідеології масового необмеженого споживання. Людина з творця та самоцілі перетворюється на засіб цивілізаційного процесу. В середині самої особи часто виникає брак рівноваги поміж сучасним практичним розумом і теоретичним розмірковуванням, яке не спроможне суму своїх знань ані підпорядкувати собі, ані укласти в осмислену систему. Виникає конфлікт між спеціалізацією людської діяльності і сенсоутворюючими світоглядними принципами. Розвиток комп'ютерних систем та Інтернету, створення з їхньою допомогою нових типів організації управління та глобалізаційно-інтегративні процеси заклали засади переходу цивілізації до нової просторово-часової метрики на етап постіндустрії, “яка засвоює вже не окремі сили природи, а інтегрує планетарні (земні), космічні та субатомні світи діяльності людини як громадянина ноосфери, володаря інформаційного універсуму” [7,5]. Людина отримала нові умови життя та розвитку, і сама змінюється відповідно до них. Якщо послуговуватися методологією А. Тойнбі, то сучасна освіта повинна бути певною “Відповіддю” на створений сучасною цивілізацією “Виклик”. Виклик глобальної культури, що формує нову ідеологію, яку пропонує швидко і неосмислено приймати з огляду на силу пришвидженості, тому й економії часу. А одне з пріоритетних завдань освіти – створення умов для самопізнання, без якого неможлива належна самореалізація. Глибока розгубленість сучасної людини з приводу: “куди йти?”, передбачає попередню відповідь на питання «кому саме йти?», «як йти?». Л.Горбунова зазначає, що «досвід останніх десятиліть виявляє особливу мінливість, плинність, пластичність різноманітних аспектів буття людини. Із досвіду сучасності проступає якийсь новий образ людини, що докорінно розходиться з традиційними, європейськими уявленнями про людину.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Людина межі тисячоліть, переживши досвід світових воєн і тоталітаризму, утвердила свою гідність у руйнуванні ієрархічних структур та становленні демократичних цінностей, відчула трагічну гіркоту екологічних криз і усвідомила небезпеку своєї перетворювальної сили, відкрилась вільному простору Інтернету, спокушується прагненнями самовдосконалення та можливостями психотехнічних, психоделічних, віртуальних практик і гендерних революцій...»[2,42]. Старі концепції уже неспроможні пояснити сучасні антропологічні і гуманітарні процеси. В цих умовах постає потреба нових принципів гуманітарного знання, нового підходу до феномена людини, створення нових наукових та освітніх програм і моделей, зумовлених процесами долання меж, утвердження відмінностей та руху в комунікативному просторі «транс». Е.Морен у праці «Освіта в майбутньому: сім невідкладних завдань» виділяє пріоритетним завданням освіти сприяти адаптації людини до умов багатомірного, мінливого світу, пошуку нових стратегій, моделей поведінки, стилів мислення сучасної людини»[9].

На постнекласичному етапі розвитку науки та філософії відбулися зміни і у розумінні суб'єкта наукового пізнання: людина виступає не просто як елемент, який разом з іншими утворює картину світу, але й виступає як активний учасник усіх соціальних та природних процесів, слугує точкою відліку в будь-якому знанні про світ. Елімінавання суб'єкт – об'єктної опозиції означає, що вони більше не утворюють дуальність, а зумовлюють один одного. Дослідники пропонують використати суб'єкт-суб'єктний підхід, який забезпечує розуміння як «акт смислопородження», а єдність духовного буття того, хто розуміє, і того, кого розуміють. Зрозуміти себе означає зрозуміти Іншого. Сучасна світоглядна проблема спрямована на пошук людиною свого місця в саморозвиваючому світі. Коли раніше людина прагнула створювати світ «за своїм образом і подобою», то сучасність диктує новий підхід: людина повинна прагнути «ліпити себе за образом і подобою світу», не перелаштовувати світогляд, а влаштовувати себе у впорядкований світогляд[13,28].

Інша особливість сучасної картини світу пов'язана з виникненням в кінці ХХ ст. передумов для формування нового синтезу природничих і гуманітарних наук. Суть цього феномену полягає в тому, що наукове знання набуває статусу духовного пошуку, вузька професійна діяльність трансформується на пошук ефективних життєвих орієнтирів. Освоєння навколосемного космічного простору, створення інформаційної спільноти й велетенських інформаційних мереж потребує зовсім іншого рівня інтелектуальної підготовки всього

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

людства до нового «способу життя». Сучасна постнекласична наука характеризується утвердженням парадигми цілісності, тобто усвідомленням необхідності глобального всебічного погляду на світ. Це проявляється у цілісності суспільства, біосфери, ноосфери, світобудови, де людина знаходиться не за межами об'єкта, що вивчається, а всередині нього, вона лише частина, що пізнає ціле. Об'єктом постнекласичної науки є складні системи, що з часом формують все нові й нові рівні організації, у яких присутня людина. Як зазначає у своєму дослідженні Н.Зглінська, «Однією з характерних рис нашого часу є бурхливий прогрес фундаментальних наук, безперервний розвиток сфери наукоємних технологій, масштабних технологічних проєктів та грандіозних відкриттів. Найбільше цей прогрес виявив себе в таких сферах наукового знання як молекулярно-біологічна, нанотехнологічна, інформаційно-медійна, комп'ютерна мережева тощо. Грунтуючись на нових уявленнях про будову Всесвіту, людини і природи, сучасні науково-технологічні революції виводять на новий рівень розвитку багатовіковий історичний процес пізнання та оволодіння людиною навколишнім світом»[4,101]. Характерною рисою духовного життя суспільства початку XXI ст. є безпрецедентний попит на освіту, який зумовлений дедалі зростаючим усвідомленням її вирішального значення для подальшого соціально-культурного й економічного розвитку і утворенням такого майбутнього, у якому знання відіграватимуть вирішальну роль. В контексті цієї тенденції формула Ф.Бекона «знання — сила» набуває «чергового» дихання. Примітне те, що серед численних критеріальних визначень суспільства найсучаснішого типу центральне місце посідає його характеристика як «суспільства знання». Тим самим фіксується, що справжнім багатством людської спільноти на ім'я «держава» є її інтелектуально-творчий потенціал, який у свою чергу зумовлює сенс поняття «інформаційне суспільство». Міжнародна комісія з освіти для XXI ст. «Освіта: прихований скарб» констатує, що новий освітній ідеал ґрунтується на вмінні розумно і виважено користуватися вже накопиченим суспільством знанням, здатності людини творчо його примножувати, спиратися на нього у своїй життєдіяльності. Тому виключно важливим освітянським завданням є конструювання «знання про знання», озброєння фахівця вмінням орієнтуватися у безмежному океані ідей, теорій, концепцій, фактів, даних — всього того, що охоплюється поняттям «знання». В цьому аспекті особливого значення набуває формування у «знаннєзнавця» методологічної культури відбору «потрібного знання», методики його пошуку за допомогою засобів інформаційно-освітньої системи, навичок використовувати

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

«належне» знання у власній професійній діяльності та й у житті взагалі. Забезпечити діалектику перетворення «зовнішнього» щодо індивідуума знання на його «внутрішнє», особистісне надбання і покликана загальносуспільна система освіти і просвіти, педагогічними методами та технологіями яких особистість опановує та засвоює світ як такий. Головне в освітньому процесі — формування потреби у власних знаннях, а не у заучуванні чужих, тобто потреба здатності їх осмислено застосовувати.

На освітні процеси впливає і глобалізація як об'єктивно зумовлений процес зростання загальної взаємозалежності країн в умовах розширення об'єктів сучасного світу. Поряд з тим, глобалізація не означає уніфікацію, гомогенізацію культурно-освітніх процесів. Розуміння глобалізації як різноманіття, а не гомогенності є важливим методологічним ключем до тлумачення інтеграційних процесів в сучасній освіті, в тому числі Болонського процесу, який має практично двадцятирічну історію і розуміється як процес: розпізнавання однієї освітньої системи іншою в європейському просторі; багатоваріантний, гнучкий, відкритий, поступовий; полісуб'єктний і такий, що ґрунтується на цінностях європейської культури та визнає національні особливості освітніх систем. Головна мета цього процесу — консолідація зусиль наукової та освітянської громадськості й урядів країн Європи для істотного підвищення конкурентоспроможності європейської системи науки і вищої освіти; створення системи інструментів для підвищення мобільності людського капіталу на європейському ринку праці. Глобальний світ потребує в освітянському середовищі «атмосфери, яка б сприяла б розвиткові креативного та самостійного мислення, орієнтованого на вирішення проблем»[1,8]. Конкурентоспроможною в майбутньому буде людина, яка розбирається в основах наук, володіє новітніми способами сприйняття та передачі інформації, є освіченою і практично підготовленою, насамперед у професійному, мовному і світоглядному контексті.

Вплив сучасних соціокультурних тенденцій на систему освіти виявляється в: посиленні її ролі як джерела ідей, нового знання, технології, інформації; усвідомленні імперативу виживання і глобальної відповідальності за свої дії, що визначається мірою духовного в кожній людині; урізноманітненні соціальних укладів суспільства, що зумовлює потребу в гнучкості мислення, сприйняття світу та діалозі культур. Таким чином, означений соціокультурний контекст зумовлює процес кардинальних змін в освіті, і, відповідно, перегляду засадничих принципів освітньої політики. Вони як кінцеві орієнтири освітньої діяльності з неминучістю повинні співпадати з

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

стратегічними орієнтирами суспільства. Позаяк сфера освіти, виконуючи роль трансляції соціокультурного досвіду людства і забезпечення у такий спосіб можливостей входження нових поколінь у активне соціальне життя, має своєю безпосередньою функцією відтворення суспільного організму, а саме його базових цінностей, духовних орієнтирів та стратегічних інтересів. [13,28]

Історичний виклик на освічену, культурно і морально розвинену людину, здатну взяти на себе компетентну відповідальність за нові напрями суспільного поступу, залишився поки що без належної відповіді. Україна, як власне і весь світ, перебуває в очікуванні нової епохи і одночасно намагається відшукати соціальну, економічну та науково-технологічну платформу виживання, нову парадигму підготовки людини до життя, яка б забезпечила не лише адаптивне ставлення до дійсності, але й розвиток самої дійсності у відповідності до людських вимірів життя, продиктованих ідеалами XXI ст. Центром цієї парадигми є освіта, яка розвивається як відповідь на виклики цивілізації і одночасно як відповідь на потреби людини знайти своє місце і можливості самореалізації у новому глобальному просторі. Освіта, її організація, напрями розвитку, зміст і навчальні технології знаходяться в епіцентрі дискусій, що розгорнулись нині в світовому інтелектуальному середовищі. Мова йде про опрацювання нової філософії освіти — освіти, яка б забезпечила комфортне існування людини у XXI ст. Фундаментальні цілі освіти століття сформульовані у доповіді Міжнародної комісії під керівництвом Жака Делора «Освіта для XXI століття», підготовленої для ЮНЕСКО у 1996 р. «Перед численними викликами, які ставить перед нами майбутнє, — стверджує цей документ, — освіта є необхідною умовою для того, щоб дати людству змогу посуватися вперед до ідеалів миру, свободи і соціальної справедливості»[1,14]. В дусі цієї стратегії, Ліссабонської угоди, Болонського процесу, інших міжнародних угод в галузі освіти й здійснюється освітянська реформа в Україні. Останні роки позначені рядом освітянських інновацій, спрямованих на збереження досягнень минулого й одночасно на модернізацію системи освіти відповідно до вимог часу, новітніх надбань науки, культури і соціальної практики. З точки зору розвитку української освіти останні роки стали знаковими: розроблена й затверджена Указом Президента України «Національна доктрина розвитку освіти України XXI століття», вийшли в світ ряд Указів Президента України з проблем розвитку освіти; парламентом держави прийнято Закон України «Про вищу освіту», урядом України затверджена Державна програма «Вчитель», Україна підписала Болонську декларацію й вагомо заявила про себе як про

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

повноправного суб'єкта європейського освітнього простору. Ці заходи аж ніяк не є випадковими. Вони інтегровані в єдину, цілісну систему державної політики модернізації української освіти, яка послідовно втілюється в життя, незважаючи на труднощі перехідного періоду і обмежені економічні можливості держави. Сутність модернізації системи освіти полягає у переході до нової освітньої парадигми, під якою розуміється сукупність принципів, ціннісних настанов і способів організації освітньої діяльності, які визначають кут зору на освіту: її мету, модель та освітній ідеал, адекватний антропологічним та соціокультурним запитам суспільства.

Відомий російський методолог Ю.В.Громико вважає, що «...в сучасних умовах модернізації освіти формується науковість проектно-програмного типу. Її основу складають діяльності проектування та програмування нових практик системи освіти. При цьому забезпечуються науковий опис і конструктивна розробка принципово нових освітніх систем та їх фрагментів, що відрізняються від попередніх».[5,114] Освітнє проектування – один із напрямків модернізації освітнього простору, що виконує не лише соціальну функцію передачі знань, досвіду і культури від минулих і нинішніх поколінь в майбутнє, але і виконує функцію підготовки людини до випереджаючих дій з виживання особистості в умовах глобальної кризи і переходу до стрімкого розвитку, коли освіта спрямована на не засвоєння обсягу знань, що постійно збільшується, а на орієнтацію в потоці зростаючої інформації; сприяє виробництву знання, якого немає, але потреба в якому людина відчуває. Проектування реалізує освітні філософської рефлексії на засадах нової раціоналізації та прагматизму, які фокусують увагу на відтворенні умов і структури проблемних ситуацій, в які потрапляє сучасна людина у своїх взаємовідносинах із реальністю, формує вміння передбачати і прогнозувати майбутнє, вміння робити випереджаючі практичні дії з виходу із кризових ситуацій. Як зазначає Л.Філімонюк, «...у сучасному світі проектування – це один із полюсів горизонтального трикутника: «теорія», «проектування», «практика»[12,48]. Освітнє проектування дає відповідь на сучасні соціально-культурні запити та формує якісно нову освітню філософію, забезпечуючи високу функціональність людини в умовах, коли зміна ідей, знань і технологій відбувається набагато швидше, ніж зміна покоління людей. В.Кілпатрик метою проектної освіти визначив «проектування людини, що вміє працювати, постійно проявляючи свою ініціативу, ставить собі масштабні практичні завдання й вміє їх використовувати»[5,182]. С.Кримський зазначив, що «проектування формує в особистості

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

мотивацію до творення і перетворення себе, проявляються уміння враховувати і долати перешкоди для досягнення цілей, формується стійка підпорядкованість мотивів, сприяє творчому і соціальному становленню особистості»[6,10]. Освітнє проектування оптимізує раціональні схеми співвідношення між лавиноподібним розвитком знань, високих технологій і людською здатністю їх творчо засвоїти. В процесі проектування виробляється здатність людини до свідомого і ефективного функціонування в умовах небувалого ускладнення відносин у глобалізованому, інформаційному суспільстві, зрослої комунікативності життя та інформаційної насиченості середовища життєдіяльності, формування конструктивізму як основи життєвої позиції, утвердження культури толерантності. І.Колеснікова визначила, що «збільшення освітніх можливостей для проектування сприяє формуванню нової екранної культури, заснованої на тимчасовому потоці екранних зображень, який вільно вміщає в себе поведінку і мовлення персонажів, анімаційне моделювання, письмові тексти і багато іншого. Екранна культура повергає особистість до культури особистого контакту шляхом організації діалогу між різними користувачами інформації з допомогою створення мереж комунікації, що дозволяють кожному спілкуватися зі всіма і всім з кожним»[5,178]. Ю.В.Громико відмітив, що « проектування освітнього простору готує людину до існування в ситуації однозначно непередбачуваного майбутнього, до дій різноспрямованих сил в динамічно змінних умовах, визначає завдання сучасної освіти, які спрямовані на створення умов для оволодіння особистістю основних способів впорядковування (раціоналізації) реальності, організацію багатьох факторів і тенденцій, спрямованих на забезпечення ефективності соціальної діяльності». Описуючи проектування через структуру мислення і діяльність індивіда, науковець зазначає, що освітнє проектування допомагає особистості не хаотично будувати своє майбутнє, а оперувати особливою організацією свідомості — «проектною свідомістю». Проектне освітнє середовище визначає проектний режим роботи свідомості «Я», коли індивід повинен опинитися в точці біфуркації, відмовитись від початкової установки та спробувати встановити зв'язок з майбутнім актом трансценденції, коли «Я» – сенс, який по-новому структурує реальність[3,124]. Л.Сохань зазначає, що освітнє проектування розширює горизонти для створення власної моделі життєвих стратегій, відкриває діапазон можливостей, що стає доступним для особистості, створює альтернативні сценарії життєвого шляху, зумовлені кожним з прийнятих рішень та здійснених виборів. В процесі проектування особистість має вибір різних

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

тактичних прийомів та методів, за допомогою яких вирішує життєві завдання[11,262]. І.Єрмаков продовжує думку, що «освітнє проектування важлива умова повноти самореалізації сучасної особистості, що сприяє формуванню поглядів особистості у майбутнє крізь призму сподівань, намірів, цілей та думок. Разом з тим, залишає широке поле для свободи життєвиявлень особистістю у разі несподіваних поворотів на життєвому просторі»[11,271]. Освітнє проектування вчить людину вміло організовувати своє буття, мати більше можливостей імпровізувати, вносити особистісні поправки в такий спосіб, щоб ці соціальні зміни відповідали її інтересам, меті та світогляду. С.Б.Кримський визначає освітнє проектування як «процес «практизації» теоретичних розробок, сучасних інновацій, заповнення гносеологічного інтервалу між теорією і практикою, тобто визначення методологічних та концептуальних засад феномену проектування»[6,13]. Освітнє проектування на суб'єкт – суб'єктній основі, ґрунтується на існуючих природних закономірностях розвитку об'єкта, що проектується, але при цьому допускаються можливі зміни об'єкта, його ціннісні погляди та уподобання. В основі освітнього проектування лежить мислення, що проблематизує цінності та їх ієрархію, формує критеріальну основу, що необхідна для здійснення самостійного і відповідального вибору особистістю у проблемних життєвих ситуаціях. Проектування готує людину знаходити консенсус з іншими у соціумі, їхніми цінностями, поглядами на дані критерії, здійснюється лише на основі діалогу між зацікавленими суб'єктами, повагою до ціннісних поглядів інших учасників проектування.

Висновки та перспективи дослідження.

Отже, проектна освіта — це якісно нова освітня модель, яка демонструє основні метанаративи сучасної освіти, спрямовані на формування інноваційної особистості, оскільки саме проектування формує мотивацію до творення і перетворення себе, проявляє уміння враховувати і долати перешкоди для досягнення цілей, сприяє творчому і соціальному становленню особистості. Освітнє проектування — “нова грань людської освіченості” (В.Е.Радіонов), що уможливорює процес формування якісно нових та актуальних для сьогодення особистісних якостей в процесі проектування, які допомагають адаптуватись та успішно жити у сучасному плюральному світі. Проектне мислення готує особистість до самоздійснення, успішного автопроектування, формує особистісне ставлення та переконання, акцентує потребу в змінах та продукує вміння звільнитися від беззастережної влади традицій, визначаючи точки розвитку й адекватні їм соціальні механізми. Проектна рефлексія

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

здатна привести особистість до усвідомлення раніше неусвідомлених переконань, трансгресувати за межі норм та вибрати більш адекватні підстави проектування, оптимізувати здатність орієнтуватися у стані невизначеності й визначати припустимий ступінь ризику; здійснювати саморефлексивний контроль, об'єктивно враховувати й оцінювати впливи стрімких змін зовнішнього світу, адекватно реагувати на них закономірними і гнучкими змінами власного внутрішнього ества. Проектна свідомість, переглядаючи базові інтелектуальні підстави життя та враховуючи зовнішні впливи на них, робить особистість більш гнучкою та стійкою, здатною постійно відновлюватись та вистоювати перед лицем сумнівів, безладдя, невизначеності та хаосу, тобто повністю адаптує до життя у сучасному світі.

Посилання:

1. Андрущенко В. Філософія освіти XXI століття: пошук пріоритетів / В. Андрущенко // Філософія освіти. - 2005 №1. – С. 6-15.
2. Горбунова Л. С. Складне мислення як відповідь на виклик епохи / Л. Горбунова // Філософія освіти. — 2007. — №6. — С.40-55.
3. Громько Ю. В. Проектноесознание / Ю. Громько. — М. : Институт ученика Пайдея, 1998. — 551с.
4. Зглінська Н. Трансгуманітарність як чинник розвитку сучасної науки і освіти / Н. Зглінська // Філософія освіти. — 2011. №1 2С.100102.
5. Колесникова И. А. Педагогическое проектирование : Учеб. пособие для высш. учеб. заведений / И. А. Колесникова, М. П. Горчакова-Сибирская. — М: Издательский центр «Академия», 2005. — 288 с.
6. Кримський С. Б. Проект і проектування в сучасній цивілізації / С. Б. Кримський // Метод проектів: традиції, перспективи, життєві результати. Практико орієнтований збірник. - К. : Департамент. 2003. Вип.2 - С.615.
7. Мельник В. П. Людина в сучасному світі. Філософсько – культурологічні виміри / В. П. Мельник. Львів, 2010. С.47.
8. Морен Е. Втрачена парадигма: Природа людини Див.: Філософська і соціологічна думка – 1995. - № 5-6. – С.90-109.
9. Морен Э. Образование в будущем: семьеотложных задач. – В кн. Синергетическая парадигма. Синергетика образования. – М., 2007.
10. Національна доктрина розвитку освіти України в XXI столітті. — К.: Шкільний світ, 2002. С.7.
11. Сохань Л. В. Життєве проектування: концепція і психологічний механізм / Л. В. Сохань, І Г. Єрмаков. // Метод проектів: традиції, перспективи, життєві результати. Практико орієнтований збірник. - К. : Департамент. – 200.. -Вип.2. С.262276.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

12. Филимонюк Л.А. Формирование проектной культуры педагога в процессе профессиональной подготовки : автореф. дисс. д-ра пед. наук: спец. 13.00.08. «Теория и методика профессионального образования» / Л.А. Филимонюк. – Махачкала, 2008. – 48 с.
- 13./Філософія освіти / за ред. В. Андрущенко, І. Предборської. — Київ, 2009. — 230 с.

А.В.Паренюк

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ИНСТРУМЕНТАРИЙ АМЕРИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

В статье описано методологическое обеспечение теоретических разработок философии образования с позиции метафизики тотальности. Используя интегральный подход, автор объясняет роль американского образования в содействии адаптации человека к устойчивым отношениям в обществе, гармонизации его жизнедеятельности с окружающей средой и изменяющимися условиями социальной жизни.

Системный кризис цивилизации требует анализа его причин, структуры и динамики, а также постановки стратегических задач в разработке переориентации общественного сознания. Актуальными становятся умения комплексно мыслить и быстро генерировать идеи и принимать решения в условиях непрерывно меняющейся ситуации. В современном образовательном пространстве возникла необходимость нового методологического подхода, направленного на исследование образовательных процессов и всей системы образования с позиций метафизики тотальности [1].

Терминология американского образования.

Особенностью постнеклассического этапа в методологии научного познания является то обстоятельство, что субъект одновременно рассматривается, как объект: субъект влияет на объект, частью которого является сам. В связи с новым методологическим подходом возникает ряд задач, требующих учитывать неявное,

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

бессознательное, скрытое, неочевидное взамен обстоятельств. Новая научно - методологическая парадигма сформировалась в лаборатории постнеклассических методологий Центра гуманитарного образования НАН Украины, в работах проф. Кизимы В.В. [2 - 5], в рамках украинско – российского проекта «Постнеклассична методологія: становлення, розвиток, принципи, перспективи» [6].

Ряд понятий метафизики тотальности предоставляет возможность выделить виды неопределенности, которые можно проследить в учебном процессе. Такими видами неопределенности являются: меон (уже небытие), амер (еще небытие) и генерологизация (бытие).

Меон (*греч. «те он» - «несуществующее»*) представляет собой ситуацию, когда утрачена определенность вообще; состояние, ведущее к распаду.

Амер (*греч. – «истинный атом»*) – это понятие, которое характеризует тем, что наблюдается постоянная изменчивость в элементах, исчезающая при установлении устойчивых состояний; что – то исчезает, но вырабатывается более – менее стабильный фон. Учащийся, например, всё время пребывает в америческом состоянии познания, поэтому необходимо постоянно поддерживать соответствующие условия, и тогда обучение становится сменой амеров. Человек является субъектом собственной жизни только тогда, когда может управлять этим состоянием. Если же человек не сможет управлять америческим хаосом, то рискует стать жертвой стихийного развития обстоятельств. Владеть ситуацией можно только в том случае, когда побочные влияния постоянно анализируются, как такие, которые не носят случайный характер.

Генерологией (*от лат. «genero» – «порождать, создавать»*) следует называть такую систему устойчивых элементов, которые образуют определенность в явлении.

Америзм реальной жизни требует от обучающегося владения определенными формами, способами и практиками. Эта задача разрешима в сегменте сизигийного обучения. Индивид нуждается в таком обучении, когда он сознательно сможет обеспечить себе собственное гармоничное отношение со средой на основе сизигийной рациональности. Сизигийная рациональность определяет такую деятельность, в которой существует единство онтического (отдельных форм человеческого бытия) и онтологического (бытия человека как субстанции данных форм). В законе сизигийного соответствия коэффициент межсизигийной деятельности рассчитывается по формуле: $S = 80/20 = 4$ [7]. Сизигия является тем состоянием

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

минимального расхода энергии, которое призвано сохранить идентичность и осуществить преемственность процессов в образовательном пространстве.

Если учитель будет создавать единое воспитательное пространство, формировать особый педагогический фон, атмосферу, условия, анализировать их с точки зрения амерологической педагогики, то в процессе обучения может возникнуть возможность прогнозирования точек открытий.

Линии развития в образовательных процессах. Философия образования представляет собой упорное стремление осмыслить ответы на вопросы бытия применительно к образованию. На современном этапе философия образования требует перезагрузки и разрешения концептуальных задач когнитивного, психосоциального, нравственного и духовного развития. Являясь самым полным из всех познаний, познание как отношение – это то, что объединяет в единое целое различные элементы системы. Применение системного подхода позволяет вычленивать элементы и определить состав системы; найти способ, при помощи которого элементы связаны между собой; выделить системообразующие, доминирующие факторы; установить уровень целостности системы; изучить её взаимодействие с внешней средой; выявить её функции.

Рассмотрим основные линии развития в америческом образовании, применяемые в единстве их разнообразных взаимовлияний, сопряжений и взаимодействий.

Основой ЛИНИИ КОГНИТИВНОГО РАЗВИТИЯ являются концепция, разработанная швейцарским учёным Жаном Пиаже (1896 - 1980) [8 - 9]. Согласно его теории, способность к логическому мышлению закладывается в младенчестве и совершенствуется от года к году, подчиняясь определённым закономерностям. Ж. Пиаже показал, что мышление детей существенно отличается от мышления взрослых, и что дети являются активными субъектами собственного умственного развития. Он составил эмпирическую базу своих научных трудов, участвуя в тестировании французских детей на интеллект и наблюдая за психическим и интеллектуальным развитием своих детей. Согласно концепции Ж. Пиаже, по мере того, как происходит физиологическое развитие ребёнка и расширяются границы изучаемого им мира, навыки мыслительной деятельности приобретаются естественным путём. Важнейшим компонентом в исследовании детьми окружающего мира являются игры, на которые

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

приходится пик активности познавательной деятельности ребенка. Обучение ребёнка в процессе деятельности Ж. Пиаже считал необходимым для успешного процесса его взросления. В своей концепции учёный определил 4 периода умственного развития. Ж. Пиаже мало исследовал проблемы социального и эмоционального развития, вопросы формирования личности, индивидуальных различий детей, а сосредоточился главным образом на объяснении умственного (интеллектуального) развития. Он исследовал рост разумности – способности более точно отражать окружающий мир и выполнять логические операции над образами концепций, возникающих во взаимодействии с окружающим миром.

Главное состоит не в том, сколько и какие знания включены в учебный процесс, а в том, как они ориентированы и в какой мере они являются средством интеллектуального, психического и личностного развития и воспитания учащегося. Особое место в решении этой проблемы занимает американское образование, задачей которого является обучение человека сознательному обеспечению им собственного гармоничного отношения со средой на основе сизигийной рациональности.

Основой ЛИНИИ ПСИХОСОЦИАЛЬНОГО РАЗВИТИЯ является теория психосоциальных стадий Эрика Эриксона (1902 - 1994) [10 - 11]. Эта концепция не ставит перед собой педагогических обучающих или развивающих задач, она констатирует существующее положение как норму и отличает неудачные, неадаптивные, нежелательные варианты развития. Модель психосоциального развития личности Э. Эриксона включает 8 стадий. Эти стадии обусловлены кризисами, которые должны быть преодолены в течение всей жизни. Каждый этап отличается определенным конфликтом, благоприятное разрешение которого приводит к переходу на новый этап развития. Каждой стадии развития присущи определенные ожидания общества, которые индивид может оправдать или не оправдать, вследствие чего он может быть как принят обществом, так и отвергнут им. Модель Э. Эриксона предоставляет индивиду возможность определиться с соответствующими возрасту решениями для благополучного прохождения следующего этапа жизни. Смысловым стержнем теории выступает понятие личностной идентичности (эго – идентичности) – это целостность личности, тождественность и непрерывность нашего «я», несмотря на все трансформации и изменения в процессе развития. Оптимальность этого состояния, по мнению Э. Эриксона, достигается тогда, когда

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

человек имеет внутреннюю уверенность в выборе направления своего жизненного пути. Развитие личности может стать следствием как пассивного, так и активного личностного роста, когда человек сам является инициатором своего личностного развития, обеспечивая, таким образом, собственные пути самосовершенствования. Взаимодействуя с окружающим миром и имея знания о том, как реагируют на него другие, индивид принимает множественность своих ролей, не просто суммируя их, но принимает сочетания различных идентификаций себя и возможностей их восприятия самим индивидом.

Э. Эриксон считал, что развитие продолжается всю жизнь. Он выделил восемь основных этапов в онтогенезе личности, основу которой составляет ее цельность и идентичность. Развитие индивида тесно связано с меняющимися особенностями социальных предписаний, культурой и системой ценностей. Общество способно оказать помощь развивающейся личности и поддержать ее именно тогда, когда она особенно нуждается в этом (например, потребности детей всегда готовы удовлетворить заботливые родители). Такое согласованное развитие присутствует в каждой культуре и призвано координировать развитие индивида и его социального окружения.

Основой ЛИНИИ НРАВСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ является теория американского ученого Лоуренса Кольберга (1927 - 1987) [12 - 13]. Вслед за Жаном Пиаже, Л. Кольберг расширил идеи нравственности. Он предполагал, что смена стадий нравственного развития связана с общими когнитивными возрастными изменениями, с децентрацией и формированием логических операций. Согласно этой теории, существует 3 важнейшие уровня нравственного развития, в каждом из которых Л. Кольберг выделил по 2 стадии. Эта теория утверждает, что нравственное развитие человека, которое является основой этического поведения, разделяется на 6 стадий. Каждая последующая стадия более адекватно оценивает конкретную нравственную проблему, чем предыдущая.

Согласно теории Л. Кольберга, целью образования является переход от первого (преднравственного) уровня развития к третьему (постконвенциональному). Л. Кольберг приходит к выводу о том, что нравственность поступка зависит более от намерений, а не от последствий, так как в мире не существует ничего абсолютно правильного или неправильного. Согласно его теории, если детей постоянно вводить в область суждений на ступень выше их собственной, то это стимулирует развитие их следующей ступени – так характеризуется «зона ближайшего развития».

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Критикам теорії Л. Кольберга представляється, що існує велика різниця між моральним судженням і моральним поведінням, так як людина не завжди здатна діяти на рівні своїх високих моральних принципів.

Основною ЛІНІЄЮ ДУХОВНОГО РОЗВИТКУ є концепція Джеймса Фаулера [14]. Використовуючи інтегральний підхід до категорії віри, він виділяє 8 стадій духовного розвитку. Концепція стадій віри Джеймса Фаулера підтверджує необхідність пошуку нових значень для перезавантаження освіти і виходу з системного кризи цивілізації. За думкою Дж. Фаулера, розвиток людини буде проходити через все більше кількість різних стадій ще до початку статевих зрілості.

Як концепція філософії освіти, когнітивна, психосоціальна, моральна і духовна лінія розвитку представляється автору базовими для досягнення оптимальної гармонізації людини з постійно змінюваною навколишнім середовищем в різні періоди його життя. Автори запропонованих концепцій фокусують увагу на теорії стадій, припускаючи, що кожна нова стадія є кроком вперед. По окремих всі теорії стадій представляють неповну істину. Як і наше життя по життю не проходить лінійно. Кожна концепція є дискретом, а разом вони формують сукупність дискретів, що дозволяють дослідити людину в цілому. Розглядаючи лінії розвитку, як інструментарій по формуванню американського освітнього простору, представляється можливим заповнити модель сучасної людини, яка може включати:

1. Лінії розвитку (або багаточисельні здібності).
2. Розвиток здібностей, який проходить через стадії і рівні в процесі людського життя.
3. Стани, які можуть бути пережиті незалежно від стадій розвитку (або інтенсифікація певних станів з відчуттям загального єдності з об'єктами).
4. Квадранти, що утворюються вимірами людини (поверхневим, глибоким, індивідуальним і колективним).

Створюючи генерологічний каркас, лінії розвитку дозволяють виділити серії компонентів, що веде до формуванню онтології, і в подальшому дозволить еволюціонувати системі в цілому.

Інтегральний підхід в теорії освіти.

Рассмотренные выше теории и модели являются концептуальным инструментарием американского образования. Процессы развития всегда связаны с интеграцией, объединением. Познавая, мы объединяемся с неизвестным, делаем его своим, обогащаем язык, интегрируем свой опыт в большую общность.

Учение о линиях развития вошло в европейскую педагогическую психологию с работами Мартина Гарднера о множественности интеллекта [15]. Ж. Пиаже считал, что существует только одна линия развития, связанная с когнитивными способностями. Современные подходы в интегральной психологии определяют около 10 – 15 относительно независимых линий развития, связанных с определенными способностями: когнитивной, эмоциональной, музыкальной, двигательной, владением языком и др. Разные способности связаны с различными особенностями и закономерностями их развития. Именно поэтому человек одновременно может быть, например, и выдающимся учёным, и моральным нигилистом, и политиком среднего уровня, и прекрасным спортсменом, и при этом достаточно плохо выражать свои мысли. Неразличение многих линий развития чревато всякого рода ошибками в понимании человека. Перенесение опыта одного сектора на другой упрощает процессы развития: нельзя познавать мир души по образу того, как мы познаём мир физики.

Інтегральний підхід – це підхід к человеку, обществу, науке, образованию, затрагивающий все сферы человеческой деятельности, осуществляемый в рамках холистической философии, методология которой сформулирована в работах Кена Уилбера [16]. Исследователь, владеющий операционной системой (концептуальным инструментарием) может изучать это взаимодействие. Если человек развивается целостно, он развивается интегрально. Осознавая, на каком уровне развития каждого из своих интеллектов он находится, человек становится на ступень, с которой открываются горизонты последующих уровней. Принцип интеграции заключается в понимании того, что, во что и каким образом интегрируется. Находясь в своей области, люди порой не видят друг друга. Поэтому главной задачей является создание общего пространства, общей площадки видения. Создание такой площадки в образовательном пространстве – это средство использовать интегральный подход, как основную идею американского образования.

Изменениям личности, её поведения предшествует изменение самой жизни. Единственным источником всех преобразований

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

является сама жизнь, ее целостность и полнота. Жизнь не частична, она обладает полнотой. Именно полнота жизни, её целостность должны стать основным ориентиром в процессе образования. Целостность жизни следует рассматривать в различных парсико – генерологических проявлениях (работа, досуг, семейная и общественная жизнь, творчество и занятия, бездеятельность и болезнь, пенсионный возраст и старость, жизнь и смерть). В процессе обучения все аспекты важны, так как они составляют развёртывающийся процесс. В этом и состоит всеобъемлющая целостность – тотальность. Полнота жизни разрушает частности и проявляется в смене этих частей.

Одним из условий полноты жизни следует отметить следующую субъективную информацию: сам человек постоянно испытывает глубокие уровни переживаний, соотношение внутренних и внешних переживаний, ощущая внутреннюю двойственность, когда внешний мир и личное слиты воедино. Такой характер онтики – онтологических влияний является процессом, а не состоянием, и исходит не из социальной среды, а из уровней антропологических, что дает возможность более глубокой связи. Достижение постоянной открытости человека бытию в форме непрерывного синкретического его переживания позволяет ощущать полноту жизни и разумно поддерживать условия этой полноты. В этом состоит онтика – онтологический феномен интегрального переживания. Находясь за пределами логики, процесс интегрального переживания характеризуется тем, что человек соединен с миром одновременно. Это переживание влияет на интерес, мотивацию и потребности.

Мотивация – выделение чего – то, что впоследствии ведет к постановке цели. Потребность – это нужда, без удовлетворения которой человек не может полноценно жить. Она делает человека чувствительным к среде. Потребности влияют на цели, поэтому важно их контролировать. Четкость в постановке цели адекватно влияет на выбор средств ее достижения. Средство отличает его двойственная природа (идеальная и реальная реализация). Условия разумности должны учитывать и то, что появляется неожиданно и выпадает из существующей структуры, но непосредственно сказывается на нас (ошибка). Именно этот элемент структуры является сизигийным параметром. Его отношение ко всем остальным членам формулы (Потребности – Цель – Средства – Результат + Ошибка) и определяет соответствие между парсическими и генерологическими отношениями в сизигийных процессах.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Формирование амерического фона в образовательном пространстве требует развёрнутого исследования процессов трансформации в четырёх секторах (квадрантах): индивидуальном внутреннем, индивидуальном внешнем, коллективном внутреннем и коллективном внешнем. Учитывая множественность способностей и особенности их развития, типы и виды элементов образовательного процесса, а также различные состояния, переживаемые личностью в процессе развития независимо от уровней и стадий, представляется возможным разработать принципы, правила и приёмы воспитания и обучения человека всестороннему использованию им сизигийной рациональности и ввести обучающегося в америзм реальной жизни.

Учебный процесс в амерологической педагогике призван преобразиться в процесс становления. Происходит структурирование психофизической, психологической, интеллектуальной, социальной подструктур личности путём формирования глубинных внутриличностных механизмов.

Америческое образование играет общесоциальную роль, не отвергая при этом классические и неклассические установки в стабильных процессах, охватывает всех людей (их возрастные категории), носит индивидуальный характер, выступает фактором формирования полифонического общества, где все интересы социальных групп согласованы, рассматривая общество, как амер на пересечении земных и космических влияний.

Ссылки:

1. Кизима В.В. Человекомирная тотальность. Постнеклассический манифест. – К.: ЦГО АН Украины, 1993. – 34 с.
2. Кизима В.В. Тоталогия (философия обновления). – К., 2005. – 275 с.
3. Кизима В.В. Социум и Бытие. – К., 2007. – 204 с.
4. Кизима В.В. Начала метафизики тотальности // Постнеклассика: философия, наука, культура. – СПб., 2009. – 672 с. – С. 71 – 137.
5. Кизима В.В. Метафизика тотальности: преодоление тупика в понимании сложности // Синергетическая парадигма. «Синергетика инновационной сложности». – М.: Прогресс – Традиция, 2011. – С. 170 – 194.
6. Постанова Президії НАН України № 67 від 6.04.2005 р. Проект № 14.
7. Кізіма В.В. Нова освіта для нової людини // Філософія освіти, № 2, 2005. – С. 36 – 62.
8. Пиаже Ж. Речь и мышление ребёнка. – М., 1994.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

9. Жан Пиаже: теорія, експерименти, дискуссія / Под редакцией Л.Ф. Обуховой и Г.В. Бурменской. – Изд.: Академика, 2001.
10. Элкінд Д. Ерік Еріксон и восемь стадий человеческой жизни / [Пер. с англ.] – М.: Когито – центр, 1996.
11. Еріксон Э. Идентичность: юность и кризис / пер. с англ.; общая редакция и предисловие А.В. Толстых. – М.: Прогресс, 1996.
12. Аткинсон Р.Л., Аткинсон Р.С., Смит Э.Е., Беер Д. Дж., Нолен – Хоэксема С. Введение в психологию. / Под общей редакцией В.П. Зинченко. 15 – е международное издание, Санкт – Петербург: Прайм – Еврознак, 2007.
13. Carol Gilligan. In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982.
14. Фаулер Дж., Кристакис Н. Связанные одной сетью. – Юнайтед – Пресс, 2011 г.
15. Гарднер М. Теория относительности для миллионов / Под ред. доктора физ. – матем. наук А. М. Бузя. – М.: Атомиздат, 1967. – 193 с.
16. Майков В.В., Козлов В.В. Трансперсональная психология: истоки, история, современное состояние. – М., 2004.

Парениук А. В. Концептуальний інструментарій америчної освіти.

В статті описано методологічне забезпечення теоретичних розробок філософії освіти з позицій метафізики тотальності. Використовуючи інтегральний підхід, автор пояснює роль америчної освіти у сприянні адаптації людини до стійких співвідношень в суспільстві, гармонізації її життєдіяльності з оточуючим середовищем та умовами соціального життя, що постійно змінюються.

Albina Pareniuk. Conceptual instruments of Amer-education.

The article describes methodological substantiation of theoretical developments in philosophy of education. The metaphysics of totality is used as a methodological basis for a given analysis. Using an integral approach, the author explains the role of Amer-education in fostering a person's adaptation to stable relationships in the society, harmonization of his vital activities with the environment and the changing conditions of social life.

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ ДИСКУРС: АНАЛИЗ В КОНТЕКСТЕ ИННОВАЦИОННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КАК ПРОБЛЕМЫ

Инновационная деятельность предполагает взаимодействие индивидуального и социального, так как в основе инноваций лежит индивидуальная инициатива, направленная на обновление социальных институтов и структур, гуманизацию общественных отношений. Рассмотрение специфики современных инновационных процессов, происходящих в условиях глобализации, требует знания современного общества и соответственно – особенностей социально-философского мышления.

Ключевые слова: культура, инновационная деятельность, глобализм, индивидуальное, социальное.

Культуру как особого порядка мир – сферу созданного человеком ценностно ориентированного бытия¹, его творение,

¹ О понимании культуры как ценностно ориентированного мира невольно свидетельствует даже эволюция этимологического толкования понятия «мир»: от древнееврейского – в значении «земля», «сторона», «страна» и ветхозаветного, с ним связанного, – как того, чем можно, соответственно, обладать – к утвердившемуся в Новом завете: миру как космосу (порядку, закону), миру как синониму некоторого человеческого сообщества, человечества в целом, полноты жизни, справедливости. Для современной культуры особо важны «ценностные миры», рождённые «человеческим», личностно-индивидуальным восприятием тех или иных культурных предметов – улицы, города, произведения искусства, которые по-особому отзываются именно в этом человеке, открываются только ему, видящему то, чего никогда не заметят другие. Отсюда, из сугубо личностных приоритетов духовного бытия, ведут своё происхождение столь значимые для каждого понятия как, к примеру, «место памяти», «родная улица», «любимый писатель», «дорогой для меня человек», «Учитель», «город первой любви» и др., фиксирующие места, внутренние душевные состояния или переживания, которые дороги, интимны, неповторимы, но к которым важно человеку «возвращаться». Иначе говоря, человек создаёт, обустроивает мир как культуру собственного бытия, в котором всегда нечто имеет для него особый смысл, культивируется как

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

возникшее исторически как альтернатива природному миру и чисто естественному существованию, невозможно помыслить вне инновационных процессов, то есть, вне тех обновлений, нововведений, обустройств, оптимизаций, трансформаций, рационализаций, перестроек и т.п., которые сопровождают историческое бытие человечества. Исток этих постоянных, обобщённо говоря, обновленческих процессов, трансформирующих культуру и социальное бытие людей – «сверх»биологическоеначало человеческого существа, связанное с особой поведенческой «программой», задающей ему принципиально иную, нежели у животных, форму связи с окружающей средой – деятельность, общение, активное отношение, результатом чего и есть культура, история, социум. Имея это в виду, становится понятным, почему инновации сопровождают развитие человечества: с инновационной деятельностью связано создание новых технологий и ценностей, нетрадиционных культурных смыслов, рождение социальных идей, политических идеологий и социально-экономических программ, а также внедрение их в качестве регулирующих, определяющих развитие «начал» в социокультурное бытие индивида и общества. Всё это, безусловно, кардинально меняло и меняет до сих пор духовно-культурный и цивилизационный облик человечества.

Отсюда следует, что тема инновационной деятельности, с одной стороны, традиционна для социальной философии, которую неизменно интересовал вопрос трансформаций общества и место человека в социальных преобразованиях, т.е., специфичное для той или иной эпохи взаимодействие индивидуального и социального. С другой стороны, современные общества развиваются в принципиально иных (по сравнению даже с недавним – два, три десятка лет назад – прошлым) исторических обстоятельствах, связанных, прежде всего, с процессами глобализации и гегемонизма. Последнее сказывается в первую очередь на стиле поведения политических элит государств, не сильных в качестве субъектов международных отношений, готовых скорее приспособиться к экономически и политически выгодным для себя решениям, нежели реагировать на внешние и внутренние «вызовы», защищая интересы граждан своих стран. Сильных же на мировой арене «игроков» отличает удивительная лёгкость, с которой они прибегают к политическим действиям, противоречащим принципиальным для их же политических сил доктринам и

приоритетного порядка ценность.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

установкам², маніпулюючи при цьому суспільним свідомістю в угоду своїм (по суті – надідеологічним, *внепартийним*) інтересам. В цьому відношенні прав Т. Адорно, який характеризує тип європейського чоловіка, уцелівшого після другої світової війни, а до того дозволившого їй состоятися, вказує наступне: «В житті такого чоловіка востребован холод і байдужість – головний принцип буржуазної суб'єктивності; в протилежному випадку Освещення було б неможливо; в цьому і состоять явна вина тих, кого пощадили»[1, с.323]. Однак, подолати ці недоліки суб'єктивності не представляється можливим, якщо кардинально не змінити спосіб людської ідентифікації, де суттєво важливим стало б зміщення в сторону Другого. Тільки це обставина відкриває шлях до «нової» етики.

Це обставина підкреслює У. Еко, підкреслюючи, що в принципі «етический підхід починається, коли на сцену приходять Другий. Любим закон, як моральний, так і юридический, завжди регулює міжособистісні відносини, включаючи відносини з тим Другим, хто насаджує цей Закон»; «Другий, погляд Другого визначає і формує нас. Ми (як не в стані існування без харчування і без сну) неспроможні усвідомити, хто ми такі, без погляду і відповіді Других.<...> ...можливо помірковувати або ополоуміти, живучи в суспільстві, в якому всі і кожен систематично нас не помічають і ведуть себе так, ніби нас на світлі немає» [3, с.14,15]. Іншими словами, без орієнтації на Другого, будь-яка «частина» (навіть найсуспільніша і шанована, але не помічаюча інших «частин» і отождествляюча себе з «цілим») таким підходом не може не закладувати не тільки можливість політичного авторитаризму (когдаменьшинство веде більшість, отождествляючи свої

² Саме на це обставина вказував Едвард Сноуден, заявив про незаконність тотальної стежки американських спецслужб практично за всім світом, а до нього – матеріали сайту Джуліана Ассанжа «Вікілікс». Можливо, зв'язувати трагічні події (що і робиться) з наївністю учасників, їх «романтизмом», елементарним зрадою і навіть «подставою» спецслужб, а можливо передбачити, що в обличчя окремих осіб к у л ь т у р а починає протидіяти всій пронизуючій політиці, працюючій до того ж виключно на себе. Можливо, таким чином проявляє себе той історично «новий» людський тип, який С.Б. Кримський називав «монадною особистістю», мислячи монадність як особистісну здатність «репрезентувати цілий світ в межах індивідуальності. І не просто репрезентувати, а давати зразки поведінки, інтелекту і зростаючої совісті»[2, с. 13-14].

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

інтереси со всеобщими), но и возможность разрушения, как правило, хрупкой устойчивости социального, прежде всего такого его института как государство. Такая тенденция «непонимания» и неприятия Другого в развитии как внутрисоциальных отношений, так и межгосударственных, приводит к тому, что заигравшийся в «выгоды» (для отдельных стран, регионов, элит) политический мир выдавливает из своей сферы ценностные миры, ориентированные на приоритеты нравственности, человечности, личности. Политика перестаёт быть *инструментом* общества, служащим его социокультурному развитию, а превращается в своеобразного *диктатора*, институционально оформленного, но практически неподконтрольного обществу. Это делает наш век (в отличие от других, вошедших в историю временем науки, религии, искусства) *веком политики*, но, подчеркнём, превращённых её форм – в силу предельной оторванности от нравственно-ценностного измерения бытия.

Именно это обстоятельство разрыва культуры и политики, наличия собственных «политических» интересов у политиков в большей мере, на наш взгляд, порождает террористические угрозы, внутренний хаос, конфликты как внутрисоциальные, так и внешние. Наличие же социальных противоречий, противоположных идеологий, этнопсихологической, религиозной и др. нетерпимости, существующей в обществе, сами по себе не служат причинами конфликтов (современным государствам под силу решать такие задачи), но очень легко могут разогреваться в условиях доминирования политики как факторы достижения исключительно политических целей, подталкивания общества к движению в «нужном» направлении. Безусловно, благодаря ещё Никколо Макиавелли известно, насколько политике трудно совпадать с моралью, но, пожалуй, ещё никогда ранее политика не эксплуатировала, скажем пафосно, высокие Идеи с таким неуёмным цинизмом.

Именно эта «технологическая» эксплуатация ещё популярных идей (свободы, демократии, прав человека, европейских ценностей, борьбы с диктаторами и т.д.) и фактическое отступление от них постепенно формирует ситуацию, когда сопротивление несправедному господству (в силу несвязности с культом человечности и человеческого, ради чего и необходима политическая составляющая общественного бытия) осуществляется отдельными личностями. Век электронной связи позволяет им, решившимся на индивидуальное сопротивление, апеллировать, разъясняя свою позицию и действия, к

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

общественному мнению мирового сообщества. Последнее обстоятельство, безусловно, отражает как ситуацию глобальности в социальном развитии человечества, так и тенденцию гегемонии, доминирования в международных отношениях отдельных государств и межгосударственных объединений, теряющих на этом пути (любой ценой к ресурсам, рынкам, реализации экономических, политических или военных интересов) авторитетность государства как социального института. Да и в целом отношение к политике как сфере, где власть нужна ради достижения общегражданских целей, критически пересматривается.

Мир, таким образом, становится иным, что требует соответственно обновления и принципов социально-философского дискурса, учитывающего новые тенденции общественного развития. В этом контексте проблема гуманитарных инноваций приобретает особую актуальность. Понять же специфику и положительный эффект инновационной деятельности в современном мире можно, на наш взгляд, только увязывая существовавшие традиции с нынешней эпохой. И тут в наследство нам достались непростые, как представляется, вопросы. А всегда ли прошлые и нынешние инновационные процессы имеют исключительно положительный результат и поистине гуманное содержание? Работают ли они действительно на интересы отдельных людей (как неповторимых личностей, важных для социума в целом!) или лишь камуфлируют выгоды определённых социальных групп (воспринимающих всех иных в качестве средства...) и значимы соответственно только для тех, кто на определённых основаниях «вписываем» в эти группы? Утверждается ли в результате инноваций *человечность* как норма нравственности некоторого сообщества (служащая критерием предпринимаемых этим сообществом обновленческих преобразований), что определённым образом гармонизирует всегда непростые и далеко не радужные, как показывает история, взаимоотношения отдельного человека и общества, его социальных институтов? Или индивидуальное и социальное связывается таким технологически прорабатываемым хитросплетением идей, «идеалов», решений, за которым на самом деле скрывается отчуждение человека от человека, сообщества от сообщества, происходит атомизация общественного бытия, потеря чувства единения с другими в общей исторической судьбе?

Тем не менее, без социально утверждаемых принципов солидарности, культивирования в обществе не диктата «одной» позиции, а взаимноуважительного диалога, отказа от доминирования

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

одной части общества (присвоившей себе функцию субъекта принятия государственных, социально значимых решений) над другими любое общество вряд ли может гармонично развиваться. Внутри него всегда будет зреть видимый или не вполне зримый конфликт. Социальное напряжение, с ним связанное, до поры, до времени можно игнорировать, утверждая «технологически» в качестве основного социального требования принцип послушания, становящегося и главным условием самосохранения человека в чуждой ему в ценностном отношении социальной среде. Но при таком подходе к социальному реформированию речь может идти только об «инновациях», которые будут демонстрировать лишь приспособление человеческого сообщества к введённым «новым» правилам общественного бытия, не разрешающих при этом коренные, «старые» проблемы общества. Так, к примеру, при всём внимании социально-политической мысли к проблемам тоталитаризма, тоталитарного общества, человека в системе тоталитарной власти и других постановках вопросов на данную тему³, феномен тоталитаризма не исчезает, не преодолевается, а, напротив, являет свои «новые» формы. Человек, как и прежде, может быть подавлен – в деятельности, в жизни, на уровне сознания. Идеологические корни такого подавления, как правило, скрыты, но как их не камуфлирую

³ В современном научном и политическом дискурсе имеет место, как правило, *исторический* подход к явлению тоталитарной власти, относящий проблему тоталитаризма к советскому, немецкому или итальянскому обществу 30-50-х годов. Правда, что касается «советского» варианта, то тут указывается довольно часто более широкий временной отрезок, что, на наш взгляд, неверно (впрочем, это отдельная тема исследования). Что же касается проблемы в целом, то это тема любого «идео- /не диа-/логического» общества, склонного, образно говоря, лелеять одни идеи и предавать забвению другие или, как уже говорилось, политически эксплуатировать «полезные», «нужные» в данный момент идеи. На наш взгляд, речь должна идти о тоталитаризме как некоторой тенденции политического развития любого общества, в том числе и современного, в той степени, в какой оно ориентировано не на закон, а на определённые *надконституционные* требования, статьи, не обязательно, выписанные в политических документах. Так, к примеру, предвыборные политические программы партий редко бывают некорректными, но в политических действиях опорой могут служить и иного порядка (устные) установки, использующие популярные в определённой социальной среде стереотипы, мифологемы, вытекающие из приоритетов какой-то части населения, психологические особенности «массового человека», иллюзорные представления большинства и т.д.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

общими рассуждениями о демократии, правах личности или народа, этос (понимаемый в данном случае как совместное местопребывание, местожительство; место *общезития*, круг человеческого общения) легко может разрушаться в современном мире, причём, как технологически просчитанными и применёнными к определённому сообществу идеями (жизненно «необходимыми» или кем-то «попираемыми» – вариантов множество), так и прямо – бомбами или инспирированными революциями и террором. Но и «новый» и «старый» тоталитаризм, претендуя на выражение интересов отдельного человека (личностных, совпадающих со всеобщими...) и общих – (в пределе – национальных или общечеловеческих) реально опирается на частные и частичные интересы лишь определённого слоя общества.

Закономерность эту, действующую и в нынешних исторических обстоятельствах, прекрасно показала Ханна Арендт, описывая социальный контекст политических событий в Европе между двумя мировыми войнами. Так, философ пишет: «Против классового духа европейских партий, которые всегда признавали, что представляют определённые интересы, и против «оппортунизма», вытекавшего из их взгляда на себя как только на части целого, тоталитарные движения выдвигали своё «превосходство», основанное на «мировоззрении», с помощью которого они собирались завладеть человеком в его целостности. В претензии на тотальность вышедшие из рядов черни вожди движений заново сформулировали, только вывернув наизнанку, собственную политическую философию буржуазии. Класс буржуа, проложив себе путь с помощью социального давления и зачастую с помощью экономического шантажа политических институтов, всегда верил, что публичные органы власти управлялись его собственными, тайными, не публичными интересами и влиянием. И в этом смысле политическая философия буржуазии всегда была тоталитарной: она всегда признавала тождество политики, экономики и общества, в котором политические учреждения служили лишь фасадом, прикрывающим частные интересы. Двойные стандарты буржуазии, её раздвоение между публичной и частной жизнью были уступкой национальному государству, отчаянно пытавшемуся развести эти две сферы» [4, с. 246-247]. Что касается современного государства, в частности украинского, то такой попытки уже не наблюдается; для него выгодно просто не замечать эту двойственность, ибо во многом именно она обеспечивает ему прельстительную значимость – слыть «иконой», главным достижением национальной культуры, результатом

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

многовековых усилий. Качество же государства, его социальная сущность в этих обстоятельствах становятся неважными, отступают на «третий» план, что очень легко позволяет совершать подмену интересов государственных олигархическими, социальных – интересами бизнеса; отождествлять, согласно законам мифологии, известные в стране фигуры политики и бизнеса с самой страной, её интересами... Однако, какие же выводы напрашиваются?

На наш взгляд, инновационные процессы не есть та данность, которую можно однозначно оценивать (с неизменным историческим результатом – «во благо»... человека и общества), а *проблема*, понимание того, что от инноваций не уйти, ибо это неизменный (в этом плане естественный для истории человечества) цивилизационный путь, главным на котором является умение ответить на вопрос – а, собственно, *каким* этот путь гуманитарных инноваций должен быть, дабы оправдать возлагаемые на него надежды. Ответить на этот вопрос непросто. Но, не поставив его, как представляется, бессмысленно решать инновационные задачи, стоящие перед обществом на определённой ступени его развития, в основе которых – деятельность отдельных людей, «... дерзания личности устроить мир лучше, – как ёмко и точно подмечает А.С. Панарин, – чем он устроен природой или Богом» [см.: 5, с. 121]. Ставя вопрос о культурно-исторических истоках инновационных установок, философ правомерно связывает их с архетипом западной фаустовской культуры, восходящей к образу античного Прометея. Пожалуй, здесь стоило бы припомнить особенности и нищепанской культурной типологии, представляющей историческое развитие человечества сквозь образы Аполлона и Диониса. Первый олицетворяет собой мотив, деятельностно вносящий в человеческое *общезитие* меру, гармонию, рациональную упорядоченность, но и *индивидуализацию*, рассоединение, рассредоточение, чётко выраженные границы существующего. Второй образ, стремясь к воссоединению, коллективному упоению *общим* – настроением, восторгом единения, тем не менее, наряду с любовью к жизни (важной для всех и каждого), привносит в культурное бытие и тот тип жизненного пространства, для которого не чужды и сюжеты борьбы, господства, подавления.

За этими, упоминаемыми выше, культурными основаниями или началами бытия таятся, на наш взгляд, и возможные варианты инноваций, неоднократно проявленных в истории: направленность на «рацио», способное подавлять жизнь в отдельных её проявлениях (таких, какие весьма часто оказываются идеологически неприемлемыми в ходе тех или иных революционных

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

преобразований), а в конечном счете – угнетать и индивидуальность, во имя которой они якобы осуществлялись, или направленность на жизнь определенного коллектива во имя его членов, но в результате чего жизнь, не приемля, отбрасывая «старую» разумность, развивается хаотически, где уже не остаётся места ни для индивида, ни для сообщества, жизнь которого пытались обустроить.

Предельные обобщения, стоящие за указанными «архетипами» социокультурного бытия человека, на наш взгляд, не отдаляют, а приближают нас к нынешним насущным проблемам, связанным с возможными инновациями. Это прекрасно понимаешь, когдаходишь в контекст поиска неразгаданных смыслов знаменитого античного образа в философском романе Лайоша Мештерхази «Загадка Прометея» (1973 г.), где, возможно, впервые в современной культуре переосмысливаются процессы осуществления необходимых «введений» и судьбыосуществивших это социальное реформирование новаторов. Подлинная цена этих усилий (и тут нельзя не согласиться с Мештерхази) открывается через образ Прометея. Если мы хотим разгадать тайну Прометея (так ставит перед собой задачу автор), то «необходимо разобрать этот миф буквально»[6]. Раздумывая над этим, мыслитель подчёркивает, что трагедия Прометея, возможно, в том, что «не сумел он (будучи недостаточно сведущ в делах человеческих) должным образом разграничить разум и пронизательность»[6]. Но, с другой стороны, опираясь на более поздние сказания, в которых Прометей, похищая огонь у Гелиоса, делает это с помощью Афины, Мештерхази обосновывает разумность прометеевского шага. «Аллегория, – пишет он, – очевидна: богиня Разума поддерживает предприятие, в результате коего Человек становится обладателем частицы Солнечной стихии – огня»[6]. Здесь по сути звучит неизменная для современной философии тема рациональности – каким же всё-таки разуму быть – ориентироваться в некой новой форме на трансцендентальную субъективность «модерна» или, закрепляя в культуре ироническое отношение к «разуму законодательному», действующему в обществах прежде всего благодаря силе идеологий, искать пути к «разуму плюралистичному», позволяющему быть разному, культивирующему индивидуальную субъективность и «пронизательность», обеспечивающую личный успех. Тот и другой пути желательно было бы согласовать, возможно, так: разум имеет право выявлять законы, тем самым корректировать человеческое бытие, но не диктовать «рукотворное» их введение в качестве «всеобщих», неотвратимо необходимых, ибо они таковыми, возможно, и не являются.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Этот диалог двух «разумов» как бы присутствует и в романе: Прометей, который «был бог, он имел столь же свободный доступ к огню – «небесному огню», если угодно, – как и любой другой небожитель», н е у к р а л его (ибо «украл» уже элемент чужеродный, чисто рационалистический – попытка найти причину к имеющемуся «следствию»), а пожертвовал своей свободой и своим божественным происхождением. «Если бы его «преступлением» была именно кража, наказание не оказалось бы столь жестоким. Мы ведь знаем, что кое-кто – а именно Гермес – однажды действительно обокрал Аполлона. И что же? Аполлон, «самый человечный из богов», лишь посмеялся»[6], – так описывает мифологический сюжет современный мыслитель. Но почему же столь разные принимаются решения, почему то, что легко прощается одному, совсем не прощается другому? Роман вопрошает, не давая однозначных ответов. Попробуем помыслить и мы над подвигом Прометея: что же он сделал, ради чего жертвовал, почему был так строго наказан, чему научил? Безусловно, учил свободе, совершая поступок свободного существа. Но в его непокорностичужой (и высшей) воле проявляется и ещё одно качество – способность не забывать о своём достоинстве, без чего нет личности; работать и жить для других, т.е., не использовать собственную «проницательность» эгоистически прагматично, а выстраивать путь и ко всеобщему (всечеловечески значимому) разуму. Возможно, именно это, предельно личностное качество, не позволяющее человеку идти по пути неразумной покорности, с одной стороны, и личной выгоды, с другой, и относится к наименее прощаемым качествам. В какой-то степени к этому выводу подводит и наблюдение Х. Арендт, показывающей, как легко в определённых общественно-исторических обстоятельствах сходятся в своей позиции, условно говоря, «низ» и «верх» общества (те, кто способен забывать и подавлять собственное достоинство и те, кто умеет преломлять его в «нужном» русле, в зависимости от собственных интересов): «Еще сильнее, чем безусловное послушание участников тоталитарных движений и всенародная поддержка тоталитарных режимов, смущает наш душевный покой та неоспоримая притягательность, какой эти движения обладают в глазах не только отбросов общества, но и элиты» [4, с. 242], – утверждает философ. Таким образом «послушание» одних завершается выгодами других.

Подытоживая, можно сказать, что при всём многообразии, образно скажем, прометеевских путей к человеку, что отражено в ранних и более поздних мифах, как показывает венгерский писатель, неизменно сохраняется, как нам представляется, одно – герой обречён

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

на страдальческие испытания. Он подпадает под тройной удар: во-первых, быть «подзабытым» им же спасёнными (ведь большинство людей склонно испытывать «не помнить» и судить о прошлом из благостного настоящего); во-вторых, быть непонятым беспамятными потомками (а ради чего он, собственно, жертвовал, нужна ли была эта жертва? – во-первых, неспособные на подвиг не принимают мужества других; во-вторых, предпочитают не помнить обстоятельств, требующих усилий и мужества); в-третьих, быть непонятым, но не принимаемым властью (ей нужна не индивидуальная, тем более, инновационная активность, а пассивная покорность). Учитывая последний аспект, можно утверждать, что в рассматриваемом сюжете образ наказывающего Зевса несёт весьма важную нагрузку – «давайте огонь людям или не давайте» – ваше право, но знайте – наказание отступившим от предписанного послушания неизбежно.

Итак, без внимания к означенным и не означенным аспектам рассматриваемого мифического сюжета судьбу новатора, пионера, первопроходца, реформатора не понять. Неслучайно в культуре интерес к «огню Прометея» то затухает, то возгорается вновь (эпохи ведь бывают разными, для одних характерно скорее беспамятство и забвение образа, для других – память о нём). Тем не менее, образ Прометея, перетекая в образ Фауста, оба служат архетипами в истории культуры, определяющими смыслы духовного и социального движения, ведь «... уже давно и многие – от Шпенглера и Тойнби до Бердяева и Вячеслава Иванова – называют «фаустовской» ни много ни мало всю западноевропейскую цивилизацию в целом» [7, с. 5]. Для этого имеются, конечно, серьёзные основания – в «Фаусте» Гёте, пожалуй, наиболее ярко в художественно-образной форме представлены главные черты культуры модерна. При этом пророчески воспринимается то, что Поэт называет произведение «трагедией» (возьмём во внимание, что суть дела тут не только в лирической линии разворачивающегося сюжета).

Как и в древнем мифе о Прометее человек представлен мыслителем нуждающемся в помощи, спасении, но уже этот гуманный, казалось бы, сюжет имеет «тёмную» сторону – об этом говорит ни кто иной, как Мефистофель: «Я о планетах говорить стесняюсь, / Я расскажу, как люди бьются, маясь. / Божок вселенной, человек таков, / Каким и был он испокон веков. / Он лучше б жил чуть-чуть, не озари / Его ты божьей искрой изнутри. / Он эту искру *разумом* зовёт / Ис *этой искрой скот скотом живёт*» (выделено – Т.С.). Как, обладая разумом (вновь тот же «архетипический» сюжет!), жить разумно, не «скот скотом», а ч е л о в е ч н о? Как будто у человека всё для этого есть.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Прежде всего он обладает достоинством, чтобы с честью пройти через все испытания: «Мы ладим, отношений с ним не портя. / Прекрасная черта у старика / Так человечно думать и о черте» (Мефистофель). Человек нравственен в своей позиции: «Учитесь честно достигать успеха / И привлекать благодаря уму. / А побрякушки, гулкие, как эхо, / Подделка и не нужны никому» (Фауст). Человек озабочен открытием особого разума – мудрости, что возможно только идя по пути познания: «Ах, господи, но жизнь-то недолга, / А путь к познанию дальний». Как подчёркивает Ю. Архипов, рассуждая о месте гётевского произведения в немецкой культуре, «все они – от Касснера и Зиммеля до Беньямина и Гундольфа – сходились в том, что «Фауст» – это экстракт «немецкой идеологии познания». Ибо в Германии нет более почётного знания, чем «профессор», и более глубокой веры, чем вера в науку» [7, с. 10]. Безусловно, это так, но в этой трагедии раскрыт и весь путь философского рационализма, «пуповиной» связанного, конечно, с немецкой «классикой». Но в этой культуре философской рациональности, очерченной Гёте, буквально просматриваются переходы от «классики» к «неклассике» и современной философии с её сомнениями в необходимости ориентироваться на наиндивидуальную, объективно существующую трансцендентальность, тяготеющей к обыденности, индивидуальности, практичности, диалогу, позволяющим создавать и иную рациональность. Поэтому, с одной стороны, можно соглашаться с мнением, что «Венцом мировоззрения Гёте – и второй части его «Фауста» – был великий синтез, собирающий как в фокусе все творческие и созидательные потенции человека, направленные на преобразование природы, и на создание совершенного государства, то есть наиболее благоприятных условий человеческого существования. Недаром на Гёте любили ссылаться и творцы столь сокрушительных утопий XX века, как левые, так и правые социалисты. Иной раз кажется, что они кроили природу по лекалам именно Гёте»[там же]. Но давайте вчитаемся в слова главного героя, за которыми просматриваются практически все возможные варианты становления типов рациональности: «*В начале было Слово*». С первых строк / Загадка. Так ли понял я намёк? / Ведь я так высоко не ставлю слова, / Чтоб думать, что оно всему основа. / «*В начале Мысль была*». Вот перевод. / Он ближе этот стих передаёт. / Подумаю, однако, чтобы сразу / Не погубить работы первой фразой. / Могла ли мысль в создание жизнь вдохнуть? / «*Была в начале Сила*». Вот в чем суть. / Но после небольшого колебанья / Я отклоняю это толкованье. / Я был опять, как вижу, с толку сбит: / «*В начале было Дело*» – стих гласит»

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

(выделено – Т.С.).Нет смысла расшифровывать каждую фразу – они достаточно «прозрачны» и за каждой из них угадывается то культура философской «классики», то современной «практической» философии, то желание человека подгонять жизнь под идею, то обратный процесс – культивирования именно жизни, превалирования «жизненного мира» над любыми, пусть и великими (в чьём-то сознании) Идеями.

«Фауст» писался И.В. Гёте около шестидесяти лет, казалось бы, весь опыт бытия обобщён и высказан, но тем знаменательней концовка трагедии. «Мистический хор» исполняет «завещание», в котором всё-таки присутствует проблема (не ответ): «Все быстротечное – / Символ, сравненье. / Цель бесконечная / Здесь в достижение. / Здесь – заповеданность / Истины всей. / Вечная женственность / Тянет нас к ней». Поэт-мыслитель как будто знает, что не будет ещё долго распредмечен, освоен смысл высказанной имидеи великого синтеза (взглядов, учений, верований и т.д.) – условия «нового» мировоззрения ни творцами утопий, ни «левыми», ни «правыми», никем, кто имел бы влияние на общественное развитие. Гениальный мыслитель даёт человечеству урок, приоткрыв, что есть «вечная женственность» и, задав вопрос, а родилась и состоялась ли та форма, которая позволит ей прорасти в культуре, тяготеющей к силе, принуждению, эксперименту, разъединению и враждебности – традиционно мужским началам, объясняет, почему этот урок не может быть усвоен – тот человек сбивается с пути, который левоверен, который даёт себя увести ложным идеям искривлённого (по сути чужеродного ему) «разума»: «Мощь человека, разум презирай, / Который более тебе не дорог! / Дай ослепленью лжи зайти за край, / И ты в моих руках без отговорок!» (Мефистофель).

На первый взгляд, может показаться несовременным обращение к вышерассмотренным «архетипическим» образам... Однако, на наш взгляд, черты их – как сильные, так и слабые – несут и современные реформаторы, которым важно было бы знать как свои достоинства, так и недостатки. Но, пожалуй, ещё важнее, знать, что представляет собой общество, в котором они действуют, иницируют те или иные нововведения. Ответить на этот вопрос не просто. Обратим внимание на некоторые позиции. Как считает Э. Тоффлер, современное общество по-прежнему ориентировано на три источника власти, символизируемые, в своё время, в вестернах – насилие, богатство и знание. Последний источник настолько важен, что, по словам социолога, «контроль над знаниями – вот суть будущей всемирной битвы за власть во всех институтах человечества» [8, с. 43]. И дело тут, заметьте, не во владении знаниями, что связывают с

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

особенностями «информационного общества». Ключевое слово «контроль» имеет несколько иное содержание, оно показывает возможность (практически никем и ничем не ограничиваемую) навязывания определённых позиций, следовательно, манипуляции общественным мнением. Учитывая, что современные технологии получили широкое распространение в политических практиках, борьба предстоит сложная и в ней могут быть «возвращения» к прошлым властным формам. Аналитик современного общества показывает, что каждый из источников власти, сохраняя свою значимость, в новейшей истории может принимать специфические черты. Так, насилие может быть не прямым, а закамуфлированным в «одежку» закона (как весьма притягательную для современного общества ценность). В связи с этим Тоффлер пишет: «Насилие, например, не нужно применять; нередко достаточно угрозы, чтобы добиться уступки или согласия. Угроза насилия может также скрываться за законом» [8, с. 34]. Это означает, что сохраняет свою актуальность проблема «правового» закона – главного препятствия в самой системе права проводить то или иное насилие.

Нельзя не подчеркнуть, что, характеризуя общество, определённым образом смыкается в оценках «классическая» российская философия и современная американская. Так, Э. Тоффлер обращает внимание на то, что современная политическая мысль утрачивает черты массовости (хотя, на наш взгляд, вопрос о том, исчезает ли при этом с политической арены как определённый тип «человек массы» – это вопрос далеко нерешённый). Тем не менее, по мнению американского учёного, новый политический дискурс способствует появлению множества «мелких, временных, однопроблемных группок, которые беспрестанно объединяются, разъединяются и вновь объединяются в альянсы, причём всё это происходит очень быстро» [8, с. 302]. Отсюда у современного общества появляются и новые-старые опасности узурпации власти одной из этих, весьма ограниченных в своих политических интересах и соответственно – в широком социальном представительстве, групп. Одна из них, оказавшись «в нужный момент на стратегически важном политическом перекрёстке, может усилить своё влияние» [там же]. А вот о том, к чему это событие может привести, откровенно проводя исторические параллели, Э. Тоффлер пишет следующее: «В 1919 г. железнодорожный машинист Антон Дрекслер возглавил маленькую политическую группу в Мюнхене, которая не пользовалась известностью. На её первое общее собрание явилось только 111 чел.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Выступавший держал речь перед собравшимися 30 минут. Его звали Адольф Гитлер»[8, с. 302].

О необходимости демассовизации социально-политической деятельности и соответственно – мысли, переориентировав их на личность, говорил, в своё время и Н.А. Бердяев, согласно которому, не человек является частью общества и потому обязан ему подчиняться (как определяющему началу, как количественному большинству), а напротив, общество – лишь одна из сторон самоопределения человека, в том числе и исторического. По мнению философа, общество служит интересам отдельного человека только тогда, когда создаются обстоятельства, в которых он может «постигать весь исторический процесс не как чужое мне, не как такой процесс, против которого я восстаю, не как навязанное мне, не как давящее меня, порабащивающее меня, против которого я восстаю и в своей деятельности, и в своём познании, – так можно идти только к зияющей пустоте и зияющей бездне, которая разверзается в истории и в самом человеке» [9, с.15]. Это рассуждение «от противного» по сути утверждает мысль, что подлинная государственность, гуманный исторический процесс не должны игнорировать сложнейшую диалектику индивидуального и социального.

П.А.Флоренский выстраивает менее персоналистическую, нежели у Бердяева, диалектику взаимоотношения человека и общества, но и этот русский философ подчёркивает необходимость процесса подлинной демассовизации государства как ориентации в политической деятельности на безличностную коллективность и почти полное пренебрежение таким началом общественного бытия как личность. Отсюда основополагающие в государственном строительстве ориентиры выписаны им следующим образом: «все то, что составляет содержание жизни отдельной <личности> и даёт интерес и побуждение жизни <личности>, это должно не просто попускаться государством как нечто не запрещённое, но, напротив, должно уважаться и оберегаться. Государство должно быть столь же монолитно целое <в своём> основном строении, как и многообразно богатое полнотою различных интересов, различных темпераментов, различных подходов к жизни со стороны различных отдельных лиц и групп»[10, с. 8]. Какой же вывод можно сделать из столь разных по стилю мышления социально-философских рассуждений начала и конца XX в.? Обобщающей, на наш взгляд, может быть следующая позиция: государство обязано изменять свою «природу» или, лучше сказать, напротив, «возвращаться» к традиции: «Государства, которые стремятся узурпировать власть, теряют то, что конфуцианцы называют

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

«мандатом Небес». В мире, где все зависят друг от друга, они лишаются легитимности и в нравственном смысле» [11, с. 11].

Итак, инновационная деятельность представляет собой проблему. Для её разрешения важно понимать, по крайней мере, два обстоятельства. Во-первых, человек должен быть готов к инновационной деятельности, иначе, подчиняясь соблазнительным идеям и имея слепую веру в собственный «авторитет», реформатор-политик может действовать не во благо общества, а ему во вред. Так, к примеру, понятно, что инновации означают модернизацию общества, но ключевой здесь вопрос – какими путями осуществлять социальное обновление? Ведь глобализация, способствующая всё большему «единству мира», может нести то «обновление», которое на поверку оказывается всего лишь простой вестернизацией социальной системы. Да, общество становится иным, но не более того – его инаковость не служит интересам граждан. Во-вторых, новатору важно понимать, в каком обществе он живёт и действует, знать, как изменяется социально-философский дискурс об обществе, государстве. Иначе инновации как попытки обновлений, нововведений, инициатив в сфере экономики, морали, политики, гражданского бытия и т.д. очень легко превратятся в «новые» социальные иллюзии.

Ссылки:

1. Адорно Т.В. Негативная диалектика / Теодор Адорно. – М.: Научный мир, 2003. – 374 с.
2. Кримський С. Заклики духовності ХХІ століття: [З циклу щоріч. пам'ят. лекцій ім. А. Оленської-Петришин, 2002 р.] / Сергій Кримський. – К.: Видавничий дім «КМ Академія», 2003. – 32 с.
3. Эко У. Когда на сцену приходит Другой // Эко Умберто. Пять эссе на темы этики. Составление автора. Пер. с итал. Е. Костюкович. – СПб.: Изд-во «Симпозиум», 2000. – 158 с. – С. 9-24.
4. Арндт Х. Временный союз черни и элиты /Ханна Арндт / Перевод с англ. Г. Дашевского // Иностранная литература. – 1990, № 4. – С. 242-248.
5. Новая философская энциклопедия: В 4-х томах / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; Научно-ред. совет: предс. В.С. Стёпин, заместители предс.: А.А. Гусейнов, Г.Ю. Семигин, уч. секр. А.П. Огурцов. – М.: Мысль, 2010. Т. II. – 2010 – 634, [2] с.
6. Мештерхази Л. Загадка Прометея (роман) [Электронный ресурс] / Перевод с венг. Е.И. Малыхиной // Лайош Мештерхази. Избранное. – М.: Прогресс, 1977. – 586 с. – С. 27-404. – Режим доступа: royallib.ru/book/meshterhazi_layosh/zagadka_prometeya.htm.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

7. Архипов Юрий. Предисловие // Гёте И.-В. Страдания юного Вертера: Роман. Фауст: Трагедия / Пер. с нем. Н. Касаткиной, Б. Пастернака. – М.: Эксмо, 2007. – 640 с.: ил. – (Зарубежная классика). – С. 5-12.
8. Тоффлер Э. Метаморфозы власти: Знание, богатство и сила на пороге XXI века: [пер. с англ.] / ЭлвинТоффлер. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. – 669, [3] с.
9. Бердяев Н.А. Смысл истории / Николай Бердяев. – Москва: «Мысль», 1990. – 175 с.
10. Флоренский Павел, священник. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Священник Павел Флоренский. Предполагаемое государственное устройство в будущем: Сборник архивных материалов и статей / Сост. игумен Андроник (Трубачёв). – М.: Издательский Дом «Городец», 2009. – 208 с.: илл. – С. 7-47.
11. Гуревич П. Конфигурация могущества // Тоффлер Э. Метаморфозы власти: Знание, богатство и сила на пороге XXI века: [пер. с англ.] / ЭлвинТоффлер. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2009. – 669, [3] с. – С. 3-1.

Т.Д. Суходуб. Социально-философский дискурс: анализ в контексте инновационной деятельности как проблемы.

Інноваційна діяльність передбачає взаємодію індивідуального та соціального, так як в основі інновацій лежить індивідуальна ініціатива, що направлена на оновлення соціальних інститутів й структур, гуманізацію суспільних відносин. Розгляд специфіки сучасних інноваційних процесів, які відбуваються в умовах глобалізації, вимагають знання сучасного суспільства та відповідно – особливостей соціально-філософського мислення.

Ключові слова: культура, інноваційна діяльність, глобалізм, індивідуальне, соціальне.

T.D. Sukhodub. Social-psychological Discourse: Analysis within the Context of Innovative Activity as a Discussed Issue

The social and the individual are supposed to interact within innovative activity, since individual initiative underlying any innovative activity oriented on renovation of social institutes and humanization of social relations. To analyze contemporary innovative processes, which take place during the period of globalization, one needs to command knowledge of modern society and to be an expert in Social philosophy.

Key words: culture, innovative activity, globalization, the individual, the social.

ІННОВАЦІЙНІ СУСПІЛЬНІ ПРОЦЕСИ І МОРАЛЬНИЙ ВИБІР

В статті розглядається проблема суперечливих стосунків інноваційних процесів, що відбуваються у сучасному суспільстві, з моральною складовою того ж таки суспільства. Метою статті є визначення місця та ролі моральнісних цінностей у глобальному світі інноваційних трансформацій.

Ключові слова: інноваційні процеси, мораль, моральний вибір, моральні цінності, моральнісність, моральнісна відповідальність, моральнісні засади.

Постановка проблеми. Останнім часом у суспільстві все активніше пролонгується думка про те, що внаслідок розвитку науки, життя людства у цілому і кожної окремої людини все більше поліпшується. З точки зору побутових зручностей – очевидно, що – так, але з точки зору моральнісної – не завжди: не все так однозначно.

Сучасний світ характеризується фундаментальними трансформаціями. Саме інновації відіграють важливу роль у формуванні нового соціокультурного порядку Вони, тобто інновації, породжують нове бачення місця і ролі людини у соціоприродній системі, виділяючи місце та роль особистості як активного суб'єкта, творця нового типу суспільних відносин. Фактично, процес постійного розгортання інновацій у глобалізованому світі є визначальним елементом соціокультурного розвитку.

Говорячи про технічні та технологічні досягнення лише останнього століття, ми вже втрачаємо набір епітетів для того, щоб перерахувати всі досягнення, які стали повсякденням людського буття. Досягнення нанотехнологій останніх десятиліть дає змогу людині бути вічно молодю, з точки зору зовнішньої досконалості. Правда, не все можливо замінити й виправити в життєдіяльності людського організму, проте – це лише проблема часу. А от з точки зору моралі і моральнісності – не все так однозначно: чи можна стверджувати, що наші сучасники моральнісно більш досконалі порівняно з попередниками. Інновації стають потужним соціальним фактором, що перетворює особистість на засіб техногенного середовища та об'єкт маніпулювання з боку масової культури. Фактично, суспільство й

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

створені ним інновації перебувають сьогодні у край суперечливих стосунках.

Будучи одним із чинників становлення та розвитку культури, інновації виступають достатньо складним соціокультурним феноменом. Усі зміни, що породжені інноваціями у системі суспільних відносин та зумовлений ними резонанс у всіх сферах суспільного життя, вимагають нагального їх теоретичного осмислення.

Аналіз досліджень. Про зміст та структуру інноваційних процесів є досить багато праць зарубіжних, зокрема західних, мислителів. Так: Д. Белл, М. Гайдеггер, П. Друкер, Е. Тоффлер, Р. Фостер, Ф. Фукуяма, А. Швейцер, К. Ясперс та інші – спочатку досліджували інновації в техніці та технологіях, а далі – і в інших сферах людської діяльності. Серед російських філософів виділяються роботи О. Князевої, М. Лапіна, А. Пригожина та інших, присвячених з'ясуванню ролі інновацій у суспільному розвитку. Проблематику вивчення природи інновацій серед вітчизняних філософів займаються: М. Дмитрієва, І. Добронравова, А. Єрмоленко, В. Ільїн, В. Князев, П. Кравченко, Д. Муза, С. Пролєєв, Л. Солонько, М. Тарасенко та інші. Окремо можна виділити ще цілу плеяду вітчизняних філософів, які досліджують зміст інновацій та їх місце в освітньому просторі, особливості формування інноваційної освітньої системи тощо: В. Андрущенко, М. Бойченко, О. Гомілко, Л. Губернський, І. Зязюн, В. Кремень, С. Кримський, О. Навроцький, І. Надольний, С. Ніколаєнко, М. Михальченко, М. Степко, В. Ярошевець та інші.

Основна частина. «Многознание уму не научает»... Чому ж знання не стають стержнем життєдіяльності особистості... Ба, навіть більше, чим вищий рівень розвитку IQ індивіда, тим менше він дотримується моральних норм, що панують у суспільстві. Практично, люди, які керуються моральнісними засадами, як правило, не мають шансів стати успішними у нинішніх реаліях суспільного буття. Ті ж, хто не зважає на моральнісні приписи, як правило, досягають успіхів у сферах своєї діяльності, звичайно ж, якщо мають достатній рівень IQ, освіти та відповідну матеріальну базу.

Аморальнісність є необхідною складовою частиною сучасної успішної людини: чи то у галузі політики, чи то економіки тощо. Тобто, молодь з дитинства бачить перед собою недвозначну картинку для наслідування: хочеш бути успішним, чогось досягти у житті, то неодмінно будь не таким як усі й, головне, демонструй своєю поведінкою власну іншість, причому – чим яскравіше, тим краще. Нажаль, правила пристойної поведінки – далекі від яскравості, а тому – саме відхід від морально прийнятого і є яскравим виявом інобуття

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

(похабщина стає не просто нормою, а еталоном для наслідування). Чи можна з усім цим щось вдіяти. Мабуть, що так. Проте, не все так просто. У світі товарно-грошових відносин, звичайно ж, гроші – є показником добробуту їх власника. І чим їх більше, тим успішніша людина. А тому всілякі розмови про рівність можливостей – є не просто обманом, а першою цеглиною у фундамент аморальності суспільства, на якому й базується все суспільство, де панують ринкові відносини.

Чим можуть допомогти (зарадити) наукові відкриття, інноваційні досягнення у ситуації поступової моральнісної деградації суспільства. Одним із напрямів такого виходу може бути підняття всезагального рівня культури населення. У нашому варіанті – це всезагальна обов'язкова вища освіта. На шляху до цього Україна зараз і знаходиться. Всезагальна обов'язкова вища освіта дає змогу індивіду постійно вчитися, підвищуючи свій рівень освіти, культури, розширюючи власний світогляд. Так чи інакше, людина, яка постійно працює над собою – більш емпатична, відповідно, і більш соціально адаптована. Моральнісна складова такого індивіда більш вагома й постійно працююча: особистість постійно самовдосконалюється. Процес моральнісного самовдосконалення – це важливий крок у формуванні як суб'єкта моральнісних відносин, так і самого суспільства. Гармонія суб'єкта та об'єкта моральнісних відносин у суспільстві – це запорука успішного майбутнього людства.

Наука, будучи органічним компонентом культури та економіки суспільства, соціальним інститутом, що має власну структуру і певні функції, які склалися протягом століть, усе більш актуалізується у суспільному бутті. З розвитком науки пов'язане зростання свободи самої суспільної людини. У той же час, технічний прогрес, без його гуманізації, може принести як окремії людині, так і всьому людству багато горя і проблем. Особливо актуально проявляється проблема гуманізації науково-технічного прогресу на нинішньому етапі його розвитку – на етапі нанотехнологічної революції. Найважливішим дітищем нанотехнологічної революції є нанотехнонаука. «Нанотехнонаука – це симбіоз трьох сфер творчої активності людини – науки, техніки і технології. Префікс «нано» тут означає, що інтегруючись у нерозривну єдність наука, техніка і технологія мають справу з наносвітом, тобто зі світом структур і процесів, які співрозмірні нанометру. (Нанометр – це одна мільярдна частка метра.)» [3, с. 200]. Тому, завдання гуманізації підготовки наукових і, насамперед, технічних, інженерних кадрів, перш за все, їх моральне виховання, особливо на часі на сучасному етапі.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Відповідно з означенням Г.В.Ф. Гегеля, єдність суб'єктивного і об'єктивного в собі і для себе суцього добра є моральністю. Якщо мораль є форма волі взагалі з боку суб'єктивності, то моральність не тільки є суб'єктивна форма і самовизначення волі, але також має своїм змістом своє поняття, свободу. Моральність є ідея свободи як живе добро, що має у самосвідомості своє знання, воління, а через його дію – свою дійсність, так само як і самосвідомість має у моральному бутті в собі і для себе суцю основу і рушійну мету; моральність є поняття свободи, що стало наявним світом і природою самосвідомості. Піднесення особистості до рівня самосвідомості – найважливіше завдання нашого часу і запорука успіху розвитку суспільства, бо моральнісна людина – це особистість, здатна творити тільки в ім'я Добра.

Сьогодення людства досить розмаїте: земляни живуть на різних етапах свого розвитку одночасно. Фактично, на планеті Земля існують різні форми не просто державного устрою, але й різні форми культурного, цивілізаційного розвитку. Проте сучасні глобалізаційні процеси все більше проникають у «тіла» різних культур, згладжуючи їх розмаїття, підлагоджуючи людство до певних спільних засад існування. Важливою складовою процесу глобалізації виступають різноманітні складові інформаційного процесу, новітніх інформаційних технологій. Парадокс ситуації полягає у тому, що сучасне суспільство, переживаючи водночас постіндустріальний, інформаційний, технологічний етапи, поєднує у собі як прогресивний, так і регресивний моменти розвитку. Плюси та мінуси сучасного етапу розвитку суспільства проявляються одночасно в усіх сферах, напрямках і видах життєдіяльності людства.

Одні називають цей феномен – свідченням колапсу людської історії, інші – стрибком у абсолютно нову якість існування соціуму, треті – новою парадигмою існування людства.

Якби там не було, але реалії сучасного соціального буття засвідчують важливий вплив інформації на людей, їх життєдіяльність, тобто своєрідний інформаційний бум у житті людства. І тут виникає питання про те, чи можна вважати існуючий стан соціального буття спонтанним, не регульованим, а чи все ж потрібно намагатися розгледіти у процесах життєдіяльності нинішнього суспільства якісь раціонально визначені напрямки цілеспрямованого регулювання, впливу певних тенденцій розвитку. Як, наприклад, виступ Б.Гейтса на цьогорічному саміті у Давосі про необхідність розвитку дистанційної форми освіти і переходу до такої форми навчання якомога швидше. Цей посил деякими державними керівниками був сприйнятий як

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

керівництво до дії: звуження традиційних форм освітньої діяльності, закриття університетів, перекладання відповідальності за процеси освіти на плечі тих, хто бажає її отримати. Тобто, спостерігається явна тенденція до економії державних засобів та коштів. У той же час, Б. Гейтс цілеспрямовано сприяє розширенню сфери діяльності та розвитку своєї корпорації, адже дистанційна освіта потребує розробки додаткових технологічних програмних матеріалів. Таким чином, йде не пошук нових форм, а цілеспрямований перерозподіл фінансових ресурсів. Тобто, світ – глобалізується.

На важливу роль у цьому процесі сучасних глобальних комунікацій вказував англійський мислитель Е. Гіденс у своїй роботі «Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя». Зокрема, на прикладі руйнування Берлінської стіни [1, с. 52]. Саме цей приклад показує «постановочний» процес демократизації у багатьох державах сучасного світу. Не менш образно процес нав'язування певного типу демократичних цінностей показав американський письменник Стівен Кінг у своєму романі «Переслідуваний». Суть розповіді проста: держава дбає про те, щоб у кожного громадянина був комунікатор – телевізор. Якщо телевізор виходить із ладу, то його безкоштовно змінюють на новий, навзамін старого. Тих громадян, які відмовляються міняти телевізори та дивитися їх, держава вважає своїми ворогами. Той, хто не дивиться телевізор, залишається поза зоною впливу маніпуляторів. Головний герой роману, доведений до розпачу безробіттям і злиднями, зважується на участь у реаліті-шоу мережі безплатного телебачення під назвою «Переслідування». Герой цього шоу за чималу грошову винагороду стає об'єктом полювання не тільки спеціальних команд ловців та поліції, але й телеглядачів, бо будь-хто, хто затримає, побачить чи знищить героя, отримує грошову винагороду. Таким чином, головний герой – учасник шоу – просто приречений на смерть [2].

С. Кінг показав як засоби комунікації стають засобами самознищення людства. Можна ще і ще приводити приклади використання сучасних інформаційних технологій, які працюють не на благо людей, а за для блага, так званої, «еліти» передових розвинутих держав, для їх збагачення і благополуччя. То ж виникає закономірне питання, а чи потрібні такі досягнення прогресу – людству? Відповідь одна: звичайно ж потрібні, і особливо – досягнення у галузі новітніх технологій. Але їх використання – це вже проблема соціального плану, а саме – стану моральності людства.

Сучасне населення Землі, особливо мешканці передових демократичних держав, все більше тяжіє до свободи, тобто

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

відмовляється від зовнішніх регуляторів поведінки людей (чи то держави, чи то церкви, чи то сім'ї). Але ж свобода не може бути безмежною. Свобода – це пізнана необхідність... Живучи у суспільстві, необхідно дотримуватися певних правил співжиття, хоча б заради виживання. Відповідно, вибір певної лінії поведінки індивідом – є вибором і форми відповідальності за свій вибір. Саме усвідомлення останнього і робить сучасного суб'єкта суспільних відносин моральнісною особистістю. Рівень моралі суспільства чи держави напряму залежить від рівня розвитку моральної самосвідомості окремих індивідів та моральнісної практики всього населення. Реальність сьогодення, нажаль, засвідчує нерозуміння цього зв'язку як державними діячами, так і пересічними громадянами. Але ж саме на шляху моральнісного вдосконалення особистості ми зможемо отримати і більш досконале суспільне буття, бо в сучасному суспільстві роль моралі, як регулятора суспільних відносин, все більше витіснятиме право. Та й повноцінне функціонування правових засад у демократичному суспільстві без повнокровної моральнісної складової (практики) просто неможливе.

Моральна свобода, на відміну, наприклад, від політичної, юридичної, економічної тощо проявляється у тому, що розумово-моральнісний закон не панує над людиною неподільно, а виступає лише як постійно присутня до неї вимога, яка завжди, у більшій чи меншій мірі, усвідомлюється, але ніколи не виконується повністю. У цьому полягає сутність моральнісної природи людини, й у цьому, разом з тим, полягає найвищий прояв її свободи. Людина може не лише виконувати моральнісний закон, а й ухилитися від нього, а ухилившись, вона все ж зберігає можливість повернутися до виконання закону. І те, й інше складає дію внутрішнього її самовизначення. У цьому вільному переході полягає вся її моральнісна гідність і, відповідно до цього, проявляється її заслуга або провина. Свобода містить у собі не тільки свободу добра, але й свободу зла. Якщо я неодмінно повинна виконувати закон, якщо я не можу від нього відступити, то свобода моя зникає, а разом із нею зникає і моя моральна гідність: адже я виконую закон із примусу. Для довершеної, досконалої істоти ця можливість відступу від закону ніколи не здійсниться, бо вона, у силу своєї досконалості, ніколи не скористається своєю свободою для відступу від закону; недосконала ж істота може відступити від закону, і це відступництво не може бути їй заборонено шляхом зовнішнього примусу, бо інакше зникає сама свобода, зникає і відповідальність за свої дії. Моральнісний закон, за своєю сутністю, не є примусовим законом.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Суспільство та його інтереси завжди стоять вище інтересів особистого життя. Інтереси суспільства завжди пов'язані з необхідністю, з об'єктивними потребами загального блага, тому вони безумовні. Інтереси ж особистості не завжди відповідають потребам суспільного розвитку, і щоб її діяльність забезпечувала суспільний прогрес, треба ще привести ці інтереси у відповідність із історичною необхідністю, звільнивши їх від вузьких суб'єктивних прагнень, від сваволі. Тільки за таких умов діяльність окремої особистості стане вільною, а не свавільною. Примушування в ім'я морального закону суперечить природі людини. Людина вільна чинити морально або аморально, і ніхто не має права їй це заборонити. Найбільша загальнолюдська проблема полягає у тому, що внутрішня свобода людини у дійсності відірвана від зовнішньої, що думка далеко не кожного може втілитися у діяльність, що соціальне на практиці протистоїть особистому. Людина за своєю природою вільна, свідомо і соціальна. Про це й говорив Ж.-П. Сартр своїм афоризмом, що ми не вибираємо бути вільними, ми приречені до свободи. Але одна справа – сутнісні характеристики особистості, і зовсім інша – як вони реалізуються конкретно у кожній живій особистості.

Отже, повернемося до особистості. Рівень пізнання себе як особистості та здатність співвідносити себе з оточуючою необхідністю – і є рівнем свободи особистості, рівнем її моральної зрілості, де визначальним моментом її свідомості виступають переконання. Розуміння свободи як панування людей не тільки над зовнішньою природою, але і над самими собою дозволяє розглядати сутність моральнісних переконань не тільки як відображення вимог суспільних відносин, але і як особливий стан моральної свідомості особистості. Переконання – це той структурний елемент індивідуальної моральної свідомості, дякуючи якому відбувається поєднання свідомості та практики, тобто реалізується реальний зв'язок теорії із практикою, та межа, де теорія безпосередньо втілюється у реальну практику моральнісної поведінки особистості. Тобто, формування переконання – це необхідна умова реалізації теоретичного у практичному.

Висновки. Інноваційні процеси зумовлюють формування нового типу суспільства – інформаційного, яке базується на знаннях, інформації та інноваціях. Стрижневою тенденцією тут є процес становлення як національного, так і глобального інформаційного суспільства, де визначальну роль відіграватимуть інформаційно-телекомунікаційні інновації. Проте, абсолютизація прогресивних аспектів науково-технічної раціоналізації призводить до кризових ситуацій у розвитку сучасної цивілізації. Інновації породжують

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

процеси відчуження у відносинах людини з оточуючим світом. Технізація й раціоналізація людського буття призводять до трансформації сутнісних вимірів сучасної особистості: втрата духовних цінностей, нівелювання індивідуальності, поширення стереотипів масової культури та споживацьких цінностей, стереотипізація мислення та діяльності. Завданням же нової освітньої парадигми повинно стати виховання (виплекання) людини-інноватора, особистості нового типу, здатної критично мислити, формувати нові знання та знаходити можливості для втілення їх у практику життєдіяльності суспільства. Людина-інноватор – це, перш за все, моральносно довершена особистість, яка здатна не просто робити вибір власної лінії поведінки у суперечливому світі суспільного буття, але й брати на себе відповідальність за цей свій вибір та можливі його наслідки, як для себе, так і для оточуючих та людства в цілому.

Посилання:

1. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. – К.: Альтерпрес, 2004. – 100 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
2. Кінг С. Переслідуваний. Роман (з англійської переклав Віктор Ружицький) // Всесвіт. – К.: Видавництво «Радянський письменник», № 9, 1991. – С. 3-44; № 10, 1991. – С. 3-46; № 11, 1991. – С. 138-168.
3. Лукьянец В.С. Нанотехнологическая революция: глобальное обновление антропосферы // Totallogy-XXI (тринадцятий випуск). Постнекласичні дослідження. – К.: ЦГО НАН України. – 2005. – 384 с.

Н.Г. Волик. Инновационные общественные процессы и моральный выбор.

В статье рассматривается проблема противоречивых отношений инновационных процессов, происходящих в современном обществе, с нравственной составляющей того же общества. Целью статьи является определение роли и места нравственных ценностей в глобальном мире инновационных трансформаций. Инновационные процессы во всех сферах современного общества и их влияние на социально-экономические отношения и, соответственно, на жизнь каждого человека меняют понимание мира, обычаи и поведение, то есть, духовную сферу, что с необходимостью отображается на нравственных основаниях как общества в целом, так и каждой личности в отдельности.

Ключевые слова: инновационные процессы, мораль, моральный выбор, моральные ценности, нравственность, нравственные основания, нравственная ответственность.

N.G. Volyk. Innovation Social Processes and Moral Choice.

Innovation processes that take place in contemporary society are often enough being in controversy with moral component of the society. The paper is to

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

define role and place of moral values into the global world of innovation transformations. The innovation processes introduce changes in most areas of contemporary society, influence social and economic relations, and correspondently the life of each human being, changing his/her world outlook, customs, behaviour, etc. It is the change of spiritual life, which cannot but finds its reflection in understanding of social and individual moral grounds.

Key words: innovation processes, moral, moral choice, moral values, morality, moral grounds, moral responsibility.

М.А.Нестерова

КОГНИТИВНЫЕ АСПЕКТЫ ГУМАНИТАРНЫХ ИННОВАЦИЙ В СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ СФЕРЕ

The article considers cognitive aspects of humanitarian innovations in a modern economics. They are based on human-dimension of social-economic systems, increasing role of theory of choice, theory of decision making in economic activity. Researching the processes of knowledge getting and developing, understanding the main principles of human brain activities will be helpful for the explaining and modeling of consumer behavior. Understanding of laws of social development, co-evolution of complex social systems will improve cognitive effectiveness of decision makers.

Key words: behavioral economics, cognitive aspects, cognitive researches, decision making, humanitarian innovations, neuroeconomics, theory of choice.

В статье рассмотрены когнитивные аспекты гуманитарных инноваций в современной социально-экономической сфере, которые проявляются в человекомерности социо-экономических систем, усилении роли выбора, принятия решений в экономической деятельности. Исследование процессов получения и развития знаний, понимание основ функционирования человеческого мозга позволит объяснить и моделировать поведение субъектов экономической деятельности. Понимание законов социального развития, коэволюции сложных социальных систем может улучшить когнитивную эффективность лиц принимающих решения.

Ключевые слова: гуманитарные инновации, когнитивные аспекты, когнитивные исследования, нейроэкономика, поведенческая экономика, принятие решений, теория выбора.

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

В статті розглянуті когнітивні аспекти гуманітарних інновацій в сучасній соціально-економічній сфері, що проявляються в людиновимірності соціо-економічних систем, посиленні ролі вибору, прийняття рішень в економічній діяльності. Дослідження процесів отримання та розвитку знань, розуміння засад функціонування людського мозку дозволить пояснювати та моделювати поведінку суб'єктів економічної діяльності. Розуміння законів соціального розвитку, коеволуції складних соціальних систем може підвищити когнітивну ефективність осіб, що приймають рішення.

Ключові слова: гуманітарні інновації, когнітивні аспекти, когнітивні дослідження, нейроекономіка, поведенкова економіка, прийняття рішень, теорія вибору.

В мире современной экономики инновационные процессы играют очень важную роль. Но вряд ли мы можем говорить о серьезном методологическом осмыслении инновационных процессов, скорее о мифологизации инноваций, которые зачастую становятся просто популярным словом, которое понимается совершенно по-разному. «Термин «инновация» чаще всего распространяется на новый продукт или услугу, способ их производства, новшество в самых различных сферах деятельности человека, любое усовершенствование, способствующее сокращению затрат при прочих равных условиях. В рамках классической экономической теории различают следующие традиционные типы инноваций: введение нового продукта, введение нового метода производства, создание нового рынка, освоение нового источника поставки сырья или полуфабрикатов, реорганизация структуры капитала» [8, 93].

Но современные социально-экономические системы являются сложными человекомерными системами, роль человеческого фактора в современной экономике очевидно растет. Поэтому мы можем утверждать, что современная специфика инновационного процесса в социально-экономических системах заключается в том, что главным субъектом инноваций является человек. «Если инвестирование инновационных решений в технику и технологию не сопровождается инвестированием новых решений в людей (повышение квалификации, переквалификация проведение тренингов и подготовительных мероприятий, предшествующих инновационным изменениям), то как правило не реализуется закон синергии в силу несоответствия потенциалов элементов, составляющих социально-экономическую систему» [8, 97].

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

Действительно, современные инновации в социально-экономической сфере совершаются преимущественно в гуманитарной, а не в технологической сфере. Мы можем говорить о мире high hume vs. мир high tech. Под high hume понимаются гуманитарно-информационные технологии формирования общественного сознания, их продуктом являются, в отличие от традиционных технологий, не товары и/или услуги, а «стереотипы различных целевых групп, в пределах – массового сознания в целом» [12]. Как один из существенных трендов современной экономики можно отметить путь преобразования не производственных технологий, а путь преобразования человека, его сознания. «High-hume – современные высокоэффективные технологии преобразования человека по аналогии с high-tech'ом, под которым понимаются технологии преобразования неживой природы. High-hume в узком смысле слова – только технологии преобразования сознания, включая обучение, в широком – все социогуманитарные технологии, включая технологии управления и преобразования физического облика человека. Этот термин нужен потому, что, с одной стороны, технологии изменения человека качественно, в том числе с управленческой точки зрения, отличаются от технологий изменения неживой природы, а с другой – они уже очень широко распространены. Грубо говоря, технологии добычи железной руды и технологии добычи информации, при всем формальном сходстве, настолько различны, что требуют качественно разного языка описания» [3].

Поэтому понимание и описание когнитивных аспектов современной социально-экономической сферы необычайно актуально. Следует отметить, что становятся все более популярными термины «когнитивная парадигма», «когнитивный капитал», «когнитивная экономика», «когномика» [4]. Когнитивные аспекты современной экономики проявляются в нескольких важных направлениях – усиливающаяся важность роли принятия решений, теории выбора и моделирования поведения, которые нашли отражение в поведенческой экономике (behavioral economics) [2] и нейроэкономике (neuroeconomics) [11]; становление и развитие экономики знаний (knowledge economics), а также экономики построенной на управлении впечатлениями в совместном процессе создания ценности (EQM - experience quality management) [10], которая становится вызовом для будущей конкуренции социо-экономических систем.

Очевидно, что для правильного понимания процессов, которые определяют когнитивную парадигму современной экономики,

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

когнитивные исследования, исследования сознания играют ведущую роль. Поведение покупателей и производителей, как следствие принятия ими тех или иных решений - основа экономической деятельности. Именно поэтому когнитивные науки последних лет сориентированы на понимание биологических основ мышления, в частности, процесса принятия решений. Результатом развития этих исследований можно считать новую междисциплинарную отрасль нейробиологии - нейроэкономику [6; 11]. Нейроэкономика стала одним из первых удачных примеров синтеза различных наук: экономических, психологических и биологических, в частности, нейробиологии. Результаты нейроэкономических исследований демонстрируют, что принятие решений обусловлено работой относительно независимых нейрональных систем мозга, которые отобраны в результате естественного отбора. Философским контекстом этих исследований может быть эволюционная эпистемология, предметной сферой которой считаются эволюционные адаптивные механизмы в когнитивной сфере. С праксеологической точки зрения представляется важным исследование соотношения и взаимодействия «когнитивных» (в данном контексте - рациональных) и «эмоциональных» механизмов принятия решений, потому что именно они определяют степень рациональности человеческого поведения. Рациональность в практическом смысле означает предсказуемость поведения рыночных игроков, что является важным критерием эффективности экономической деятельности. Ведь именно в экономической сфере предсказуемость человеческого поведения может служить надежным основанием для принятия решений. Нейроэкономика, которая является междисциплинарной наукой по своей сущности и историческому пути развития, в широком смысле может считаться нейробиологией принятия решений (decision neuroscience) [6]. Нельзя не согласиться, что это направление развития очень актуально в современных условиях, которые характеризуются в первую очередь именно сложностью принятия решений в виду тотальной внешней нестабильности и неопределенности.

Кроме того, полем для применения гуманитарных инноваций, технологий по совершенствованию как сознания, так и поведения становится поле современной «поведенческой экономики», «экономики поведения» или «бихевиоральной экономики» (Behavioral Economics). Основным положением ее является то, что люди могут демонстрировать склонность к абсолютно иррациональному поведению, хотя эта же мысль высказывалась и ранее [1; 2]. Считается, что есть только два направления в современной экономике: одно из

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

них считает, что участники рыночных отношений реализуют оптимальные поведенческие стратегии, а другое категорически этого не признает. Безусловно, в каждом подходе существует много течений, но принципиальная позиция именно такова: делать акцент на анализ оптимального рыночного равновесия, или не делать. Поэтому исследования когнитивных аспектов, в частности, экспериментальные исследования действительной мотивации людей и способов достижения ими своих целей, крайне необходимы для связи экономики с реальным миром. Заданием когнитивных исследований можно считать точные научные эксперименты по выявлению характерных примеров иррационального поведения и на этом основании научиться их предвидеть. Понимание механизмов такого иррационального поведения является основной задачей когнитивных наук в экономической сфере [1].

Для эффективного управления в социально-экономической сфере необходимо влиять нужным образом на процесс деятельности, а не только на ее результат. В.В. Кизима вводит понятие «сигизийного управления» для определения качественно нового уровня управленческой деятельности. Сигизийное управление означает «не столько предвидение в традиционном смысле и опережение событий во времени (поскольку оно выводит человека за пределы реального наличного процесса), сколько умение *одновременно видеть возможности разного плана и масштаба и выбирать в каждый момент нужную здесь и сейчас новую жизненную позицию* соответствующего масштаба, и соответствующий ей способ дальнейшей деятельности, перодолевающей тупики старой позиции. В этом *непрерывном выборе* – все дело, именно его правильное осуществление обеспечивает постоянное пребывание человека в эпицентре событий и владение инициативой - *пребывание истинного человека в истине*» [5, 170]. Проблема выбора как проблема принятия решений требует нового осмысления в плане когнитивной эффективности субъектов управления. «Главная задача и обязанность человека сегодня – *совершая деятельность, находиться не вне, а в поле субстанциальных смыслов этой деятельности, меняя сигизийным образом деятельность, и оценивая, одновременно, ситуацию также и с позиций субстанциальных смыслов более высоких уровней и, по возможности, согласовывая их с ними*» [5, 176].

Для того, чтобы повысить когнитивную эффективность лиц принимающих решения необходимы социогуманитарные инновации в управлении социально-экономическими системами. Одна из наиболее важных проблем в этой области состоит в том, что нужно учитывать

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

существующие законы коэволюции разнородных систем, которым присущи свои особенности, темпы развития и т.п. Только знание этих законов позволяет понять способы объединения систем различного уровня социальной организации. «Одним из основных законов является закон эволюционного запрета: не какие угодно структуры и не как угодно, не при любой степени связи и не на каких угодно стадиях развития, могут быть объединены в сложную структуру. Существует органичный набор способов объединения, способов построения сложного эволюционного целого. Чтобы возникла единая сложная структура, должны быть соблюдены определенные правила топологической организации: в частности, должна быть определенная степень перекрытия входящих в нее более простых структур. Одним из факторов объединения простых социально-экономических систем в сложную является некий аналог хаоса, определенный набор флуктуаций - рынок в самом обобщенном смысле этого слова» [7, 185 -186].

Но некоторые исследователи отмечают не усиление разнообразия, а стирание границ в социально-экономической сфере. Современный сложный, нестабильный, фрагментарный мир создается и поддерживается не какими-то определенными управленческими технологиями. Мир и человек, познающий его предстают в динамической коэволюции. Не только когнитивный, но и реальный мир создается активными преобразующими его когнитивными агентами. «Изменения происходят не только в материи, пространстве и времени. В эпоху изобилия весь мир претерпевает метаморфозы, принимая новые, причудливые формы. Вещи перемещаются, распадаются и складываются снова в необычных сочетаниях - *panta rei*, - образуя новую реальность - мир с размытыми границами, фрагментарный мир, м-и-р, написанный через дефис. Наше общество находится в смятении. И это состояние передается обретшим силу индивидуумам, талантам, тем, кто обладает правом выбора. Эти люди, которые свободны, чтобы знать, передвигаться и быть тем, кем они хотели бы быть. Они открывают эту эру «анархии», пользуясь своим правом на выбор. Они рушат стены и расшатывают традиционные основы власти. Они сами планируют свое собственное образование, карьеру и жизнь. Они инициируют изменения во всей системе и превращают мир в архиплуралистическое место» [9, 126].

Стираются не только географические и моральные границы, стираются границы отраслей, границы между демографическими и гендерными срезами общества. Производство и потребление сливаются в *потребление* (presumption), а товары и услуги также

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

сложно разделить и мы можем говорить о *тов-угах* (provinces) и *усл-оварах* (serducts). Стираются грани между структурой и процессом, между трудом и отдыхом, между правильным и неправильным. Стирание границ проходит на различных уровнях: на уровне общества, на уровне организаций, на уровне людей. Но это воспринимается предпринимателями и организациями, которые, собственно, иницируют эти изменения, не как хаос и смятение, а как возможность инноваций и реструктуризаций [9, 130 - 131].

Итак, развитие рынка, усиление «разнообразия» играет конструктивную роль в создании сложного эволюционного целого. При этом «стирание границ», о котором говорилось выше, если оно будет проходить по принципу не комплементарности, а единообразия может существенно осложнить именно эволюционное развитие, целью которого является не построение сложного целого. Но это является предметом отдельного исследования, выходящего за пределы рассмотрения когнитивных аспектов гуманитарных инноваций.

Говоря об инновациях в социально-экономической сфере, мы неизбежно касаемся процессов ускорения развития социально-экономических систем. В синергетике показан основной принцип соединения частей в целое - синтез простых эволюционирующих структур в одну сложную структуру происходит посредством установления общего темпа их эволюции. Интенсивность социальных процессов, например, в различных фрагментах сложной структуры может быть разной, но при объединении устанавливается одинаковый темп, при этом структуры попадают в один темпомир, начинают развиваться с равной скоростью. «При создании топологически правильной организации из более простых структур (при определенной степени взаимодействия структур и при определенной симметрии архитектуры создаваемой единой структуры) осуществляется выход на новый, более высокий уровень иерархической организации, т.е. делается шаг в направлении к сверхорганизации. Тем самым ускоряется развитие той структуры, которая интегрируется в сложную» [7, 186]. В этом случае мы можем говорить об инновационном развитии или, что требует дополнительного уточнения, инновациях в управлении социальным развитием.

И вновь мы возвращаемся к когнитивным аспектам управления развитием социально-экономических систем: каким образом определить эту правильную топологическую организацию, каким образом почувствовать и сравнить темпоритмы различных систем – вот что представляется необычайно актуальной задачей для

III. Прикладні аспекти інноваційної парадигми

управленцев. Можно предположить, что именно в этой области будут эффективны инновации, новые технологии high hume, которые приведут к настоящей, а не декларируемой когнитивной революции. Результатом этой революции можно будет считать качественно новый уровень мышления лиц, принимающих решения, в первую очередь тех лиц, которые находятся в критических точках социальной организации.

Ссылки:

1. Ариели Д. Интервью изданию VOANews //Дэн Ариели//Режим доступа: <http://gtmarket.ru/laboratory/publicdoc/2008/1750>
2. Ариели Д. Поведенческая экономика. Почему люди ведут себя иррационально и как заработать на этом //Дэн Ариели: пер. с англ. Павла Миронова. - М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. - 296 с.
3. Делягин М. Интервью «Группе Быстрого Реагирования». Режим доступа: // <http://genefis-gbr.ru/intervyu-s-mihailom-delyaginym/>
4. Карпенко М.П. Когномика. М.: СГА, 2009. - 225 с.
5. Кизима В.В. Социум и бытие. – К.: Издатель ПАРАПАН, 2007. – 204 с. ISBN 978-966-8210-50-1
6. Ключарев В.А., Шмидс А., Шестакова А.Н. Нейроэкономика: нейробиология принятия решений //Экспериментальная психология. 2011. №2. – С. 14- 35.
7. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Синергетическое мировидение. – М.: КомКнига, - 2005. – 240 с.
8. Нестеренко Н.И., Шипилова Т.В. /Н.И. Нестеренко Н.И, Т.В. Шипилова. Инвестирование инноваций в социально-экономической системе// Гуманитарные и социальные науки. № 2, - 2010. – с. 93 – 98.
9. Нордстрем К., Риддерстрале/Кьелл А. Нордстрем, Йонас Риддерстрале. Бизнес в стиле фанк. Капитал пляшет под дудку таланта. – Спб: Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге, 2002. - 279 с.
10. Прахалад К. К., Рамасвами В. /К.К. Прахалад, В. Рамасвами. Будущее конкуренции. Создание уникальной ценности вместе с потребителями /Пер. с англ. – М.: «Олимп-Бизнес», 2006. – 352 с.:ил.
11. Glimcher P. W. and Rustichini A. Neuroeconomics: the consilience of brain and decision // Science. 2004. № 306. P. 447–452. Режим доступа: //<http://www.mendeley.com/catalog/neuroeconomics-consilience-brain-decision-1/>
12. High Hume. Режим доступа: // http://www.treko.ru/show_dict_1582.

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

С.А.Крилова

СОЦІАЛЬНА МЕТААНТРОПОЛОГІЯ ЯК МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ КРАСИ В СОЦІАЛЬНОМУ БУТТІ

На основі персоналістичної парадигми розвивається авторський методологічний підхід до аналізу краси в соціальному бутті людини, який визначається як соціальна метаантропологія.

Ключові слова: краса, краса стосунків, персоналізм, соціальна метаантропологія.

Персоналістичний підхід М. Бердяєва, Е. Муньє, Е. Фромма, а також пізнього М. Шелера знаходить свій розвиток в проекті метаантропології Н. Хамітова, яка одночасно є «однією з тенденцій розвитку філософської антропології, насамперед екзистенційної антропології Київської світоглядно-антропологічної школи» [12, с. 111], а тому «інтегрує підходи філософської антропології, екзистенціалізму і персоналізму» [12, с. 111]. Згідно з метаантропологією, що визначається як «вчення про межі буття людини, його екзистенційні виміри, умови комунікації в цих вимірах і архетипові основи культури» [12, с. 110–111], людське буття можна поділити на буденне, граничне та метаграничне.

Така тріадична типологія людського буття, яка становить концептуальну основу метаантропологічної методології, дає можливість розглянути суперечливий характер краси, яка є неоднозначною та амбівалентною і в особистісному, і в суспільно-

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

комунікативному вимірах людського буття. Тому на цій типології хотілося б зупинитися докладніше.

Буденне буття людини – ключове поняття метаантропології, що «окреслює вимір людського буття, у межах якого «відтворюється родове та цивілізаційне буття людини» [10, с. 27]. Буденне буття людини є результатом дії волі до самозбереження і волі до продовження роду. Саме тому в його просторі відбувається пригнічення особистісного начала, актуалізація душевного, а не духовного вимірів людського буття.

На відміну від буденного, граничне буття людини окреслює вимір людського буття, «де людина актуалізує особистісні ознаки, стаючи одночасно відкритою світові та самотньою по відношенню до нього» [11, с. 29]. Це зумовлюється тим, що на думку Н. Хамітова «у граничне буття людина виходить завдяки реалізації волі до влади і волі до пізнання та творчості» [11, с. 29], що закладає екзистенційну основу суперечливості граничного буття. Тому «граничне буття є тим виміром людського буття, в якому відбувається не тільки посилення самотності, а й з'являється можливість дійсного виходу за її межі» [11, с. 29], що означає включення у процеси творення та сприйняття культури.

Метаграничне буття є концепт метаантропології, що, як вважає Н. Хамітов, описує вимір людського буття, де відбувається «вихід за межі буденного буття з його безособовою завершеністю, і граничного буття з його незавершеністю і усвідомленою екзистенційною відокремленістю» [9, с. 26]. Метаграничне буття є подолання замкненого характеру людського буття, який виражається у самодостатності владно-вольових актів та об'єктивації як творення продуктів культури: «В результаті в метаграничному бутті людини відбувається метаморфоза волі до натхнення, а творчість виходить за межі об'єктивації, і стає актуалізацією – творенням себе і простору продуктивної комунікації» [9, с. 27]. Розгортання метаграничного буття можливе через феномени толерантності, свободи та любові, що означає «глибинне олюднення буття людини» [9, с. 27].

Основою на проєкті метаантропології, можна зробити припущення, яке буде розгортатися і доводитися в процесі нашого дослідження: в буденному та граничному бутті людини краса в її соціальних вимірах є *відносною* і лише в метаграничному бутті набуває цілісності і повноти. Разом із тим, адекватний образ і концепт краси в соціальному бутті людини можливий лише в діалектичному поєднанні її різноманітних екзистенціально-комунікативних вимірів – від буденного до метаграничного.

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

Дотичними до персоналістичної та метаантропологічної парадигми є ідеї українського дослідника В. Беха, який працює на стику онтології, філософської антропології та соціальної філософії. Він висуває концепцію трьох природ, які корелюють з концептами буденного, граничного та метаграничного буття в метаантропології і складають основу буття людини, в тому числі і соціального. «Суть проблеми полягає в тому, щоб показати людину як продукт розвитку першої природи чи біосфери, який має унікальне самостійне буття у другій природі (або ноосфері) і закономірно трансформується у третю природу... як елемент вже космічного середовища» [2, с. 7], – зазначає дослідник.

Наведена вище гіпотеза про суперечливу єдність індивідуального та суспільно-комунікативного вимірів краси, яка випливає з усвідомлення складної діалектики індивідуального та соціального в бутті людини, на онтологічному рівні може бути підтримана положенням В. Беха про діалектичну єдність особистості й універсуму.

Усвідомлення того, що краса є не лише особистісний та соціальний, а й *онтологічний* феномен, що онтологічно поєднує в собі і антропологічне, і соціальне, що і людина, і соціум лише тоді набувають краси, коли відкриваються Буттю, входять у контекст зі світом природи, долають власні межі, актуалізує для нас таку думку дослідника: «З якого боку ми не підходили б до оптимізації соціального життя, – зауважує В. Бех, – її наріжним каменем є необхідність вивчення місця та ролі людини у саморозгортанні універсуму за мікро- макро- та мегарівнями, а також визнання специфіки її поведінки у планетарній системі» [2, с. 5].

Підкреслюючи цілісність людини і світу, В. Бех розгортає ідею про те, що саме від людини залежить перехід універсуму з матеріального на духовний рівень: «Людина виникла та функціонує на планетарному рівні як орган механізму саморуху універсуму, що забезпечує йому перехід зі стадії нарощування матеріальності у стадію розширення властивостей духовності, органічно притаманних субстанціональній підставі Всесвіту» [2, с. 7]. У контексті нашого дослідження цей підхід може бути важливим для усвідомлення того, що будь-які вияви краси в соціальному бутті людини є динамічними; поєднуючи даний підхід з метаантропологічною методологією, можна зробити висновок, що розвиток краси людини у суспільстві починається з матеріального рівня і спрямований до духовного через буденне, граничне і метаграничне буття.

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

На основі окреслених методологічних підходів, ми можемо виокремити власний методологічний підхід в дослідженні суспільства та людини в суспільстві, який умовно можна було б назвати *соціально-метаантропологічним*, або, *соціальною метаантропологією*. Сутність цього підходу полягає в тому, що він використовує тріадичну методологію для розуміння людського буття, яка пропонується в проєкті метаантропології (буденне, граничне, метаграничне буття людини), але застосовує його не до людини як неповторної екзистенції та особистості, а до *суспільства*, а також *до людини в контексті суспільства*. Отже, мова іде про буденне, граничне, метаграничне буття суспільства та людини в суспільстві.

Важливим в нашому дослідженні є прояснення відмінності понять «соціальна метаантропологія» та «соціальна антропологія». Не можна не погодитися з тим, що соціальна антропологія — це «наукова дисципліна, що вивчає суспільство з позиції антропології та філософської антропології. Спочатку соціальна антропологія досліджувала уявлення про людину як суспільну істоту, що склалася в архаїчних суспільствах. На теперішньому етапі розвитку соціальною антропологією робиться спроба вивчити сучасне цивілізаційне суспільство як дещо незвичне, небуденне, з позиції споглядача зовні. Тоді як далекі, екзотичні спільноти уявляються сучасними соціальними антропологами як екзистенційно близькі, що дозволяє подивитися на звичні суспільні стосунки з деякої метапозиції» [7, с. 336–337].

Соціальна метаантропологія, як і соціальна антропологія, також вивчає людину як *суспільну істоту*. Але на відміну від соціальної антропології, соціальна метаантропологія аналізує людину і соціум в їх буденному, граничному та метаграничному бутті.

Соціальна антропологія, по суті, розглядає архетипові основи суспільства в його буденному та повсякденному бутті, і лише іноді в граничних ситуаціях. Тоді як соціальна метаантропологія системно досліджує *архетипові підстави виходу соціуму за межі буденності в граничні та метаграничні онтологічні стани*.

В буденному бутті суспільство підпорядковане волі до самозбереження та продовження роду, а тому розвивається переважно в пан-демографічному напрямку; члени такого суспільства через низький економічний рівень не живуть, а *виживають*. Проте можливі варіанти буденного буття соціальних систем, коли маємо високий економічний розвиток, де члени суспільства налаштовані на споживання та задоволення; в даному випадку у суспільній свідомості

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

і, головне, у колективному позасвідомому цінність самозбереження домінує над цінністю продовження роду.

Суспільство в своєму граничному бутті скероване волею до влади, прагнучи до панування над усім світом, з іншого боку, спрямоване до пізнання та творчості, до розвитку духовності та культури. Таке суспільство виховує та актуалізує геніальних творців, які виводять його на світовий рівень. Для Америки такими геніями стали Ф. Купер та Д. Лондон; для Німеччини – І.В. Гете, Г.В.Ф. Гегель, Р. Вагнер Ф. Ніцше, для Росії – Л. Толстой та Ф. Достоевський, для Грузії – Ш. Руставелі.

Метаграничне буття суспільства означає вихід до толерантності й соціального партнерства, які є критеріями і, одночасно, дійсними проявами краси у її соціальних вимірах. В метаграничному бутті суспільства не заперечується все важливе й суттєве, що є в буденному та граничному вимірах; відбувається діалектичне зняття і душевності буденності, і духовності граничного буття, більше того, їх синтезування у нову цілісність. Таке суспільство здатне плідно актуалізувати духовно-практичний (точніше, духовно-душевний *та* практичний) потенціал і свого народу, і народів світу.

Мета такого суспільства – не прагнення до світового військового або цивілізаційного панування, а об'єднання світу у вільну, по-справжньому демократичну *культурну цілісність* на основі цінностей духовного зростання, соціальної відповідальності, толерантності, екологічної безпеки та економічного вдосконалення, що означає вихід на новий *онтологічний* рівень еволюціонування. В цьому контексті показовими є слова П. Тейяра де Шардена: «Треба дивитися за межі наших душ, а не в зворотному напрямі. У перспективах ноогенезу час і простір дійсно олюднюються або, швидше, надолюднюються» [6, с. 205].

Чи не є суспільство метаграничного буття подібним утопічним соціумам, описаним Платоном, Ф. Беконом, Т. Мором, Т. Кампанеллою? Ні, адже на відміну від цих утопій, суспільство метаграничного буття дає не точні і детальні картини майбутнього, а буде *теоретичну модель* й можливі *стратегії її досягнення*. Тому воно є ідеалом, а не утопією, ідеалом, до якого треба прагнути, виходячи з *дійсних тенденцій сьогодення*.

На цій основі можна запропонувати методологію розуміння краси в соціальному бутті людини на рівні буденного, граничного й метаграничного його вимірів. В буденному бутті суспільства краса виявляється в душевній взаємодії людей, яка означає співчуття та співстраждання до тих, кого ми вважаємо екзистенціально близькими,

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

переважно у межах сім'ї або невеличкої соціальної групи. В граничному бутті суспільства маємо красу пізнання і творчості, яка виходить у більш широкий соціальний контекст, а також специфічну красу владної організації й структуризації соціуму. В метаграничному бутті краса проявляється в толерантності по відношенню не лише до близького, а й до будь-якого Іншого, разом із тим, це краса не лише пізнання та творчості, а й спільного пізнання та співтворчості.

Таким чином, в буденному та граничному вимірах буття соціуму бачимо егоїстичні та егоцентричні тенденції, які невротично поєднані з альтруїстичними, а тому руйнують їх гуманістичний потенціал. В метаграничному бутті маємо поєднання егоїзму та альтруїзму у цілісність, яка породжує персоналізм і гуманізм, що долають крайнощі егоїзму як актуалізованого індивідуалізму та альтруїзму, що в своїх граничних формах руйнує свободу особистості заради суспільного щастя, породжуючи ідеологію та практику тоталітаризму.

На цій основі ми знову приходимо до висновку, що краса в соціальному бутті людини в буденному та граничному вимірах є *відносною*, а в метаграничному – *абсолютною*. Однак це не є раз і назавжди дана абсолютність, а відкрита, яка потребує подальшого розгортання. Адже абсолютність метаграничного буття суспільства *може стати буденністю*, якщо не відбувається процес її подальшого розвитку. Проте ми повинні розуміти, що в метаграничному бутті з *необхідністю з'являється граничне*, і це спонукає його розвиватися. Саме тому краса в метаграничному вимірі соціального буття людини дає ідеальний, а не утопічний образ суспільства, який є вектором розвитку, самовдосконалення та процвітання будь-якого суспільства на основі цінностей толерантності та любові. В метаграничному бутті людини краса як соціальна цінність виявляється через цінності толерантності та любові. Це дає красі можливість набуття *внутрішнього статусу*; більше того, гармонійно поєднує в ній зовнішній та внутрішній виміри, інтегруючи красу вчинків та стосунків з екзистенціально-соматичними проявами краси.

Наскільки краса метаграничного буття соціуму може утвердитися в людському бутті? З методологічних позицій соціальної метаантропології ми можемо виділити три підходи до вирішення цієї проблеми. Два з них виражають крайні позиції, а третій синтезує їх. Перші два підходи можна назвати *прогресистським* і *антипрогресистським*.

Прогресистський підхід, типовим представником якого є К. Маркс та його ортодоксальні послідовники, передбачає об'єктивну

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

необхідність утвердження краси в соціальному бутті людини, за умови врахування законів суспільного розвитку. Краса в бутті соціуму як краса вчинків та стосунків переноситься у гармонійне майбутнє, вона з необхідністю повинна відбутися, але лише в майбутньому.

Згідно з антипрогресистським підходом, яскравим вираженням якого є психоаналіз З. Фрейда та його учнів, краса в соціальному бутті людини в принципі є утопічною, адже людина в своїх онтологічних глибинах є деструктивною, егоїстичною й морально потворною. І якщо представники інтелектуальної еліти, з точки зору фрейдизму, ще можуть включити в своє буття *елементи* краси стосунків і вчинків, то «маси керуються виключно інстинктами, вони ворожі по відношенню до культури, потребують ілюзій та ірраціональних вірувань, прагнуть підкоритися сильному лідеру» [4, с. 209], «прагнуть зруйнувати саму культуру, відкинути при можливості самі її передумови» [8, с. 94-143], а тому в принципі далекі від краси і у зовнішніх, і у внутрішніх її проявах.

Крайнощі цих уявлень долає персоналістичний підхід, згідно з яким краса в соціальному бутті людини можлива у будь-яку епоху, адже є результатом особистісного зусилля, яке породжує і вчинки, і стосунки; кількісне накопичення таких стосунків та вчинків *поступово* породжує нову якість краси не лише в особистісному, а й в соціальному бутті як бутті особистісно-комунікативному.

Проект соціальної метаантропології, який розробляється у даній роботі, ґрунтується саме на персоналістичному підході до проблеми можливості і дійсності краси в бутті особистості і соціуму. Послідовне застосування методології соціальної метаантропології до феномену краси в соціальному бутті людини породжує її конкретизацію – *екзистенціально-естетичний підхід в аналізі соціальних відносин та систем*, сутність якого полягає у трактовці конструктивного буття суспільства як краси стосунків та вчинків, а деструктивного – як їх потворності. При цьому як краса стосунків і вчинків, так і їх потворність повсякчас зумовлюються не абстрактними законами соціального розвитку, а екзистенціальним вибором особистостей, які вступають в суспільно значущу комунікацію й породжують ті чи інші типи суспільних відносин.

Отже, екзистенціально-естетичний підхід в аналізі соціальних систем наголошує на вирішальній ролі екзистенціального вибору та особистісної відповідальності у формуванні гармонійного суспільного цілого, саму суть якого можна й потрібно оцінювати за допомогою концепту «краса». Це відкриває нові перспективи у дослідженнях феномену краси саме в соціально-філософському контексті.

Посилання:

1. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. – М.: Книга, 1991. – 448 с.
2. Бех В. Человек и Вселенная . – Запорожье, «Просвіта», 2007. – 148 с.
3. Боров Ю.Б. Эстетика. – М.: Политиздат, 1881. – 399 с.
4. История буржуазной социологии первой половины XX века. – М.: 1979. – 306 с.
5. Мунье Э. Персонализм. – М., 1992. – 294 с.
6. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Наука, 1987. – С. 205.
7. Философская антропология: словарь / Под ред. Хамитова Н. – К.: КНТ, 2011. – 472 с.
8. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. – М.: Издательство политической литературы, 1989. – С. 94–143.
9. Хамитов Н. Бытие запредельное // Н. Хамитов, С. Крылова. Философский словарь: человек и мир. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури. – 2006. – С. 26–27.
10. Хамитов Н. Бытие обыденное // Н. Хамитов, С. Крылова. Философский словарь: человек и мир. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури. – 2006. – С. 27–28.
11. Хамитов Н. Бытие предельное // Н. Хамитов, С. Крылова. Философский словарь: человек и мир. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури. – 2006. – С. 28–30.
12. Хамитов Н. Метаантропология // Н. Хамитов, С. Крылова. Философский словарь: человек и мир. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури. – 2006. – С. 110–113.
13. Хамитов Н., Гармаш Л., Крылова С. Історія філософії: проблема людини. – К.: КНТ, Центр навчальної літератури, 2006. – 296 с.

Крылова С.А. Социальная метаантропология как методология исследования красоты в социальном бытии

На основе персоналистической парадигмы развивается авторский методологический подход к анализу красоты в социальном бытии человека, который определяется как социальная метаантропология.

Ключевые слова: красота, красота отношений, персонализм, социальная метаантропология.

Krylova S.A. Social metaantropology as methodology of beauty research in social existence

Based on personalistic paradigm, the author develops her own methodological approach to the analysis of beauty in the social human existence. This methodological approach is defined as social metaantropology.

Key words: beauty, beauty in relationships, personalism, social metaantropology.

О.Ф. Коннов

ЗМІСТОВНИЙ ТА ФОРМАЛЬНИЙ ВИМІРИ ХУДОЖНЬОГО СТИЛЮ: ПРОБЛЕМА ВИЯВЛЕННЯ ЗВ'ЯЗКУ

У статті розглядається недостатньо висвітлене питання про узгодженість між змістовними та формальними параметрами художнього стилю. Пропонуються уточнення комплексу понять дотичних до стилю, який було напрацьовано Д.Чижевським, О.Соколовим, А.Єсіним, встановлюється закономірний зв'язок між змістовними та формальними домінантами художнього стилю.

Ключові слова: художній стиль, категорії стилю, трансцендентність, символічність, симулятивність, іманентність, зникнення, об'єктивна канонічність, суб'єктивна канонічність, внутрішня краса, зовнішня краса, предметна умовність, нефігуративна умовність.

The author examines the question about coordination between the content and formal parameters of artistic style. In the article it is proposed the refinement to the category for the analysis of style of D.Chizhevskiy, A.Sokolov, A.Esin, and an establish law relationship between the content and formal dominants of artistic style.

Одну з „білих плям” теорії художнього стилю утворює питання зв'язку між його змістовним та формальним вимірами. У фаховій літературі стиль постає як система властивостей художньої форми („живописність”, „лінійність”, „тип художньої умовності”

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

тощо), що виражає певний зміст [2, 5, 7]. Факт узгодженості змісту і стилю є відомим і визнаним у „науковому співтоваристві”. Проте, стиль розглядається (свідомо чи ні) у першу чергу як система саме формальних ознак. Для опису конкретно-історичних стилів використовуються тільки такі категорії, що стосуються форми витвору мистецтва. Остання обставина призводить до того, що характер зв'язку між формою і змістом „випадає” з поля зору дослідників. Залишається не висвітленим, як саме зміст обумовлює особливості форми, які змістовні компоненти приводять у рух ті чи інші стильові домінанти. Наприклад, які риси світогляду (песимізм, вимога новизни чи щось інше) призводять до виникнення, скажімо, „розірваної” форми, котра скерована стильовими домінантами „безмежність” і „мінливість”. На нашу думку, одним з актуальних завдань філософського-естетичного аналізу стилю є встановлення відповідності між формальними стильовими домінантами (суб'єктивність і об'єктивність, зображення і експресія, монументальність і камерність тощо) та духовними, ідейними змістами, що втілюються у витворі і потребують для адекватного втілення саме такої системи домінант стилю, а не іншої.

Для продовження опрацювання недостатньо висвітленого питання про зв'язок між формальними і змістовними вимірами художнього стилю пропонується користуватися не тільки формальними поняттями (сюжетність, описовість тощо), але й „змістовними”. Якщо формальні категорії стилю виражають особливості форми, то змістовні – духовного, ідейного змісту, який об'єктивується у формі. Цінності, ідеї, настрої, прагнення, що утворюють змістовний шар твору, також мають особливості. Світогляд може бути „метафізичним” або „діалектичним”, цінність може бути матеріальною або ідеальною і т.д. Таким чином, змістовна категорія стилю – це поняття, що відображає особливість змісту, який втілюється у форму твору (більш докладно вказані положення розвинуті у [3]). Зазначимо, що у подальшому стильова властивість твору (явище дійсності) буде позначатися терміном „домінанта”, а поняття, що його описує – терміном „категорія”.

Застосуємо запропоноване положення до аналізу історичної динаміки художнього стилю у Новий час і у культурі модернізму та постмодернізму, оскільки вказані періоди вважаються проблемними [4]. Під час розгляду будемо відштовхуватися від розробок категоріального апарату, які здійснили Д.Чижевський [7], О.Соколов [5], А.Єсін [2]. Крім того, для аналізу варто застосувати історичний підхід і розпочати „розвідку” з доби Середньовіччя. Це допоможе нам

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

у подальшому виявити закономірні зв'язки між домінантами стилю, між його змістовними та формальними складовими.

Для того, щоб характер світоглядного, ідейного, змістовного „наповнення” кожної з зазначених культурно-історичних стадій проступив найбільш рельєфно, є сенс послідовно розглянути пануючі уявлення цих періодів щодо одного предмету. У якості такої розглянемо „аксіоматичні” твердження доби про дійсне буття. Порівняємо, що було безумовно і очевидно існуючим для людини доби Середньовіччя, Нового часу, модернізму і постмодернізму, використовуючи відомі положення Аврелія Августина, Р.Декарта та А.Камю, які були знаковими у відповідні моменти.

Одне з принципових для онтології Августина положень формулюється у „Сповіді” так: „І Ти виголосив здалека: „Я єсмь, Я Сущий”. Я почув, як чують серцем, і ні з чого було більше мені сумніватися: я швидше б засумнівався в тому, що живу, ніж в тому, що є Істина, Яка осягається розумом через світ створений” [1, с. 92]. Про все те, що стоїть нижче Бога, пише далі Августин, не можна сказати ні що воно існує, ні що не існує: воно існує, оскільки все від Бога, і його немає, оскільки воно не те, що Він. Істинно, за думкою Августина, існує тільки те, що перебуває незмінним.

З висловленого вище можна зробити такі висновки. Початкова інтуїція Августина – існування Бога, можна засумніватися у власному існуванні, але не в Його. Статусом справжнього буття володіє тільки Бог. Августин чітко розрізняє „примарний світ смерті” і істинне Буття. В світобудові Августина суще ієрархічно, неоднорідне. Все організовується навкруг трансцендентного Творця і існує настільки, наскільки наближено до Нього. Тільки такий, структурований всесвіт, згідно переконанням стародавніх, можна вважати дійсно існуючим.

Від створеного світу слід звернутися до його трансцендентного джерела – Бога, бо тільки Він надає дійсне життя. Бога слід шукати за межами видимого світу, Він не є що-небудь з безпосередньо доступного нам. Отже, культура середніх віків спрямована на потойбічні виміри буття. Тоді, вказану особливість духу середньовіччя (змістовну стильову домінанту) можна позначити словом „трансцендентність”.

Художня творчість яскраво виражає трансцендентну спрямованість епохи, що діставала апофеозу у „храмовій дії як синтезі мистецтв”. Богослужіння у храмі вміщує формально-виражальні прийоми усіх видів мистецтва. На людину під час служби впливають слова і мелодія молитви, ікона, запах пахоців, особлива система освітлення, ритуальні жести, архітектура храму. Всі ці складові

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

богослужіння мали символічне навантаження і вказували на інший світ. Вбрання священників, розподіл храму на частини – все символізує Інший світ, вказує на Небо. Метою богослужіння є наближення людини до Бога.

Тепер подивимось, яких формальних домінант вимагає для себе трансцендентність. Оскільки мистецтво було зобов'язане підносити у надприродне, то усе, що могло нагадувати про земне, пристрасне, спотворене гріхом послідовно виключалося, для чого виробляються відповідні стильові прийоми. В іконописі, наприклад, вважається необхідним порушення пропорцій, просторових співвідношень, використання зворотної перспективи. Натуралістичні стильові рішення відкидалися, оскільки вони елімінують трансцендентний вимір, духовний зміст зображуваної події. Якщо при відтворенні Стрітєння, наприклад, дотримуватися ренесансних правил малювання, то вийде картина з церковного побуту, а не чудо, що змінює хід історії.

Середньовічне мистецтво зображує те, чого бракує нашої, „лежачої у злі” дійсності, і прилучення до чого складало мету життя людини. Тобто, предметний світ мистецтва цієї доби дуже далекий від життєподібності, від повсякденного існування. У життях святих, наприклад, представлений поведінковий ідеал, наслідування якому сприяє душевному росту і виправляє небездоганні мирські вдачі. Агіографія розповідає не про „пересічних” людей, а про небожителів, що більше схожі на янголів. Тому за типом умовності середньовічне мистецтво є умовним („абстрактним”), далеким від форм природи.

Відповідно, важливим при відтворенні історичної особи стає не портретна схожість, а вираз „ідеї людини”, „задуму Бога” про людину, „святості” подвижника. На перший план виходить не зображення зовнішнього, а експресія, вираження внутрішнього. При описі основних стилів, які, на думку Д.Чижевського, чергуються протягом історії мистецтва, він зазначає, що для одного переважає ідеал спокійної урівноваженої краси, для іншого прийнятним є навіть незугарне [7, с. 28-29]. Відштовхуючись від цього твердження, можна сказати, що середньовічний стиль ґрунтується на ідеалі внутрішньої краси.

Загальновідомим є підкорення середньовічної художньої творчості суворим канонам. При чому, правила встановлювали не самі митці. По одному з визначень Сьомого Вселенського Собору живописцю при написанні ікон приділяється тільки технічна сторона справи. Художня форма перебуває у віданні святих отців, здатних споглядати надчуттєву реальність, що зображувалася на іконі [6, с.

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

101]. Формальну домінанту, що буде складовою стилю такого мистецтва можна називати „строгістю форми” (у термінології О.Соколова), або „канонічністю” (за Д.Чижевським).

За середньовічними уявленнями справжнім існуванням володіє тільки Бог, і мистецтво відтворює сакральне, прагне зобразити те, що існує реально, а не примарно. Істинно існує лише те, що перебуває незмінно (Августин). Тому мистецтво намагається піднятися над потоком становлення і втілити в своїх творіннях уявлення про перебуваюче буття. Духовний зміст, що виражається, вимагає для себе відповідних стильових властивостей. Складається особливий „трансцендентний стиль”. У живопису, наприклад, переважає двомірне, площинне зображення. Об’єм, глибина виключаються, оскільки дозволяють показувати предмети в різних ракурсах, що вводить їх у потік зміни, у рух. А те, що змінюється - руйнується, і, отже, гине (Лукрецій Кар). Середньовічним художникам потрібно було відобразити те, що належить вічності і не піддається руйнуванню. Стильовими домінантами середньовічних витворів є статика (О.Соколов), описовість (А.Єсін).

Тепер спробуємо виявити змістовні домінанти стильової динаміки Нового часу (періоду, початком якого є доба Відродження, а „присмерком” – кінець 19-го, початок 20-го ст.). У якості точки відліку розглянемо онтологічну аксіому Р.Декарта, який вважав, що можна сумніватися в існуванні Бога, землі, власного тіла, але не в існуванні мислення, що сумнівається. На відміну від Августина, початкова інтуїція Декарта – це існування людини як мислячого суб’єкта. Таким чином, теоцентрична культура середньовіччя трансформується в антропоцентричну. Дійсно існує опиняється не на Небі, а на землі. Центр, з якого впорядковується всесвіт, зміщується з Творця–Бога на творіння – людину.

Починаючи з доби Відродження, європейська культура бере до уваги тільки „природний порядок” речей, трансцендентний вимір буття відкидається. Ця процедура була визначаючою для онтології Нового часу. Після неї картина світу перестала вміщувати трансцендентний Абсолют як постійно активну основу світовлаштування. Реальність стали мислити винятково як „природну”, тобто таку, що розвивається та існує в силу власних, іманентних передумов, не потребуючи зовнішніх конституюючих факторів.

Оскільки у Новий час вважається, що буття обмежується тільки іманентною, навколишньою дійсністю, то життєві задачі, відповідно, вичерпуються її благоустроєм. Новий час поглинений турботами про матеріальне, земне щастя. Ідеї технічного прогресу,

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

соціальної революції і т.п. опановують умами і викликають самий бурхливий ентузіазм. Спільним знаменником доби є зосередженість на поцейбічній, безпосередньо доступній досвіду дійсності. Позначимо такий аспект характеру духу Нового часу, тобто, одну із змістовних доміант його стильових течій, терміном „іманентність”.

Стильова динаміка Нового часу демонструє узгодженість із описаним рухом „з небес на землю”, з цією іманентною орієнтацією епохи. Якщо у мистецтві використовуються релігійні сюжети, то виражається при цьому не „трансцендентний” зміст. Така тенденція відчувається вже у назвах робіт ренесансних майстрів: „Мадонна з папугою”, „Мадонна з яблуками” тощо. Самі зображення свідчать про те, що сакральний сюжет використовується як привід для розгортання суто світської теми. Створюючи образ Мадонни, художники надають перевагу не відтворенню її внутрішнього світу (її „святості”), а все більше концентруються на зображенні суто земної привабливості гарненьких городянок, яких запрошують позувати. Митців вже більше цікавить не внутрішня, а зовнішня (фізична) краса їхніх моделей.

Зазначені стильові тенденції закріплюються і поглиблюються протягом усього Нового часу. Наприклад, на картинах Рембрандта бачимо енергійних, сповнених патетики борців з розвинутими м'язами – справжній апофеоз плоті. Тобто, барочне мистецтво репрезентує зовсім інший світоглядний тип – не споглядальний (як у середньовіччя), а діяльнісний. Враження таке, що головним для бароко стає вже не „сходження на Небо”, а зображення цілком поцейбічних „афективних” рухів людини як самоціль. Формальну доміанту, що відповідає цій тенденції мистецтва доби можна назвати мінливістю (Д.Чижевський), динамікою (О.Соколов), сюжетністю (А.Єсін).

Мистецтво у Новий час відділяється від ремесла і релігії, набуває автономії. Роботи починають підписувати, виникає культ творчої особи, що не обмежена „зовнішніми” канонами, але сама створює правила для творчості. Вважається, що правила виникають у вільній грі художника-генія, або їх намагаються вивести з властивостей ratio. Форма стає все більш вільною у зрівнянні із середньовіччям, але про правила все ж таки ще згадують навіть романтики, а класицизм взагалі залишається орієнтованим на канон напрямком. Можна було б сказати, що середньовіччя належить до строгої, а Новий час – до вільної форми (користуючись термінами О.Соколова). Але, як тоді називати радикальне заперечення правил, що буде панувати у 20-му столітті? Мистецтво модернізму і постмодернізму прагне до абсолютної свободи, до повної відсутності

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

будь-якого контролю над собою. У Д.Чижевського „строгості” і „свободі” форми відповідають „канонічність” і „новизна”. Тоді тип канонічності, що передбачає незалежність правил мистецтва від митця, можна назвати „об’єктивним”. Такий стан справ мав місце у Середньовіччя, коли авторами твору вважалися святі отці. Стильову доміанту такого мистецтва можна назвати „об’єктивною канонічністю”. Доміанту стилю доби Модерну можна назвати „суб’єктивною канонічністю”, а відповідний елемент художньої манери 20-го ст. – „новизною”.

Здійснений аналіз дозволяє побачити, що доміанти стилю виявляють узгодженість. Між доміантами стилю розглянутих історичних періодів існує зв’язок: трансцендентності духовного змісту відповідає умовний характер форми, іманентності - реалістичний. Перша тенденція мала місце у Середньовіччя, друга – у Новий час. Можливо, що такий зв’язок є закономірними. І дійсно, коли зміст знов стає трансцендентним у мистецтві модернізму і постмодернізму, стильові доміанти починають тяжіти до умовності.

Середньовічний світогляд був християнським, теоцентричним і трансцендентним, зорієнтованим на надприродне буття. Світогляд Нового часу є „позитивним” (за термінологією О.Конта), антропоцентричним, зорієнтованим на чуттєву природу. Світогляд культури, що почала оформлюватися у 20-му столітті, розчаровується у „брутальному матеріалізмі” позитивістських попередників. Модерністський світогляд є „віталістичним”, „неомагічним” і „неоміфологічним”, тобто знову демонструє прагнення вийти за межі безпосередньо даного світу.

Культура модернізму і постмодернізму, як і у Середні століття, спрямована на метафізичні регіони сущого. Відповідно, мистецтво 20-го ст. знову виходить за рамки іманентного світу. Так, Дж. де Кіріко вважав, що кожна річ має два аспекти: зовнішній, видимий всім і кожному і внутрішній, доступний лише деяким у моменти ясновидіння. Витвір мистецтва повинен, на думку Кіріко, розповідати про цей прихований шар реальності. Своє мистецтво художник визначав як *pittura metafisica*.

Цілком адекватно виразити ноуменальну сутність світу за допомогою природних форм принципово неможливо, потрібні інші стильові рішення. Відповідно, стиль витворів мистецтва модернізму і постмодернізму є умовним, „абстрактним”. Проте, ступінь умовності у 20-му ст. зростає на особливий, властивий тільки новітньому мистецтву спосіб. Середньовічна „абстрактність” ніколи не доходила до такого тотального заперечення образу, яке є однією з відмітних

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

стильових рис сучасного художнього процесу. Мистецтво середньовіччя завжди мало певний предметний світ, завжди зображало „щось”, за допомогою „чогось”.

Отже, назвати обидва вказані художні періоди просто „умовними” буде некоректно. Специфіка кожного з них вимагає на додаткове маркування. Стильову категорію, що характеризує ступень умовності середньовічного мистецтва можна позначати словосполученням „предметна умовність”. Для характеристики художньої манери культури модернізму і постмодернізму можна використовувати словосполучення „нефігуративна умовність”.

Якщо для середньовічної стильової парадигми була притаманна статика (спокійна гармонія у вираженні), для Нового часу – динаміка (прагнення до відображення процесуальності, руху), то відповідну домінанту стилю у 20-му ст. можна назвати „зникненням”. Предметний світ середньовічного мистецтва був статичним, новочасового – динамічним. Однією з визначальних рис мистецтва модернізму і постмодернізму є принципова і послідовна нефігуративність, тобто, зникнення предметного світу.

Як ми бачили, у основі мистецтва середньовіччя покладений ідеал внутрішньої краси. Стиль Нового часу спирається на ідеал зовнішньої краси. Для модернізму і постмодернізму характерним є домінування незугарного.

Стильові феномени мистецтва 20-го ст. і сучасності подібні до середньовічних. І середньовічне, і найновітнє мистецтво не використовують життєподібні форми, відмовляються від мімесису. Причому, у обох випадках це обумовлено прагненням досягти ноуменального світу. Звідси відома стильова схожість мистецтва модернізму, постмодернізму і Середньовіччя. Отже, спостерігається така закономірність: коли „дух доби” набуває трансцендентного характеру, коли епоха концентрується на надчуттєвому бутті, зростає ступень умовності художніх творів, що створюються у той час. Вказаний зв'язок між змістовними і формальними вимірами стилю можна виразити у вигляді формули: чим більш трансцендентним стає зміст твору, тим більше умовності набуває його форма. Під змістом розуміється внутрішній світ самого автора та духовний шар культурного контексту, у якому відбувається творчість. Крім індивідуального духу художника у творі виражається дух епохи, що може відбуватися й мимо волі та свідомої участі суб'єкта творчості.

Тепер цілком логічно постає таке питання: чи мають рацію „циклісти” (Е.Кон-Вінер, В.Воррінгер, Д.Чижевській та ін.), що тлумачать художній процес як чергування двох основних стилів?

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

Можливо, що досліджуваний проміжок історії мистецтва потрібно представити таким чином: етап умовного символізму (Середньовіччя), етап міметичного реалізму (Новий час), знову етап умовного символізму (культура модернізму і постмодернізму). Але, не можна не помітити факти, що опираються прийняттю циклічної моделі.

Спробуємо більш докладно висвітлити специфіку змістовного аспекту стильових феноменів культури модернізму і постмодерну. Можна помітити, що коло змістів, які складають дух 20-го ст., мають спільний знаменник. Їхнє розгортання відбувалося протягом усього сторіччя, спочатку у модернізмі, а потім у постмодернізмі. Уявлення про реальність фізичну, біологічну, соціальну, психічну, духовну демонструють паралелізм, що свідчить про наявність сталого духу епохи, який зафіксовано у наукових, релігійних, етичних і т.п. твердженнях і послідовно виражає себе у стильових феноменах доби. Загальною духовною тенденцією є зникання „винятковості” і зростання „гомогенності”. Утверджується переконання у рівності, подібності всіх (духовних, психічних, біологічних, неорганічних) елементів будь-якої речі, явища, процесу і світобудови у цілому. Один з ключових концептів сучасності, що характеризує її світогляд – це „різома”.

Можна сказати, що у найбільш широкому сенсі різома являє собою образ світу, у якому відсутні централізація, впорядкованість і симетрія. Поняття різома представляє дійсність як „кореневище”, кожна частина якого не має ніяких переваг і може бути з’єднаною із любою іншою. Кореневище не має вихідного пункту розвитку, воно є принципово децентрованим, плюралістичним і антиєрархічним.

За переконанням стародавніх, описаний вище світ не має статусу буття. Він позбавлений сакрального центру, відносно якого усе набуває визначеності і форми, і тому є неіснуючим, аморфним, гомогенним хаосом. Для позначення онтологічної сфери, на яку спрямована культура модернізму і постмодернізму, найбільш адекватно підходить поняття „ніщо”.

Про це повідомляє, зокрема, вихідна „онтологічна аксіома” А.Камю. Для Августина очевидним було *буття* Бога, для Декарта – *буття* мислячого „я”, для Камю первинною очевидністю є *небуття*, що з необхідністю очікує людину. Смерть – от що є для нього „нахабно” безумовним і „ясним, як сонце”. Спробуємо визначити змістовну категорію стилю, яка виражає вказану особливість духу сучасності.

Якщо скористатися термінами класичної онтології для відображення специфіки розглянутих вище періодів художнього

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

процесу, отримаємо такий розподіл. Середньовіччя прагнуло до трансцендентного *буття*, у той час як культура модернізму і постмодернізму спрямована на *ніщо*, котре також є трансцендентним. Про Новий час тоді можна сказати, що він був зорієнтований на *становлення*. Це розрізнення потребує на термінологічне закріплення. Термінів „трансцендентність” та „іманентність” не вистачає для позначення змістовних стильових доміант художньої динаміки Середньовіччя, Нового часу, культури модернізму і постмодернізму.

Існують вже апробовані терміни, які, нібито, адекватно відбивають вказані смислові розрізнення – це „символ” і „симулякр”. Символом називають те, що встановлює зв’язок, вказує на дещо за власними межами. Цей термін традиційно використовується для позначення специфіки середньовічного мистецтва. Тоді, змістовну доміанту середньовічного стилю можна назвати „символічністю”. Символічність – це змістовна доміанта стилю, у якому самовиражається епоха (Середньовіччя), що спрямована на трансцендентне буття.

Термін „симулякр” використовується для позначення того, що йде на зміну символу і художньому образу у сучасній „арт-практиці”. Симулякр – це образ відсутньої дійсності, правдоподібна подоба, котра позбавлена оригіналу. Тоді стильову доміанту мистецтва 20-го ст. і нашого часу будемо називати „симулятивністю”. Вона має місце при наявності враження виходу за межі іманентного світу, але цей вихід здійснюється не у „щось”, а у *ніщо*. Отже, симулятивність – це змістовна стильова доміанта, у якій виражається спрямованість на *ніщо* певного культурно-історичного проміжку (модернізму і постмодернізму).

Зробимо висновки. Аналіз стильової динаміки Середньовіччя, Нового часу, культури модернізму і постмодернізму продемонстрував доречність введення таких змістовних категорій стилю як „трансцендентність”, „іманентність”, „символічність”, „симулятивність” та таких формальних категорій стилю як „зникнення”, „об’єктивна канонічність”, „суб’єктивна канонічність”, „внутрішня краса”, „зовнішня краса”, „предметна умовність”, „нефігуративна умовність”. Між змістовними доміантами стилю „трансцендентність”, „іманентність” та формальною доміантою „тип художньої умовності” існує закономірний зв’язок, що можна виразити таким чином: чим більш трансцендентним стає зміст твору, тим більшої умовності набуває його форма.

Посилання:

1. *Августин* Аврелий. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь: Абеляр П. История моих бедствий. / Пер с латин. - М., Республика, 1992. – С. 8-222.
2. *Есин А.Б.* Стиль // Введение в литературоведение: Учеб. пособие / Л.В.Чернец, В.Е.Хализев, А.Я.Эсалнек и др.; Под ред. Л.В.Чернец. – М.: Высш. шк., 2004. – С. 488-499.
3. *Коннов О.Ф.* Понятійний апарат історії мистецтва: духовні та чуттєві категорії стилю // Практична філософія. - 2008. - № 3 – С. 95-101.
4. *Кривцун О.А.* Художественные эпохи в культуре Нового времени // Искусство Нового времени. Опыт культурологического анализа / Кривцун О.А., Бернштейн Б.М., Бойко М.Н. и др. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 8-39.
5. *Соколов А.Н.* Теория стиля. - М.: Искусство, 1968. – 224 с.
6. *Флоренский П.А.* Иконостас // Избранные труды по искусству. – М.: Издательство „Изобразительное искусство”, 1996. - С. 73-198.
7. *Чижевський Д.І.* Історія української літератури: Від початків до доби реалізму. – Тернопіль: МПП „Презент”, за участю ТОВ „Феміна”, 1994. – 480 с.

А.О. Синах

МИСТЕЦТВО ТА НАУКА ЯК СКЛАДОВІ ЧАСТИНИ ТВОРЧОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Стаття присвячена розгляду проблеми кореляції між мистецтвом та наукою. В ній аналізуються структура, механізми, особливості та закономірності творчої діяльності, а також проводиться порівняння творчих процесів та інтенцій, які відбуваються у сфері мистецтва та науки з метою оцінки рівня їх взаємозв'язку та відмінності.

Ключові слова: мистецтво, наука, творчість, інтуїція, догадка, припущення, гіпотеза, критика, теорія, проектування, верифікаційна вимога, проблемна ситуація.

Людина пізнає безкінечну багатогранність світу речей, явищ, взаємозв'язків у процесі предметно-матеріальної, духовно-практичної і духовно-теоретичної діяльності. З розвитком всесвітньої історії розширюються межі людської діяльності, в своєму просторовому вимірі вона набуває космічного характеру. Ці процеси великою мірою визначають різновиди творчої діяльності. Історія філософії та культури засвідчує, що спочатку основну увагу приділяли дослідженню різних аспектів художньої, пізніше – наукової творчості, а в XX та XXI столітті інтерес привертають особливості науково-технічної творчості. Такий підхід до природи творчості відіграв неабияку роль у вивченні цього феномена. Проте зводити творчість лише до вже зазначених видів недостатньо, бо виникає питання: до якого ж виду творчості віднести творчий злет неординарних лікаря, педагога, управлінця, працівників виробничих галузей тощо. В усталених кліше видів творчості представникам згаданих професій місця немає.

Той факт, що все ще дуже мало теоретичних праць, в яких аналізувалися б творчі явища на рівні виробничої діяльності, не є доказом того, що всі ці професії позбавлені творчих ознак. У матеріальній, практичній діяльності людина знаходить засоби не лише для власного існування, а й для універсального розвитку, зокрема інтелектуального. Ігнорування творчих потенцій у вищезазначених сферах є рецидивом минулого, коли безпосередньо виробничу працю оцінювали невисоко, а то й вважали принизливою. Такий підхід збіднював поле творчої діяльності.

Перш за все, наукова та мистецька робота потребують значної кількості креативних зусиль, що їх треба докласти на всіх етапах нової розробки: від найбільш загального задуму до конкретної реалізації, так би мовити, «у матеріалі». У свою чергу подібні креативні роботи (хоча вони інколи значною мірою базуються на творчій інтуїції) потребують плану дій, принаймні, найбільш загального.

Щоб більш глибоко зрозуміти кореляцію між мистецтвом та наукою, розглянемо структуру творчої діяльності та її механізми. Попри всю складність експлікації та визначення рушійних сил досліджуваного феномену, творчість не є якимось поодиноким актом або просто якимось осяянням. Творчість – це складний діалектичний процес, що має відповідні етапи і свій механізм. Її не можна зводити або лише до неусвідомленого, мимовільного явища, або тільки до

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

дискурсивного, тобто логічного акта; це – єдність інтуїтивного і дискурсивного. Незважаючи на відсутність алгоритму і оригінальність шляхів, способів одержання результату, в творчості, як складному процесі, можна виділити основні компоненти і відповідну структуру. Структура творчої діяльності багатогранна, знаходить своє вираження в наявності різних стадій, фаз як специфічних елементів творчості. Однозначного вирішення питання немає. Один з найпоширеніших варіантів, відповідно з яким творчість у своєму розвитку проходить чотири етапи: виникнення (постановка) і усвідомлення творчої проблеми; пошук шляхів, принципу вирішення проблеми; наукове відкриття, «народження» наукової ідеї, створення ідеальної моделі відкритого вченими явища, розробка задуму; верифікація, тобто практична перевірка гіпотези і реалізація результату творчого акту.

При обговоренні питань творчості слід враховувати думку англійського вченого Г. Уоллеса про наявність різних етапів творчого процесу: підготовки, визрівання ідеї, осяяння і перевірки. Слід також враховувати й те, що творчість у розвитку наукового знання реалізується на основі об'єктивних і суб'єктивних передумов.

Одним із найважливіших суб'єктивних елементів наукового відкриття, творчості взагалі є *інтуїція*. Оскільки другий і третій етапи нерідко не усвідомлюються, то це і стало підставою для висновків про спадковість характеру творчих здібностей (Гальтон) або про визначну роль інтуїції в усьому процесі (Бергсон). Роль інтуїції в науковому пізнанні визнають майже всі дослідники, вона нерозривно пов'язана із свідомістю. Без свідомої асиміляції культурно-історичного досвіду інтуїція непродуктивна. Наукова творчість передбачає *безкорисливість*. На думку Резерфорда, найзначніші для людства відкриття в цілому впливали із досліджень, які мали за мету збагатити наші пізнання природних процесів. Чудовою ілюстрацією до даних слів є діяльність Майкла Фарадея, який розв'язав проблему перетворення магнетизму на електрику. Він був би мільйонером, якщо б експлуатував свої відкриття, але охолонув до них, коли відкриттями зацікавилися промисловці. Фарадей народився, жив і помер у бідності, та заняття наукою були кращою нагородою в його житті.

Інша особливість наукової творчості – це *орієнтація на новизну*. Пошук нового надихає на творчість, а вона можлива лише тоді, коли дослідник прагне до нового без будь-якого прагматичного розрахунку. «Я тепер займаюся знову електромагнетизмом, – писав Фарадей у приватному листі, – і вважаю, що натрапив на вдалу річ, але

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

ще не можу стверджувати цього. Справді може бути, що після моєї праці я, врешті-решт, витягну водорості замість риби» [1]. Тільки до тих, хто шукає істину, а не прибуток, приходять на допомогу інтуїція. В генезисі наукової творчості інтуїція посідає важливе місце. Нові знання з'являються не у вигляді завершеного результату, не на ґрунті аналізу висновків, а у формі інтуїтивної здогадки.

Луї де Бройль підкреслював, що наука по суті раціональна у своїх основах і за своїми методами, може здійснювати свої найбільші значущі завоювання лише шляхом небезпечних раптових стрибків розуму, коли проявляються здібності, які називають уявленням, інтуїцією, дотепністю. Інтуїтивні знання потребують фактологічного і теоретичного обґрунтування, логічної розшифровки. Інтуїція тісно пов'язана з гіпотезою, припущенням, догадкою. Аналогічні думки поділяв А. Пуанкаре, який вважав, що за допомогою логіки доводять, аргументують, а за допомогою інтуїції винаходять, відкривають.

Припущення і догадка фіксують переважно психічний стан суб'єкта пізнання. Догадка виконує роль суб'єктивно-психологічного стимулу, викликає до життя різного роду гіпотетичні припущення. Як зауважив В.А. Фок, великі та й не лише великі відкриття робляться не за правилами логіки, а догадкою, іншими словами, шляхом творчої інтуїції. Отже, догадки і припущення – це своєрідні пролегомени нових знань. На відміну від догадки припущення містять у собі не лише внутрішнє чуття дослідника, а й спосіб вірогідного розв'язання проблеми. Припущення – це свідоме, логічне обґрунтування догадки. Обґрунтування догадки і перехід до припущення піднімає догадку на рівень гіпотези. Висунуті припущення аналітично обґрунтовуються і на їх основі формуються гіпотези. Різких граней між догадкою, припущенням і гіпотезою нема. Догадка і припущення, фактологічно обґрунтовані, переходять у гіпотези. Якщо припущення та гіпотези не витримують критичного аналізу, то дослідник відхиляє їх. Як влучно зауважував Фарадей, ніхто не підозрює, скільки догадок і теорій, які виникають у свідомості дослідника, знищуються його власною критикою, і тільки приблизно десята частина його припущень і сподівань здійснюється.

Отже, суттєвим моментом перевірки гіпотез є *критика*, за допомогою якої виявляються хибні підходи до дійсності, неспроможність планів, необґрунтованість висновків. Гіпотеза, істинність якої доведено, стає достовірним теоретичним знанням, теорією або її часткою. Чим менше минає часу між народженням творчої ідеї і її втіленням, тим більша ефективність творчого акту. Творчий процес, особливо в сфері наукового пізнання, настільки

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

складний і багатоманітний, що його здійснення неможливе, якщо суб'єкт творчості не введе в дію всі матеріальні і духовні засоби пізнання, якими володіє. Вся багатоманітність матеріальних і духовних засобів пізнання і становить зміст механізму творчості.

Отже, наукова творчість здійснюється шляхом висунення догадок. Логічне і послідовне обґрунтування їх – це сфера припущень; фактологічне обґрунтування припущень – сфера гіпотези, яка є зв'язуючою ланкою з теорією. Розвиток творчої думки схематично можна зобразити так: догадка – припущення – гіпотеза – критика – теорія або інший порівняно закінчений процес розвитку думки. Наукове пізнання здійснюється у двох напрямках: а) відкриття нових емпіричних фактів; б) висунення нових ідей.

Нерідко з'ясовується, що нові факти не вписуються в рамки загальноновизнаної теорії, а іноді і суперечать їй. На думку М. Планка, для справжнього теоретика ніщо не може бути цікавішим за такий факт, який прямо суперечить загальноновизнаній теорії: адже тут, власне, розпочинається його діяльність. Конфлікт між новим науковим фактом і попередньою системою знань усвідомлюється у формі постановки проблеми, що виникла, спонукає творчий пошук до її розв'язання.

Ці міркування наводять на думку щодо принципового значення *проекування*. У популярній літературі часто прикладом, що демонструє необхідність такого проєкування, є постаті письменника та графомана. Письменник завжди має хоча б приблизний план роману та кола описуваних значущих подій. На відміну від нього, графоман працює без плану і не має змоги працювати у поняттях конкретного завершеного продукту. Таким чином, навряд чи практична діяльність графомана призводить до створення справжнього самодостатнього твору. І це, у свою чергу, блокує справжнє відчуження продукту діяльності від особистості творця. Цікаво, що в науковій діяльності теж трапляються випадки «графоманії», проте вимоги наукового процесу жорсткіші (принаймні, у соціокультурному та економічному аспектах), і тому таке явище не набуває розвитку.

Наведені міркування дозволяють більш глибоко розглянути ще один аспект творчої діяльності, а саме інформаційний. В межах однієї теорії або одного витвору мистецтва існує вимога внутрішнього узгодження матеріалу у вигляді специфічних логіко-інформаційних зв'язків на субстраті декількох базових принципів; найважливішим з

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

них є причинно-наслідковий зв'язок. Розглянемо даний аспект докладніше.

В науці причинно-наслідкові зв'язки, загалом кажучи, є водночас і жорсткою *верифікаційною вимогою*, і специфічним методологічним засобом дослідження. Функція таких зв'язків полягає у постійному поетапному контролі за тим, щоб нові теоретичні побудови не заперечували попередніх теорій, які вже пройшли етап всебічної перевірки та набули статусу достовірних. Так, якщо мова йде про відкриття Ейнштейна, посилаються на досліди Майкельсона і Морлі, а також перетворення Лоренца; відкриття ж законів електродинаміки пов'язують з дослідями Фарадея, Герца і рівняннями Максвелла. Але саме по собі відкриття нових фактів, опис їх та пояснення далеко не завжди приводять до виникнення нових ідей, адже обов'язково виникає спокуса втиснути їх у рамки старих концепцій. І коли новий емпіричний матеріал не вкладається в рамки наявних теоретичних схем, в науці виникає *проблемна ситуація*.

В цій ситуації вирішального значення набуває творчий стиль мислення. Вчені, яким властивий цей стиль, проявляють «зухвалість» – прагнуть замахнутися на нібито завершену будівлю науки, похитнути усталені концепції. Новаторський підхід їх викликає в науці зміну парадигм. «Найбільші труднощі у відкритті, – справедливо зазначав Джон Бернал, – полягають не стільки в проведенні необхідних спостережень, скільки в зламі традиційних ідей при тлумаченні їх» [2]. Отже, як вже було зазначено раніше, наукова творчість органічно пов'язана з *критикою*. Жодне положення не включається в арсенал науки без попереднього критичного аналізу. Зробити відкриття – означає встановити місце нового положення в контексті попередніх теоретичних знань у цілому. Небезпечним психологічним бар'єром на цьому шляху є наукові авторитети, традиції. Лише критичне ставлення до авторитетів попередніх теорій розкріпачує розум для творчої діяльності. Показником творчої активності особи є ступінь критичного ставлення її щодо результатів власної праці. І.П. Павлов, наприклад, ввів у своєму інституті в Колтушах так звані клінічні сесії, на яких піддавалися критичному розгляду різні точки зору, в тому числі і самого Павлова. Великий фізіолог надавав цій формі діяльності особливого значення, розглядав її як ефективний засіб творчості. Якщо вимога критичного ставлення до власної наукової діяльності є невід'ємним елементом творчого процесу, то критика, що стосується духовного виробництва інших дослідників, є загальною тенденцією творчості.

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

Другий приклад лежить у площині художньої творчості. Йдеться про появу так званих постакадемічних напрямків живопису, а саме імпресіонізму, спочатку французького, а потім і світового. Він виникає завдяки групі молодих художників, незадоволених глибокою кризою академічної школи. Якщо описувати ситуацію гротесково, то виявляється, що академісти з кожним роком малювали все гірше та гірше, їхні картини ставали дедалі порожнішими; традиційний живопис обертався в полі розтиражованих та неоригінальних прийомів та сюжетів. «Творчою нормою» такого мистецтва в 60-70 роки XIX століття стали епігонство та поступова композиційна та колористична деградація. Відповідь непідкорених – яскраві палітри, широкий та вільний мазок, скасування традиційних відокремлених етапів роботи над полотном, загальний пріоритет пленеру і надзвичайне розширення сюжетного спектра. Цей процес виявився такою мірою своєчасним та продуктивним, настільки потужним, що вже через двадцять років породив наступний етап – виникла школа так званих постімпресіоністів.

Таким чином, порівняння творчих процесів, які відбуваються у сфері мистецтва та науки, свідчать про їх близьку спорідненість. Однак, незважаючи на свою схожість з наукою, мистецтво не зорієнтоване на відкриття теорій, концепцій, законів, наукових істин, вироблення технічних рішень, матеріалів, машин, автоматів. Воно направлене не на вивчення суцього як такого, а на створення речей. Художня творчість – це творення естетичних цінностей. А.П. Чехов підкреслював, що художнім можна вважати твір, у якому будуть дотримані такі умови: відсутність довгих слововикідів політико-соціально-економічного змісту; повна об'єктивність; правдивість опису осіб і предметів; надзвичайна стислість; сміливість і оригінальність; відсутність шаблону; сердечність.

У художній творчості особливо значне місце посідає уява і в цілому емоційно-образна сфера. Мистецтву на відміну від науки властива індивідуальна нота, воно пронизане суб'єктивністю, відкриває шляхи спілкування з людською душею. Значна перевага його полягає в тому, що воно може перетворити душу людини; викликати почуття естетичної гармонії. Виховання людини здійснюється тут за законами прекрасного. Проте це не означає, що інші сфери культури усунені від образного відображення дійсності. Без живого образу не

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

функціонуватимуть ні наука, ні філософія, але в мистецтві зазначена особливість є домінуючою.

Чи означає це, що художня творчість виключає пізнавальну цінність? Звичайно, ні. Греки вважали «Ілліаду» невичерпним джерелом відомостей про життя. Про Стародавній Єгипет краще за все говорять статуетки, про Елладу – Пантеон і трагедії Есхіла, про Середньовіччя – рицарські романи і готичні собори. Ортега-і-Гассет зазначав, що мистецтво Леонардо да Вінчі дає справжню уяву про епоху ренесансного універсалізму. Зміст «Троици» Рубльова не можна зрозуміти без Куликовської битви. «Мистецтво, – зауважує Уайтхед, – виконує в людському досвіді цілощю функцію, коли раптово відкриває нам потаємну абсолютну істину про природу речей... Наука і мистецтво уособлюють свідоме прагнення до істини і прекрасного» [3].

Можна з повним правом сказати, що мистецтво є творення прекрасного. Оскільки ж людська діяльність реалізується згідно з певним естетичним ідеалом, остільки художня творчість тією чи іншою мірою пронизує всі форми людської життєдіяльності. Відчуження від образу стимулює утилітарне ставлення до всього і вбиває сам дух творчості. Не випадково Ч. Дарвін, аналізуючи власне життя, дійшов висновку, що втрата інтересу до мистецтва рівнозначна втраті щастя. В наш час у товаристві вчених має місце незадоволення тими обставинами, що в науці перемогли абстрактні моделі і майже зовсім витіснені метафори. Це заважає народженню нових концепцій. Як реакція на потребу в новому імпульсі для наукової творчості виник інтерес до проблем гармонії, краси, віри, що в принципі виходить за межі власне науки.

Проведений аналіз та наведені приклади дозволяють зробити висновок, що наукова та художня творчість тісно взаємопов'язані та мають багато точок дотику, деякі з котрих були висвітлені в даному дослідженні.

Посилання:

1. Фарадей М. Экспериментальные исследования по электричеству: в 3 т. / М. Фарадей. – М.: Изд-во АН СССР – Т. 2. – 1951. – С. 202.
2. Бернал Дж. Д. Наука в истории общества / Джон Десмонд Бернал. – М.: Изд-во иностр. лит., 1956. – С. 691.
3. Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии / А.Н. Уайтхед. – М.: 1990. – С. 677.

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

Стаття посвячена рассмотрению проблемы корреляции между искусством и наукой. В ней анализируются структура, механизмы, особенности и закономерности творческой деятельности, а также проводится сравнение творческих процессов и интенций, которые происходят в сфере искусства и науки с целью оценки уровня их взаимосвязи и различия.

Ключевые слова: искусство, наука, творчество, интуиция, догадка, предположение, гипотеза, критика, теория, проектирование, верификационное требование, проблемная ситуация.

The article is devoted to the problem of correlation between art and science. It analyzes the structure, mechanisms, features and regularities of creative activity, as well as compares creative processes and intentions that are taking place in the field of art and science in order to assess the level of their relationship and distinction.

Keywords: art, science, creativity, intuition, insight, assumption, hypothesis, criticism, theory, projecting, verification requirement, problematic situation.

М.М.Орищенко

КРИЗА СУЧАСНОЇ ПСИХОЛОГІЇ (філософський аналіз з позицій постпозитивізму)

У статті зроблена спроба комплексного філософського аналізу кризового стану сучасної психологічної науки з позицій постпозитивізму. Розглянуто та узагальнено досягнення дослідників даної проблеми. Зроблено спробу проаналізувати динаміку і спрямованість зростання наукового знання в психологічній науці. Основою даного аналізу стали філософсько-наукові теорії постпозитивізму, що дозволяє по-новому поглянути на розвиток психологічної науки в ХХ столітті та її перспективи в столітті ХХІ.

Ключові слова: криза, психологія, парадигма, зростання наукового знання.

Питання майбутнього психологічної науки і перспектив її розвитку тим більше займають наукове співтовариство, чим довше стоїть на порядку денному питання про причини і витоки її сучасного стану. Все більша атомізація психологічних шкіл і зростаючий розрив

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

між науковою теорією і практикою в психології, ймовірно, потребує більш глибокого історичного та філософського аналізу росту наукового знання в рамках психологічної науки, що, обумовлює актуальність обраної теми. «Все більший розрив практики та теорії в цій області психології (психологія особистості) загрожує жахливими наслідками для всієї психологічної науки» [13, с. 114].

Метою даної статті є розгляд сучасного стану психології крізь призму сучасних концепцій філософії науки. Робиться спроба проаналізувати динаміку і спрямованість зростання наукового знання в психологічній науці. Підставами такого аналізу стали філософсько-наукові теорії постпозитивізму. Актуальні і сьогодні, дані теоретичні моделі можуть стати новою платформою для розгляду нагальних проблем психології.

Найбільш пильна увага до процесів розвитку науки та психології в тому числі, пов'язана, перш за все, із зародженням постпозитивізму в філософії науки. У зв'язку з даною проблематикою, серед інших варто виділити роботи К.Поппера, І. Лакатоса, Т. Куна та П. Фейєрабенда.

Сьогоднішня психологічна наука відрізняється аж ніяк не відсутністю об'єднуючої всі напрямки глобальної теорії. «Сучасна психологія страждає (про це в першу чергу свідчить криза) від взаємного нерозуміння психологів, які належать різним напрямкам і школам, а також через відсутність змістовної конструктивної комунікації» [6, с. 24]. На чому ж базується дане «нерозуміння»? Т. Кун вказує на залежність росту наукового знання і залежність кола поставлених науковим співтовариством проблем від соціального та історичного контексту, а також особистості вченого (психологічний аспект). «Формотворчим інгредієнтом переконань, яких дотримується дане наукове співтовариство в даний час, завжди є особисті та історичні чинники – елемент по видимості випадковий і довільний» [4, с. 21]. Таким чином, виникаючи в різних історичних і соціально-культурних обставинах, різні психологічні теорії та школи у своїх наукових дослідженнях по-різному підходили до предмету та методології.

У своїй концепції Кун широко використовує термін «нормальна наука». «Термін «нормальна наука» означає дослідження, що міцно спирається на одне або кілька минулих наукових досягнень – досягнень, які протягом деякого часу визнаються певним науковим співтовариством як основа для його подальшої практичної діяльності» [4, с. 28]. Разом з терміном «нормальна наука» Кун активно використовує поняття «парадигма». Виробництво ряду наукових

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

відкриттів «було в достатній мірі безпрецедентним, щоб залучити на тривалий час групу прихильників з конкуруючих напрямків наукових досліджень. У той же час вони були досить відкритими, щоб нові покоління вчених могли в їх рамках знайти для себе невирішені проблеми будь-якого виду. Досягнення, які володіють двома цими характеристиками, я буду називати далі «парадигмами», терміном, тісно пов'язаним з поняттям «нормальної науки» [4, с. 28].

Іншими словами «нормальна наука» базується на парадигмі, як наборі наукових проблем (які здаються найбільш важливими в рамках даного наукового співтовариства) і способів їх вирішення (методології). Чи можна виділити таку парадигму в психологічній науці? Очевидно, що свій «донауковий період» психологія провела в лоні філософії. Поява ж першої власне психологічної парадигми варто пов'язувати з діяльністю В. Вундта. Систематизувавши роботи своїх попередників і спираючись на природничо-наукові методи дослідження, Вундт зумів об'єднати і виділити психологію в самостійну науку. Безумовно, дана парадигма була досить хиткою і в основному спиралася на досягнення і методологію суміжних дисциплін. Дана парадигма робила наголос на дослідження фізіології нервових процесів, опускаючи проблеми, що могли похитнути хитку рівновагу, що виникла з її появою. Таку рівновагу, що тривала до кінця XIX століття можна вважати періодом «нормальної науки» в психології.

Кризу парадигми, що склалася в рамках психології Вундта, ймовірно слід пов'язувати з її нездатністю пояснити і об'єктивно дослідити феномен свідомості. З точки зору Куна, це обумовлено тим, що «вчені в руслі нормальної науки не ставлять собі за мету створення нових теорій, зазвичай, до того ж вони нетерпимі і до створення таких теорій іншими» [4, с. 50]. Дослідження спрямовані на розробку тих явищ і теорій, існування яких парадигма свідомо припускає. «Але якщо Кун розглядає цей феномен як «нормальний», то для Поппера він представляється «небезпечним» для науки і навіть для нашої цивілізації в цілому. «Нормальна діяльність» в науці в розумінні Куна здається його критикам нудною, нецікавою, яка не відбиває суті наукової творчості, а тому дуже важко визнати такий рід діяльності природним, нормальним, головним в історії науки. Заперечення викликає трактування праці вченого в період нормальної науки як механічної або навіть алгоритмізованої діяльності» [4, с. 282-283]. Слід зазначити, що розглядаючи позиції різних вчених на цей рахунок, можна частково погодитися і з позицією прихильників і точкою зору противників «нормальної науки» за Куном. Нормальна наука

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

забезпечує екстенсивний розвиток парадигми, розширює область її застосування і в цьому плані є безумовно прогресивною на певному етапі розвитку науки. При цьому, бачиться, що саме сама наукова практика в період існування «нормальної науки» поступово підводить наукову спільноту до точки, в якій для частини цього наукового співтовариства стає очевидною неможливість подальшого екстенсивного шляху. Крім того, в результаті розширення області застосування парадигми з'являється ряд так званих «білих плям», тобто вимальовується коло проблем, вирішення яких важко або зовсім неможливо в рамках існуючої парадигми. Кількість таких проблем і ступінь їх важливості для розвитку науки в цілому до кінця періоду «нормальної науки» більше не дозволяє відмахнутися від них як несуттєвих. Частина наукового співтовариства починає досліджувати ці нові проблеми, що були terra incognita для панівної парадигми, підбираючи методом проб і помилок нові методи дослідження. Так формується криза – претеча наукової революції. Але поки революція не сталася, парадигма намагається відстояти свої позиції, намагаючись вирішити нові проблеми старими методами, а також спираючись на авторитет найвизначніших вчених співтовариства, що визначали усю свою наукову діяльність сформовану парадигму.

Іншими словами, згідно Т. С. Куну криза парадигми полягає в нездатності відповісти на актуальні наукові проблеми засобами старої методології. Чи спостерігаємо ми подібний стан справ в сучасній психологічній науці? Безумовно, обмежившись вузьким колом актуальних для свого напрямку проблем, ізольовані психологічні школи виявляються нездатними відповісти на питання, що ставляться і з різним успіхом вирішуються в рамках інших психологічних напрямів.

Теорії, що виникли і розвивалися в психології на початку ХХ століття намагалися відповісти на питання, які не ставила парадигма ранньої психології. Цей період прийнято називати «відкритою кризою» в психології. М. Вертгеймер, К. Коффка, К. Левін, Дж. Уотсон, З. Фрейд, В. Дільтей, Е. Шпрангер та ін. своїми експериментами змінювали розуміння предмета і методів психологічного дослідження. Намагаючись подолати механістичний атомізм, антиісторизм, суб'єктивізм, інтелектуалізм старої психологічної парадигми вони поклали початок цілої низки течій та шкіл у психології: психоаналізу, біхевіоризму, гештальтпсихології, французької соціологічної школи, «розуміючої» психології. Але головним руйнівником парадигми став, мабуть, З. Фрейд та його психоаналіз. Психоаналіз запропонував абсолютно нову методологію дослідження в психології. «Відмінності в методі – між вимірюванням і

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

вільної асоціацією, між науковим спостереженням і клінічним втручанням, між статистичним аналізом і герменевтичною інтерпретацією, між об'єктивністю і суб'єктивністю – визначили те, що психологія і психоаналіз створили радикально різні знання» [17, с. 449].

Т. Кун бачить революцію наступним чином: «Іноді проблема нормальної науки, проблема, яка повинна бути вирішена за допомогою відомих правил і процедур, не піддається неодноразовим натискам навіть найталановитіших членів групи, до компетенції якої вона відноситься. В інших випадках інструмент, призначений і сконструйований для цілей нормального дослідження, виявляється нездатним функціонувати так, як це передбачалося, що свідчить про аномалії, які, незважаючи на всі зусилля, не вдається узгодити з нормами професійної освіти. Таким чином (і не тільки таким) нормальна наука збивається з дороги весь час. І коли це відбувається – тобто коли фахівець не може більше уникнути аномалій, що руйнують існуючу традицію наукової практики, – починаються нетрадиційні дослідження, які врешті-решт призводять всю дану галузь науки до нової системи приписів (commitments), до нового базису для практики наукових досліджень. Виняткові ситуації, в яких виникає ця зміна професійних приписів, розглядатимуться як наукові революції» [4, с. 22-23].

Підсумковий тріумф нових психологічних шкіл визначив нове обличчя психологічної науки на все ХХ сторіччя. Але чи була створена нова парадигма? Ряд західних істориків психології бачать такою парадигмою психоаналіз. Однак подальший розвиток і процес інституалізації цих нових теорій не дає нам можливості прийти до такого однозначного висновку. Пройшовши ряд трансформацій майже всі з «революційних» теорій існують і сьогодні (психоаналіз, біхевіоризм, гуманістична психологія та ін.) О.Д. Хомська вказує, що «у вітчизняній психотерапії жодна з концепцій особистості не може претендувати на статус загальноновизнаної» [13, с. 114]. Що ж завадило одній зі шкіл взяти верх і стати парадигмою? Справа, ймовірно, полягає в тому, що жодний з перерахованих напрямів не зміг повно і обґрунтовано відповісти на жодне з поставлених ними ж питань. Жодна зі шкіл не надала експериментів, що доводять її положення, а значить виникають сумніви в самому процесі їх верифікації та подальшої інституалізації.

Якою ж ми бачимо психологію на початку ХХІ століття? Як розвивалася психологічна наука в ХХ столітті? Кожна з психологічних шкіл дає своє бачення людини, ролі свідомого, несвідомого і

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

психічного життя в цілому. В.О. Мазілов зазначає: «Як будь-яка наука, покликана адекватно пояснювати свій предмет, психологія претендує на створення теорії психічного. І, будучи чесною перед собою, вона визнає: моделі, які вона продукує, поки вельми далекі від того, щоб дати несуперечливу картину психічного життя людини у всій її повноті і складності. Якщо виявляється, що наука її спрощує, піддає редуції, зводить до якихось окремих проявів, то саме ця обставина і змушує говорити про наявність кризи в психології» [6, с. 24].

Ряд як вітчизняних, так і зарубіжних психологів та істориків психології вбачають методологічну природу кризи психологічної науки. О.Д. Хомська вважає, що «обговорення методологічних проблем сучасної психології досить актуально, так як наявність методологічних ускладнень у різних галузях психології – вже факт, усвідомлення якого корисно і для загальної оцінки стану сучасної психології, і для прогнозу її майбутнього розвитку» [13, с. 112]. У відгуку на статтю О.Д. Хомської, Н.І. Чупрікова, погоджуючись в цілому з поставленим діагнозом, відзначає наявність «чергової методологічної кризи, що виникла у вітчизняній психології» [16, с. 126]. «З тим, що в сучасній психології існують «гострі теоретичні та методологічні труднощі і протиріччя», був згоден і В.В. Давидов. Про це ж писали в останні роки К.О. Абульханова, А.В. Брушлинський, В.П. Зінченко, О.К. Тихомиров та багато інших. Криза в психології зафіксована і зарубіжними авторами» [6, с. 24]. Але чи тільки в методології полягає причина сучасної кризи?

Ймовірно, кризовий стан психологічної дисципліни сьогодні, бере свої витoki на початку ХХ століття. Виникши тоді і дійшовши з деякими змінами до наших днів, психологічні школи по-різному дивляться на саму природу людини, тобто по-різному бачать предмет свого дослідження. «Одночасно співіснують різні «філософії людини», що пропонують різні техніки впливу на особистість пацієнта і по-різному пояснюють їх результати» [13, с. 114]. Очевидно також, що за ХХ сторіччя кожен з напрямів виробив свою «мову», таким чином, кожна зі шкіл по-різному трактує навіть ключові поняття своєї дисципліни, що ускладнює діалог. «Прихильники різних теорій подібні, ймовірно, членам різних культурних і мовних спільнот» [4, с. 267]. «Представники різних парадигм не використовують одну і ту ж методологію, а часто – одні і ті ж дані. Вони говорять на різних мовах, використовуючи свій власний категоріальний апарат» [7, с. 116]. О.Д. Хомська вказує на те, що в сучасній психологічній науці «співіснують явно суперечливі теоретичні концепції особистості, що інтерпретують практичні результати з діаметрально протилежних позицій» [13, с.

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

114]. В.Н. Порус в свою чергу наголошує, що немає такого визначення особистості, яке б задовольняло прихильників різних психологічних теорій. Кожна з психологічних шкіл веде комунікацію власною «науковою мовою» та з позицій власної парадигмальної методології, що ускладнює раціональний діалог або робить його взагалі неможливим.

Лакатос, розвиваючи попперівський фальсифікаціонізм, створив структурну концепцію науково-дослідної програми, що включає «жорстке ядро» і «захисний пояс». Все це є і у Куна, але саме у Лакатоса набуває чітку логічну структуру. Крім цього Лакатос, відносячи Куна до ірраціоналістів (чого сам Кун не визнавав), приділяє психологізму в конкуренції між науково-дослідницькими програмами вельми незначне місце. При цьому Лакатос пом'якшує строгість попперівського фальсифікаціонізму. Лакатос вказує на недостатність одного лише експерименту для спростування теорії, для її фальсифікації необхідне існування альтернативної гіпотези. Крім того, Лакатос ще більше ускладнює процес фальсифікації. У його теорії, жорстке ядро програми оточене захисним поясом, який в інтересах захисту жорсткого ядра може бути повністю замінений. Тобто спростуванню піддаються твердження, що складають захисний пояс програми. Таким чином, жорстке ядро теорії може захищатися протягом довгого проміжку часу ціною навіть повної заміни захисного пояса. Науково-дослідна програма не заперечується повністю навіть тоді, коли з'являється більш успішна альтернатива. Кілька програм можуть співіснувати, по черзі займаючи лідируючі позиції в рамках наукової дисципліни. У даному твердженні міститься головна відмінність в баченні наукової конкуренції Лакатосом і Куном. Кун не припускав паралельного співіснування декількох парадигм в рамках однієї дисципліни. Тимчасове співіснування парадигм за Куном обумовлено конкуренцією в рамках кризового періоду розвитку дисципліни і неминуче закінчується перемогою однієї з протиборчих парадигм. Таким чином, головною відмінністю у поглядах Лакатоса на конкурентні відносини між науково-дослідними програмами є принципове припущення одночасного співіснування декількох програм в рамках однієї дисципліни. Зміст жорсткого ядра, що визначає обличчя таких науково-дослідних програм буде значно відрізнитися, що неминуче призводить до їх автономії. Таким чином, конкуренція у Лакатоса має менш безкомпромісний характер. Програма, яка на певному етапі розвитку може поступатися більш успішній у вирішенні наукових проблем, зовсім не приречена: ґрунтуючись на нових відкриттях, вона знову може захопити

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

лідерство. Така конкуренція фактично створює ситуацію перманентної наукової революції. Однак наскільки може бути продуктивно таке положення в рамках дисципліни на тривалому проміжку? До певного етапу така конкуренція може носити конструктивний характер, проте на пізніших етапах призводить до неминучої атомізації та ізоляції окремих напрямів, як це сталося в психології в її сучасному вигляді. Наукові школи в рамках психології спираючись на різну методологію і на власний розсуд визначаючи сам предмет дисципліни створили фактично окремі вчення. Конкуренція в рамках психологічної науки має вигляд боротьби з вітряними млинами, оскільки конкуренти весь час мають справу із захисним поясом науково-дослідної програми, не маючи можливості спростувати ядро. Таким чином, комунікація між конкуруючими програмами зводиться до критики гіпотез *ad hoc*, при цьому використовується власна парадигмальна «мова» і методологія. Кожний такий напрям друкує власні фахові видання, які стають платформою для комунікації в рамках програми. Такі видання, як правило, закриті для публікацій представників конкуруючих науково-дослідних програм. Комунікація здійснюється в основному всередині програми, а самі програми приймають вигляд замкнених систем.

Таким чином, провівши аналіз історичної динаміки та поточного стану психологічної науки, ми констатуємо складну і багатофакторну структуру кризи, що склалася. Криза, очевидно, носить не тільки методологічний характер. Поточний стан психологічної науки зумовлений її розвитком протягом усього ХХ століття. Процес атомізації психологічних шкіл зумовив складність міжпарадигмального діалогу всередині психологічної науки. Очевидно, що слабка комунікація не могла спровокувати по справжньому серйозної конкуренції між течіями. Аналіз теорій росту наукового знання, які виникли і розвивалися в рамках філософії науки, підводить нас до висновку, що саме конкуренція між парадигмами детермінує прогрес науки. Таким чином, опускаючи дискусію про науковість ряду психологічних напрямів можна припустити що, рішенням кризи може стати більш глибокий діалог між течіями і вироблення єдиної платформи для розвитку психології на новому етапі.

Посилання:

1. Брунер Дж. Психология познания / Джером Сеймур Брунер; [пер. с англ. К.И. Бабицкого]. – М.: Прогресс, 1977. – 412 с.

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

2. История психологии (10-е – 30-е гг. Период открытого кризиса): Тексты. – 2-е изд. / Под ред. П.Я. Гальперина, А.Н. Ждан. – М.: Изд-во Моск. ун-та, 1992. – 364 с.
3. Коллинз Р. Четыре социологических традиции / Рэндалл Коллинз; [пер. с англ. В. Россмана]. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2009. – 320 с.
4. Кун Т. Структура научных революций / Томас Кун; [пер. с англ. И.З. Налетова]. – М.: Прогресс, 1977. – 300 с.
5. Лакатос И. Методология исследовательских программ / Имре Лакатос; [пер. с англ. В.Н. Поруса, А.Л. Никифорова]. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 380, [4] с.
6. Мазилев В.А. Методологические проблемы психологии в начале XXI века / Владимир Александрович Мазилев // Психологический журнал. – 2006. – №1. – С. 23-35.
7. Олейник А.Н. Научная коммуникация на стыке парадигм / А.Н. Олейник // Общественные науки и современность. – 2008. – №2. – С. 116-128.
8. Поппер К. Логика и рост научного знания (избранные работы) / Карл Поппер; [пер. с англ. Л.В. Блиникова, В.Н. Брюшинкина, Э.Л. Наппельбаума, А.Л. Никифорова]. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.
9. Поппер К. Нормальная наука и опасности, связанные с ней // Кун Т. Структура научных революций. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 608 с. – С. 525-537.
10. Психология и новые идеалы научности: материалы «круглого стола» // Вопросы философии, – 1993. – №5 – С. 3 – 42.
11. Рубинштейн С.Л. Философские корни экспериментальной психологии // Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. – М.: Педагогика, – 1973. – С. 68 – 90.
12. Хок Р. 40 исследований которые потрясли психологию / Роджер Р. Хок. – СПб.: Прайм-Еврознак, 2008. – 509, [3] с.
13. Хомская Е.Д. О методологических проблемах современной психологии // Вопросы психологии, – 1997. – №3. – С. 112 – 125.
14. Фейерабенд П. Наука в свободном обществе / Пол Фейерабенд; [пер. с англ. А.Л. Никифорова]. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2010. – 378, [6] с.
15. Фейерабенд П. Против метода. Очерк анархистской теории познания / Пол Фейерабенд; [пер. с англ. А.Л. Никифорова]. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА: Хранитель, 2007. – 413, [3] с.

16. Чуприкова Н.И. Какой должна быть сегодня научная психология? // Вопросы психологии, 1997. – №3. – С. 126 - 127.
17. Hollway W. Family Figures in 20th Century British «Psy» Discourses //Theory & Psychology, 2006. – Vol. 16 (4). – P. 443 – 464.

Орищенко М.М. Кризис современной психологии (философский анализ с позиций постпозитивизма).

В статье предпринята попытка комплексного философского анализа кризисного состояния современной психологической науки с позиций постпозитивизма. Рассмотрены и обобщены достижения исследователей данной проблемы. Сделана попытка проанализировать динамику и направленность роста научного знания в психологической науке. Основой данного анализа стали философско-научные теории постпозитивизма, что позволяет по-новому взглянуть на развитие психологической науки в XX веке и ее перспективы в веке XXI.

Ключевые слова: кризис, психология, парадигма, рост научного знания.

Oryshchenko M.M. The crisis of modern psychology (philosophical analysis from the standpoint of post-positivism).

An attempt of a comprehensive analysis of the philosophical crisis in the modern science of psychology from the standpoint of post-positivism was taken in this article. The achievements of researchers of the problem were reviewed and summarized. In the article was made an attempt to analyze the dynamics and direction of the growth of scientific knowledge in psychological science. The philosophical and scientific theories of post-positivism became the basis of this analysis, which gave us new opinions on the development of psychological science in the twentieth century and its prospects in the twenty-first century.

Key words: crisis, psychology, paradigm, the growth of scientific knowledge.

О.Солодка

ДИСКУРСИВНА КОРЕКЦІЯ ЛІНЕВІСТИЧНОГО ПОВОРОТУ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНЕ ПИТАННЯ

Аналізуючи практику сучасних філософських студій, - знакових тем, новітніх концептів, поширених методологем тощо, важко не помітити багатопланові преференції, які надаються концепту

дискурсу. Все частіше ми говоримо не про політику, філософію, науку, освіту тощо, але про політичні, філософські, наукові, чи освітні дискурси, запрошуючи, інколи мимоволі, до застосування дискурс-аналітичних практик. Проте вживання цього терміну далеко не завжди здається виправданим, а інколи занадто довільним. Тим більш, що на узбіччі академічно орієнтованої філософії достатньо інтенсивно розвивається власне теорія дискурсу, час від час привертаючи увагу навіть академічних дослідників, які намагаються довести присутність і правомірність поняття «дискурс» в філософській традиції.

Але якщо звернутись до цілком досяжної ретроспективи спроб побудови самої теорії дискурсу, не намагаючись при цьому створювати віддалені історико-філософські реконструкції інтересу до цієї проблеми, можна сказати, що кожний наступний крок у реактуалізації дискурсивної проблематики за останні півстоліття супроводжувався виокремленням цілком конкретного завдання в області лінгвістики, в світлі потреб якого і розроблялась чергова дискурсивна модель. Словом, окреслення концептуального поля теорії дискурсу відсилає нас стільки до досвіду вживання терміну «дискурс» в європейській філософській традиції, не стільки до латинської етимології слова «discurrere», чи, скажімо, французької етимології слова «discours», але в першу чергу до історії поворотів в розвитку лінгвістичної теорії другої половини ХХ століття. І оскільки ця історія сповнена постійними виходами лінгвістики у простір так званих «міждисциплінарних досліджень», розхитуючи її інституційні рамки та підштовхуючи її в обійми соціальних наук, психології, логіки, культурології, логіки, когнітології, власне філософії тощо, обмежити теорію дискурсу рамками суто лінгвістичної теорії виявляється неможливим. Вона стало дається взнаки на кордонах багатьох наукових спеціалізацій, розмиваючи кордони спеціалізованого знання та інституційно обмежених рефлексивних практик.

Як наголошують у вступній статті до певною мірою узагальнюючого збірника «Critical Discourse Analysis: Theory and Interdisciplinarity» Р. Водак та Г. Вайс, разом з поняттям «теорія» поняття «міждисциплінарність» (inter/trans/multidisciplinarity) можна віднести до концептуальних та дисциплінарних рамкових умов (frame work conditions) дискурс-аналітичних досліджень, адже з самого початку дискурс-аналіз був орієнтованим на розробку теорії та підкреслював міждисциплінарний характер своїх досліджень [Weiss, Wodak, 2003]. Акцент на міждисциплінарності теорії дискурсу бачимо і у вступній статті Ю.С. Степанова до російського видання збірки статей провідних представників французької лінгвістичної школи,

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

об'єднаних тематикою аналізу дискурсу, під назвою «Квадратура смислу: французька школа аналізу дискурсу»: складається враження, що зміст книги «на стику наук» або «на кордонах різних наук» [Квадратура смислу, 2002: 6]. Можна сперечатись щодо збереження сучасною філософією пафосу «строгої науки», але низка «поворотів», які зазнає філософія в ХХ ст., принаймні свідчать про її чутливість до зміни критеріїв науковості, примара міждисциплінарних досліджень не складає виключення.

Водночас, сам термін «міждисциплінарні дослідження», що позначає ніби «спільні» або «нічийні» території в науці, як показує досвід останнього часу, території дискусійні, але надзвичайно плідні для багатьох дослідницьких програм, так ось, сам термін «міждисциплінарні дослідження» провокує на розмову про «теорію посередника», яка б забезпечувала перехід «за правилами» з однієї наукової галузі до іншої. На наш погляд, у наполегливій тематизації дискурсивної проблематики, численних спробах побудови теорії дискурсу, власне і проглядається окреслена інтенція. Знаковим можна назвати той факт, що питання «теорії посередника» постає саме в світлі спроб концептуалізації міждисциплінарного статусу теорії дискурсу, - у експліцитній формі таку постановку питання ми бачимо зокрема у Р. Водак [Водак, 2006: 123-136]. Якщо розробка теорії дискурсу як міждисциплінарного дослідження потребує «теорії посередника», можна припустити, що і будь-який інший проект, що вибудовується у перспективі міждисциплінарного дослідження, потребує такої теорії, навіть якщо питання про «теорію посередника» там і не артикулюється.

Згадаємо найбільш резонансні міждисциплінарні проекти минулого століття, наприклад, на сьогодні вже класичний сюжет народження кібернетики, та відповідно майже біблійну для Interdisciplinarity книгу Н. Вінера «Кібернетика, або управління та зв'язок у тварині і машині». Як відомо, у вступі до «Кібернетики» Вінер, розмірковуючи про «нічийні території» як найбільш плідні для розвитку науки, про зворотній бік зростаючої спеціалізації наук, про потребу у науковцях, які б могли повністю охоплювати усе інтелектуальне життя свого часу подібно Лейбницю, зазначає реальну ситуацію «нерозуміння» між вченими з різних спеціалізацій, яка і заважає, на його думку, опануванню «нічийних територій». Виходячи з цілком конкретної міждисциплінарної ситуації «управління та зв'язок у тварині і машині», він констатує, цитуємо за російським виданням «Кібернетики»: «Если трудность физиологической проблемы по существу математическая, то десять несведущих в математике физиологов сделают не больше, чем один несведущий в математике

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

фізіолог. Очевидно також, що якщо фізіолог, не знаючий математики, працює разом з математиком, не знаючим фізіології, то фізіолог не в стані викласти проблему в вираженнях, зрозумілих математику; математик, в свою чергу, не зможе дати поради в зрозумілій для фізіолога формі» [Вінер, 1983: с. 44]. Міркування Вінера, як відомо, не були голосливим резонансом, адже теорія складних систем зі зворотнім зв'язком народжувалась через цілком конкретний досвід «пошуку розуміння» між «фізіологами» та «математиками» зокрема, що зароджувався у форматі вільного міждисциплінарного семінару А. Розенблота.

Очевидно, проблема «нерозуміння» між спеціалізованими науками є багатомірною, власне, як і тема «теорії посередника», щодо якої принаймні виникає питання, чи мусить така теорія бути універсальною. В межах цієї розмови ми хотіли б зазначити тільки один з аспектів пошуку міждисциплінарних форм «розуміння», власне той, що актуалізується у процесі становлення дискурсивної теорії, причому як і в її практичному, так і в її теоретичному ракурсі, аспект, який на перший погляд здається знаходиться на поверхні. А саме, не секрет, що спеціалізація наук породжує феномен своєрідної Вавилонської вежі в самій науці. Навіть коли ми вживаємо ніби ті самі слова, можливість їхнього значення відсилає нас до системи понять тієї науки, чи тієї спеціалізації, від імені якої, або мовою якої, ми намагаємось говорити, принаймні в конкретний момент.

На цілком конкретні приклади поняттєвої неузгодженості в концептуальному полі теорії дискурсу, яка поєднує принаймні зусилля лінгвістики та соціальних наук, звертається увага і в згаданій вже статті Р. Водак і Г. Вайс. До цього питання Водак повертається і пізніше. В суспільно-політичному контексті, говорить Водак, «термін «representation» (репрезентувати політичну партію, групу тощо) має більш широке значення, ніж в лінгвістичних дослідженнях (семантичний термін, одиниця, яка вербально або візуально щось позначає), і абсолютно у іншому значенні вживається у когнітивістиці («соціальні уявлення» - фрейми, когнітивні орієнтації в ситуаціях спілкування, структури знань певної соціальної групи)». Аналогічну ситуацію вона відмічає і з поняттям «institution». Скажімо, лінгвісти часто не розрізняють терміни «institution» і «organization», тоді як соціологи трактують «institution» як «набір абстрактних правил і законів суспільного життя», а «organization» як «конкретні установи». [Водак, 2006: с. 127 -128]. Неузгодженість категорій різних наук Водак пояснює «відмінними горизонтами» (different horizons), посилаючись в своїх експлікаціях на гусерлівський концепт «Horizont gebunden heit».

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

Неузгодженість категорій розглядається таким чином як «розходження зв'язаності горизонту» (в російському перекладі: «в терминах Хассерла: имеют расхождения в Horizont gebundenheit») [Weiss, Wodak, 2003; Водак, 2006].

Відповідно завдання теорії посередника полягає принаймні в тому, щоб урегулювати поняттєву неузгодженість, так би мовити, найти спільну мову, принаймні, в рамках аналізу цілком конкретної ситуації. Семінари Розенблюта, а вони були не єдиним прикладом, слугували такій саме цілі, хоча, можливо, і не мали на меті концептуалізації самого феномену «міждисциплінарного семінару». Така постановка питання здобуток дискурсивної та комунікативної традицій, як, наприклад, досвід концептуалізації дискурсу як діалогу в рамках німецької комунікативної філософії, соціально-політичного діалогу передусім, або дискурсів як інших форматів комунікативного проекту, що достатньо ясно проглядається в критичному дискурсі аналізі, зокрема у Т. ванДейк, якому в питанні теорії посередника і віддає свої симпатії Р. Водак.

Беручи до уваги комунікативний акцент у розробці теорії дискурсу, ми все ж хотіли б зупинитися на питанні, що відрізняє проекти теорії дискурсу від комунікативної філософії та, скажімо, теорії комунікації. І це не тільки питання лінгвістичних засад теорії дискурсу з відповідним застосуванням технік аналізу мовленнєвих практик, але й той факт, і далі ми повторюємось вслід за Р. Водакі Г. Вайс, що разом з поняттям «теорія» поняття «міждисциплінарність» можна віднести до концептуальних та дисциплінарних рамкових умов дискурс-аналітичних досліджень. Тим більш, що відлуння лінгвістичних вимірів дискурсу із застосування лінгвістично орієнтованих технік аналізу ми бачимо і в теорії комунікації, і в комунікативній філософії. Отже, ми хотіли б привернути увагу до значущості ситуації міждисциплінарності для розробки теорії дискурсу. Щодо лінгвістичного виміру, то зважаючи на визнання міждисциплінарності рамковими умовами і для самої лінгвістики, принаймні, у Ф. де Соссюра, можна сказати, що лінгвістичний вимір концептуалізації дискурсу певною мірою виявляється зворотнім боком міждисциплінарності. Далі ми повернемося до цієї зворотності, але спочатку зупинимось на тих вимірах міждисциплінарної неузгодженості понять, яка пояснюється теоретиками дискурсу «відмінними горизонтами» (different horizons) спеціальних наук.

Посилання на один з базових концептів Е. Гусерля, хоча і виглядає трохи побіжним, принаймні в згаданих статтях [Weiss,

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

Wodak, 2003; Водак, 2006]¹, з позицій фундаментальної феноменологічної традиції з її досвідом дискусій щодо інтерпретації гусерлівських студій, варто уваги. Тут йдеться не тільки про чутливість теорії дискурсу до інтелектуального фону епохи, тим більш, що навряд чи можна назвати явним інтелектуальним фоном феноменологічну філософію, але про чутливість до мовних репрезентацій інколи не експлікованого інтелектуального фону. Застосування певних термінологічних рядів та стилістичних прийомів, - це не просто питання моди, але й ознака належності до деякого дискурсивного простору з відповідним риторичним арсеналом. «Паралельність» риторичного аналізу та аналізу дискурсів – тема, яка постійно дається взнаки в теоріях дискурсу, в цьому контексті ми лише торкаємось питання риторичного аспекту поширення певних мовних форм.

Мовні репрезентації інтелектуального фону набувають особливої значущості передусім в світлі того, що найбільш очевидною перешкодою потрібної міждисциплінарним проектам універсальності науковців є мовно-поняттєвий бар'єр, який виникає не тільки між науковими спеціалізаціями, але й між відмінними культурними світами, відмінними комунікативними системами. Скажімо, ситуація Лейбниці підкріплена зокрема тим особливим мовним фоном та риторичним простором інтелектуального життя європейця того часу, характерною рисою якого була спільна мова інтелектуалів, якою ще залишалась французька та почасти латина², адже кілька десятиліть після Лейбниці і європейська наука в дусі «Енциклопедії наук, мистецтв і ремісництва» заговорить різними європейськими мовами, латина перейде у примітки на полях та прислів'я, і тільки математика залишиться спільним мовним горизонтом.

Власне на розходження інтелектуально-мовних світів/горизонтів російського і французького читачів внаслідок «надовго перерваного діалогу», а отже, і труднощі розуміння, нарікає і головний

¹ Можливо тому у російському перекладі статті Р. Водак «Взаимосвязь «дискурс - общество»: когнитивный подход к критическому дискурсу-анализу» фігура Гусерля виявляється навіть не ідентифікованою, адже читаємо «в терминах Хассерла: имеют расхождения в Horizontgebundenheit» [Водак, 2006: 125].

² Як пише Н. Еліас, цитуємо за російським перекладом: «Лейбниц, единственный придворный философ Германии, единственный великий немец этого времени, имя которого получило признание в придворном обществе, говорит и пишет по-французски или на латыни и лишь изредка переходит на немецкий» [Н. Элиас, 2001: 66].

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

редактор та один з авторів вже згаданої «Квадратури смислу» П. Серіо, говорячи про «контрасти, розходження і сходження в гуманітарних і суспільних науках» обох країн, про власне незнайомий російському читачу етап «французького інтелектуального життя», коли і народжується французький аналіз дискурсу, та про породжені ним мовні особливості, що є «практично неперекладними іноземними мовами» [Квадратура смислу, 2002: 12-13].

Ми пам'ятаємо також, як свого часу французьке слово «civilization», яке мало спільних латинських попередників з німецьким словом «Zivilisation», раптом виявилось пов'язаним з ніби «незнайомим» німцям етапом «французького інтелектуального життя», та навпаки, але, як наслідок, ми отримали чудову традицію присвячену розрізненню понять «цивілізація» та «культура» в їх французькому та німецькому прочитанні [Старобинский, 2002: 110-149; Элиас, 2001: 59-108].

Вслід за Ю.С. Степановим, який називає «аналіз дискурсу»³ відображенням «ментального світу» мислячого француза, що був забарвленим подіями 1968 року [Квадратура смислу, 2002: 9], ми могли б узагальнити, щонародження теорії дискурсу так само відображає певні колізії «ментального світу» мислячої людини західної культури другої половини минулого століття. Ніби присутня тут нота знайомої претензії на заміщення вакантної ролі філософії, в дусі лінгвістичного повороту, спокутується ремарками, які постійно зустрічаються у дослідників дискурсивної проблематики. Знову таки Степанов, підкреслюючи, що «аналіз дискурсу» залишає відчуття дослідження «на стику наук», підсумовує, що книга («Квадратура смислу») підводить до іншого висновку, а саме, що немає «стиків кордонів наук», і немає «кордонів наук», і якщо і можлива якась класифікація сучасного наукового знання, то лише в рамках «проблемної ситуації» [Квадратура смислу, 2002: 6]. Відтак, у нашому твердженні «народження теорії дискурсу відображає певні колізії «ментального світу» мислячої людини західної культури другої половини минулого століття» ми змістили б акцент на «певні колізії». Так само у висловлюванні, що концептуальне поле теорії дискурсу відсилає нас до історії поворотів в розвитку лінгвістики другої половини ХХ століття, ми змістили б акцент на «повороти». Причому

³ «Аналіз дискурсу» - це не тільки результат формального перекладу французькою терміна американського лінгвіста З. Харіса «discourseanalysis», але й назва напрямку теорії дискурсу, який розробляється так званою «французькою лінгвістичною школою» [Квадратура смислу, 2002: 14-53].

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

акцентуючи «колізії» і «повороти», звернули б увагу на специфічні засоби їх мовно-поняттєвої концептуалізації. В цьому сенсі навіть поняття «discourse analysis» та «l'analysedu discours» презентують відмінні колізії ментального світу тавласне відмінні «проблемні ситуації».

Наголос особливості цих «проблемних ситуацій», скажімо, як «ментальний світ» мислячого, але саме *француза*, забарвлений цілком конкретними подіями 1968 року, або «стик кордонів» цілком конкретних наук, наприклад, *математики і фізіології*, як у випадку кібернетики, або стик *лінгвістики, марксистської філософії Л. Альтюсера і психоаналізу*, як у випадку зародження французького «аналізу дискурсу», так ось, наголос цілком конкретного виміру цих «проблемних ситуацій» власне і позбавляє теорію дискурсу метафізичного пафосу. Навіть навпаки, час від часу складається враження, що зсув дискурсивного аналізу в бік злободенної політичної проблематики, новомодних та короткочасних аналітичних стратегій, захоплення ситуаційними проектами-антрепризами, риторичними практиками, поняттями-одноднівками не залишає надії на розбудову стабільного концептуального поля теорії дискурсу. Концептуалізація дискурсивних практик радше виглядає відкритим питанням, ніж новим метафізичним проектом, незважаючи на констатацію дискурсивного повороту/перевороту (discursive turn) і поодинокі твердження деяких авторів щодо можливостей дискурсивної розбудови «нової онтології» [Макаров, 2003: 15-19].

Апелювання до гусерлівської горизонтності так само скоріш свідчить не про метафізичні претензії теоретиків дискурсу, або їх феноменологічні претензії, але про знакову «злободенність», та навіть «риторичність», питань в душі Е. Гусерля. Принаймні не можна не помітити, що в теорії дискурсу знову лунають питання щодо шляху науковості, розуміння того, чим є «строга наука», і щодо проблеми очевидності позитивно-наукового методу тощо, однак цього разу в ситуації реалій міждисциплінарності. Таким чином, з легкої руки автора «Кризи європейських наук», незважаючи на сповнену інтелектуальними подіями часову відстань, вживання слова «горизонт» в різних термінологічних сполученнях, здається, і сьогодні залишається прикметою часу, як говорить Г.-Г. Гадамер, «мовним і поняттєвим натяком», який, разом з вживанням слова і поняття «дискурс», означає деяке проблемне полена шляху науковості.

Гусерлівська плинна «горизонтність» з її палітрою «горизонту досвіду», «горизонту свідомості», «горизонту світу», «універсального горизонту» тощо, власне, як і актуалізоване критичним дискурс-

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

аналізом після-гусерлівське «розходження Horizont gebunden heit», і, безумовно, широко популяризований сьогодні космологічний «горизонт подій» (the event horizon) В. Риндлера, стало залишаються «на слуху», перетворюючись на знакові поняття, подібно до того, як знаковим залишається початок назви останньої масштабної праці Е. Гусерля.

Ми згадали «Кризу європейських наук» не тільки тому, що тематизоване ще в «Ідеях» поняття «горизонт», базове для феноменологічних досліджень Гусерля, для його теорії трансцендентальної редукції, як акцентує Гадамер [Гадамер, 1988: 296], повторюється в «Кризі». Але й тому, що слово і поняття «горизонт» слугує «мовним і поняттєвим натяком» щодоцілком конкретного проблемного поля «кризи європейських наук», що і виноситься в титул. «Горизонт» - як «мовний і поняттєвий натяк» - тут знову звучить в світлі питання «життєвого світу як забутого смислового фундаменту природознавства». З позицій феноменологічної теорії, - говорить Гадамер, ми маємо справу із загальною феноменологічною проблемою «ускладненням теорії трансцендентальної редукції», однакце «ускладнення» має власний мотив. Гадамер пояснює цей мотив наступним чином: Гусерлю було вже недостатньо «відмови у значимості об'єктивним наукам» через «здійснення епохе щодо об'єктивних наук», яке «спростувало буттєве покладання наукового мислення».

Утримуючись від феноменологічних дискусій, ми хотіли б зупинитись лише на «мотиві», відтак, на слові і понятті «горизонт» як мовному і поняттєвому натяку «кризи європейських наук» в світлі «забутого смислового фундаменту природознавства». Як ми пам'ятаємо, колізія смислового фундаменту природознавства розігрується навколо поняття і феномену «світ», яке постає через поняття і феномен «горизонт»: «світ» як феномен горизонту, - коментує Гадамер, є сутнісно співвіднесеним з суб'єктивністю⁴. В

⁴ Наведемо коментар Гадамера, цитуємо за російським перекладом: «Гуссерль, сознательно отмежевываясь от понятия мира, которое охватывает универсум объективируемого науками, называет это феноменологическое понятие мира «жизненным миром», то есть миром, в который мы вживаемся, следуя естественной установке, который как таковой не становится для нас предметным, а представляет собой заранее данную почву всякого опыта. Этот мировой горизонт предполагается любой наукой и потому является более изначальным, чем она. Как феномен горизонта этот «мир» сущностно соотносен с субъективностью, и эта соотношенность одновременно означает, что он существует «в текущей ситуационности» [Гадамер, 1988: с. 297].

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

контексті після-гусерлівського дискурсу «горизонтність» таким чином постійно матиме справу з сутнісним співвіднесенням «світу» з «суб'єктивністю». Відповідно «горизонтність» даватиметься взнаки кожного разу, коли поставатиме питання «світу» в душі Гусерля, а саме, і в тому сенсі, що «світ існує як часовий, просторово-часовий світ», в якому кожна річ має свою тілесну протяжність і тривалість, щодо останньої – своє положення в універсальному часі і просторі; і в тому сенсі, що відтак «світ завжди усвідомлюється» працюючою свідомістю та отримує «значимість універсального горизонту»⁵.

Отже, питання «світу» як «горизонтності» постійно нагадуватиме, з одного боку, про *темпорально-просторову* «текстуру» світу, чи-то йдеться про світ фізичної, лінгвістичної, соціальної тощо реальності. З іншого боку, питання «світу» як «горизонтності» постійно нагадуватиме, що темпорально-просторова «текстура» світу (фізичної, лінгвістичної, соціальної тощо реальності) «конституюється» свідомістю.

«Конституювання» як базова характеристика свідомості, що містить в собі синтез-схоплення і часову протяжність, виявляється значимою темою не тільки для розвитку власне феноменологічної філософії⁶. Ми бачимо її повернення на сторінках «Кризи ...» в

⁵ Цитуємо за російським виданням: «Мир существует как временной, пространственно-временной мир, в котором каждая вещь имеет свою телесную протяженность и длительность, а в отношении последней – свое положение в универсальном времени и пространстве. Таким он Наведемo коментар Гадамера, цитуємо за російським перекладом: «Гуссерль, сознательно отмежевываясь от понятия мира, которое охватывает универсум объективируемого науками, называет это феноменологическое понятие мира «жизненным миром», то есть миром, в который мы вживаемся, следуя естественной установке, который как таковой не становится для нас предметным, а представляет собой заранее данную почву всякого опыта. Этот мировой горизонт предполагается любой наукой и потому является более изначальным, чем она. Как феномен горизонта этот «мир» существенно соотносен с субъективностью, и эта соотношенность одновременно означает, что он существует «в текучей ситуационности» [Гадамер, 1988: с. 297].

⁶ У Вступі до російського перекладу «Лекцій з феноменології внутрішньої свідомості часу» (ZurPhaenomenologiedesinnerenZeitbewusstseins) в рамках проекту «Російської Гусерліани» В.І. Молчанов підкреслює, що в «Лекціях...» Гусерль наближається до поглядів на акт свідомості, які він раніше відкидав. Так в «Логічних дослідженнях», підкреслювалось, що «акт свідомості» не слід розуміти як «діяльність», «роботу» тощо. Корекцію позиції Гусерля в «Лекціях...» Молчанов далі характеризує таким чином: «Главное в этом контексте –

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

контексті перспектив природознавства. У параграфі під прикметною назвою «Основна думка галілеєвої фізики: природа як математичний універсум» йдеться про справжнє наукове пізнання як про «конструювання світу, нескінченності його каузальних зв'язків», і далі, що такий шлях у створенні «просторово-часових гештальтів» був прокладеним вже математикою. По-перше, - говорить Гусерль (цитуємо за російським перекладом): «посредством идеализации телесного мира в отношении того, что обладает в нем пространственно-временным гештальтом, она создала идеальные объективности» [Гуссерль, 2004: 51-52], тобто вперше створила «об'єктивний світ у власному розумінні». По-друге, поєднана з вимірвальним мистецтвом і відтепер орієнтована на нього, вона показала, що «можно универсальным образом достичь объективно реального познания совершенно нового вида, а именно познания, аппроксимативно соотносимого с ее собственными идеальностями» [Гуссерль, 2004: 52]. Зконструйований математикою «об'єктивний світ» - як певний горизонт - таким чином відкривав перспективи і «об'єктивної науки про світ».

Цілком логічно було б продовжити цей витончений пасаж Гусерля щодо наукового пізнання як «апроксимативно співвіднесеного зі своїми власними ідеальностями», і в цьому розумінні щодо науки як «конструювання світу», чи товідомими тезами щодо соціального конструкціонізму як одного з типів дискурс-аналізу, чи то посиланнями теоретиків дискурсу на феноменологічну соціологію А. Шюца як на вступ до соціального конструкціонізму та як на про-дискурсивну методологію. Зрозуміло, що у такий спосібгоризонтні рецепції теорії дискурсу потраплять у множинне дискусійне поле і щодо феноменологічної правомірності Шюца, і щодо відносності знань, властивій соціальному конструкціонізму, і відповідно щодо диференціації між поясненням та розумінням, через яку було проведено розрізнення між природничими та гуманітарними науками, і щодо перспектив трансформації цієї диференціації, коли ми говоримо про перехід від гуманітарних наук до соціальних наук. Водночас, виходячи з того, що гусерлівська тема горизонтності та наукового пізнання як «апроксимативно співвіднесеного зі своїми власними ідеальностями» передувє окресленому дискусійному полю, можемо сказати, що проблема горизонтності явно стосується не тільки, та

выдвижение на первый план такой характеристики сознания как конституирование. Именно конституирование включает в себя и синтез-схватывание, и временную протяженность.»[Гуссерль, 1994:ХІІ].

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

навіть не стільки, гуманітарного знання, або соціальних наук.

Власне тому продовжити пасаж Гусерля щодо наукового пізнання як «конструювання світу» ми хотіли б не прямо через горизонтні рецепції теорії дискурсу, але звертаючись до післягусерлівського досвіду «об'єктивної науки про світ». Згадаємо достатньо відомі судження С. Хокінга про особливості сучасної фізичної теорії. В даному випадку предмет уваги навіть не використання в тому числі і Хокінгом поняття «горизонт подій», хоча в світлі наступних міркувань звернення до слова і поняття «горизонт» здається цілком доречним. Пояснюючи сутність того, що називають сьогодні «теорією» у фізиці, Хокінг повторює, що «фізична теорія – це просто математична модель, яка використовується для опису результатів спостережень». Питання, чи відповідає теорія реальності, на його думку, не має сенсу, адже «реальність залежить від теорії» [Хокінг, 2004: 52]. Для пояснення Хокінг наводить кілька прикладів з теорії відносності і квантової механіки, які відсилають до «незвичних концептів» фізичної теорії, що ставлять під сумнів «класичну концепцію реальності». Всіляко уникаючи в своїх книгах, адресованих широкому читачу, математичних формул, які він називає «стислим і точним описом математичної думки», тобто уникаючи «вимірювального мистецтва», Хокінг звертається, так би мовити, до «якісного розуміння наукових концепцій». Починаючи зі зміни сучасного розуміння таких базових концептів, як простір і час, тобто зі зміни *темпорально-просторової* «текстури» світу, зрозуміло, посилаючись при цьому на теорію відносності, він продовжує тему кризи «класичної концепції реальності» в дусі зміни «просторо-часових гештальтів», яка відбуваються під впливом розвитку «квантової механіки». Наприклад, йдеться про такі «незвичні концепти» фізичної теорії, як «сума історій» та «уявний час». [Хокінг, 2004]

Не беручи на себе сміливість відтворити пояснення Хокінга щодо окреслених понять, яскраві книги якого цілком доступні масовому читачу, підкреслимо лише акцентований ним пункт залежності «реальності», яка виявляється *конституюваною* певним «просторово-часовим гештальтом», від теорії, концептуальне поле якої і вимальовує цей гештальт. Позаяк, в мовно-поняттєвому просторі експлікацій Хокінга погляду квантової механіки на реальність, згідно якому об'єкт має не одну, але усі можливі передісторії, і вірогідність якоїсь з них у більшості випадків може відмінитись вірогідністю іншої, а в деяких випадках вірогідності сусідніх передісторій посилюють одна одну тощо [Хокінг, 2004: 53-54], отже, в цьому мовно-

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

поняттєвому просторі насправді важко увітати розмову про реальність в термінах «об'єктивного світу».

Говорячи про проблемність «класичної концепції реальності» та окреслюючи трансформацію фізичної теорії, Хокінг зазначає достатньо парадоксальну ситуацію, так би мовити, в дусі «розходження горизонтів». Наприклад, коли за потребою (фізична) теорія може підправлятися «в манері *ad hoc*», перетворюючись час від час у «потворну споруду», то серед критеріїв подолання «потворності» теорії, він називає такі, як «злагоджєність», «природність», «витонченість» теорії тощо. Але такі критерії теоретичної послїдовності, як і зміна просторово-часового гештальту, можуть бути очевидними лише для спеціалїстів. «Фїлософам науки», які класифїкують його теоретичну позицію, як «номїналізм», «їнструменталїзм», «реалїзм», «позитивїзм» тощо, Хокїнг власне і дорїкає в тому, що прикрїплюючи названї «ярлики», вони насправдї керуються вже невідповідною сучаснїй науцї «класичною концепцїєю реальностї».

Проте, читаючи пояснення Хокїнга, важко позбавитись враження, що окресленї ним колїзїї фізичної теорїї здаються до болї знайомими, навїть недосвідченому у фізицї читачу. Вони нїби нагадують поширенї в сучаснїй культурї сюжети. Наприклад, критичнї характеристики соціального конструкціонїзму як дискурс-аналїзу. Соціалїний конструкціонїзм, читаємо в книзї Фїліпс і Йоргенсен, вважають неспроможним з наукової точки зору, тому, що він не може визначити, що є їстинним, адже «кожний з його результатїв – лише одна серед багатьох їнших можливих версїй щодо дїйсностї» [Фїлліпс, Йоргенсен, 2004: 269]. Або приклади художньо виправданих алогїзмїв. Скажїмо, вїдоме есе Р. Акутагави «У хацї» та його не менш вїдома екранїзацїя А. Куросави «Расьомон». Однак, як би ми спробували пояснити вїрогїднїсть можливих версїй щодо дїйсностї соціального конструкціонїзму, або усї вїрогїднї «їсторїї» смертї самурая у хацї в дусї їнтерпретацїї поняття «сума їсторїї» з квантової фізики, цїлком можливо потрапили б в ситуацїю, що спровокувала обурення авторїв книги «їнтелектуалїнї хитрошї» некоректними зловживаннями в гуманїтарних науках концептами точних наук. Нагадаємо, поява цїєї книги мотивувалась нїби поширенням «поганих їнтелектуалїних звичок», на зразок захоплення Ж. Лаканом ще у 50-70-х роках математичною термїнологїю – «стрїчка Мебїуса», «пляшка Кляїна», «поверхня *cross-cap*» тощо - для пояснення душевних розладїв [Сокал, Брїкмон, 2002].

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

Напевно, математики і Лакан мали на увазі різні речі, коли використовували терміни «стрічка Мебіуса» або «пляшка Кляйна», як і ті, хто говорять про «стрічку Мебіуса» як важливий духовний символ сакральної геометрії, чияк А.-Дж. Дейч, автор достатньо відомої оповіді під такою ж назвою, чи Г. Москеро режисер фільму, знятого за мотивами цієї оповіді цього оповідання. Цілком можливо, що і апеляція теоретиків дискурсу до *Horizont gebundenheit* може викликати феноменологічне обурення некоректним вживанням концептуального апарату феноменологічної філософії. Зрозуміло, такі «непорозуміння» час від часу можуть супроводжуватися навіть резонансними конфузами, особливо коли йдеться про зіткнення інституціональних інтересів наукових спеціалізацій. Вже згаданий приклад «зловживання» гуманітаріями мовою точних наук з книги А. Сокал і Ж. Брикмон «Інтелектуальні хитрощі» лише один з таких розхожих сюжетів, але достатньо показовий.

У Вступі до англomовного видання цієї книги, цитуємо за російським перекладом, підкреслюється: «Дискусии, вызванные розыгрышем Сокала, затронули предельно широкий круг более или менее связанных вопросов, затрагивающих не только концептуальный статус научного знания или оценку достижений французского постструктурализма, но и социальное значение науки и технологии, мультикультурализм и «политкорректность», левые академические круги против правых академических кругов, левые культурологи против левых экономистов» [Сокал, Ж. Брикмон, 2002: с. 13]. Й хоча автори далі запевнюють, що книга не має нічого спільного з цими темами, однак, спровокована ними інтелектуальна ситуація розгортається у горизонті окреслених питань і зачіпає навіть, як зазначається на тій самій сторінці, проблему відмінності між «інституційними контекстами» у Франції та англomовному світі, мається на увазі сфера вищої освіти, засоби масової інформації, видавництва, впливові інтелектуали тощо.

Як ми вже згадували, історія починалась ніби з прикладів «поганих інтелектуальних звичок», на зразок захоплення Ж. Лаканом ще у 50-70-х роках математичною термінологією для пояснення душевних розладів. Позаяк ставлячи під сумнів експліцитний потенціал таких вторгнень гуманітарних і соціальних наук на територію точних наук, де поняття мають цілком визначений смисл і данні ретельно перевіряються [Сокал, Брикмон, 2002: с. 21], вони не тільки повертають нас до старої проблеми «концептуального статусу» гуманітарних наук, але й до питання, що «концептуальний статус», з одного боку, забезпечується цілком визначеним смислом понять та

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

можливістю ретельної перевірки даних, так званими «емпіричними аргументами», але з іншого – соціальним престижем науки. Останній пункт не залишається поза увагою в епілозі «Інтелектуальних хитрощів».

Не беручи на себе сміливість обговорювати складне питання «емпіричних аргументів» в сфері точних наук сьогодні, однак, важко не помітити, що поява таких проектів, як, скажімо, «великий андронний колайдер», явно демонструє як проблемність «ретельної перевірки даних», так і безумовну престижність наукової галузі, яка забезпечується не тільки міцною інформаційною підтримкою, але й солідним бюджетом. Коли ж йдеться про «цілком визначений смисл понять», то повертаючись до міркувань Хокінга, важко не помітити, що «цілком визначений смисл» зазвичай гарантується кордонами певної теорії, її відмінним горизонтом, та ще і акуратно підкресленим виправленнями «в манері *ad hoc*».

В свою чергу дискурсивне визнання «відмінних горизонтів» у Водак також цілком в душі мовно-поняттєвої акуратності точних наук. Міждисциплінарність тут зовсім не означає довільного переходу, або прямого запозичення концептів, не випадково виникає питання про потребу дискурс-аналізу у так званій «теорії-посередниці», яка б забезпечувала коректність у співвіднесенні категорії з різних наукових галузей.

Знову повертаючись до яскравого досвіду Вінера, хотіли б відмітити ще один, так би мовити, дискурсивно значущий акцент в його міркуваннях щодо міждисциплінарності. Як відомо, Вінер, говорячи про колектив вчених, мав перед собою цілком реальну модель вільних міждисциплінарних семінарів А. Розенблюта, які зовсім не передбачали перетворення математика у фізіолога та навпаки. Йшлося про можливість розуміти мову іншої науки у ставленні до цілком конкретного спільного об'єкту. Провідну тему цих семінарів Вінер характеризував як тему «методології».

В зауваженнях Вінера щодо «методологічного» характеру семінарів явно проглядається базова ідея лінгвістичного повороту: проблема (спільної) мови як методологічна проблема з відповідним наголосом на питанні мовного значення. Однак, тут можна акцентувати і інший «методологічної» план, теж причетний до лінгвістики, але не в розумінні «лінгвістичного повороту» орієнтованого на перспективи аналітичної традиції та її рефлексій щодо мовного значення. Маємо на увазі ідею Ф. де Соссюра щодо «методологічного» визначення мови як об'єкту лінгвістики, яка і

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

спричинила структурно-лінгвістичний поворот, але вже в самій лінгвістиці.

Слід підкреслити відмінність того, що називається «лінгвістичним поворотом» в філософії, і того, що можна було б назвати «лінгвістичним поворотом» в мовознавстві. Термінологічний арсенал української та російської мови тут навіть дає певні переваги через термінологічну розбіжність «мовознавства» та «лінгвістики», якою ми час від часу нехтуємо. Історично поширення терміну «лінгвістика» орієнтує нас на інтерес вітчизняних мовознавців до романістики, на ґрунті якої, як зазначає Соссюр, і народжується власне лінгвістика, яка надала порівняльному методу відповідного вигляду [Соссюр, 2004: с. 31]. Але поширення термін «лінгвістика» все ж набуває завдяки російському перекладу самого тексту «Coursdelinguistiguegénérale», на сторінках якого і знаходимо зауваження щодо методологічної відмінності таких етапів в розвитку науки про мову, як граматики, філології та власне лінгвістики. Романістика, а далі і германістика, тут радше характеристики науки про мову з точки зору специфіки матеріалу, до якого вона звертається, історично сформовані риси якого допомагають наблизитись лінгвістиці до власного об'єкту, як це було у випадку з романськими мовами.

Об'єкт лінгвістики, завдяки якому маємо справу власне з лінгвістикою, для Соссюра особлива методологічно значуща тема. Інші науки, говорить він, мають справу з об'єктами, які визначені заздалегідь, і які таким чином можна розглядати під різними кутами зору. На відміну від цих «інших наук» об'єкт лінгвістики створюється точкою зору. [Соссюр, 2004: с. 33] Такою точкою зору для лінгвістики є «мова як система знаків». Як відомо, поняття мови як об'єкту лінгвістики він в свою чергу розкриває через відокремлення понять «мова» (langue), «мовленнєва діяльність» (langage) та «мовлення» (parole), яке і дозволяє розрізнити «об'єкт» та «матеріал» лінгвістичного дослідження. Якщо «різносистемна сукупність фактів мовленнєвої діяльності» є лінгвістичним матеріалом, то «мова» є об'єктом, який визначається у методологічній процедурі розрізненні «мови» та «мовлення», через яку і пропонується упорядкувати «різносистемну сукупність фактів мовленнєвої діяльності», орієнтація на останню і спричинила, на думку Соссюра, хаос у попередній лінгвістиці.

«Мова» тут фігурує не як очевидність, але як методологічний продукт, і як така вона відноситься до певного типу специфічних об'єктів. У Соссюра йдеться про соціально-психологічні об'єкти,

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

«точкою зору», яка дозволяє їм конституюватись як об'єктам (наукового дослідження), є семіологія, яку Соссюр вважає методологічно значущою не тільки для лінгвістики, але й для соціальної науки та психології зокрема. Повторимось: «точкою зору» для лінгвістики є «мова», але «мова як система знаків». Виокремлення особливого типу (наукових) об'єктів, які конституюються як знаки, знакові системи і складає відмінний вимір лінгвістично-методологічного повороту в самій лінгвістиці, семіологічний характер якого почасти нівелювався структурною лінгвістикою.

І знову-таки за Соссюром, кожний такий об'єкт постає як знак не сам по собі, і не набуваючи при цьому субстанційного характеру, тобто не оформлюючись в той самий передуючий науці факт, але через систему знаків, де кожний знак постає як знак лише через значущу відмінність від інших знаків цієї ж системи, яка і визначає його «значущість» (в цій системі), значущу відмінність як умову можливості його «значення» (в цій системі). Звідси відома теза Соссюра, що в мові (як знаковій системі) немає нічого окрім відмінностей.

Відтак Соссюр наголошує «віртуальний» характер об'єктів знакової реальності, - характеристика знакової реальності, яку в буквальному варіанті бачимо в семіотиці Ч-С. Пірса. За Пірсом семіотична реальність утворюється в процесі мислення, мислячою людиною. Репрезентативно-інтерпретативний характер мислення-семіозису притаманний в тому числі і науці, світ об'єктів якої так само не може не бути репрезентативно-інтерпретативним. З іншого боку, семіотичний характер мислення включає і його власну знакову репрезентацію, в тому числі мовну.

Цілком очевидно, що ані Соссюр, ані Пірс не обмежують знакову реальність мовою. Так Соссюр наводить приклади інших знакових систем, проте наполягає, що мова є найбільш розвиненою з них, тому лінгвістика сприятиме народженню загальної семіології. Власне звідси проекти щодо універсально-семіологічних методологічних перспектив лінгвістики. У Пірса мислення як семіозис відсилає нас окрім мови, принаймні, ще до образів, ідей, а потім і вчинків, власне, і в його прикладах це цілком очевидно, до тих знакових систем, які згадуються і Соссюром. Але і у Пірса семіотичні властивості мови виявляються базовим ілюстративним інструментом, мовні знаки визнаються найбільш повноцінними, а мова науки ніби здається методологічно значущою семіотичною проблемою. Однак стосовно останнього пункту виникає двоїсте враження, наприклад, коли читаш нотатки щодо випадковості граматичної термінології. Це

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

враження посилюється зважаючи на етично-прагматичне завершення семіотики Пірса та його базовий постулат: людина, така як вона є в процесі мислення, і є знаком.

Словом, виокремлений таким чином амбівалентно «знаковий» статус мови є не стільки акцентом мовних питань як методологічних в дусі «лінгвістичного повороту» в філософії, скільки виявленням показового, репрезентативного характеру мовних явищ. Від відкриття специфічних об'єктів, одним з яких і є мова, до викриття знакової природи мислення, що примушує нас визнати, що мисляча людина має справу не стільки з референтами, скільки з референціями. Адже одна справа, якщо математики та фізіологи мають справу з відмінними референтами, інша – якщо це лише відмінні референції.

Можна сказати, що орієнтація лінгвістики на теорію дискурсу в світлі сосюрівської настанови «точка зору визначає об'єкт» в загальному плані може бути розглянута і як приклад трансформації «об'єкту» лінгвістики: «об'єктом» лінгвістики сьогодні є «дискурс». Але для нас прикметним є те, що постановка питання про трансформацію «об'єкту» лінгвістики виявляється не тільки приватною лінгвістичною справою. Цілком очевидно, що говорячи про політичні, філософські, художні, наукові, освітні тощо дискурси, крім звичайних реверансів в бік модної лексики, ми репрезентуємо зміну точки зору на усталені інтелектуальні практики та їхні інституційні засади. У розв'язанні цього питання завдання, на наш погляд, полягає в тому, щоб, з одного боку, уникнути лінгвістичної редукції теорії дискурсу, з іншого – уникнути перетворення теорії дискурсу на чергову металінгвістичну нарацію, зберігаючи кожного разу «методологічну» вірність значущій «проблемній ситуації», але усталеним «інституційним контекстам».

Посилання:

1. Р. Водак. Взаимосвязь «дискурс - общество»: когнитивный подход к критическому дискурсу-анализу. Пер. с англ. /Будаев Э.В., Чудинов А.П. Современная политическая лингвистика. - Екатеринбург, 2006. - С. 123-136.
2. Н. Винер. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. Пер. с англ. / Пер. с англ. И.В. Соловьева и Г.Н. Поварова; Под ред. Г.Н. Поварова. – 2-е издание. – М.: Наука; Главная редакция изданий для зарубежных стран, 1983.
3. Х.-Г. Гадамер. Истина и метод: Основы философской герменевтики: Пер. с нем. / Общ. Ред. и вступ. ст. Б.Н. Бесонова. – М.: Прогресс, 1988.

IV. Наука, мистецтво, методологія пізнання

4. Э. Гуссерль. Собр.соч. Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. Пер. с нем./ Пер. с нем. и предисловие. В.И. Молчанов. - РИГ «Логос». Изд-во «Гнозис». – М., 1994.
5. Э. Гуссерль. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. Пер. с нем./ Пер. с нем. Д.В. Складнев. –Фонд «Университет». Изд-во «Владимир Даль». – СПб., 2004.
6. Квадратура смысла: французская школа анализа дискурса: Пер. с фр. и португ. / Общ. ред. и вступ. ст. П. Серио; предисл. Ю.С. Степанова. – М.: ОАО ИГ «Прогресс», 2002.
7. М. Макаров. Основы теории дискурса. – М.: ИТДК «Гнозис», 2003.
8. Ч.-С. Пирс. Начала прагматизма. Пер. с англ./ Пер. с англ. В.В. Кирющенко, М.В. Клопотина, послесловие Сухачева В.Ю. – Спб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ: Алатейя, 2000.
9. А. Сокал, Ж. Брикмон. Интеллектуальные уловки. Критика современной философии постмодерна / Перев. с англ. А. Костиковой и Д. Кралечкина. Предисловие С.П. Капицы – М.: «Дом интеллектуальной книги», 2002.
10. Ф. де Соссюр. Курс общей лингвистики. Пер. с фр. А. М. Сухотина / Под ред. и с примеч. Р.И. Шор. Изд. 2-е, стереотипное. – М.: Едиториал УРСС, 2004.
11. Ж. Старобинский. Поэзия и знание: История литературы и культуры. Т. 1 / Пер. с фр.; Сост., отв. ред. и авт. предисл. С.Н. Зенкин. – М.: Языки словянской культуры, 2002.
12. Л.-Дж. Филипс, М.-В. Йоргенсен. Дискурс-анализ. Теория и метод. /Пер. с англ. – Харьков: Изд-во «Гуманитарный центр», 2004.
13. С. Хокинг. Черные дыры и молодые вселенные. Пер. с англ. / Пер. с англ. М. Кононова. – СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2004.
14. Н. Элиас. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т.1.: Пер. с нем. / Пер. с нем. А.М. Руткевич. – М., СПб.: Университетская книга, 2001.
15. Critica Discourse Analysis. Theory and Interdisciplinarity. Edited by. Gilbert Weissand Ruth Wodak, Palgrave Macmillan Ltd 2003. - 321 p. p. / Режим доступа: <http://linguistlist.org/issues/13/13-3390.html>

V. Історія філософії

Ю. О. Азарова

ДЕРРИДА И ДЕЛЕЗ В СОВРЕМЕННОМ ДИСКУРСИВНОМ ПОЛЕ: ТРАНСЦЕНДЕНЦИЯ *VERSUS* ИММАНЕНЦИЯ

Когда две расходящиеся истории развиваются одновременно, невозможно отдать предпочтение одной из них; в этом случае можно сказать, что “все равноценно”; но “все равноценно” говорится только о различии. Каким бы малым ни было различие между двумя историями, одна не воспроизводит другую, одна не служит моделью для другой; их подобие – лишь результат действия этого различия.

Жиль Делез. *Различие и повторение* [8, с. 158]

В широко известной книге «Потенции», посвященной современной философии, Джорджо Агамбен отмечает, что сегодня мысль развивается в двух противоположных направлениях: 1) линия *трансценденции*, которая идет от Канта – через Гуссерля и Хайдеггера – к Левинасу и Деррида; 2) линия *имманенции*, которая идет от Спинозы – через Ницше и Хайдеггера – к Фуко и Делезу [см.: 26, с. 239].

Ярким представителем первой траектории является Левинас, открыто тематизирующий сферу трансценденции («Иное» – это парадигматический концепт трансценденции). Знаковой фигурой второй траектории выступает Делез, позиционирующий себя как мыслителя имманенции [*1].

Философия Деррида, согласно Агамбену, главным образом принадлежит к линии трансценденции, но в силу *квази-*

трансцендентального характеру деконструкції, чітку локалізацію проекту Деррида він не дає.

Хоча Агамбен дану типологію детально не розвиває, він, на мій погляд, пропонує цікаву і продуктивну сітку координат для дослідження відносин між Дерридом і Делезом.

2

Імманенція і трансценденція – терміни, дуже навантажені в історії філософії, тому точно показати, як вони репрезентують обох мислителів, дуже складно. Додаткові перешкоди для аналізу створюють також три моменти:

Перший: наскільки правильно використання термінів класическої традиції в посткласическій філософії з урахуванням того, що остання піддається критиці концептуальний апарат метафізики?

Вторий: наскільки релевантно застосування бінарної опозиції для характеристики цих мислителів, які проводять критику опозиційних стратегій в філософії?

Третій: наскільки можливо формалізація філософії Деррида і Делеза як «моделі мислення», беручи до уваги їх різку критику моделі як способу презентації істини?

Ці питання вимагають серйозного і уважного вивчення. Однак одразу відкинути таке порівняння – крок поспішний і недалекоглядний. Це порівняння дає практичний результат, відкриваючи нову перспективу розуміння мислі Деррида і Делеза. Тому в якості робочої гіпотези це необхідно.

3

Поняття імманенції і трансценденції фігурують в трьох головних сферах філософії: теорія свідомості, онтологія і епістемологія. Хоча ці регіони не вичерпують все поле знання, вони задають важливу точку відліку для аналізу проектів Деррида і Делеза.

Мета моєї статті – детальна і ретельна перевірка гіпотези Агамбена. Для реалізації свого задуму, я докладно розгляну три регіони, вивчаючи, як в кожному конкретному випадку Деррида рухається по шляху трансценденції, а Делез – по шляху імманенції.

Моє дослідження носить експериментальний характер і має формат «векторного» аналізу, який пропонує діаграму або графік розходження шляхів Деррида і Делеза в процесі їх наукової кар'єри.

Оскільки ідеї Деррида і Делеза вихідно закоренені в загальній науковій проблематиці, то створення графіка, вивчення причин і

обстоятельств дивиргенции, представляет существенный интерес для прояснения логики развития двух философских проектов.

4

Имманенция и трансценденция – базовые принципы западной философии, которые определяют ее дискурсивное поле, теоретические и методологические рамки. Поэтому для экпликации содержания данных понятий, я сделаю краткий исторический экскурс.

Как известно, впервые тему имманенции и трансценденции формулирует еще Платон, затем ее затрагивает Декарт в обсуждении *ego cogito* и рефлексии, но предельную остроту проблема отношения двух сфер приобретает только у Канта в связи с *вопросом об условиях возможности познания*, который философия решает *различным образом*.

Имманентная философия отождествляет бытие (познаваемый мир) с содержанием сознания. Содержание сознания – это единственная реальность, доступная мышлению. А если все познаваемое находится в поле зрения *cogito*, т. е. имманентно присуще ему, то объективное принадлежит сознанию.

Трансцендентальная философия также постулирует, что предметный мир объективно не дан, а конструируется сознанием. Но, в отличие от имманентной философии, она полагает, что объективное трансцендирует сознание. Поэтому она ищет априорные условия возможности познания, которые организуют наш опыт.

5

Анализируя проблему познания, Кант строго разводит понятия «трансцендентальное» и «трансцендентное»: «термины “трансцендентный” и “трансцендентальный” не тождественны друг другу» [17, с. 338] [*2].

В отличие от трансцендентного, «слово “трансцендентальное” ... означает не то, что выходит за пределы опыта, а то, что опыту априори хотя и предшествует, но предназначено для того, чтобы сделать возможным опытное познание» [18, с. 199] [*3].

Трансцендентальное познание – это «познание, которое занимается не предметами опыта, а самим познанием предметов» [17, с. 121]. Оно служит основанием рефлексии и носит априорный характер. «Трансцендентальным ... следует называть ... априорное знание ... благодаря которому мы узнаём, что те или иные представления (созерцания или понятия) применяются и могут существовать исключительно а priori, а также как это возможно» [17, с. 158].

Трансцендентальное понятие – это предельный элемент познания. Оно принимает вид всеобщего и необходимого принципа (*die Ersten Prinzipien*). Система таких элементов составляет трансцендентальную философию и закладывает фундамент критики чистого разума.

6

После Канта понятие «трансцендентальное» существенно модифицируется и расширяет свой смысловой контекст. Оно соотносится с идеей трансцендентального *ego* и помещается в центр феноменологического анализа [см.: 2, § 12].

Опираясь на *ego cogito* как на аподиктическую очевидность, Гуссерль находит, что сознание относительно мира имеет *трансцендентальный* характер, т. к. в качестве *cogito* оно противопоставляет себя миру; а мир относительно сознания имеет *трансцендентный* характер, т. к. он не есть сознание и выходит за пределы *cogito* [*4].

«Я употребляю слово “трансцендентальный”, – пишет Гуссерль, – в самом широком смысле для того изначального мотива, который благодаря Декарту является смыслообразующим. <...> Это мотив рефлексивного вопрошания о предельных условиях любого возможного познания. <...> Источником такого познания есть *ego cogito*. Поэтому вся трансцендентальная проблематика вращается вокруг отношения *ego cogito* к миру» [3, с. 138].

В феноменологии Гуссерля трансцендентальное – не антипод, а коррелят трансцендентного, т. к. трансценденция – это, по сути, выходение науки за свои границы. Трансцендентальное и трансцендентное дополняют друг друга [*5]. Наиболее органично это происходит в форме трансцендентальной рефлексии [см.: 2, § 15].

7

Хайдеггер также сближает понятия «трансцендентальное» и «трансцендентное». «Трансцендентальным является то, что касается трансценденции. С трансцендентальной точки зрения, мышление рассматривается не в своем выходе к предмету, а к ... самому *выхождению*» [39, с. 50].

Хайдеггер связывает трансцендентальное познание с трансцендированием чистого разума, а проблему, образующую трансцендентность, называет трансцендентальной [23, с. 9]. Само существо трансценденции делает возможным трансцендентальные способности нашей души.

По Хайдеггеру, трансцендентальное познание – это познание, которое направлено на осмысление своих истоков, т. е. на

исследование самого познающего. А поскольку *Dasein* – сущее, вопрошающее о бытии, то именно в *Dasein* бытие открывает себя как познаваемое, становится предметом рефлексии.

«С разделением бытия и сущего, – пишет Хайдеггер, – мы ... выходим из области сущего. Мы превосходим, трансцендируем его. Поэтому науку о бытии, мы можем назвать трансцендентальной наукой» [24, с. 20-21]. «Бытие есть *transcendens* просто ... Всякое размыкание бытия как *transcendens'a* есть трансцендентальное познание» [22, с. 38].

8

Итак, «трансцендентальная философия должна сначала решить вопрос о возможности метафизики» и специфике человеческого познания [18, с. 54], а затем разработать метод исследования. Трансцендентальная философия выполняет обоснование метафизики и выступает критикой чистого разума.

Трансцендентальное условие познания находится в основании рефлексии и служит принципом построения системы знания. *Как условие возможности рефлексии, оно есть нечто Иное, нежели сама рефлексия.* Иное, или трансцендентальное X, лежит *по ту сторону* разума, метафизики, философии как системы знания в целом.

Иное – это особая квази-логическая область, которая внеположна логике и мышлению как их исток. Образно говоря, Иное, как условие возможности рефлексии, представляет собой *амальгаму* зеркала, без которой зеркало не может выполнять свою функцию, т. к. только благодаря амальгаме зеркало отражает, а сознание – рефлектирует.

Соответственно, главная задача трансцендентальной философии – прояснить, что такое Иное по отношению к метафизике и каким образом оно делает возможной саму метафизику. Данная задача крайне сложна, т. к. Иное превосходит метафизику и не может быть описано в ее категориях.

9

Аналогичная проблема занимает имманентную философию, хотя решается она совершенно по-другому. Имманентная философия полагает, что Иное – это не «внешнее» к метафизике, а «внутреннее» ей. Иное – концептуальный продукт самой метафизики.

Иное лежит не *по ту сторону системы*, как считает трансцендентальная философия, а *внутри* самой системы. Иное – это теоретический конструкт, который производится мыслью и работает в ее поле. Иное вполне может быть выражено в темах и категориях имманенции.

Подобно тому, как тезис и антитезис принадлежат философии, так и «нефилософское располагается в самом сердце философии» [11, с. 55]. Иное *имманентно* философии в качестве движущего принципа или механизма. Оно свойственно ей как потенция, возможность к саморазвитию.

Иное – это философия, которая еще не стала философией, т. е. философия в перспективе. Неизвестное X и непостижимое X – абсолютно разные вещи. Поэтому «как мы увидим далее, такая постоянная соотношенность философии с не-философией имеет различные аспекты» [11, с. 56].

10

Итак, имманенция и трансценденция – это фигуры, репрезентирующие проблему первоначала философии. «Проблема начала философии, – отмечает Делез, – справедливо считается очень деликатной» [8, с. 163], т. к. постулаты философии полагаются естественным, до-философским образом.

Любое первоначало, даже принятое само по себе как истинное или очевидное, только предпослано системе философской мысли, а не верифицировано внутри нее. Оно всегда вызывает сомнение или вопрос. Поэтому те принципы, которые философия *a priori* избирает в качестве первоначала, *a posteriori* нуждаются в проверке [*6].

Поскольку «имплицитным допущением концептуального философского мышления является до-философский образ мышления» [8, с. 165], то для проверки наших предпосылок, нужен строгий метод, который должен прояснить: «не искажает ли этот образ саму сущность мышления?» [8, с. 167].

Данный «образ предполагает особое распределение эмпирического и трансцендентального» [8, с. 167]. Значит, – подчеркивает Делез, – «именно такое распределение ... необходимо оценить» [8, с. 167]. Поэтому оно само и его региональные приложения также являются исходным пунктом моего анализа.

11

Первый теоретический регион, определяющий отношение имманенции и трансценденции, – это пространство субъекта или поле сознания. Субъект является главным «действующим лицом» философии, агентом рефлексии, фундаментом познания.

Традиция, называемая «философией субъекта», – а это вся пост-картезианская интеллектуальная традиция, – термином «имманенция» обозначает сферу бытия субъекта, а термином «трансценденция» – сферу, выходящую за пределы мира субъекта.

Такое понимание имманенции и трансценденции представлено в базовых текстах западной мысли: «Критика чистого разума» Канта, «Феноменология духа» Гегеля «Картезианские размышления» Гуссерля, «Бытие и время» Хайдеггера, «Трансценденция его» Сартра и «Тотальность и Бесконечное» Левинаса.

Соответственно, когда в XIX – XX вв. философия осуществляет пересмотр идеи *cogito*, то критика сознания и субъекта также идет в двух направлениях: одни теоретики апеллируют к имманентному потоку опыта (Ницше, Делез, Фуко), другие – к трансценденции Иного (Сартр, Левинас, Деррида).

12

Делез избирает первый путь, формулируя свою критику следующим образом:

«Начиная с Декарта, а затем у Канта и Гуссерля, благодаря *cogito* появилась возможность трактовать план имманенции как поле сознания» [11, с. 62]. План имманенции – это пространство сознания, мыслящего субъекта.

Позже «у Канта данный субъект называется трансцендентальным, а не трансцендентным потому, что это субъект любого возможного опыта» [11, с. 62]. Он репрезентирует не эмпирическое сущее в его конкретике, а все человечество в целом.

Далее, «когда имманенция становится имманентна трансцендентальной субъективности, то в ее собственном поле появляется метка или шифр трансценденции как акта, отсылающего теперь к другому “я”, к другому сознанию» [11, с. 63]. Это происходит в трансцендентальной феноменологии.

«У Гуссерля имманенция мыслится как имманенция текущего опыта субъективности, но поскольку опыт не всецело принадлежит тому “я”, которое представляет его себе, то в этих зонах непринадлежности на горизонте вновь появляется что-то трансцендентное – то ли в форме “имманентно-первозданной трансценденции мира”, заполненного интенциональными объектами, то ли как особо привилегированная трансценденция интерсубъективного мира, населенного другими “я”, то ли как объективная трансценденция мира идей» [11, с. 63]. Также, хотя и с большими оговорками, поступает Хайдеггер в разработке своего метода.

13

Подвергая критике «иллюзию трансценденции, у которой есть два аспекта: *либо* имманенция становится имманентной чему-то; *либо* в самой имманенции обнаруживается трансценденция» [11, с. 66],

Делез подчеркивает, что субъект не может быть редуцирован к фигуре трансценденции по двум важным причинам:

Во-первых, человек во всей сложности своих проявлений – это скорее результат теоретической рефлексии, а не ее исходный пункт. Соответственно, он не может служить «объяснительным принципом» в изучении мира природы или социума.

Во-вторых, человек – это не целостная и самотождественная субстанция (*res cogitans*), а тонкая матрица, динамичное и подвижное образование. Субъект конструируется в конкретных условиях, при изменении которых трансформируется и он сам. Субъект – это «гроздь переменных», а не константная величина.

Для Делеза субъект – это имманентный поток опыта. Индивид пребывает в вечном становлении. Он постоянно уклоняется от определения. Если он в чем-то укоренен, то лишь в бесконечном, перманентном движении. Его топос обозначить невозможно. Он абсолютно неуловим.

14

У Делеза *res cogitans* уступает место некартезианской модели субъекта. Здесь на смену *индивиду*, целостному и автономному субъекту приходит *дивид*, децентрированный, фрагментированный, расщепленный субъект. Он не идентичен сам себе, своему бытию, собственной личности [*7].

«Я» – это продукт интерференции, схождения, пересечения и наложения дискурсивных волн. «В самой глубине субъективности нет никакого “я”»; есть только игра, идиосинкразия или сплав различных сил [см.: 4, с. 162]. [*8]. «Человек – разбитая, порванная цепь, на которую нанизаны куски распавшегося “я”» [8, с. 182].

Субъект – это точка преломления социальных дискурсов. Однако субъект детерминирован лишь в той степени, в какой он признает их. Если субъект сопротивляется им, то он «учреждает новый модус существования, или как, говорит Ницше, открывает новые возможности жизни» [7, с. 126].

Таким образом, изучая конституирование индивида в качестве субъекта познания, Делез выявляет нерелевантность картезианства в современной ситуации и создает новую модель субъекта – номадическую сингулярность. Здесь субъект – «парциальный объект», «избыточный продукт машин желания» [10, с. 28, с. 41].

15

Деррида согласен с Делезом, что субъект – это эффект дискурса, но проводит свою критику иначе, опираясь на логический аргумент. Деррида выдвигает тезис, что субъект – не исходная точка познания, а

функція особой предикативной структуры, которая предваряет концептуализацию понятий.

Давайте, – предлагает Деррида, – рассмотрим отношение между А и В. А – термин первичный, автономный, самодостаточный; В – вторичный, служебный, производный. Определить что такое А, мы можем лишь тогда, когда укажем, чем А отличается от В. Но для того, чтобы показать отличие А от В, необходимо уже знать, что такое А.

Если же А не имеет значения и, тем более, не может быть автономным и самождественным, без постановки его в отношение к В, то существует *особое условие возможности, которое не просто предшествует А и В, или, Я и не-Я, но, организуя дифференциальное отношение между ними, является условием их конституирования.*

Экстраполируя данный тезис на такие классические оппозиции, как я – не-я, субъект – объект, бытие – сущее, Деррида иллюстрирует, что ни один термин полноты (*cogito*, сознание, бытие, субстанция) не является конститутивом, т. к. предваряется структурой дифференциальных отношений.

16

Подвергая критике картезианскую традицию, Деррида также убедительно показывает, что субъект не является «атомарным» образованием. На примере работы с концептами, Деррида иллюстрирует, что субъект не обладает точечной простотой первопринципа.

Давайте, – продолжает Деррида, – представим себе концепт, который никогда не вступает в связь с другим концептом. Ничем не детерминируемый, он будет вообще непостижимым. Теперь предположим, что он находится в дифференциальном отношении к другому концепту. Что покажет эта возможность? Мы увидим, что *данный концепт косвенно включает в себя то, что ему противостоит, и, тем самым, уже содержит различие между собой и иным.*

Если А обретает свое значение и может быть тем, чем оно есть, только при отграничении его от того, чем оно не есть (В), то *самотождественность основного термина (А) требует, чтобы возможность его отсылки к противоположному термину (В) была вписана в него самого в качестве необходимого условия своего существования.*

Однако, поскольку А в качестве *sine qua non* имплицитно содержит в себе не-А, то А не является самотождественным концептом. Аналогично: Я, которое содержит в себе не-Я, не является

самотождественным субъектом. Оно не может быть логически простым основанием.

17

Итак, осуществляя критику автономии субъекта, Делез акцентирует производность субъекта по отношению к концептуальному полю философии; Деррида – по отношению к особой дифференциальной структуре, которая, будучи внеположена субъекту, выступает условием его конституирования.

Научный результат, к которому приходят оба мыслителя, также различен:

У Делеза субъект – *деперсонализован*. Он имеет хаотическую природу. Здесь нет постоянной структуры. Разрабатывая философию «неперсонального становления», где индивид освобождается от насилия субъективации, Делез создает концепцию анонимного субъекта.

У Деррида субъект – *децентрирован*. Он имеет рассеянную природу. Его структура диссеминирована. Проводя деконструкцию тождества, Деррида обнаруживает, что субъект не идентичен сам себе. Соответственно, тезис философии о целостном и самотождественном *ego* есть чистая иллюзия.

В социальном плане идея Делеза принимает следующий вид: если человек постоянно меняется, то в каждый момент своего бытия он предствляет иную модификацию самого себя. Идея Деррида обретает такой вид: поскольку человек репрезентирует свое Я только через отношение с другими людьми, то его Я никогда не может быть точно определено.

18

Второй регион, определяющий отношение имманенции и трансценденции, – это онтология или поле бытия. Онтология является центральной ареной полемики между Деррида и Делезом [*9], т. к. именно здесь лежит главное ядро их философии.

Изучая бытие, оба мыслителя опираются на фундаментальную онтологию Хайдеггера. По этой причине Хайдеггер – важное связующее звено в типологии Агамбена [*10]. Однако проект Хайдеггера они развивают в различных плоскостях: Делез создает имманентную онтологию, Деррида – квази-трансцендентальную [*11].

Соответственно, Деррида и Делез расходятся в трех ключевых пунктах:

- отношение к метафизике: Делез определяет свою философию как конструирование метафизики, создание различных метафизик;

Деррида позиціонує свою програму як розбор базових принципів, деконструкцію метафізики;

- історико-філософська традиція: Делез розуміє свою місію як оновлення і продовження традиції; Деррида кваліфікує свою задачу як переодолення традиції;
- категоріально-понятійний апарат мислення: Делез працює з концептами; Деррида їх трансформірує і оперірує квазі-концептами.

19

Основна ціль Деррида – радикалізація проекту переодолення метафізики Хайдеггера. Поскольку метафізика детермінована своєю структурною замкнутістю [*12], то деконструкція орієнтується на трансгресію і розмикання границь метафізики, «сміщення організованого цілого, вспашку, проработку всієї системи» [15, с. 90].

Прояснення концептуальних границь метафізики, визначення її як системи або тотальності, потребує вихода за рамки самої системи, – т. е. «превосхождення тотальності, без якого тотальність не могла бы явить себя» [14, с. 178] [*13]. Поэтому деконструкція є *движение за пределы* метафізики.

Однако таке рух, – підкріплює Деррида, – має специфічний характер: во-перших, поскольку сама опозиція внутрішнього і зовнішнього носить метафізический характер, то *трансгресія не являється просто виходом «вовне»*. Трансгресія означає, що потрібно створити нечто Інше (по відношенню до метафізики) особим стратегічним образом.

Во-вторых, поскольку трансгресія частинно «сохраняє» те границі, які вона переодоліває (т. к. лише по відношенню до них вона може бути здійснена), то *трансгресія состоїть в сміщенні границь філософського поля*.

Таким образом, деконструкція, з однієї сторони, зберігає імманентність філософському дискурсу (формат висновку, процедури аргументації), а з другої сторони, відкриває філософію на зустріч тому, що підіриває замкнутість її поля, дестабілізує її границі.

20

Свою позицію Деррида викладає і аргументує так:

Поскольку «мы вынуждены заимствовать в экономическом и стратегическом плане синтаксические и лексические ресурсы языка метафізики в сам момент их деконструкції» [15, с. 19], то необхідно «придерживаясь внутрішньої гри цих філософів,

позволить им скользнуть вплоть ... до точки их иррелевантности, их исчерпанности, их закрытия» [15, с. 14].

Проследив их движение до логического конца, мы увидим то, что скрывается за этой игрой: настойчивое и систематическое вытеснение философией своего Иного. «Это вытеснение конституирует начало философии как *эпистемы*» [14, с. 319].

Соответственно, «я, – подчеркивает Деррида, – читаю философемы (и как следствие все тексты, принадлежащие нашей культуре) как своеобразный симптом того, что *не могло быть представлено* в истории философии» [15, с. 14], того, что *исключалось и вытеснялось* ею как свое Иное.

В связи с этим Деррида акцентирует пограничный характер своего предприятия: «я стараюсь держаться *границы* философского дискурса ... границы, отталкиваясь от которой философия стала возможной, обозначилась как *episteme*» [15, с. 13]. Граница, которую Деррида маркирует и расшатывает, – это граница между тотальностью метафизики и тем, что превосходит данную тотальность.

21

Иное Деррида эксплицирует посредством серии инфраструктур (*differance, arche-trace, supplement, dissemination, iterability, parergon, etc.*), которые имеют статус квази-концептов, т. к. само понятие концепта является метафизическим [33, с. 7].

Выступая условием возможности концептуализации понятий и построения идеальных объектов [см.: 33, с. 11], инфраструктуры обеспечивают работу философского дискурса, определяют его логическую и текстуальную организацию.

Однако, выполняя функцию формализации и систематизации знания, сами инфраструктуры не могут быть систематизированы или идентифицированы. Они не имеют сущности, не подлежат феноменологизации, не образуют тождеств. Принцип организации инфраструктур совершенно иной.

Оперируя в *зазоре* между закрытой тотальностью метафизики и открытой квази-трансценденцией инфраструктур [*14], деконструкция создает особый гетерологический дискурс. Связывая *logos* и Иное, данный дискурс становится гетерогенным и размыкает единство метафизического поля.

22

Главная цель Делеза – обновление метафизики, ее либерализация и плюрализация. Хотя Делез критикует метафизику, он не отрицает ее в целом. Для меня, – пишет Делез, – задача философии состоит не в «преодолении метафизики» [7, с. 119, с. 177], а в

«конструировании совершенно различных метафизик» [цит. по: 46, с. 130].

Делез подчеркивает, что нет единой и завершенной метафизики. «Я мыслю философию как логику множеств» [7, с. 191]. Поэтому, в отличие от Деррида, он не дает общей характеристики метафизики (например, «метафизика присутствия», «логоцентризм», «фоноцентризм»).

Для Делеза также не существует понятия «закрытие» метафизики. Он рассматривает метафизику как открытую систему, которая еще не исчерпала свой потенциал [*15]. Метафизика – это чистое и непредсказуемое становление, производство современных идей и концептов.

Делез часто повторяет или возобновляет путешествия в историю метафизики. Он полагает, что в метафизике возможно создание нового дискурсивного поля и описывает свою работу как *имманентную* ей: творчество концептов происходит *внутри* метафизики.

23

Итак, Деррида и Делез исходно укоренены в метафизике. Оба работают в ее поле. Делез принимает конвенциональные рамки метафизики и остается здесь. Деррида, напротив, их проблематизирует и стремится подойти к пределу. Делез инициирует «компактную» или «камерную» метафизику. Деррида выдвигает жесткую «антиметафизику».

Сначала проекты двух философов очень похожи, но далее вектор движения различен: горизонт трансценденции у Деррида (преодоление или движение по ту сторону метафизики) и горизонт имманенции у Делеза (пребывание в метафизике и создание ее новых моделей).

Хотя, на первый взгляд, это расхождение малозаметно, далее оно становится более очевидным. Оно напоминает «эффект бабочки»: два проекта помещаются вдоль общей оси, но при этом устремляются в противоположных направлениях.

Данная дивиргенция четко проявляется на концептуальном уровне. Это прекрасно видно в тематизации различия, т. к. *различие* Делеза – фигура имманентная онтологии, а *differance* Деррида – фигура, трансцендирующая онтологию. «*Differance* не сводимо к какому-либо онтологическому образованию» [33, с. 8].

24

Деррида и Делеза часто называют «философами различия». Оба мыслителя создают свои версии различия почти одновременно:

Деррида пишет о нем в книге «Письмо и различие» (1967) и эссе «*Differance*» (1968), Делез – в книге «Различие и повторение» (1968).

Центральный импульс, хотя и не единственный, который инспирирует их концепции различия, – это понятие «онтико-онтологическое различие» Хайдеггера [см.: 8, с. 9; 33, с. 1]. Оба философа признают его в качестве отправной точки исследования, а затем развивают различие по-своему.

Деррида указывает на причастность онтико-онтологического различия к метафизике [*16] и ищет «иное различие, чем различие между бытием и сущим» [36, с. 67], т. е. «различие, которое старше, чем само Бытие» [33, с. 22]. Соответственно, *различие* Деррида – *пост-феноменологический* концепт.

Делез, напротив, разрабатывает имманентную концепцию различия. Он утверждает, что «Бытие выражается в различии» [8, с. 55] и даже более того, что «Бытие – это само различие» [8, с. 88]. *Различие* Делеза – *пост-эмпирический* или *пост-материалистический* концепт. У Делеза различие принадлежит Бытию.

25

Полемизуя с Хайдеггером о приоритете онтико-онтологического различия, Деррида утверждает, что *Differance* предваряет и приоткрывает онтико-онтологическое различие (*difference*) по двум главным причинам [см.: 15, с. 20].

Во-первых, в философии Хайдеггера различие между бытием и сущим, или различие между онтологическим и онтическим, совпадает с Бытием, мыслимым в аутентичной манере. Соответственно, *difference* определяется Хайдеггером как открытие, в котором Бытие *полагает себя* как таковое.

Между тем, поскольку Бытие может быть помыслено только как присутствие, то Бытие *a priori* вписано в систему детерминации присутствия и отсутствия. Присутствие же, как термин полноты, не является исходным или примордиальным, а есть продукт особой дифференциальной структуры.

Во-вторых, онтико-онтологическое различие не является первичным, т. к. оно опирается на *саму возможность различия вообще*, – т. е. на *differance*. «*Differance* как таковое еще изначальнее» [13, с. 140]. «*Differance* – это способ развертывания (*demploiement*) онтико-онтологического различия» [33, с. 22].

Таким образом, – заключает Деррида, – существует «иное различие», в котором онтико-онтологическое различие обнаруживает себя в качестве абсолютной необходимости. «*Differance* – это нечто

более мощное, чем эпохальность Бытия и онтико-онтологическое различие» [33, с. 22].

26

Для Делеза, различие – это способ саморазвертывания Бытия. Различие действует внутри Бытия; оно – имманентное свойство самого Бытия. Поэтому Делеза интересует различие как функция Бытия; различие как логическая процедура, маркирующая единство и множество Бытия.

Изучая «различие само по себе и отношение различного с различным независимо от форм представления» [8, с. 9], Делез создает различие, которое избегает опосредования в форме диалектического синтеза, т. е. *различающее различие*, работающее «без противоречия, без диалектики, без отрицания».

В книге «Различие и повторение» он отмечает: «Согласно онтологической интуиции Хайдеггера, необходимо, чтобы различие было расчленением и связью, чтобы оно соотносило различное с различным без всякого опосредования» [8, с. 149].

Делез считает, что для тематизации такого различия «нужна дифференциация различия в-себе как дифференцирующее, *Sich-unterscheidende*, посредством которого различное одновременно собирается воедино, а не представляется лишь при условии предварительных тождества, подобия, аналогии, противопоставления» [8, с. 149].

Различие, соотносимое с самим собой, имеет вид складки [9, с. 40]. Складка – это различие, где бытие проявляет себя в сущем, а сущее эксплицирует собой все бытие. Данное различие, равно как и онтико-онтологическое различие, отклоняет репрезентацию, выступая способом бытия сущего [*17].

27

Хотя авторские версии различия Деррида и Делеза во многом противоположны, их понимание различия содержит одно существенное сходство. Ключевым связующим звеном здесь вновь выступает Хайдеггер, *Differenz-Denken* которого французские философы интерпретируют почти одинаково.

Во-первых, опираясь на идею Хайдеггера, что различие между бытием и сущим имеет форму складки, они дают очень близкое прочтение онтико-онтологического различия. Делез пишет: «Онтико-онтологическое различие – это не различие *между* в обычном смысле слова. Оно – складка. Оно учреждающее для бытия и того способа, каким бытие конституирует сущее путем двойного движения сокрытия и открытия» [8, с. 89]. Аналогично считает и Деррида.

Во-вторых, продолжая мысль Хайдеггера, что различие функционально, а не субстанционально, они признают, что «различие никогда не демонстрирует себя, не проявляет себя как вещь или объект» [33, с. 26]. «Различие не является объектом представления» [8, с. 89]. «Различие не предоставляет себя феноменологическому взору» [15, с. 129].

В-третьих, развивая тезис Хайдеггера, что не различие предполагает оппозицию, а, напротив, оппозиция предполагает различие, Делез и Деррида подчеркивают, что «подлинного начала в философии нет, или скорее, что подлинное философское начало ... есть различие» [8, с. 163; 33, с. 11].

28

Третий регион, определяющий отношение имманенции и трансценденции, – это эпистемология. Здесь главным критерием возможности познания выступает опыт. Такой подход предлагает Кант в «Критике чистого разума». Описывая свой проект в терминах данной дистинкции Кант дает лаконичную формулировку:

«Основоположения, применение которых целиком остается в пределах возможного опыта, мы будем называть *имманентными*, а те основоположения, которые выходят за эти пределы, мы будем называть *трансцендентными*» [17, с. 338].

Для иллюстрации своей позиции Кант рисует прекрасный поэтический образ, где сравнивает область понимания с малым, четко обозримым островом (имманенция), который со всех сторон окружен огромным и бескрайним океаном (трансценденция) [17, с. 299-330].

Здесь «трансценденция, – отмечает немецкий кантовед Ханс Файхингер, – приобретает двойное значение: то, что претупает объем опыта, и то, что лежит за рамками его содержания. Первое является познанием сверхчувственного; второе – познанием из чистого разума, следовательно, познанием априори» [45, с. 468].

29

Подобная дистинкция у Канта, конечно, условно, принимает следующий вид.

Если в процессе синтеза представлений мы используем такие понятия, как «человек» или «тело», то работаем с ними в границах возможного опыта; но когда мы используем такие понятия, как «Бог», «мир» или «душа», то выходим за пределы данного опыта [см.: 17, с. 578-581].

«Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от

имманентного применения, т. е. ограничивающегося опытом» [18, с. 199].

Понятия, которые трансцендируют границы опыта, Кант, вслед за Платоном, называет Идеями [*18]. Например, Бог – это *трансцендентальная* Идея. Она не может быть представлена в опыте, но принимается гипотетически как причина возникновения бытия. Бог – это своеобразный ключ, который, находясь вне системы, объясняет работу самой системы.

В «Критике чистого разума» Кант признает, что данные Идеи имеют антиномический характер. Поэтому главная задача его критики – разработать четкий и строгий критерий, позволяющий провести различие между легитимным и нелегитимным использованием синтезов сознания.

30

Поскольку на основе опыта мы не можем объяснить то, что его превосходит, то разум использует в качестве ключа теоретическую Идею. Она вводится разумом как возможное основание познания. Идея служит фундаментом для синтезов сознания и выполняет роль эвристического принципа.

«Идея – это такое необходимое понятие разума, для которого в чувствах не может быть дан адекватный предмет» [17, с. 358]. Например, мир как «абсолютное целое всех явлений, есть *только идея*, т. к. мы не можем непосредственно предствить это целое» [17, с. 359]. Однако, опираясь на Идею мира, мы осуществляем дальнейшее познание.

«Чистые понятия разума, – пишет Кант, – суть *трансцендентальные идеи*» [17, с. 358]. Идеи присущи разуму, но они устремлены по ту сторону разума, т. к. их объект вне опыта. Такой объект может быть представлен исключительно в проблематичной форме. Объект Идеи – это концептуальная проблема.

Итак, – резюмирует свою мысль Кант, – «объективное применение чистых понятий всегда *трансцендентно*» [17, с. 358]. Но, когда принципы разума, которые относятся к понятиям рассудка, применяются *непосредственно к предметам*, то это приводит к видимости или иллюзии (*Schein*).

31

Идея, подобно «строительным лесам», поддерживает разум в создании системы знания. «Идея признается не абсолютно и *сама по себе* как нечто действительное, а полагается в основу только проблематически» [17, с. 577-578]. Идея – продукт разума и, строго

говоря, является видимостью. Поэтому разум должен ее критически оценивать.

В «Критике чистого разума» Кант определяет свой проект как критику трансценденции и подчеркивает, что трансцендентальные Идеи – подпорки разума. Они имеют характер «теоретических допущений» и в случае неадекватного использования приводят к иллюзии. В этом плане кантовский проект – предшественник делезовского проекта.

Однако в «Критике практического разума» Кант воскрешает Идеи как необходимые постулаты нравственного характера, признавая за ними важную регулятивную роль. В этом плане кантовский проект – предшественник проекта Деррида.

Делез и Деррида часто используют стратегии немецкого классика в своем творчестве. Но, обсуждая Идею в кантовском смысле, они остаются верны своим предпочтениям. Делез предлагает имманентное объяснение Идеи, а Деррида – трансцендентальное или, точнее, квази-трансцендентальное.

32

Делез разделяет кантовскую критику Идеи души, мира и Бога, отмечая, что эмпирический опыт не может доказать наличие души, тотальности вещей и существование Бога. Здесь Кант, – пишет Делез, – делает серьезный и решительный шаг. Однако, выводя свою критику в практическую область, Кант останавливается на полпути.

У Канта «никогда не ставятся под сомнение познание, мораль, рефлексия, вера как таковые. Считается, что они соответствуют естественным интересам разума: критикуется лишь применение способностей, которое объявляется законным или нет в связи с теми или иными интересами» [8, с. 172].

Поэтому кантианская критика, которая призвана вдохновить нас на новый способ мышления, на самом деле, – считает Делез, – только оправдывает традиционную модель рассуждения.

Чтобы данная критика стала более действенной «нужно сохранить название Идеи не за чистыми *cogitanda*, а за инстанциями ... которые способны порождать ... объект–предел или трансцендентное каждой способности» [8, с. 183]. А для этого необходимо еще раз продумать объект Идеи и понять, каким образом он связан с нашим опытом.

33

Идея, согласно Канту, «имеет реальную значимость только как схема регулятивного принципа систематического единства всех знаний природы» [17, с. 573]. Соответственно, «объект Идеи – это

объект, который не может быть ни дан, ни познан; он должен быть представлен» [8, с. 210].

Как это происходит? Поскольку Идея свободна от эмпирического наполнения, то подобрать ей «физический эквивалент» очень сложно. Но, допуская, что «объект Идеи позволяет нам представить другие объекты (объекты опыта), которым он придает максимум систематического единства» [8, с. 210-211], мы находим ему коррелят.

«Объект Идеи становится косвенно определяемым: он определяем по аналогии с теми объектами опыта, которым он придает единство: они же предлагают ему взамен определение, “аналогичное” связям между ними» [8, с. 211]. Объект Идеи обозначается совокупностью своих референтов.

Объект Идеи отличается от объектов опыта абстрактностью и синтетичностью. Он часто принимает предельные ипостаси: Бог, Абсолют, Бытие. «Объект Идеи несет в себе идеал полного и бесконечного определения» [8, с. 211]. Но как модель он вполне конкретен. Именно такой объект служит основанием или первоначалом.

34

Однако, если «Идея, как неопределенное в своем объекте, представляется разуму как нечто, определяемое относительно объектов опыта» [8, с. 212], то, – отмечает Делез – *именно объекты опыта задают критерий определения объекта Идеи*. Они пишут формулу его концепта, открывают способ его конструирования.

«Объект Идеи – это дифференциальное отношение» [8, с. 215]. Чем больше объектов опыта, тем шире «объем понятия» Идеи. Это отношение, – считает Делез, – остается у Канта эмпирическим. «Взаимный синтез дифференциальных отношений как источник производства реальных объектов – такова материя Идеи» [8, с. 215].

Из данного дифференциального отношения «вытекает тройной генезис: генезис качеств, произведенных как различия реальных объектов познания; генезис пространства и времени как условий познания различий; генезис концептов как условий для различия» [8, с. 215].

Именно по этой причине, – резюмирует Делез, – Идеи работают в качестве «исходных принципов». Они объясняют синтез представлений и моделируют механизм познания, но в то же время оказываются «эмпирическими» и дают генетическое описание реального опыта [*19].

35

Предлагая имманентное видение Идеи, Делез рисует свой алгоритм философии Канта: Идея – это топологическая форма или пространство, где дисконтинуальные коэффициенты получают свои значения только через образующие их функции. «Разум задает объект как то, что соответствует Идее» [5, с. 171].

Объект, выраженный в Идее дифференциалом, – это объект, который получает смысл благодаря самой игре дифференциаций. «Идея предстает как система связи ... между генетическими элементами» [8, с. 216]. «Идея – это “комплексная тема” ... система множественной связи дифференцированных элементов» [8, с. 227].

Идея – это не единое образование, «точка фокуса», которая центрирует область познания, а множественность, которую продуцирует разнообразие референтов. «Идея – это множество» [8, с. 227], репрезентирующее отношение между реальными объектами. Идея есть «общее в явлениях».

Идеальные связи, образующие Идею, воплощаются, по Делезу, в реальных дифференциальных отношениях. Поэтому вместо того, чтобы искать «внешний» критерий решения проблемы (Идеи), Делез предлагает «внутренний» способ ее постановки, описывая Идею как форму репрезентации.

36

Излагая свое понимание Идеи, Деррида также приходит к проблеме различия, но решает ее иначе. Обнаруживая, что Идея как исток содержит в себе «дифференциальное отношение», Деррида объясняет причину подобного *зазора* или *смещения* так:

«Исходное различие абсолютного начала, которое должно неограниченно и с априорной уверенностью удерживать свою чистую форму, давая смысл любой эмпирической и фактической продуктивности, – не это ли имеется в виду под понятием *трансцендентального* через всю загадочную историю его смещений? Трансцендентальным тогда станет Различие» [12, с. 209].

Однако это различие, – подчеркивает Деррида, – не трансцендентально, а *квази-трансцендентально*, т. к. оно, выполняя функции *подобные* трансценденталиям, принципиально *смещает границы философского поля*.

Если начало едино (абсолютно), то оно недифференцируемо и не может вступать в отношение с различными эмпирическими фактами. Тогда оно будет нуждаться в источнике дифференциации. Следовательно, истинное начало окажется *подобным* исходному различию. Само же различие должно быть одновременно априорным и конкретным.

А это уже, – продолжает Деррида, – противоречит принятой в философии установке, что абсолютное начало есть *a priori*, т. е. до всякого опыта. Такая вещь, которая является одновременно чистой и конкретной – это *противоречие*. Соответственно, Кант признает, что Идея – антиномична.

37

Чтобы проиллюстрировать это ясно и наглядно Деррида обращается к определенному типу противоречий у Канта, которые положены в фундамент «трансцендентального» метода немецкого философа.

Если мы – говорит Кант, – берем чистые Идеи в качестве основания, то всегда будем вступать в противоречие, когда станем прилагать их к конкретному опыту. Это – закономерный результат метафизики. Однако мы не можем избежать такого противоречия просто избрав позицию эмпиризма.

Если опыт не содержит в себе чистых идей, то он будет представлять лишь хаос фактов, интерпретация которых окажется невозможной. Это происходит потому, что понятия без созерцаний пусты, а созерцания без понятий слепы [см.: 17, с. 312]. Значит нужен компромисс или особый интеллектуальный ход.

Соответственно, Кант еще раз предупреждает, что разум неизбежно склоняется к противоречию, когда он устремляется по ту сторону опыта. Но *разум нуждается в этом противоречии* для того, чтобы быть понимающим, т. е. разбирающимся в том, что такое знание объектов.

Деррида принимает аргумент Канта и пишет, что «под понятием трансцендентального есть целая серия смещений», т. к. трансцендентальное никогда не будет гармонизировано с опытом. Проблема *трансцендентального различия* – это *вопрос тематизации первого различия*, т. е. различия между чистой Идеей и эмпирическим миром.

38

Итак, Делез и Деррида – наследники кантианской традиции. Исследуя проблему, поставленную Кантом, они отмечают, что Идеи выступают как *desiderata* философии, обеспечивающие желаемый результат организации философского дискурса: системность, единство, непротиворечивость.

Идеи, будучи предпосланы философии, как теоретический принцип, тем не менее оправдывают свое применение в практическом смысле и, тем самым, доказывают верность принятых постулатов.

Однако, если в эпистемологии это вполне очевидно, то в этике ситуация значительно сложнее.

Анализируя систему ценностей, Делез и Деррида солидарны в том, что «социальная Идея есть элемент потенциальности общества», которая «выражает систему идеальных связей» и «производственные отношения» [8, с. 230]. Идея – это ориентир, следуя которому человечество творит мир.

Но, принимая Идею как исходный посыл социального бытия, Делез и Деррида далее полностью расходятся в своих взглядах. Одного интересует воплощение Идеи в практике; другого – разрыв между Идеей и жизнью. Делез легко примиряет их; Деррида – кардинально разводит их.

39

Деррида признает, что многие понятия его поздней философии – «дар», «свобода», «справедливость», «демократия», *etc.* – имеют статус, который *подобен* Идеям в кантовском смысле [*20], т. к. они репрезентируют необходимую «точку опоры» в построении социального мира.

Например, Идеи высшей справедливости или всеобщего блага служат главным *телеологическим принципом*, который определяет развитие человечества, истории, культуры. Поэтому данные Идеи, – здесь Деррида согласен с Кантом, – выступают *условием возможности* существования общества.

Однако, *in stricto sensu*, – отмечает Деррида, – высшая справедливость и всеобщее благо вряд ли возможны, т. к. *чистое и абсолютное никогда не встречаются в нашем опыте*, который всегда детерминирован историческим, политическим, культурным контекстом. Они могут быть идеалом, но не являются основанием для *конкретного* решения или поступка.

Соответственно, если Кант рассматривает Идеи как условие *возможности* опыта, то Деррида – как «*невозможный опыт*» или «*опыт невозможного*», напоминая о пребывании человека между полюсами трансценденции и имманенции, которое Деррида описывает через призму отношения справедливости и закона [см.: 35, с. 16].

40

Принимая во внимание данный нюанс, можно увидеть важное различие между Делезом и Деррида, которое проявляется в тематизации дара как формальной структуры «абсолютной справедливости» и расстановке ключевых приоритетов в объяснении этики, истории, политики.

Деррида орієнтований на «чистий дар», який *разриває* с порядком історії і трансцендує її. Дар – це те, що створює можливість історії, її проєкт або горизонт. Дар – це майбутнє, яке *преобразує* саме теперішнє. Наприклад, нам *дається* шанс на прощення або спасіння в майбутньому, якщо ми (людство) змінимо своє існування сьогодні.

Делез орієнтований на «іманентний дар», який *приналежить* історії і реалізує її інтереси. Тут дар виступає як данність, матерія в її подійності. У Делеза дар – це те, що існує як факт у вигляді держави, закону, права, політики, інституцій, *etc.* Дар овеіщує і здійснює соціокультурний процес.

Таким чином, проблеми, затрагиваемые Деррида і Делезом, являються аналогічними, а не ідентичними (они мають різні параметри, в частині, іншу темпоральну структуру і інші місця дислокації). Це влічє за собою альтернативне бачення свободи, совісті, долга, моралі.

41

Між ними, оскільки трансцендентальна логіка дара дуже часто включається в іманентну економіку обміну і долга, то саме долг як *не снимаемый* антипод будь-якого дара, опиняється в фокусі уваги обох філософів.

Долг – це головний предмет філософського аналізу Делеза. Тут Делез рухається слідом за Ніцше, який в «Генеалогії моралі» викладає іманентну критику моралі, показуючи, що християнська мораль ґрунтується на понятті долга [см.: 6, с. 282-284; 21, гл. 2, § 8].

Деррида також опирається на Ніцше. Він розділяє позицію німецького філософа, коли той стверджує, що «християнська мораль – це історія економіки договірних відносин між кредитором (Богом) і боржниками (людьми)» [38, с. 113], і що вона – продукт рессентимента.

«Ніцше, – відзначає Деррида – також враховує той момент, коли справедливість повинна включати в себе те, що вже не може бути витрачено; т. е. він приймає до уваги те, що перевищує економіку взаємного еквівалента» [38, с. 113]. Тому критика Ніцше має амбівалентний характер і, по суті, виробляє апорію дара.

42

Значительное расхождение между Деррида і Делезом помітно в підході до проблематики бажання, що знаходиться на перетині

епистемології, етики і соціальної філософії. Це весьма суттєвий пункт, т. к. бажання в якості антропологічної універсали детермінує знання, інтерес, діяльність, комунікацію.

Як відомо, Платон в «Пирі» тісно зв'язує Ідею з бажанням прекрасного і абсолютного [*21]. Кант в «Критиці практичного розуму» також згадує про созерцальне бажання (*desiderata*), яке орієнтоване на чисті Ідеї (моральний закон і універсальне право).

Кант визнає, що бажання – це, по суті, прагнення до ідеалу. Бажання є ознакою незадоволення станом справ в дійсності, усвідомлення онтологічної неповноти людського буття. Бажання – це тяга до чогось Іного, яке абсолютно перевищує нашу реальність.

Аналогічна зв'язь присутня у Деррида і Делеза. Однак Делез дає *имманентну* версію бажання, підкреслюючи, що «машини бажання інвестують соціально-історичне поле» [19, с. 396], а Деррида – *трансцендентальну*, утверджуючи, що повне задоволення бажання неможливо: воно завжди буде нескінченно відкладається.

43

Трансцендентальна версія бажання формулюється наступним чином:

Якщо я страстно бажаю чогось (наприклад, любов) або когось (любимий чоловік), то це відбувається тому, що я відчуваю в ньому нехватку. Бажання – це екзистенціальна нехватка, яка виступає в тому, що об'єкт бажання виходить за межі мого я, априорно невиконувана.

Фактично, від Платона до Фрейда бажання працює як функція поля трансценденції, – т. е. як бажання *самої* трансценденції. Тут бажання представляє нам «трагічне» бачення історії людства: бажання вказує на те, що індивід в своєму бутті не самодостаточний.

Наприклад, бажаючи визнання, поваги, любові, справедливості, людина розуміє, що його *буття неповно*; усвідомлює, що він *еще повинен отримати своє буття*, – т. е. повинен існувати як особистість, реалізуватися в творчості, виконати свою життєву місію або призначення.

Це бачення бажання, яке відображено в темі пошуку, пориву, прагнення, визначає соціальне і політичне буття людини. Деррида бере участь в цій традиції, просуваючи її до

крайним пределом. Для него желание – это главный стимул трансформации общества.

44

У Делеза желание связано не с отсутствием или нехваткой, а с производством. Желание – это то, что предвещает оппозицию субъекта и объекта. Желание и его объект составляют единое целое [*22]. «Производство всегда переносится на производимое, поэтому производство желания выступает “производством производства”» [10, с. 29]. Это – само «желающее производство» (*production desiderante*).

Делез солидарен с Платоном, Кантом и Фрейдом в том, что желание служит главным импульсом порождения идей и материальных объектов, но полностью расходится с ними в том, это происходит лишь как простое стремление к компенсации.

Если у Платона желание связано с идеальным планированием целей, то у Делеза оно производит спонтанно и непринужденно. Если у Канта желание вписано в схему «цель – способ – результат», то у Делеза желание – это свободный поток аффектов и страстей. Если у Фрейда желание обусловлено потребностью, то у Делеза оно ничем не детерминировано.

Наконец, если в классических теориях производство желания имеет линейную форму, то у Делеза – нелинейную. В концепции Делеза и Гваттари желание – это сила, со всех сторон окружающая индивида и сконцентрированная на нем как на поле применения своих стратегий. Желание полиморфно и бесструктурно. Оно имеет «машинную природу» [20, с. 37].

45

Делез также строго разводит понятия «желание» и «интерес» [42, с. 74]. Он утверждает, что желание *всегда уже инвестировано* в исторические и социальные формации, которые делают возможным интерес. Желание – это то, что продуцирует Идею или интересы Разума, т. е., по Канту, высшие цели, формирующие культуру.

«Ваши искания, порывы или стремления сконструированы, собраны и аранжированы так, что желание позитивно инвестировано в систему, которая дает человечеству возможность иметь свой интерес. По этой причине Делез считает, что желание всегда позитивно» [42, с. 74].

Осуществляя реконфигурацию концепта желания, Делез подчеркивает, что «именно машины желания производят иллюзии» [19, с. 396] и задают телеологический идеал, т. к. «место, куда инвестировано наше желание, – само социальное поле» [42, с. 74].

Машины желания запускают механизм интеллектуального и культурного производства.

Различие между интересом и желанием, – отмечает Делез, – параллельно различию между рациональным и иррациональным. «Наши цели и интересы определены в рамках общества. Рациональное – это способ, каким люди полагают свои интересы и стремятся к их реализации» [32, с. 262-263]. «Но за ним мы имеем желание, которое не смешивается с интересом, т. к. интерес опирается на желание в своем развитии и дистрибуции» [32, с. 263].

46

Используя базовые положения «Критики практического разума», Делез модифицирует кантовскую модель желания в двух главных аспектах:

Первый: «если желание продуктивно или каузально, то его продуктом выступает само реальное, а не иллюзорное или ноуменальное. Соответственно, все социальное поле – это исторически детерминированный продукт желания» [42, с. 75]. Тогда Идея есть не первичное, конституирующее образование, а конституируемое.

Второй: «если у Канта практический разум покоится на трансцендентальных Идеях Бога, мира, души, которые он дедуцирует из категорического и гипотетического суждения» [42, с. 75], то этика Делеза покоится на имманентных Идеях, где «желание определяется путем полагания пассивных синтезов (дизъюнкция и конъюнкция)» [42, с. 75].

В отличие от Канта, который «делает сверхчувственный мир чем-то, что должно быть *осуществлено* в чувственном мире» [5, с. 188], Делез считает, что прежде всего «должны быть условия, имманентные самой чувственно воспринимаемой природе, которые способны выражать и символизировать нечто сверхчувственное» [5, с. 190].

Таким образом, у Делеза «интересы всегда находятся в том месте, которое им определило желание» [19, с. 397], а социокультурное «производство как процесс выходит за рамки идеальных категорий, образуя цикл, соотносимый с желанием как имманентный принцип» [10, с. 27].

47

Достаточно очевидно, что Деррида и Делез серьезно трансформируют кантовское понятие «условие возможности» в формулах, которые резюмируют их проекты: стихия Деррида – трансценденция, стихия Делеза – имманенция. Соответственно,

историцизм Деррида трансцендентен, а «историцизм Делеза – имманентен» [28, с. 30].

Деррида определяет деконструкцию как опыт «возможности невозможного» [16, с. 84], где возможность маркирует разрыв в режиме невозможного. Например, «даже если дар есть другое имя для невозможного, мы все равно желаем его, допускаем или предполагаем его. И это так, даже если мы *никогда* не встречаем его, никогда не знаем его, никогда не имеем его как наличие или феноменальное» [34, с. 29].

Делез обозначает свою философию как исследование условий реального опыта. Делез отмечает, что между *возможным* опытом и *реальным* опытом есть огромное различие. Если Кант говорит о том знании, которым мы *a priori* должны обладать, чтобы получить опыт, то Делез указывает на то знание, которое приходит к нам *после* опыта.

Каждый философ по-своему работает с наследием Канта, подчеркивая те нюансы, которые наиболее близки его проекту. Деррида акцентирует моменты *a priori*, Делез – моменты *a posteriori*. Его интересует *различие* между тем, что мы знаем *до* того, как объект возникает перед нами, и тем, что мы узнаем о нем *после*.

То, о чем мы не можем судить или предвидеть *a priori*, оказывается не тематизировано как философская проблема, хотя это «непредвиденное» также вносит коррективы в наш опыт. Без осмысления данного различия, – настаивает Делез, – наша теория опыта будет неполной.

48

Завершая свое исследование, я прихожу к выводу, что Агамбен прав. Да, действительно, проекты Деррида и Делеза развиваются в двух противоположных направлениях, которые выражают векторы трансценденции и имманенции. Это заметно во всех параметрах: теории сознания, онтологии, эпистемологии.

Теперь возникает вопрос: какое из двух направлений более открыто для анализа? Это трудный вопрос и его часто редуцируют к проблеме «философского вкуса». Одни критики (Ян Буханен, Даниэл Смит) выступают за перспективу имманенции, т. к. она дает ясное представление об иллюзорном статусе трансценденции, о фиктивной природе ценностей этики и политики [см.: 28, 42, 43, 44].

Другие теоретики (Тайлер Киссель) говорят о приоритете трансценденции в социальной сфере, особенно, при обсуждении ответственности, события и грядущей демократии, т. к. без трансценденции мы будем впадать в релятивизм, имморализм и не иметь альтернативы в будущем [см.: 40].

Третью исследователи (Гордон Берн, Леонард Лавлор) отмечают, что имманентное и трансцендентное часто вступают в сложное отношение контаминации. Их невозможно прямо и четко развести. Поэтому отдавать предпочтение какой-либо из сторон неправомерно [см.: 27, 41].

49

Вопрос о перспективах философии имманенции и философии трансценденции требует более глубокого и детального обсуждения. Он открыт для *disputatio* – спора и здесь рано ставить последнюю точку. Каждая позиция имеет свои плюсы и минусы. Выбор в пользу той или иной стратегии также воспроизводит ее достижения и упущения.

Однако такой вопрос позволяет мне представить Деррида и Делеза в неожиданном ракурсе, открыть их как мыслителей бескомпромиссного и напряженного поиска, показать, что их стихия – не примирение и гармонизация противоречий, а развитие антиномических возможностей до логического конца.

Сравнительный анализ концепций Деррида и Делеза иллюстрирует, что точка диффракции между ними весьма тонкая и хрупкая. *Формально* идеи философов очень близки; поэтому для того, чтобы понять различие в их системах, нужно сделать фокус на *неформальном*.

Данная оптика также обнаруживает, что Деррида и Делез не являются философами чистой трансценденции или чистой имманенции, т. к. в их творчестве имеет место гетерогенное переплетение многих мотивов. Это рельефно проявляется на фоне базовых сходств и различий.

50

В ходе исследования отмечаются позиции, которые *сближают* Деррида и Делеза: 1) пристальное внимание к истории философии и ее настоящему моменту; 2) критическое отношение к тотальности; 3) обсуждение проблем метафизики на специально выделенном тематическом уровне; 4) разработка собственного концептуального инструментария.

Также фиксируются аспекты, указывающие на *различие* между философами: 1) подход к проблеме первоначала; 2) вопрос о «конце истории» и судьбе метафизики; 3) отношение к Идеям, интересам Разума и телеологическому идеалу; 4) теория опыта, дистинкция *a priori* и *a posteriori*; 5) использование фигур этики, права и политики;

Но в сумме факты демонстрируют, что дистанция между Деррида и Делезом значительно короче, чем полагают критики и, вероятно, они сами. Хотя оба философа по-разному реализуют свои проекты, их

объединяет общая постановка проблем, логика исследования, ресурсы рефлексии и методологии.

Соответственно, я считаю, что данный анализ подтверждает гипотезу о принадлежности Деррида к полю трансценденции и Делеза к полю имманенции, но при этом я допускаю, что развитию их проектов сопутствует как расхождение, так и соприкосновение в критике принципа тождества, теории субъекта, философии сознания.

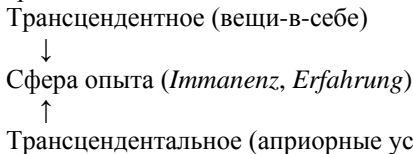
Примечания

*1. Делез называет себя «философом имманенции» и «философом жизни». В статье «Имманенция: жизнь» он пишет: «о чистой имманенции следует говорить, что она есть сама жизнь» [31, с. 26]. «Жизнь есть *имманенция имманенции* – абсолютная имманенция» [31, с. 26-27]. «Абсолютная имманенция заключена в себе самой: она не содержится в чем-то, не зависит от объекта, не принадлежит субъекту» [31, с. 26].

Комментируя позицию Делеза, Агамбен считает, что «Делез определяет потенциальность жизни как абсолютную имманенцию» [26, с. 237]. Подробную интерпретацию философии Делеза Агамбен дает в § 14 «Абсолютная имманенция: жизнь».

*2. Хотя Кант акцентирует различие трансцендентного и трансцендентального, он не всегда его соблюдает, особенно в *Трансцендентальной диалектике*.

*3. У Канта, – отмечает американский исследователь Дэвид Карр, – трансцендентное и трансцендентальное находятся в симметричном отношении к слою имманентности:



Трансцендентное и трансцендентальное Кант считает двумя сторонами нашей души. Изучение духовного мира человека обнаруживает одну сферу, которая *объясняет способность* души познавать мир (Бог, трансценденция); и другую сферу, которая *дает возможность* душе осуществлять акты познания (трансцендентальное X, инобытие понятия в виде динамических ноэматических структур).

Соответственно, «трансцендентное и трансцендентальное появляются как зеркальное отражение и находятся в когнитивном отношении друг к другу» [29, с. 5-6]. Данная диспозиция имеет принципиальный и решающий характер для современной философии.

*4. Гуссерль неоднократно напминает, что «эпитет трансцендентальный прилагается к сознанию в виду его способности противопоставлять себя предмету познания», а «эпитет трансцендентный означает то, что физический мир (реальные объекты) не является частью сознания, т. е. выходит за рамки *cogito* [29, с. 5].

Это «двойное трансцендирование» необходимо потому, что предмет в смысле объекта существует лишь там, где человек становится субъектом; а субъект в смысле *cogito* имеется только там, где есть предмет когитации.

*5. «Понятие *трансцендентального* и его коррелят понятие *трансцендентного*, – разъясняет Гуссерль в «Картезианских размышлениях», – должны быть почерпнуты исключительно из ситуации наших философских размышлений. При этом следует иметь ввиду: Я не является частью мира, и мир не является частью моего Я. <...> К собственному смыслу всего, что относится к миру, принадлежит его трансцендентность, хотя это получает определяющий смысл, равно как и бытийную значимость только из моего опыта, из моих представлений, мыслей, оценок. Если к собственному смыслу мира принадлежит эта *трансцендентность*, то само Я, которое несет в себе мир как значимый смысл ... называется *трансцендентальным*» [см.: 2, § 11].

*6. Главная проблема познания состоит в том, что метод *также* опирается на принципы, которые полагаются в качестве самоочевидных, – например, принципы целостности, непротиворечивости и полноты. Но могут ли они действительно быть постулатами? Чтобы ответить на этот вопрос, нам необходимо первичное обоснование. И лишь проверив такое *первичное* обоснование, мы затем – подтвердив или опровергнув его – даем *повторное (окончательное)* обоснование своего выбора.

Наиболее эксплицитно эта проблема выражена Гуссерлем в книге «Картезианские размышления» [см.: 2, § 2. *Начало философии*] и Хайдеггером в книге «Кант и проблема метафизики» [23, § 36. *Полагаемая основа и итог кантовского обоснования метафизики*].

*7. У Делеза и Гваттари «субъективность множественна и полифонична». «Она производится машинным способом». «Ее определяет гетерогенез» [1, с. 152].

*8. В основе концепции субъекта Делеза лежит идея Ницше о том, что человек – это игра активных и реактивных сил [см.: 6, гл. 2. *Активное и реактивное*, §§ 1–2].

*9. Формально, постмодерн представляет собой модель деонтологизации мира. Так, Деррида определяет свой проект как

пересмотр приоритета бытия. Это видно в тематизации *differance* как того, что конституирует само бытие. Делез квалифицирует свой проект как мультипликацию бытия, производство различных версий реальности.

Постмодерн также предлагает иное понимание времени. Деррида создает модель темпоральности, где *differance* служит общим истоком времени и пространства. Делез развивает идею «вечного возвращения» Ницше, где бытие мыслится как различие, а время как повторение.

*10. Агамбен, впрочем, признает, что «Хайдеггер» Делеза отличается от «Хайдеггера» Деррида и Левинаса [26, § 14, прим. 13].

*11. Деррида более верен Хайдеггеру, т. к. следует общей траектории его мысли. Подобно тому, как у Хайдеггера имманенция бытия и времени и *онтологическое различие* далее уступают место трансцендентальным темам *Ereignis* и *es gibt*, так и у Деррида идея *differance* находит продолжение в темах дара, откровения и обещания [см.: 38].

*12. Хайдеггер и Деррида называют XX ст. «эпохой закрытия метафизики». Термин «закрытие» (*die Vollendung* – у Хайдеггера; *closure* – у Деррида) означает исчерпанность метафизики, признание ее в качестве предела мышления, через который невозможно без проблем переступить.

*13. Деррида характеризует историю метафизики как «историю выходов и прорывов из тотальности» [14, с. 178]. Это – «история как само движение трансценденции, ускользания от тотальности, без которого не могла бы в свою очередь появиться ни одна тотальность» [14, с. 178-179].

*14. Поскольку инфраструктуры находятся *по ту сторону* метафизических оппозиций, включая оппозицию «имманентное» – «трансцендентное», то они, *in stricto sensu*, не принадлежат полю трансценденции.

*15. Сегодня, – отмечает Делез, – «толкуют о крахе философских систем, тогда как просто изменился концепт системы. Пока есть время и место для творчества концептов, соответствующая операция будет именоваться философией или же не будет от нее отличаться, даже если ей дать другое имя» [11, с. 18].

*16. «Привязку [Хайдеггера] к ... онтико-онтологическому различию, – какой бы необходимой и решающей она не была, – я считаю все еще принадлежащей метафизике» [15, с. 19].

*17. Согласно Хайдеггеру, бытие и сущее сопринадлежат друг другу, т. к. бытие проявляет себя в сущем, а сущее – в бытии. Это отношение имеет форму складки (*Zwiefalt*). [См.: 25, с. 180-181].

Соответственно, Делез пишет: «идеальная складка – это складка, которая различает и различается. Когда Хайдеггер говорит о *Zwiefalt* как о различающем различии, то нужно подчеркнуть, что онтологическое различие работает как складка».

*18. Кант обращается к платоновской Идее, но придает ей другой смысл. У Канта Идея не прообраз вещей, как у Платона, а *способность разума ставить проблемы*, благодаря которым познаются вещи.

*19. Для Делеза трансцендентальное – это не условие возможности познания, а генетическое объяснение реального опыта. Подвергая критике понятие трансцендентального, Делез опирается на аргументы Бергсона.

*20. С одной стороны, Деррида признает свою близость к Канту. Например, структура и логика дара имеет «форму, *подобную* трансцендентальной диалектике Канта. Наше движение вовлекается в работу осмысления или переосмысления трансцендентальной иллюзии дара» [34, с. 29-30].

Однако, с другой стороны, Деррида подчеркивает свою дистанцию от Канта. «Почему я всегда склонен *колебаться*, характеризуя деконструкцию в кантианских терминах, или, говоря шире, в этических и политических терминах, если это сделать так легко? ... Потому, что такая характеристика кажется мне сущностно связанной с философемами, которые сами подлежат деконструктивному вопрошанию» [37, с. 153].

*21. Ср. мысль Диотимы из платоновского «Пира», где Эрос понимается как самозабвенное *стремление* к трансценденции, ее не достигающее, но в самом себе уже причастное ей.

*22. «Желание не содержит в себе никакой нехватки. <...> Оно составляет единое целое с функционирующим распорядком гетерогенностей. <...> Это процесс, аффект, событие. И, главное, желание предполагает образование поля имманенции» [30, с. 65].

Ссылки:

1. Гваттари Ф. Язык, сознание и общество: о производстве субъективности / [пер. с франц. А. В. Подорога] // Логос. – 1991. – № 1. – С. 152–160.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления / [пер. с нем. Д. В. Складнев]. – СПб.: Наука, 2006. – 315 с.

3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / [пер. с нем. Д. В. Складнев]. – СПб.: Наука, 2004. – 400 с.
4. Делез Ж. Критика и клиника / [пер. с франц. О. Е. Волчек, С. Л. Фокин]. – СПб.: МАСHINA, 2002. – 240 с.
5. Делез Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях // Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / [пер. с франц. Я. И. Свирский]. – М.: Per se, 2000. – С. 145–228.
6. Делез Ж. Ницше и философия / [пер. с франц. О. Н. Аронсон]. – М.: Ad Marginem, 2003. – 391 с.
7. Делез Ж. Переговоры / [пер. с франц. В. Ю. Быстров]. – СПб.: Наука, 2004. – 234 с.
8. Делез Ж. Различие и повторение / [пер. с франц. Н. Б. Маньковская, Э. П. Юровская]. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.
9. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко / [пер. с франц. Б. М. Скуратов]. – М.: Логос, 1998. – 264 с.
10. Дельоз Ж., Гваттари Ф. Капіталізм і шизофренія: Анти-Едип / [пер. з франц. О. Шевченко]. – К.: Карме сінто, 1996. – 382 с.
11. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / [пер. с франц. С. Н. Зенкин] – СПб.: Алетейя, 1998. – 286 с.
12. Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии / [пер. с франц. и нем. М. Маяцкий]. – М.: Ad Marginem, 1996. – С. 9–209.
13. Деррида Ж. О грамматологии / [пер. с франц. Н. С. Автономова]. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
14. Деррида Ж. Письмо и различие / [пер. с франц. Д. Ю. Кралечкин]. – М.: Академический проект, 2000. – 495 с.
15. Деррида Ж. Позиції / [пер. з франц. А. Ситник]. – К.: Дух і літера, 1994. – 158 с.
16. Деррида Ж. Эссе об имени / [пер. с франц. Н. А. Шматко]. – СПб.: Алетейя, 1998. – 192 с.
17. Кант И. Критика чистого разума / [пер. с нем. Н. Лосский] // Кант И. Сочинения. – В 6 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – Т. 3. – 799 с.
18. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / [пер. с нем. Н. Лосский] // Кант И. Сочинения. – В 6 т. – Т. 4. – Ч. 1. – М.: Мысль, 1965. – С. 67–218.
19. Клеман К. Беседа с Ж. Делезом и Ф. Гваттари / [пер. с франц. А. В. Подорога] // Ad Marginem '93. – М.: Ad Marginem, 1994. – С. 394–405.

20. Рыклин М. Беседа с Ф. Гваттари: «Машины желания и просто машины» / [пер. с франц. М. Рыклин] // Рыклин М. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. – М.: Логос, 2002. – С. 35–56.
21. Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Сочинения / [пер. с нем. Р. В. Грищенко]. – В 2 т. – Т. 2. – СПб.: Кристалл, 1998. – С. 405–524.
22. Хайдеггер М. Бытие и время / [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
23. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / [пер. с нем. О. В. Никифоров]. – М.: Логос, 1997. – XIX, 143 с.
24. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / [пер. с нем. А. Г. Черняков]. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 406 с.
25. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Республика, 1993. – С. 177–192.
26. Agamben G. Potentialities: Collected Essays in Philosophy / [transl. by D. Heller-Roazen]. – Stanford: Stanford University Press, 1999. – 311 p.
27. Bearn G. Differentiating Derrida and Deleuze // Continental Philosophy Review. – 2000. – Vol. 33. – P. 441–465.
28. Buchanan I. Deleuze's Immanent Historicism // Parralax. – 2001. – Vol. 7. – № 4. – P. 29–39.
29. Carr D. Phenomenology and the Problem of History: a Study of Husserl's Transcendental Philosophy. – Evanston: Northwestern University Press, 1974. – XXVI, 283 p.
30. Deleuze G. Desir et plaisir // Magazine Litteraire. – 1994. – Octobre. – № 325 – P. 59–65.
31. Deleuze G. Immanence: A Life // Deleuze G. Pure Immanence. Essays of Life / [transl. by A. Boyman]. – New York: Zone Books, 2001. – P. 25–33.
32. Deleuze G., Guattary F. «On Capitalism and Desire» : Interview // In: «Desert Islands and Other Texts» / [ed. S. Lotinger, transl. by M. Tormina]. – New York: Semiotexte, 2004. – P. 157–165.
33. Derrida J. Differance // Derrida J. Margins of Philosophy / [transl. by A. Bass]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 1–27.
34. Derrida J. Given Time I: Counterfeit Money / [transl. by P. Kamuf]. – Chicago: University of Chicago Press. – 182 p.

35. Derrida J. Force of Law // In: «Deconstruction and the Possibility of Justice» / [ed. D. Cornell and others; transl. by M. Quaintance]. – London: Routledge, 1992. – P. 3–68.
36. Derrida J. *Ousia* and *Gramme*: Note on a Note from *Being and Time* // Derrida J. *Margins of Philosophy* / [transl. by A. Bass]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 29–67.
37. Derrida J. Limited Inc. / [transl. by S. Weber and J. Mehlman]. – Evanston: Northwestern University Press, 1988. – 224 p.
38. Derrida J. The Gift of Death / [transl. by D. Wills] – Chicago: University of Chicago Press, 1995. – 115 p.
39. Heidegger M. Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grandsatzen. – Tubingen: Max Niemeyer, 1962. – 213 s.
40. Kessel T. Welcoming The Outside: A Reading of «Hospitality» and «Even»t in Derrida and Deleuze // *Reconstruction: Studies in Contemporary Culture*. – 2007. – Vol 7. – № 4. – P. 16–27.
41. Lawlor L. A Nearly Total Affinity: the Deleuzian «Vurtual Image» versus the Derridian «Trace» // *Angelaky*. – 2000. – August. – Vol. 5. – № 2. – P. 59–72.
42. Smith D. Deleuze and Question of Desire: Toward an Immanent Theory of Ethics // *Parrhesia: Journal of Critic Philosophy*. – 2007. – № 2. – P. 55–78.
43. Smith D. Deleuze, Kant and Theory of Immanent Ideas // In: «Deleuze and Philosophy» / [ed. by C. V. Boundas]. – Edinburg: University of Edinburg Press, 2006. – P. 43–61.
44. Smith D. The Place of Ethics in Deleuze of Theory of Immanence: Three Question of Immanence // In: «Deleuze and Guattary: New Mapping in Politics and Philosophy» / [ed. by E. Kaufman and K. Keller]. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998. – P. 251–259.
45. Vaihinger H. *Kommentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft*. – Bd. 1 – Aalen: Scientia Verlag, 1970. – 347 s.
46. Villani A. *La Guepe et l'orchidee: Essai sur Gllies Deleuze*. – Paris: Belin, 1999. – 137 p.

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ РАЦИОНАЛЬНОСТИ И СРЕДСТВО ЕГО ДОСТИЖЕНИЯ – МЕТОД КОРРЕЛЯЦИИ П.ТИЛЛИХА

Статья предлагает возможности метода корреляции для современной философии и теории познания.

Ключевые слова: метод корреляции, онтологический разум, технический разум, символ.

Постнеклассическая методология зиждется на идее необходимости междисциплинарных исследований. [См. напр.: 1, 16, 27] Отдавая должное важности такого подхода для синтетического понимания действительности, следует заметить, что на практике он чаще реализуется в виде попыток объединения данных естественнонаучного знания с философскими обобщениями. Однако междисциплинарность – в виде соединения усилий философии и теологии – может быть применена и к пониманию сущности самой философии, а также к ее эпистемологическим следствиям. В этом важную роль может сыграть использование метода корреляции, выдвинутого известным философом и теологом прошлого столетия Паулем Тиллихом.

Следует заметить, к его методу бегло обращались некоторые западные [См. напр.: 8, 9] и российские [2] исследователи. Однако ими не прослежен аспект необходимости его использования для раскрытия онтологической составляющей рациональности, и, как следствие, возможность актуализации этого метода в сфере современного гуманитарного познания.

Итак, Тиллих разделяет общее для экзистенциалистов скептическое отношение к рациональным способностям человека. Однако он же считается и разрушителем традиции огульного неприятия разума, и даже создателем *системы* мышления по классическим образцам немецкого идеализма. Ключ к пониманию такого противоречия находится в концептуальном различении Тиллихом "технического" и "онтологического" разума.

Технический разум (хотя элементами и присутствовал всегда) возобладали в культуре с появлением классических форм научного знания, и осознал себя с появлением английского эмпиризма. Собственно это тот тип рациональности, который Кант называл "рассудком". Он нацелен на "средства", а не "цели" познания.

Однако, кроме собственно "когнитивной" грани разума, в нем присутствуют элементы эстетические, практические и нормативные. Если принять, что основная цель разума как структуры сознания – овладение реальностью и ее преобразование, то уяснить *необходимость* этого овладения и преобразования оказывается не под силу его лишь технической ипостаси. Неизбежным является цельное видение путей человечества и важности тех или иных средств. Нужен *онтологический* разум.

Этот онтологический разум преобладал в истории мышления от Парменида до Гегеля. Он воспроизводил Логос, властвующий над эмоциональной, душевной, телесной *жизнью* человека. Логическая и методологическая составляющие – лишь его части. Именно *осмысление* познания, понимание ценности его видов – задача онтологического разума.

Тиллих совершенно прозрачно указывает, что эпистемология не может быть фундаментом философии, первенствовать, быть "первой философией" в терминологии Аристотеля. Этому учит история философии, ибо от времен Парменида становится ясным, что эпистемология без онтологии неверна. Как видится, онтологические представления могут дать возможность понимания соотношения бытийственных частей в процессе познания (их отображения, проникновения и других форм взаимодействия). Обратный процесс заранее обречен на множество ошибок и недоразумений. Знание "повисает в воздухе" без онтологических предпосылок.

Онтология должна задавать смыслы теории познания, и в свете понимания Бытия и способов его достижения должны решаться гносеологические задачи. Учение о Бытии создает иерархию ценностей, которая в свою очередь, понимая смысл («Зачем?») структурирует логические и методологические построения технического разума. Последний безусловно важен, но в своих подходах он часто утрачивает целостность, ибо занимаясь элементами, "дробя", "умерщвляет".

И еще – онтологический разум имплицитно подразумевает, что в самой реальности находится рациональная структура. Другими словами познающая его часть (субъективный разум) предполагает

рациональность реальности (наличие объективного разума). При этом существуют несколько способов их взаимосвязи в виде реализма, идеализма, дуализма и монизма, описывающих разные степени и способы отношений субъективного и объективного разума. В целом же все они косвенно подтверждают наличие духовного присутствия в реальности (в виде структуры). Именно поэтому "субъективный разум является рациональной структурой сознания, тогда как объективный разум является той рациональной структурой реальности, которой сознание может овладеть и в соответствии с которой оно может сформировать реальность". [6, 85]

Таким образом, онтологический разум преодолевает односторонность разума технического, преобладающего в науке, объективирующего и расчленяющего, пытающегося контролировать реальность и этим утратившего понимание человека. Онтологический разум не быстр и не действителен, он "глубок". И эта глубина ведет к пониманию познания как средства открытия фундаментального, к исконному представлению об истине как алетейе, несокрытости, открытости и откровению. Онтологическое понимание истины указывает на "внутренний срез" бытия. На то, что может обладать предельной значимостью для человека. Сия важность оборачивается определенной ненадежностью способов ее достижения, неоднозначностью их трактовки. Пример тому – понятие "символа".

"Центр моего учения о знании есть концепт символа". [9] Эти слова Тиллиха иллюстрируют его подход к символам, как значимым для познания, направляющим к Бытию. Символы, как и знаки, указывают на нечто внешнее по отношению к ним самим, но в отличие от знака символ "соучаствует" в той реальности, на которую указывает. При этом символ указывает на нечто сокровенное во внешнем и открывает нечто потаенное в нас самих, познающих. Он не может быть искусственно изобретен и имеет собственную "жизнь", рождается и умирает в свою эпоху, переставая отвечать запросам человека.

Как мы помним, по мнению Тиллиха [См.: 7], культура *теономна* ибо *символично* указывает на (религиозное) содержание вне нее. Это происходит не только в искусстве (как привыкли считать), но практически во всех культурных формах. И символы, как узловыи элементы культуры, реальны, но по иному, чем в эмпирическом понимании реальности. Они делают действительным возможное, а человеку необходимое – "укореняют" его в Бытии. Вся человеческая реальность символична, даже "Бог" – символ в ней, ибо конкретные высказывания о нем суть использование свойств имманентного для отворения трансцендентного.

Итак, символы говорят о значимом и указывают на онтологическую истину как несокрытость. Такая открытость, откровение открывает человеку путь "познания верой". Здесь разум *выходит за пределы себя*, прикасаясь к тайне. Восхождение это, "экстаз" ("стояние за пределами самого себя") ни что иное как еще одно название экзистенции. При этом экстаз – не отрицание разума, а выход за его субъект-объектную структуру. Такой "экстатический разум" близок вере, вырастающей на почве разума, *коррелируя* с ней.

Тиллих создает, или, как он сам считает, возрождает [6, 63] "метод корреляции", прием усмотрения взаимозависимости, которая может быть "соответствием", "логической" или "реальной" взаимосвязью. Все эти формы для него важны. Этот метод не только выводит в сферу онтологического разума, но и дает понимание смысла человеческого существования в связи с теологической проблематикой, открывает цели и единство экзистенции. И существеннейшим проявлением корреляции как метода служит взаимозависимость философских "вопросаний" и теологических "ответов". Философия спрашивает о Бытии ("Как быть?" – ее рефрен), теология же дает возможный горизонт ответов. Так метод корреляции сближает философию с теологией, ведь дискурс обоих – Бытие, для философии – структурная его сторона, для теологии – значение Бытия для нас. Но единство это не исключает и различия. Ибо теология выражает глубинный уровень, сущность теонимной философии.

При этом становится ясным, что в осуществлении корреляции, для ее установления, необходимо присутствие *двух* ее частей, ибо именно в рас-стоянии, диа-стазисе и "разорванном сознании" возможен этот путь становления.

Тиллихов подход к методу корреляции указывает на применимость его ко всей человеческой реальности. Ибо она есть экзистенциальная "заинтересованная" устремленность к Бытию сквозь превратности существования, нескончаемый поиск Абсолюта в амбивалентностях конечности. Иллюстрацией его применения и служит теонимия всей культуры, или, к примеру, "теологическая история философии". [См.: 3, 4, 5]

Думается, стоит указать и на возможное этимологическое значение "*корреляции*". Итак: *Cor* – "совместное" (лат.), *relation* – "отношение" и "рассказ", "реляция" (англ.), *latent* – "связанный" ("скрытый"), *late* – "прежний". Все это говорит нам о "совместном" "возвращении" к "прежней" "связи", о "симбиотическом" "извещении" как "со"- "общении". Корреляция предстает отзвуком "ре-лигии", "восстановления связи".

Стало быть, *метод* корреляции это не просто путь познания или дешифровки культурного наследия для открытия теологической заинтересованности в Бытии, а и *онтологический путь* становления человека в соотнесенности с идеалом.

Ссылки:

1. Кизима В.В. Постнеклассические исследования в Украине. // Totallogy – XXI. Постнеклассичні дослідження. – Вип. 9. – Київ 2003. – с. 14-27.
2. Лифинцева Т.П. Категория „мужество быть” в философии и теологии П.Тиллиха.// История философии. № 10. – М., 2003.
3. Таранов С.В. Історія і суспільство у Пауля Тілліха. // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. Випуск 14. К.: ВПЦ "Київський університет", 2012. – с. 212-215.
4. Таранов С.В. Историко-философский проект Пауля Тиллиха. // Totallogy – XXI. Постнеклассичні дослідження. – Вип. 24. – Київ 2010. – с. 267-280.
5. Таранов С.В. Спадок Тілліха та досвід сучасності. // Філософська думка, № 5, 2007, с. 72-83.
6. Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1-2. М.; СПб.: Университетская книга, 2000.
7. Тиллих П. Избранное: Теология культуры. М., 1995.
8. Emmet D.M. Epistemology and the Idea of Revelation. // The Theology of Paul Tillich. Edited by Charles W. Kegley and Robert W. Bretall. N.Y.: The Macmillan Company, 1964, pp. 198-215.
9. Tillich P. Reply to Interpretation and Criticism. // The Theology of Paul Tillich. Edited by Charles W. Kegley and Robert W. Bretall. N.Y.: The Macmillan Company, 1964, pp. 329-352.
10. Thomas G. F. The Method and Structure of Tillich`s Theology. // The Theology of Paul Tillich. Edited by Charles W. Kegley and Robert W. Bretall. N.Y.: The Macmillan Company, 1964, pp. 86-107

Стаття пропонує можливість методу кореляції для сучасної філософії та теорії пізнання.

Ключові слова: метод кореляції, онтологічний розум, технічний розум, символ.

The article proposes the possibility of method of correlation for modern philosophy and epistemology.

Keywords: method of correlation, ontological reason, technical reason, symbol.

ПРОБЛЕМА СВОЕОБРАЗИЯ ВОСТОЧНЫХ И ЗАПАДНЫХ КУЛЬТУР В ПРАВОСЛАВНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ СОВРЕМЕННОСТИ

В статье анализируется проблема своеобразия восточных и западных культур в православной философской мысли современности. Исследуя работы таких авторов, как А. Мень и Ю. Максимов с методологических позиций метаантропологии как теории обыденного, предельного и запредельного бытия человека, делается вывод, что можно найти много общего в культурах Востока и Запада, даже если это такие, на первый взгляд, противостоящие друг другу миры, как христианство и ислам.

Ключевые слова: Восток, Запад, Библия, Коран, христианство, ислам, метаантропология, смысл жизни.

Тема своеобразия восточной и западной культур все чаще поднимается в исследованиях авторов православной философской мысли. Эти исследования посвящены сходству, отличию, а также своеобразию восточных и западных культур. Как показывает даже беглое ознакомление с подобными работами, чаще мы находим противопоставление Востока и Запада. Сейчас эта проблема особенно актуальна, так как весь мир содрогается от терроризма и межнациональных конфликтов. Восток и Запад воспринимаются большинством людей как антонимы. Действительно ли Восток и Запад – это две полярности? Или это все-таки две части одного целого, необходимые для плодотворного существования человечества? Попробуем ответить на эти вопросы.

Для этого целесообразно обратиться к работам таких современных авторов философской христианской мысли, как Александр Мень и Юрий Максимов. Для эффективного анализа поставленной проблемы рассмотрим их творчество с позиций методологии метаантропологии, разработанной Н. Хамитовым и развернутой С. Крыловой в проекте «социальной метаантропологии» [3, с. 47-73]. Эта методология предусматривает анализ личности и общества в трех измерениях человеческого бытия: обыденном, предельном и запредельном [9, с. 210], [11, с. 157-158], ведь различные

культури совершенно по-разному проявляются в разных экзистенциальных способах своего бытия.

Обыденное измерение человеческого бытия характерно для тех, смысл жизни которых ограничивается достижением собственной безопасности и продлением рода [9, с. 68-69]. Некритичное, несамостоятельное, нетворческое, - обыденное мировоззрение таких людей ставит их в положение тех, кем могут манипулировать [9, с. 218-219].

Другой образ жизни мы находим в предельном измерении человеческого бытия. Здесь уже наблюдается стремление к власти, а также к познанию и творчеству: люди не удовлетворены суетой обыденности и для обретения смысла жизни выходят за пределы, достаточные для безопасности и мнимой стабильности [9, с. 69-70]. Для мировоззрения личности предельного бытия присущи критичность взглядов, способность обобщать и мыслить самостоятельно [9, с. 217-218]. Казалось бы, это то, к чему стоит стремиться и на этом этапе развития человека можно поставить точку – ибо происходит отрыв от обыденности, а значит, личностный рост на фоне основной массы людей. Но это заблуждение, так как ощущение полноты жизни возможно только при такой реализации смысла жизни, когда присутствует не только вектор стремления к самореализации, но и воля к пониманию Другого.

Согласно метаантропологии, выход за пределы обыденности и преодоление эгоцентрической замкнутости на собственной личности дает возможность обретения запредельного измерения человеческого бытия, для которого характерны «воля к любви и свободе» [9, с. 67-68]. Автор современного проекта метаантропологии Н. Хамитов считает, что философское мировоззрение, характерное для запредельного измерения человеческого бытия, обладает не только «самостоятельностью, критичностью, творческим характером» [9, с. 219-220], но и «системностью и внутренней целостностью» [9, с. 219-220]. На этой основе Н. Хамитов делает вывод, что «философское мировоззрение есть ступень зрелости личностного мировоззрения» [9, с. 219-220]. Очевидно, что только с позиций философского мировоззрения можно адекватно оценить и отличие, и сходство Востока и Запада.

Ярким примером подлинно философского мировоззрения является позиция известного православного философа и богослова Александра Меня, который ко всем мировым религиям относится «широко, терпимо, с глубочайшим уважением и интересом» [6, с. 278],

так как «все религии – это попытки человека познать истину Бога», - справедливо отмечает философ [6, с. 278].

А. Мень считает, что каждая из религий имеет право на существование и каждая из них достойна внимания и толерантности. «И индийская мудрость, и древнекитайская мудрость, и древнеиранская мудрость – это не чистые заблуждения, - пишет А. Мень. - Все поиски человеком Бога всегда были велики и благородны» [6, с. 295-296]. И во всех направлениях философии и религии есть неизменно общее стремление «...постичь самое главное для нас – высший смысл бытия...» [6, с. 297]. «По некоторым богословским проблемам представители ислама, иудаизма, христианства, - как пишет А. Мень, - не говоря уже о христианских конфессиях, оказывается, стоят на общей почве» [6, с. 299-300].

Общее в христианстве и буддизме А. Мень отмечает в том, что в их основе лежит признание Высшего начала. Но вот то, что касается понимания «мира и жизни», здесь А. Мень находит фундаментальные различия, так как «...буддизм ставит своей целью прекращение бытия как идеал. Для христианства природа, материя, человек – все мироздание суть создание Божие, и целью является не его уничтожение, а возведение его на высшую ступень бытия», - отмечает А. Мень [6, с. 302].

Что касается ислама и христианства, то и здесь А. Мень отмечает общую основу: эти две религии имеют общие корни, они не только абсолютно монотеистичны, но и универсальны, т. е. призваны «соединить людей разных культур и племен...» [6, с. 280], - поэтому обе религии мировые. Общее у них и то, что в них воплощено учение о личностном характере божественного начала, которое – «личностное и исполнено добра» [6, с. 281]. А. Мень не противопоставляет христианскую и мусульманскую культуры, но при этом отмечает, что разница между ними есть. В обеих культурах «...хотя Бог единый, подходы к Нему различны» [6, с. 279]. Истоки и мусульманства, и христианства А. Мень находит в Ветхом Завете, в котором человек воспринимает Высшее, как нечто грозное и страшное, которому надо поклоняться и перед которым необходимо трепетать. Важно отметить, что, по словам философа, в процессе развития ветхозаветной религии, Бог сохраняет такие черты именно в исламе [6, с. 279].

А. Мень считает, что каждая из религий незаменима и представляет интерес, как часть единого целого. «Каждый путь к Богу имеет свое зерно истины...» [6, с. 300], - пишет А. Мень. К тому же, философ отмечает, что в первую очередь стоит принимать во внимание тот факт, что общность человеческой природы приводит к

общности религиозного опыта. Вот что он пишет: «Тем не менее, у нас есть право говорить о единстве религий. Оно связано и с единством человеческой природы, и с родственностью переживаний, которые вызывают чувство Высшего и мысль о Нем» [5, с. 97].

По сути, такое восприятие мира характерно для человека с истинно философским мировоззрением, желающего понять не только смысл своего существования, но не отрицающего и не унижающего Другого. Кроме того, понимая, что существуют различия культур Востока и Запада, А. Мень находит сходство в их фундаментальных основах, и с этих позиций указывает на единство человечества. И одним из самых значительных показателей духовного человека, обладающего философским мировоззрением, по А. Менью, является то, что он не довольствуется просто констатацией отличия Востока и Запада, он ищет пути разрешения противоречий этих культур.

Философ придает огромное значение поиску возможности духовного и ценностного примирения человечества, как условию прекращения межнациональных конфликтов. По мнению А. Менья, вся вражда происходит не из-за религиозных и культурных различий, а «...из-за отсутствия культуры межнациональных отношений и общественных отношений. Нередко люди агрессивные, действующие в нашей стране разрушительно, выступают кто под зеленым знаменем ислама, а кто под знаком креста. А иной неосведомленный человек (а у нас их достаточно много) может подумать: а не здесь ли кроется главная причина этих конфликтов, этой вражды, этого взаимного неприятия? Я глубоко убежден, что это не так» [6, стр. 279]. «Повод для национальных конфликтов, ненависти одного народа к другому всегда найдется. Низкий уровень духовности и душевности приводит к тому, что люди ищут какого-то воплощенного врага, козла отпущения. И всегда находятся какие-то «вражеские» группы, национальные или сословные: попы, вредители, буржуи...» [6, с. 293], - отмечает А. Мень.

Философ предлагает нам свое видение, как можно избавиться от межнациональных конфликтов: необходимо объединяться для решения общечеловеческих проблем, таких, например, как вопросы богословия, философские проблемы, милосердие [6, с. 301]. Важно обмениваться ценностями, познавать друг друга, чтобы не возникало вражды на фоне ксенофобии [6, с. 299]. «А нужно уметь жить вместе, исповедуя каждый свое мировоззрение, - пишет А. Мень. - И находя общие точки, черты сходства друг у друга» [6, с. 282].

В этих глобальных проблемах, которые поднимает А. Мень в своем учении о примирении всего человечества на основе поиска

сходства смысла жизни людей любой из религий, прослеживаются общие черты с концептом метаантропологии «запредельное измерение человеческого бытия». Когда речь заходит именно об этом измерении человеческого бытия, философии, высшей основе религий и вообще культуры, – обнаруживается общая основа у всех мировоззрений. «А с точки зрения общеморальной, – пишет А. Мень, – я считаю, что мы должны относиться терпимо, с благожелательным сердцем к чужой вере. Как говорил Мухаммед (я очень люблю его слова из пятой суры Корана): «Пусть все религии соревнуются в добрых делах» [6, с. 298]. Основа – одна для нас всех. И судить о какой-либо религии необходимо именно по ее запредельным, общечеловеческим воззрениям. Необходимо стремиться воспринимать мир целостным, а все наши отличия понимать как особенности. «Надо судить о каждом движении по его высочайшим взлетам» [6, с. 281], – считает А. Мень.

К тому же, по мнению философа, для того, чтобы не оставаться на уровне непонимания, страха и вражды, необходимо развивать духовные и душевные качества человека, к какой бы религии, культуре, а значит и ментальности он бы не принадлежал. Эта идея А. Менья очень близка к основной гипотезе нашего исследования – чем больше человек развит лично, тем менее он зависим от национальных ментальностей в их обыденных и даже предельных проявлениях.

В контексте анализа отличий Востока и Запада, как мусульманской и христианской культур, целесообразно рассмотреть книгу «Религия креста и религия полумесяца. Христианство и ислам» преподавателя Московской духовной семинарии Юрия Максимова. Автор рассматривает тексты Библии и Корана, сопоставляет их с точки зрения православного богословия. Показательно, что Ю. Максимов приводит в качестве примеров высказывания авторитетных лиц с той и другой стороны, а также признания людей, перешедших из одной религии в другую.

В отличие от А. Менья, Ю. Максимов дает нам понимание сути христианства и ислама, делая акцент на разнице в осознании смысла и способа существования людей этих культур. По словам Ю. Максимова уже в учении о «рае» есть значительные расхождения. Исследуя тексты Библии и Корана, он сопоставляет и находит фундаментальные различия в представлениях о рае в христианстве и исламе. По словам Ю. Максимова, для мусульманина рай – это место для наслаждения, и в первую очередь, наслаждения телесного. Попасты в рай мусульманин может только после воскресения и Божественного Суда. «Собственно, мусульманский рай напоминает пансион, – пишет Ю. Максимов, – где

отдыхают выслужившиеся солдаты: все, чем наполнено их райское существование, - это наслаждение всяческими удовольствиями, телесными и эстетическими» [4, с. 15]. В христианстве нет ничего подобного, считает Ю. Максимов. Здесь рай – это достижение именно духовной цели и попасть туда можно уже при жизни, достигнув определенных личностных качеств. «Так как рай для христианина есть соединение с Богом, то это соединение может и должно произойти уже в этой жизни...», - отмечает Ю. Максимов [4, с. 26].

Большое значение Ю. Максимов придает различию в понимании греха в исламе и христианстве. «Ошибка мусульманского богословия в том, - по словам Ю. Максимова, - что оно принимает часть за целое» [4, с. 33]. Для мусульманина грех – это всего лишь неведение Божественного закона [4, с. 32]. Для христианина понятие греха намного шире и глубже. И главный грех здесь – это падшесть самой человеческой природы [4, с. 33].

И в Коране, и в Библии Ю. Максимов ищет указания на наличие первородного греха и отмечает значительные различия его понимания в сакральных текстах. По его мнению, в отличие от Библии, в Коране первородному греху не придается «общечеловеческого значения» [4, с. 33]. Адам покаялся и грех исчез. Дети Адама уже были рождены не в грехе. И каждый человек стоит перед выбором, как и Адам в свое время – грешить или нет. Поэтому каждый из нас отвечает только за свои грехи [4, стр. 33]. «Первый грех в исламе не мыслится как первородный, то есть открывший путь всем последующим грехам» [4, стр. 20], - отмечает Ю. Максимов. При этом автор обращает наше внимание на то, что, не смотря на это, нынешнее состояние человека отличается от состояния человека первозданного – ему не было отдано его совершенство, да и в Эдемский сад он не был возвращен. В этом можно усмотреть все-таки, как отмечает Ю. Максимов, некую ответственность за чужой грех, и автор делает акцент на том, что в этом не соблюдаются требования коранической справедливости [4, с. 35].

Ю. Максимов подчеркивает, что христианин рождается уже в грехе, совершенным перволюдьми, - нарушено естество человеческой сущности. «А поскольку искаженная, помраченная природа не может породить природу чистую и первозданную, - пишет Ю. Максимов, - каждый человек от рождения получает природу, пораженную грехом. Это и называется в христианском богословии первородным грехом» [4, с. 37]. Человек склонен к различным неугодным Богу страстям - «так наступила духовная смерть» [4, с. 38-40]. Именно после грехопадения человек стал смертен, по мнению Ю. Максимова, - это принципиально

отличает христианство от ислама, где смерть физическая была всегда «естественным человеческим атрибутом» [4, с. 41].

Ю. Максимов обращает наше внимание на то, что в христианском мире любое количество благих дел не может освободить человека от совершенного им греха. Только Бог может это сделать посредством установленных им таинств [4, стр. 44]. А мусульманин, напротив, сам себя может очистить от греха, творя благие дела, к тому же, если человек этой культуры строго придерживается религиозных ритуалов, то он вообще может быть освобожден от покаяния [4, с. 46].

Говоря о чудесах, Ю. Максимов утверждает, что мусульманин искренне верит, что чудеса необходимы для прославления пророка и только. А в христианском мире чудо обязательно несет помощь и спасение человеку. «Данный конфликт пониманий имеет под собой глубокие корни. Действительно, в исламе чудо — это прежде всего знамение, тогда как в христианстве — сверхъестественное вспоможение отдельной личности или группе людей» [4, с. 48], - отмечает Ю. Максимов. При этом автор так объясняет свою позицию: в Коране есть примеры чудес, которые исцеляют и помогают людям, но это просто заимствования из христианства [4, с. 51]. Противореча собственным выводам, он пишет: «Конечно же, было бы неверно говорить, будто среди многочисленного и обширного мусульманского агиографического материала совершенно отсутствуют чудеса-вспоможения» [4, стр. 63].

Ю. Максимов утверждает, что эти отличия, о которых он пишет в своих исследованиях, проистекают из различного понимания назначения человека в исламской и христианской культурах. В священном писании мусульман он находит цитаты, подтверждающие, что Бог создал человека, чтобы тот ему поклонялся [4, с. 75]. В свою очередь, в Библии Ю. Максимов выделяет цитаты, в которых утверждается, что Бог создал человека, чтобы тот любил его: «...в христианстве человек призван к сыновней, а не рабской любви к Богу» [4, с. 75].

Вот еще на какие факты опирается Ю. Максимов в своем исследовании: Коран по объему в три раза меньше Библии; христианство учит обузданию собственных страстей, «... ислам же, напротив, хотя он и признает, что Богу угоднее милосердие, но позволяет месть; хотя он и говорит, что Богу приятнее единство семьи, но признает развод по любой прихоти мужа; хотя и поощряет милостыню, но ублажает страсть к накопительству, почитая богатых» [4, с. 87]; в христианстве благословен брак только с одной женщиной, в исламе – мужчина может иметь четыре жены одновременно и

несчетное количество наложниц; ислам заповедует молиться пять раз в сутки, христианство – молиться беспрестанно; мусульмане постятся лишь три недели, причем, только днем, а христиане постятся две трети дней в году, и круглосуточно; мусульманин идет на войну из чувства ненависти к врагу, христианин – из любви к ближнему, которого необходимо защитить [4, с. 87-88].

На основании этих фактов Ю. Максимов сравнивает две религии – учение Христа и учение Мухаммеда с целью, чтобы определить «...какая из религий предназначена для сильного человека и какая имеет власть сделать его сильным» [4, с. 87].

На базе этих сопоставлений Ю. Максимов делает вывод, что христианство – религия для сильных, а ислам – религия для слабых людей. Христианство – для свободных, где под свободой подразумевается свобода от греха и собственных страстей, а ислам – для рабов [4, с. 89]. «...Этим объясняется распространение ислама в современном мире, - пишет Ю. Максимов. - Именно потому ислам становится популярен на Западе, что ныне наступают эпоха слабого человека» [4, с. 89].

Точка зрения Ю. Максимова весьма спорна. Прослеживается явная односторонняя подборка цитат. Да и сам автор довольно часто противоречит себе в собственных рассуждениях. Ю. Максимов ставит в укор мусульманам, что не все из них живут по законам, предписанных Кораном. Но, по его же замечанию, далеко не все христиане следуют божественным заветам [4, с. 102-103].

К тому же, явные различия в этих двух религиях Ю. Максимов прослеживает именно на примере религиозных идей и практик, которые отображают преимущественно обыденные и предельные измерения бытия человека. Что же мы видим, когда речь заходит о более глубинных понятиях в исламе и христианстве, таких, например, как чудо или назначение человека? Ю. Максимов демонстрирует выраженную идеологическую пристрастность, изначально стремясь показать менее духовный характер ислама.

Мы рассмотрели две различные точки зрения в понимании общности и различий культур Востока и Запада.

С точки зрения Ю. Максимова, ислам – религия слабых, а христианство – религия сильных. Но выводы он эти делает на уровне сравнения обыденного, и в лучшем случае - предельного бытия человека, оставляя в стороне высшие, запредельные проявления этого бытия.

В отличие от Ю. Максимова, А. Мень, сравнивая ислам, буддизм и христианство, находит, что религиозные системы и

Востока, и Запада являются частью одного целого - различными, но дополняющими друг друга. И очень важно взаимодействие этих миров на основе взаимоуважения и взаимопонимания. А. Мень, изучая культуры Востока и Запада, разделяет человечество не по религиозным, национальным и этнокультурным признакам, а по отношению к задачам, которые стоят перед человеком как личностью, которая ищет смысл жизни и свое место в мире. Здесь речь идет о запредельном измерении человеческого бытия, где доминантой является стремление к любви, свободе и толерантности. И мы видим, что высшие ценности и смыслы культур Востока и Запада являются либо близкими, либо дополняющими друг друга.

Ссылки:

- 1.Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века. М.: Интерпракс, 1994. 431 с.
- 2.Корнев В.И. Сущность учения буддизма // Философские вопросы буддизма. Новосибирск, 1984. С. 10-20.
- 3.Крилова С. Краса людини: особистість, сім'я, суспільство (соціально-філософський аналіз): [монографія]. Ніжин: Аспект-Поліграф, 2011. 344 с.
- 4.Максимов Ю. Религия креста и религия полумесяца. Христианство и ислам. М.: Издательство Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2008. 239 с.
- 5.Мень А. Истоки религии. М.: Фонд имени Александра Меня, 2006. 428 с.
- 6.Мень А. Отец Александр Мень отвечает на вопросы / Редакционная коллегия: Р. Адамянц, Н. Вторушина, П. Мень. М: Издательский дом «Жизнь с богом», 2008. 347 с.
- 7.Соколов В.В. Европейская философия XV – XVII веков. М.: Высш. шк., 1996. 400 с.
- 8.Хайдеггер М. Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим // Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 273–302.
- 9.Философская антропология: словарь / Под ред. Н. Хамитова. К.: КНТ, 2011. 472 с.
10. Хамитов Н., Крылова С. Философский словарь. Человек и мир. К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2006. 308 с.
- 11.Хамитов Н. Философия: Бытие. Человек. Мир. Курс лекций. К.: КНТ, Центр навчальної літератури, 2006. 456 с.

Сулейманова Л.Ф. Проблема своєрідності східних та західних культур в православній філософській думці сучасності.

У статті аналізується проблема своєрідності східних і західних культур в православній філософській думці сучасності. Дослідивши праці таких авторів, як А. Мень і Ю. Максимов з методологічних позицій метаантропології як теорії повсякденного, граничного і метаграничного виміру буття людини, можна зробити висновок, що є багато спільного в культурах Сходу і Заходу, навіть якщо це, на перший погляд, конфліктуючі один з одним світи, як християнство та іслам. Підкреслюється важливість розгляду культур Сходу і Заходу саме в метаграничних проявах на рівні релігійних і філософських вчень, бо саме тоді з'являється можливість побачити, що сенси культур Сходу і Заходу є або близькими, або доповнюють один одного.

Ключові слова: Схід, Захід, Біблія, Коран, християнство, іслам, метаантропологія, сенс життя.

L. F. Suleymanova. The issue of the Eastern and Western cultures' peculiarities in the Orthodox philosophical idea of modern times

The researchable problem is the differences between eastern and western cultures in the orthodox philosophical teachings of the new age. The research of the problem is made from the methodological standpoint of meta-anthropology as the theory of the ordinary, limiting and transcendent dimensions of human existence.

Key words: East, West, Bible, Koran, Christianity, Islam, meta-anthropology, meaning of life.

С.Л.Шевченко

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ (М.Уестпал, Дж.Маккуоррі) В ПОСТМОДЕРНУ ДОБУ: ДО ПРОБЛЕМИ ДУХОВНОЇ РЕАНІМАЦІЇ ЗАХІДНОГО СУСПІЛЬСТВА

С.Л.Шевченко Екзистенціальна теологія (М.Уестпал, Дж.Маккуоррі) в постмодерну добу: до проблеми духовної реанімації західного суспільства. В статті аналізується феномен міждисциплінарного та культуруологічного синтезу філософії та теології. Мова йде про погляди представників

V. Історія філософії

екзистенціальної теології та їх значення в наш час. Порушується проблема кризи сучасної християнської культури та адаптації християнства до нових викликів епохи постмодерну.

Ключові слова: екзистенціалізм, теологія, екзистенціальна теологія, християнство, культура, цінності, духовність.

Загальновідомо, що чи не головним філософським джерелом ідеології постмодернізму став екзистенціалізм. Сьорен К'єркегор, як "батько екзистенціалізму", стоїть біля витоків сучасної християнської теології. Сьогодні одні дослідники захоплюються його "лицарем віри", інші – звинувачують в маніфестації абсурдної "сліпої віри", яка виправдовує вбивства та людські жертвопринесення. Ми спробуємо в даному розділі подолати обидва підходи до розуміння філософії датського мислителя, зокрема розглянувши його як "прабатька" постмодернізму.

З цієї точки зору основний лейтмотив поглядів С. К'єркегора полягає не в виборі між розумом чи одкровенням, раціоналізмом чи вірою. Швидше за все, його філософія забезпечує основу для типу пост-раціональної віри, яка в філософії постмодерну позначається "можливістю неможливого" (Ж. Дерріда).

Водночас кіркегоровий радикальний відхід від нормативної етики зближує його погляди із філософією постмодерну. Центральним аргументом філософії С.К'єркегора, в цьому контексті, стало твердження про те, що потрібно, в силу абсурду, зробити стрибок у невідомість, покладаючи всі свої надії на віру в неможливе. "Віра, – для нього, – не естетичні емоції, але щось набагато вище ... це не безпосередні відчуття серця, а парадокс існування". Оскільки для С.К'єркегора людина – більше, ніж універсальні (етичні) норми, то він відкидає будь-яке посередництво (трансцендентні системи, етичні універсали) в ставленні людини до абсолюту (Бога).

Зазвичай екзистенціалізм С. К'єркегора, з його "лицарем віри", часто описується як ірраціональне, тобто рішуче протиставляється раціоналізму І. Канта та інших мислителів Просвітництва вісімнадцятого століття. Саме тут, всупереч традиційному сприйняттю філософії С. К'єркегора, ми окреслимо його постмодерністські ідеї, які можуть бути, в ретроспективі, асигновані як пост-раціональні, а не ірраціональні, а він – зображений, не лише як предтеча, а й сучасник філософії постмодерну. Для С. К'єркегора та більшості представників філософії постмодерну справжня віра реалізується поза раціоналізмом і трансцендентними причинами, без будь-якої впевненості.

До перелічених вище проблем звертається у своїй творчості сучасний американський філософ й теолог Мерольд Уестпал. Його

численні публікації присвячені аналізу взаємозв'язку постмодерністської філософії та християнської думки, подоланню онто-теології (“Кіркегорова критика розуму та суспільства” (1991), “Сучасність і розчарування в ній” (1992), “К’еркегор в пост / сучасності” (1995), “Стати собою: Лекція К’еркегора “Заклучна ненаукова післямова” (1996), “Постмодерністська філософія та християнська думка” (2000), “Подолання онто-теології: до постмодерністської християнської віри” (2001), “Трансцендентність і самотрансцендентність: про Бога та душу” (2004), “Левінас і К’еркегор в діалозі” (2008) та ін.).

В наведених працях М.Уестпал ставить наступні запитання: Чи є постмодерністська філософія та християнська думка настільки діаметрально протилежними, що “ніколи їм не зійтися”? Або різні постмодерністські філософії, незважаючи на своє світське походження, відкриті для релігійних асигнувань?

Щоб дати відповідь на поставлені запитання, у своїх філософських міркуваннях щодо етики та релігії М.Уестпал зосереджує увагу на проблемах, що стосуються інакшості, трансцендентності, постмодерну, і характеру релігійної думки; прагне переосмислити значення божественної трансцендентності для способів людського самовтілення. М. Уестпал ретельно досліджуючи природу і структуру постмодерністської християнської філософії, обстоює думку про те, що постмодерністське мислення пропонує незамінний інструмент для переосмислення християнської віри. Безпосередньо звертаючись до філософії С. К’еркегора, Ж.Дерріда та ін., вчений представляє нове мислення про трансцендентність Бога в теїстичному контексті. Досліджуючи особливості впливу С. К’еркегора на постмодерністську та сучасну філософію, дослідник доводить живу присутність його ідей в сучасній думці. Зокрема, М. Уестпал обстоює концепцію, згідно з якою смерть класичної парадигми самості не вимагає відмови від суб’єктивності та внутрішнього взагалі, а “індивідуалізм” і “іраціоналізм”, які так довго були пов’язані з думкою С. К’еркегора – не відмова від спільноти і роздумів, але потужний протест проти основних патологій самовдоволеної сучасності.

Безпосередній зв’язок та вплив філософії екзистенціалізму (поглядів С. К’еркегора, М. Гайдегера та ін.) на філософію постмодерну (Ж.Дерріда, Е.Левінас та ін.), а також переосмислення цього зв’язку та впливу в філософсько-теологічних поглядах Г. Слейта, М.Уестпала та Дж.Маккуоррі є актуальною проблемою, яка потребує подальшої розробки в наш час. Безпосередньо цю думку

відстоє у своїх працях також і Дж. Маккуоррі, інший, не менш відомий представник екзистенціальної теології, наголошуючи, що К'єркегора нарекли провідником постмодернізму, тому що він відстоював індивідуальне. Адже сьогодні все виразнішою постає проблема співвідношення цінностей християнського світу зі змінами, що несе глобалізація. В контексті різкої критики теології ведуться численні дискусії щодо призначення віри в наш час. В післявоєнний період в Європі серед філософів та богословів, які намагалися віднайти підґрунтя для переоцінки віри в світі, що став напрочуд невіруючим, вирізнялися дві ключові фігури – Мартін Гайдеггер, один з засновників екзистенціалізму, та Рудольф Бульман, який застосував екзистенціалістську методологію в інтерпретації Нового Заповіту.

Джон Маккуоррі і був одним з перших небагатьох фахівців-теологів, які тлумачили, аналізували й трансформували цю практику Р. Бульмана. Згодом Дж. Маккуоррі перетворився на поважну та знану персону світового масштабу, ідеї якого наприкінці століття поширилися світом, і багато в чому визначили нове обличчя сучасної теології. Сьогодні про нього пишуть як про провідного і найбільш плідного у творчому відношенні богослова сучасності, який намагався бути посередником між християнською вірою і сучасною культурою, зокрема, філософією екзистенціалізму [3 – 5; 7, 8].

У своїх міркуваннях Дж. Маккуоррі відштовхувався від трьох основних положень: по-перше, від того, що людина є місцем благодаті, що закладена в саму сутність людського існування й породжує прагнення «пошуків» Бога; по-друге, від того, що Бог, як втілення священного Буття, загалом є милостивим до людини; по-третє, від того, що буття та автентичне існування саме і є божественним актом самовіддачі. Ці ідеї були відображені у працях Дж. Маккуоррі «У пошуках людства» (1982р.), «У пошуках Божества» (1984р.) та «Ісус Христос в сучасній христологічній думці» (1990р.). Ці книги мають фундаментальне значення для розуміння сутності мислення Дж. Маккуоррі і змісту кореляції у цьому мисленні між божественним та людським буттям.

Свою теологію Дж. Маккуоррі визначав як дослідження, в якому завдяки участі у відображенні релігійної віри, здійснюється спроба виразити зміст цієї віри найбільш зрозумілою і когерентною, доступною мовою. В «Принципах християнської теології» він виділяє шість чинників, які заслуговують особливої уваги для вирішення поставлених ним завдань. До них належать – досвід, одкровення, Св. Письмо, традиції, культура, розум [6, 4].

Досвід посідає перше місце в означеному Дж. Маккуоррі списку не тому, що він домінує над іншими чинниками, як це, зазвичай, прийнято в так званій емпіричній теології, а тому, що, як вважає мислитель, певний досвід життя не лише передре релігійній вірі, а й мотивує її. У сфері досвіду кожна людина прагне відшукати «смісл», який становить зміст віри, й служить її закономірним виразом [6, 5]. А явища дійсності втілюються в смислах, які є складовими не лише окремого особистого досвіду, а й загального досвіду, що належить усьому людству. У цій площині, на думку філософа, найвагоміші онтологічні претензії мають бути виставлені християнству. Адже первинною модальністю досвіду є релігія, а християнство – лише одним з її історичних утворень.

Дж. Маккуоррі звертається до досвіду, який є запорукою істинної, а не формальної реальності. Його переймає саме те, що стосується даної реальності, а не те, що тримає в собі – «безповітряний світ чистого мислення». Успадковуючи ідеї П. Тіліха, Дж. Маккуоррі намагається сформулювати те, що він вважає особливістю релігійного досвіду, який співвідносить реальність із свідомістю релігійної людини. На його думку, існує конфлікт між трансцендентністю та іманентністю Бога. Проте, погодившись з наявністю трансцендентного, кожен у власному людському досвіді зможе відшукати ключ до феномену існування Бога. Завданням теології, на думку Дж. Маккуоррі, є допомога людині сприйняти божественну трансцендентність не як відсторонений та самотній ідеал, а як – певну трансцендентну здатність та активність Бога у розумінні його здатності долати наявне буття заради створення нових цілей.

Ключ до такого розуміння, на думку Дж. Маккуоррі, міститься у феномені синтезу релігійного досвіду та світського знання, у синтезі релігійного та повсякденного досвіду. Релігійний досвід, на його думку, також містить «елементи, які можуть бути визнані дифузно присутніми у широкій області досвіду і, зокрема, в усвідомленні кінченості, свободи тощо.... » [6, 6].

Під час розбудови богослів'я, доводить Дж. Маккуоррі, обов'язково повинен підтримуватися належний баланс між двома його формоутворюючими чинниками, а саме – між досвідом і одкровенням. Тому Дж. Маккуоррі і розглядає «одкровення» як джерело богослів'я, а також як головну категорію богословської думки. Мислитель обстоює необхідність і вагомість правильного розуміння ідеї одкровення, адже зазвичай воно сприймається як певний подарунок у вигляді долученості до чогось таємничого, божественного; проте, якщо розглядати його крізь призму повсякденного досвіду, то

одкровення починає поставати саме як “рух крізь людину до людини”. Отже, у кожному конкретному випадку Дж. Маккуоррі намагається звести смисл феномену, або релігійного явища, його поняття до екзистенціального рівня, проінтерпретувати цей смисл у зрозумілій та очевидній для людської істоти парадигмі розуміння її повсякденного досвіду. «... І в примітивних, і в архаїчних релігіях особливо, божественне, як вважають, виявляє себе в природі. На більш складному рівні, природа замінюється історією та особистісними відносинами, як локус, якому божественне розкриває себе, а в деяких випадках, досвід одкровення повністю інтеріоризований, і божественне зустрічається в глибині людського розуму» [6, 7].

У праці «Принципи християнської теології» (1966 р.), яка принесла світову славу Дж. Маккуоррі, він намагається створити вчення про Бога, яке б перетворилось на посередника між істинною християнською вірою та сучасним концептуальним полем раціонального мислення. У цій книзі він також прагне гармонізувати екзистенціалізм і ортодоксальну християнську думку, й сформулювати вичерпну інтелектуальну апологію християнської віри. Не менш важливими вважає він й «розширення контактів християнства з іншими релігіями в світі ... для нової відкритості та щедрості духу з боку християн щодо інших великих світових релігій». «Я відповідно, - пише він у цій праці, - намагався уявити істинну християнську теологію на шляху мужності, який і приведе до такої відкритості» [6, XIII].

Втім, найхарактернішою особливістю маккуоррівських «Принципів...» було прагнення сформулювати вчення щодо Бога навколо гайдеггерівського та Сартрового поняття «буття». У першій частині книги Дж. Маккуоррі, формулюючи свою «екзистенціально-онтологічну» природну теологію, спирається на праці Ж.-П. Сартра і, особливо, М. Гайдеггера. Англійський мислитель вбачає сутність екзистенціалістського мислення в тому, що воно в аналізі людського існування створює онтологічний плацдарм для розвитку ідеї Бога, як «святої істоти».

Як відомо, Дж. Маккуоррі був автором одного з найперших і найбільш вдалих перекладів на англійську мову гайдеггерівського бестселера «Буття і час». Цілком ймовірно, що саме переклад цієї праці, водночас з інтерпретацією деяких висловлювань М. Гайдеггера (Дж. Маккуоррі згадує відповідь М. Гайдеггера на одне із поставлених запитань в журналі «Шпігель» щодо становища у світі: «Тільки Бог ще може нас врятувати» [1, 243]). Можливо ця теза «німецького майстра» також підштовхнула Дж. Маккуоррі до

створення синтезу екзистенціалізму та теології), і спонукали його залучити екзистенціалізм до трансформації християнської теології. «... Для багатьох філософських категорій, використаних в цій книзі, – стверджував Дж. Маккуоррі, – я зобов'язаний працям Мартіна Гайдеггера. Як мені здається, його спосіб філософствування і концепції, які він розробив, можуть стати підґрунтям для життєздатної філософської (“природної”) теології двадцятого століття, і можуть бути використані в подальшому для артикуляції і з'ясування смислу християнської істини в сучасний спосіб» [6, XIII].

У статті «Паломництво в область теології» Дж. Маккуоррі, власне, й характеризує свою роботу в період з 1953 до середини 1960-х років в якості «своїї екзистенціальної фази». Праці того періоду, зокрема «Екзистенціальна теологія» (1955р.), «Сфера деміфологізації» (1960р.), «Дослідження християнського екзистенціалізму» (вперше опублікована в 1965р. й складалася з його ранніх статей) й були присвячені аналізу філософії екзистенціалізму, яка в подальшому й перетворюється на його особистий засіб оновлення та трансформації християнської теології.

У цій теологічній практиці Дж. Маккуоррі намагається вирішити кілька своєрідних дилем. По-перше, забезпечити краще розуміння сучасної теології. І для цього він досліджує значення екзистенціалізму (можливість його застосування) для з'ясування головних онтологічних припущень богослов'я. По-друге, він констатує, що християнську віру потрібно сформулювати відповідно до сучасної ситуації. Саме тому він обґрунтовує необхідність використання екзистенціалістської термінології для «оживлення богословської мови». Втім, якщо для М. Гайдеггера сутність буття розглядалася як загальноонтологічна категорія, то для Дж. Маккуоррі вона аналізувалася крізь дихотомію «Буття – Бог»; якщо для М. Гайдеггера автентичність існування полягала в не знівельованій повсякденності екзистенції, яка перебуває у «просвітку буття», то для Дж. Маккуоррі – така автентичність покладалася у бутті з «відродженою» вірою тощо.

До найбільш «корисних» сподвижників власних ідей Дж. Маккуоррі відносив і К. Ранера («найбільш проникливого студента М. Гайдеггера»), і К. Барта, і Е. Бруннера, і П. Тілліха, і багатьох інших теологів. Констатував він і те, що завдяки К. Ранеру лідерство в екзистенціалізації теології у другій половині ХХ ст. перейшло до римо-католицьких мислителів. Саме К. Ранеру, на думку Дж. Маккуоррі, вдалося напрочуд тонко показати напруженість своєрідної діалектики богослов'я, яка полягає у дихотомії між розумом

і вірою, традицією і новизною, авторитетом і свободою. Поряд з К. Ранером для Дж. Маккуоррі взірцевою постаттю у справі екзистенціалізованого розуміння теології залишався і Р. Бульман, хоча ідеї останнього англійський теолог розглядав доволі критично (Згідно з ідеями екзистенціально-герменевтичної теології Р. Бульмана, викладених у книзі “Новий Заповіт і міфологія. Проблема деміфологізації новозавітного благовістя”, наукові знання про світ і людину в ньому суперечать уявленням, що містяться в Біблії, зокрема, у Новому Заповіті. Уникнути цього парадоксу, на думку Р. Бульмана можна лише шляхом “деміфологізації” християнства, тобто, шляхом герменевтичної інтерпретації біблійних текстів. Він стверджував, що оскільки те “міфічне вбрання, в яке вдягнуте християнство”, зовсім не відповідає його сутності і залишається лише засобом її подання, завданням теолога є виявлення глибинного змісту, іманентного джерела біблійних текстів. “Потрібно, – писав Бульман, – екзистенціально інтерпретувати дуалістичну міфологію Нового Заповіту” [2, 96]).

В контексті екзистенціалістського розуміння реальності дещо відмінні від традиційних значень дістають й скрижалі богословської символіки теології Дж. Маккуоррі. «Св. Письмо само по собі не є одкровенням, – стверджує Дж. Маккуоррі в «Принципах...», – але воно є одним з найважливіших засобів, завдяки якому громада віри дістає відкритий доступ до того початкового одкровення, на якому ця спільнота була заснована» [6, 9]. Для Дж. Маккуоррі розкриття цього першопочаткового одкровення в нашому сучасному досвіді здійснюється через ствердження єдності та співвідношення Св. Письма з досвідом святих в «громаді віри». Тоді Св. Письмо неначе «оживає» і продовжує набувати в нових, сучасних умовах священного змісту початкового одкровення. Мається на увазі той стан, коли ми говоримо про «натхнення» від Св. Письма, твердить Дж. Маккуоррі. Подібне «натхнення» виявляється, на його думку, не в словах (це не «словесне натхнення»), воно встановлюється в контексті усього життя віри в суспільстві. Дж. Маккуоррі наголошує на тому, що у цьому стані, переважно, наша увага спрямована на близьких. Але й у стосунках між близькими людьми виникають складнощі, оскільки досвід сучасних поколінь не узгоджується з минулим класичним одкровенням, даним в Св. Письмі попередній християнській спільноті. Однак, філософ упевнений, що сьогодні повне розуміння цього співвідношення можливе лише у випадку, коли представники християнської спільноти сформулюють нове, правильне й «чітке уявлення про структуру життя за вірою».

Св. Письмо, яке, на думку Дж.Маккуоррі, спрямоване на розкриття даного, наявного буття (екзистенції) в первісному одкровенні, покликане забезпечувати стабільність і навіть певний вид об'єктивності на противагу примхам індивідуального досвіду. «Св. Письмо для співтовариства виступає важливим чинником у підтримці стабільності і відчуття продовження ідентичності в самій громаді» [6, 10]. На думку філософа, Св. Письмо разом з традицією повинно забезпечувати захист першопочатковому одкровенню від суб'єктивістських ексцесів, що виникають внаслідок масового акцентування уваги на необхідності позбавлення цього досвіду.

Водночас, мислитель застерігає від абсолютизації Біблії як головного і єдиного чинника богослов'я, який формує смисл людського буття: «... Переконання, що Біблія є непогрішимою ... вмирає в деяких частинах християнського світу. Як стверджувалося вище, Біблія не є самими одкровенням. Християнське одкровення виявляється в людині, а не в книзі» [6, 10]. Тому, як вважає Дж. Маккуоррі, критичне вивчення Біблії, і визнання того, що і інші чинники є вагомими в богослів'ї, зрештою додає більшої вірогідності біблійному вченню і не суперечить раціоналістичним доктринам. Подібну інтерпретацію в теології Дж.Маккуоррі дістають і інші біблійні поняття, зокрема, поняття «традиція», «культура», «розум» тощо.

Дж. Маккуоррі постулює думку про те, що традиції вже давно стали «яблуком розбрату» в християнській теології. Адже католики вирішили, що одкровення у Христі було передане їм як в Св. Письмі, так і в традиції, а протестанти визнають тільки Св. Письмо. «В даний час, проте, – підкреслює теолог, – здавалося б, що багато протестантів готові визнати деяку позитивну роль традиції ... традиція не конкурент Св. Письма, вона є його необхідним доповненням» [6, 11].

На думку Дж. Маккуоррі, християнське богослов'я не може більше існувати в руслі попередньої традиції, але це в жодному разі не означає відмову від Св. Письма. Адже заперечення фундаментальних християнських доктрин, відмова від віросповідань та інші подібні заходи не можуть врятувати християнську теологію, бо вони уособлюють відмову від історії і, отже, становлять пряму загрозу для збереження ідентичності спільноти (як християнської, загалом, так і європейської, зокрема). Але якщо сама традиція стає мертвою, то ми отримуємо жорстко фіксоване богослов'ям виродження релігійної віри, що є так само шкідливим, як і будь-який жорсткий бібліцизм. Необхідність нової інтерпретації Біблії спонукали Дж. Маккуоррі шукати дієві засоби для трансформації християнства відповідно до

вимог сучасної доби. І цим засобом для філософа стала «культура», як наступний формоутворювальний фактор його теології: «Якщо богослов'я повинно бути зрозумілим, воно повинне використовувати мову культури, завдяки якій воно втілюється в життя» [6, 13]. В даному випадку погляди Дж. Маккуоррі знову надзвичайно близькі Тіллховій концепції «теології культури»: «...Якщо попит на актуальність і зрозумілість задовольнити, то завжди буде існувати небезпека порушення автономного і навіть суб'єктивного характеру початкового одкровення, але це ніщо порівняно з іншою небезпекою – ізоляцією одкровення від усіх контактів з швидкозмінюваними формами світської культури, що зробить його інкапсульованим і відрізнаним від усього іншого в житті. Вона не повинна довести неможливість віднайдення шляху між цими небезпечними крайнощами. Але це краще за все можна зробити, якщо ми чесно визнаємо культурний фактор в богослов'ї, і спробуємо впоратися з цілковитим усвідомленням своїх можливостей. Якщо ми намагатимемося виключити цей чинник, то він буде працювати несвідомо, бо це неминуче» [6, 15].

Останнім фактором, яким завершується логічна послідовність (досвід, одкровення, Св. Письмо, традиції, культура) теології Дж. Маккуоррі, став розум. «... Ми можемо відкинути відразу крайнє богословське положення, яке намагається виключити людський розум взагалі, і пропонує покладатися винятково на біблійне одкровення. Таке ставлення видається рівноцінним відмові від будь-яких претензій на те, що теологія є інтелектуальною дисципліною» [6, 15], – зазначив Дж. Маккуоррі у своїх «Принципах...». Він мав на увазі необхідність конструктивного використання розуму в теології, проте використання не його дедуктивної аргументації, а, радше, певного «творчого стрибка», завдяки якому розум здатний інтегрувати певні фрагментарні елементи в єдине ціле. На думку філософа, «це можна було б назвати “архітектонічною” функцією розуму» [6, 16].

Зрештою, Дж. Маккуоррі констатує, що в теології іноді раціональні чинники можуть розширити наше розуміння істинної віри, й тому людство ніколи не повинне відмовлятися від ідеалу розумної релігії.

Отже, погляди М. Уестпала та Дж. Маккуоррі залишаються актуальними в контексті розгляду проблеми загальнолюдських цінностей, їх еволюції та зміни пріоритетів. В умовах кризи сучасної християнської культури представникам екзистенціальної теології належить чільне місце серед мислителів, які прагнуть не тільки

адаптувати християнство до реальної ситуації сьогодення, а й за його допомогою здійснити ціннісну, духовну реанімацію західного суспільства. Синтез теології та екзистенціалізму мав в ХХ ст. і має неабияку практичну значущість для подальшого оновлення й, водночас, як це не парадоксально звучить, збереження християнства в добу Постмодерну та глобалізації.

Посилання:

1. Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р. Аугштайна и Г. Вольфа с Мартином Хайдеггером 23 сентября 1966 г. / Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991.
2. Бульман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопр. философии. – 1992. – № 11.
3. Cummings O. F. John Macquarrie, a master of theology. – Mahwah: Paulist Press, 2002.
4. Graham J. M. Representation and substitution in the atonement theologies of Dorothee Sölle, John Macquarrie, and Karl Barth. – New York: Peter Lang, 2005.
5. Hendrickson M.L. Behold the man!: an anthropological comparison of the christologies of John Macquarrie and of Wolfhart Pannenberg. – Lanham, Maryland: University Press of America, 1998.
6. Macquarrie J. Principles of Christian Theology. – London: SCM Press, 2003.
7. Morley G. John Macquarrie's natural theology: the grace of being. – Burlington: Ashgate Publishing, Ltd., 2003.
8. Purdy V.L. The Christology of John Macquarrie. – New York: Peter Lang, 2009.

С.Л.Шевченко Экзистенциальная теология (М.Уестпал, Дж.Маккуорри) в эпоху постмодерна: к проблеме духовной реанимации западного общества. В статье анализируется феномен междисциплинарного и культурологического синтеза философии и теологии. Речь идет о взглядах представителей экзистенциальной теологии и их значение в наше время. Затрагивается проблема кризиса современной христианской культуры и адаптации христианства к новым вызовам эпохи постмодерна.

Ключевые слова: экзистенциализм, теология, экзистенциальная теология, христианство, культура, ценности, духовность.

S.L.Shevchenko Existential theology (M.Westphal, J.Macquarrie) in the postmodern era: the problem of spiritual resuscitation of Western society.

The paper analyzes the phenomenon of cultural and interdisciplinary synthesis of philosophy and theology. These are the views of the representatives of the existential theology and their importance in our time. Addresses the issue of the crisis of modern Christian culture and adapting Christianity to the new challenges of the postmodern era.

Keywords: existentialism, theology, existential theology, Christianity, culture, values, spirituality.

И.С. Стокалич

ИННОВАЦИОННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ РУБЕЖА XIX-XX ВВ.

В статье дан анализ современной истории в контексте социальных воззрений представителей русской религиозной философии. Показана ограниченность возможности применения капиталистического варианта экономической системы и системы либеральных ценностей на просторах СНГ, как неэффективных и противоречащих духовно культурным ценностям данного культурного региона. Представлен путь построения общества, выраженный в концепциях русской религиозной философии, основанной на постулатах христианского вероучения.

Ключевые слова: либеральный капитализм, марксизм, социализм, воля, справедливость, безусловное нравственное начало, власть, церковь, государство.

В своём анализе инновационного потенциала философской мысли мы обращаемся к русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX вв., которая ещё известна под названием – «школа русского религиозно-философского ренессанса». Уже название традиции говорит о приоритетности рассматриваемых тем – это, прежде всего, вопросы религиозно-мировоззренческие, церковные, эсхатологические, духовно-нравственные, экзистенциальные. Однако кризисное состояние общества, мировые цивилизационные проблемы потребовали внимания мыслителей, относящихся к данному направлению, и к вопросам социально-философским: гуманного устройства общества, критического анализа его духовных чаяний, определения общественных идеалов, путей их достижения и т.д. При

этом предмет интереса религиозной философии составляли не только общественно-исторические процессы, имевшие место в России, но и в остальной Европе, а религиозность философской традиции сказывалась на том, что учения философов опирались и на положения, заложенные в идеологическом основании института Церкви. Что же послужило поворотным пунктом тематической переориентации традиции на проблемы социально-философские? На наш взгляд, сама история, социально-политические события начала XX в. заставили пристальней посмотреть на общество, его социальные институты, задуматься над смыслом бурно развивающейся в политических событиях истории. В философской мысли это закономерно откликнулось необходимостью критического переосмысления концепций универсальной истории, классических теорий прогресса, государственного устройства. В центре внимания русских философов оказались такие популярные (кстати, и до сегодняшнего дня) политические доктрины как консерватизм, либерализм, «классический» марксизм и марксизм «русский» и т.д. Проанализируем отдельные аспекты поставленных русскими мыслителями проблем.

По мнению В. Соловьёва и его идейных последователей в лице Н. Бердяева, С. Булгакова, главной причиной возникновения революционного движения в российском обществе был отход культуры от религиозных её начал [см.: 1; 2; 3]. Это послужило тому, что идея реализации правды Божьей трансформировалась, приобрела конкретный социально-политический смысл, по сути была заменена в общественных движениях стремлением к реализации справедливости не в традиционном духовно-нравственном, ценностном, аспекте, а в экономическом и социальном. В определённой степени в этом процессе имело место некоторое сходство между рождением политического идеала справедливости и первоначальным христианским идеалом, связанным с нравственным учением, заложенным в Евангелии.

Сопоставляя взгляды, язык философских размышлений русских мыслителей рубежа XIX-XX вв. с современными – эпохи «постмодерна», трудно не заметить не только стилевые отличия, но и особый, «высокий» слог изложения идей, характерный для философов прошлой эпохи. В этой «высоте» – не пафос, не отстранённость от конкретных исторических событий, а, напротив, видится глубокое сопереживание человеку в его непосредственных обстоятельствах, связанных с трагизмом истории, катастрофическим разрушением общественной жизни, с предчувствием грядущей бездны духовного

нигилизма. Современный же дискурс как-то отвлечён от этих переживаний «маленького» человека, безучастен к ним, равнодушен. Возможно, поэтому только сейчас, когда постсоветское общество переживает свои кризисы, заметно увеличивается внимание к философии «религиозного ренессанса».

Современная история, особенно последних двадцати лет, после развала Советского Союза, чаще, нежели принятие, вызывает недоумение и растерянность. Либеральный капитализм, пришедший на смену социалистической модели хозяйствования и общественной жизни и внедрённый волевым образом «сверху», принёс с собой разрушение не только марксистской идеологии и существующих экономических форм, но и (что самое страшное) деструкцию в общественную жизнь и сознание. С падением государства общество (в большинстве своих членов) оказалось в состоянии вначале социальной иллюзии, когда изменения политической ситуации на бывших просторах СССР воспринимались как начало свободы во всех её проявлениях, а позже – с экономическим, социальным и нравственным кризисом середины 90-х годов – в принципиально «новом» состоянии, связанном с дальнейшей социальной сегрегацией масс. Это поставило основную часть населения стран СНГ в состояние экзистенциального тупика. Обращение к сокровищнице русской религиозной мысли может, на наш взгляд, помочь найти выход из сложившейся ситуации и определить пути кинообщественно-исторической практике. «Вызовы» современности, как правило, являются результатом предыдущих этапов исторического развития, реализации определённых социальных программ. Сейчас много говорится о будущем стран постсоветского пространства. Номинально правящие элиты бывших республик пытаются на протяжении двадцати лет построить общества, основанные на принципах права, свободы (в её либеральном понимании), демократии и гуманизма. Все институты прошлого, в частности, религия, рассматриваются лишь как рудименты, имеющие значение в качестве психологического тренинга и канализации неудовлетворенности людей своей жизнью в современных экономических реалиях. Речь идёт о капиталистических реалиях – общества, основанного на принципах хищного утверждения, согласно Томасу Гоббсу: «Номушоминилупест», войны и ненависти всех против всех, где общество и государство сохраняют равновесие и целостность не благодаря чувству гражданского долга, чувству всеобщности и солидарности, но на принципах жизненных обстоятельств зависимости различных социальных общностей друг от друга. И хотя данная модель функционирует, она является довольно

нестабильной, противоречащей цивилизационным, историческим и духовным вехам духовно-культурного развития человечества.

Первым из русских религиозных мыслителей обращает внимание на вопрос духовной и социальной справедливости В.Соловьёв, выразивший своё видение нравственного права социализма и оценивший роль этой политической доктрины в критике существующего порядка вещей. Мыслитель видит в социализме силу правды, но, несмотря на все позитивные стороны, он обращает внимание и на изъян в этом учении, так как социализм, пытаясь реализовать на практике идею «царства божьего» видит реализацию задачи в перераспределении общественных благ. Такое требование, по мнению В.Соловьёва, не имеет нравственной силы, так как подменяет духовные принципы материальными факторами. Философ убеждён, что социальным преобразованиям общества должна предшествовать духовная революция. Только с изменением самого человека можно изменить и общество, государство, экономику, политику, культуру. Отсюда он отстаивает идею «правовой совести» как воплощения единства нравственности и права, говорит о государстве как «воплощении права», «объективном устроении права». Вот как Соловьёв оценивает роль правосознания в общественном бытии: «Право в интересе свободы позволяет людям быть злыми, не вмешивается в их свободный выбор между добром и злом; оно только в интересе общего блага препятствует злому человеку стать злодеем, опасным для самого существования общества. Задача права вовсе не в том, чтобы лежащий во зле мир обратился в Царство Божие, а только в том, чтобы он – до времени не превратился в ад» [4, с.454]. Философ уверен, что стабильно развивающееся, безопасное, достойное в духовно-культурном и правовом смысле общество возможно только при соблюдении принципа равновесия «личного» и «собирательного» (всеобщего) интереса. Если этого не наблюдается, то общество развивается ненормально: его будут подтачивать, разрывая гражданскую солидарность, или силы «личных произволов», или силы чрезмерной «общественной опеки», разрушающие личность как условие и цель общественного бытия. Следствием этого могут быть анархия или деспотизм – явления, одинаково опасные для гармонического общественного развития, считает русский философ.

В трудах В.Соловьёва мы видим неприятие капитализма как модели социально-экономического развития, основанной на эгоизме отдельных людей, в чём он видит источник зарождения социальной несправедливости. Справедливость же, по его мнению, есть самоограничение человеком своих прав в пользу другого. В этом плане

справедливість виступає некою формою самопожертвування. Соціалізм, опираючись на ідею справедливості, несе в собі антиномію, яка заключається в тому, що, з однієї сторони, ця доктрина прагне утвердити принцип справедливості як універсальне початок суцільного буття, але, з іншої сторони, висуває вимогу о рівном розподіленні матеріального блага. Отсюдова поняття справедливості стає простим механізмом отримання благ для визначеного класу, а своєкористіє не може мати морального значення. В аспекті питання о соціальних перетвореннях філософ вважає важливим показати, що призначення особистості слід шукати не в контексті політичних рішень, державних, національних або соціальних (як би вони ні були важливі), не в контексті ідеологічного утвердження визначених політичних доктрин, але Бога, світоглядання, формуючогося на прийнятті Абсолюта. Це є первинним умовою рішення і всіх інших проблем, в тому числі і суцільних.

Такого ж мненія придержується і С.Булгаков. Розглядаючи діяльність людини, перше за все, в створенні духовного, як істоту, творчо перетворюючу природу, філософ аналізує особливості господарської діяльності, доводить, що капіталізм представляє собою тимчасову форму соціально-економічного устрою суцільства. Християнський гуманізм, по мненню мислителя, виключає експлуатацію і несправедливість груп людей в користь одного людини [2, с. 381]. Згідно Н. Бердяєву, економічна система в цілому повинна мати моральну правду і в цьому заклад її стійкості і сили [1, с. 164]. Як бачимо, багатьма філософами «срібляного віка» виходить з ідей Солов'єва, згідно чому, окрема взята чья-то воля не несе в собі якогось добра, але стає справедливою тільки через згоду з загальною волею. І, як вважає мислитель, існує в диві тут не механічне з'єднання різних волі в одну, але становлення однієї загальної по природі волі, несущої в собі волю Божю. В.Солов'єв вважає, що ніяка цілісність різних не може бути істинною, так як сукупність явищ не може існувати в нашому свідомості, але наше свідомість може бути орієнтовано на єдині, суцільні цінності.

Отсюдова, механізм, спроможний подолати суцільне протиставлення, характерне для кризового стану суцільства, знаходиться в релігії, а іменно: в її головної суті – безумовному моральному початку. Релігія, по В.Солов'єву – це відновлення

человека и мира с их безусловным духовным началом, объединение стихий человеческого бытия в этом начале, что только и способно привести людей к истинной солидарности. Философ в своих выводах основывался, по сути, на христианском вероучении, согласно которому всякое разделение на внутреннее и внешнее начала есть смерть и разложение. Подобно тому, как Томас Гоббс, используя образ ветхозаветного зверя Левиафана, изображал государство, таким же образом В.Соловьёв склонен рассматривать особенности российской государственности на метафизическом уровне. Так, сопоставляя конкретно-историческую форму существования государства с таким ценностным основанием как безусловно нравственное начало, открывающееся религиозным мировоззрением, философ призывает отойти от упрощённого понимания религии и понять свободу как необходимость, совершающуюся по Божьей воле. Тем не менее, в этой цепочке духовной связи человека с Абсолютом важная роль отводится и государству. Этот общественный институт призван исполнять особую функцию, а именно: занимая срединное место между церковью и обществом, именно государство должно выступать гарантом труда, гармонизировать общественные отношения, работать на приближение Царства Небесного. Но рассуждая о безусловном начале и власти, В.Соловьёв замечает, что западного понятия власти никогда в России, начиная с древних времен, не было. Сравнивая же исторически сложившиеся общества, философ считает, что на Востоке политическая воля отсутствовала у большинства народа, власть находилась в одних руках, в отличие от Запада, где права на власть предъявляли, напротив, многие и где в регулировании общественных процессов большую роль играло право.

В.Соловьёв был убежден, что Византия пала заслуженно, не оправдав своего призвания в деле реализации принципов, заповеданных Иисусом Христом, не создав общества, построенного на принципах любви и солидарности. Вместо этого Византия, приняв христианство внешне, по сути, в общественном и государственном устройстве осталась языческой. Так, в Византии, православной христианской стране, не считалось грехом делить людей по званиям, напротив, сама Церковь, основываясь на посланиях апостола Павла, не рассматривала это как грех. Государство проявляло себя падшим, допуская эксплуатацию одного человека другим, предавая забвению духовное право человека быть свободным, не считая за грех отношение к рабам, как к полезным животным и т.п. Грех рабовладельцев заключался, как поясняет мыслитель, не в том, что кто-то обладал жизнью других людей, но в том, что хозяин не

заботился, бил, плохо кормил рабов[6]. То есть, грех Византии, по В.Соловьёву, заключался в забвении идеи построения государством общества высшего духовного сознания. Конкретно исторически византийское общество существовало, руководствуясь двумя взаимоисключающими принципами, где в одном случае духовную сферу заполняла Церковь, представляя примеры поистине столпов духа в несчётном сонме монахов и подвижников благочестия, а вот в сфере житейской власть и общество руководствовались принципами языческими. Подытоживая свои рассуждения, философ, используя термин Г.В.Ф. Гегеля, выносит следующий вердикт Византии: «Мы не найдем здесь ничего такого, на чём можно было бы заметить хотя бы слабые следы высшего духа, движущего всемирную историю»[6]. Правопреемники римских властителей забыли, что они должны выступать перед народом как делегаты верховной власти Христа. Наоборот, они понизили статус христианского царства до уровня языческой государственности. Власти божественной византийские императоры предпочли власть человеческого произвола, её сумму, сосредоточенную в одних руках. Таким образом, по мысли философа, Византия погибла не потому, что была несовершенна, но потому, что не хотела совершенствоваться [6].

Особенностью русской религиозной философии есть её уникальный характер, проявляющийся в том, что эта школа совмещает рациональное мышление с религиозным восприятием мира, истории, сил, влияющих на историческую действительность и социальное время. Взгляд на общественные процессы и их трактовку формируется с учётом известных законов природы, но принимается во внимание не только метафизическое, но и мистическое их толкование. Так, размышляя о развитии мира, В.Соловьёв выделяет три силы, влияющие на человечество[7]. Первая из этих сил стремится, как говорит мыслитель, подчинить себе всё человечество, на всех ступенях его жизни, одному верховному началу, стремится слить и смешать все существующее многообразие, самостоятельность и свободу личной жизни, тем самым достичь положения, когда существует лишь один господин и множество рабов. Если бы данная сила возобладала над другими силами жизни, то человечество окаменело бы в мёртвом однообразии и неподвижности. К таковой силе на практике В. Соловьёв относит исламское мировоззрение, в котором всё подчинено началу религии, исключаящей любую множественность и индивидуальную свободу.

Вторая сила, противостоящая первой, стремится, напротив, к разделению и индивидуализации всего. Для неё становится главным

разбить твердыню мёртвого единства, во что бы то ни стало, тем самым дать свободу всем формам жизни, в том числе и свободу личности и её деятельности. Но тогда каждая человеческая единица, действуя исключительно из себя, теряет общее значение реально существующего бытия. С этой силой связан религиозный принцип западной цивилизации, выраженной в католицизме и протестантизме, которые в силу исторически сложившихся обстоятельств, в отличие от ислама, вынуждены были считаться с чуждыми началами. Обусловлено это бытосуществующим в Европе противостоянием римской церкви и германского мира, сохранившего в своём мировоззрении безусловное начало индивидуальной свободы. В.Соловьёв видит в феномене германского мировоззрения причину возникновения последующих форм общественного обособления, причину культивирования индивидуальной свободы и последующего отделения от римской церкви. Последняя, если взять во внимание исторические реалии, отделившись от государства, сама попыталась занять место государства, результатом чего стала потеря власти и самого авторитета церкви как духовной институции. В свою очередь и государство, вобравшее в себя все аспекты жизни, со временем потеряло, по замечанию В.Соловьёва, право власти над обществом, что стало очевидно во времена Великой Французской революции, когда право управления государством перешло к народу. Анализируя действие этой второй силы в истории, создавшей западную цивилизацию, философ подчёркивает возможность и последующего дробления на более мелкие общественные формы. Такая тенденция может вести только к личной обособленности и потере всяких связующих звеньев, в крайней своей форме – нужда в объединении просто отпадает. Философ как будто предугадал появление в последующей истории феномена «постмодернистской» культуры.

Именно поэтому принцип свободы, вытекающий из особенностей действия второй исторической силы и лежащий в основе западного мира, В.Соловьёв считает отрицательным. Уникальность европейской истории, её продуктивность он видит в балансе римской церкви и рыцарского феодализма, что выразилось в богатстве уникальных форм, соединявших в себе противоположности, как, например, святых монахов, из любви к ближнему сжигавших тысячами людей, или богословов, рассуждавших о философии как о математике и наоборот [7]. По мнению В. Соловьёва, только такие противоположности делают западный мир привлекательным для мыслителя и интересным для художника, только в западной цивилизации мыслитель наблюдает изменение социальных форм.

Обращает мыслитель внимание и на то, что после Французской революции, с приходом буржуазии и с формированием капитализма как системы общественного устройства, в жизнь приходит и новое сословие, враждебное предыдущему – пролетариат. Поэтому всякие операции на западе против социально-экономических болезней могут носить лишь паллиативный характер.

Критически В. Соловьёв относится и к положению, согласно которому основанием для решения гуманитарных и социальных проблем может выступить наука, занявшая в европейском самосознании место религии. Он связывает перспективу преодоления социальных проблем не с какой-либо отдельно взятой наукой, а с процессом соединения науки и теологии. В этом случае знания получают целостную форму, ведь эмпирический уровень является только первой ступенькой, путь же познания восходит до высшего рода знаний, под которыми подразумеваются духовные[3]. Таким образом, оценивая в целом вторую силу, действующую в истории, В.Соловьёв связывает с нею, безусловно, в крайнем развитии, эгоизм и анархизм, порождающих существование множественности отдельных лиц без внутренней связи. Отсюда, на историческую сцену должна выйти третья сила, задача которой будет заключаться в том, чтобы оживить и одухотворить враждебные друг другу элементы посредством высшего примирительного начала, дать им безусловное общее содержание, освобождая, таким образом, от самоутверждения и отрицания, что указывает на мир «вышний». Третья сила должна открыть человечеству путь к единению, но не подавляющему разное, отдельное, единичное, намечает путь к прогрессу, который может быть, но, по мнению В.Соловьёва, огромную роль в этом процессе прогрессивного развития призвано сыграть откровение божественного начала. Философ верит, что достижение духовных орбит возможно; во всяком случае, славянство в своей истории призвано соединить две выше приведенные силы [7].

Итак, разрешение кризисов и дальнейшее прогрессивное развитие человечества русская религиозная мысль связывает с идеей единства, основанного на принципе безусловного нравственного начала, истинной солидарности человечества, основой которой должна стать любовь, как принцип жизни [8,с.212]. Обретение людьми естественных прав вряд ли возможно на путях внедрения крайнего либерализма, подменившего целостное народное самосознание мнимыми правами отдельных людей. В.Соловьёв и его идейные последователи критикуют модель мнимой демократии, где единство подменяется простой суммой разных волеизъявлений, что приводит к

забвению самого института народного собрания. Иначе говоря, всеобщее начало социального бытия важно не менее индивидуального. Современная мировоззренческая дезориентация, особенно людей «постсоветского» мира, требует вновь особого внимания к человеку, его духовной сфере [5]. Русская религиозная мысль может сослужить хорошую службу в решении этой задачи, так как в этой философской школе человек не мыслится в его отдельности, атомарности, но только в связи с другими и другим, целым всего многообразного человеческого сообщества. Таким образом, постмодернистский «пост-человек», возможно, рано начал претендовать на превалирующее своё положение в современном обществе. На наш взгляд, не исчерпал своих возможностей развития и человек «модерна», тип которого, правда, несколько скорректированный, явлен в русской религиозно-философской традиции.

Ссылки:

1. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность / Н.А. Бердяев / Составление и комментарии В.В.Сапова.–М.:Канон+, 1999.–464с.
2. Булгаков С.Н. Два Града. Исследования о природе общественных идеалов / С.Н. Булгаков.–СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008.–736с.
3. Соловьёв В.С. Чтения о богочеловечестве. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/soloviev/chteniya/01.html>.
4. Соловьёв В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // В.С. Соловьёв. Сочинения в 2 т. Т. I / Состав., общ. редакция и вступ. статья А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; Примеч. С.Л. Кравца и др. – М.: Мысль, 1988. – 892, [2] с. – 1 л. портр. – С. 47-580.
5. Соловьёв В.С. Идея сверхчеловека. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_1899_ideya_sverhcheloveka.shtml.
6. Соловьёв В.С. Византизм и Россия. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_0190.shtml.
7. Соловьёв В.С. Три силы. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://az.lib.ru/s/solowxew_wladimir_sergeewich/text_0170.shtml.
8. Флоренский П.А. Столп и утверждение истины / П.А. Флоренский. Столп и утверждение истины Том 1 (I). – М.: Издательство «Правда», 1990. – С. 1-490.

И.С. Стокалич. Інноваційний потенціал російської релігійно-філософської думки межі XIX-XX ст.

У статті міститься аналіз сучасної історії у контексті соціальних поглядів представників російської релігійної філософії. Показана обмеженість у можливості застосування капіталістичного варіанта економічної системи й системи ліберальних цінностей на просторах СНД, як неефективних та таких, що суперечать духовно-культурним цінностям даного культурного регіону. Представлено шлях побудови суспільства, який міститься в концепціях російської релігійної філософії, що спирається на постулати християнського віровчення.

Ключові слова: ліберальний капіталізм, марксизм, соціалізм, воля, справедливість, безумовне моральнісненачало, влада, церква, держава.

I.S.Stokalich. The innovative potential of Russian religious and philosophical thoughts on the verge of XIX-XX centuries.

In the article there is analyzed events that happened on the territory of the former USSR in the context of social views of the representatives of Russian religious philosophy. There is represented the absurdity of capitalist economic system and the system of liberal values in the CIS, as inefficient and contrary to the cultural values of these areas. It is presented a possible way of building a society based on the postulates of the Christian faith expressed in the concepts of Russian religious philosophy.

Key words: liberal capitalism, marxism, socialism, will, justice, unconditional moral principle, the power, the church and the state.

Рецензії

Т.Д. Суходуб. Подолання стереотипів у розумінні російської філософської думки

Рецензія на книгу: М.Н. Громов. ИЗБОРНИК 70. – Тверь: Альфа-пресс, 2013. – 560 с.
T.D.Sukhodub. *Overcoming stereotypes in interpreting Russian philosophy*

Книга відомого російського вченого, знаного дослідника давньоруської традиції та й взагалі російської філософії та культури Михайла Миколайовича Громова, що нещодавно вийшла у світ, буде у нагоді не тільки професійним історикам філософії, але й усім, хто є небайдужим щодо проблематики філософського поступу на терені сучасних Білорусі, Росії, України, духовних підстав розвитку православно-християнської цивілізації, культури Київської, Московської Русі, особливостей російської філософської думки та питань типологічної інтерпретації російської культури, взаємозв'язків та взаємовпливів західноєвропейського та східноєвропейського варіантів філософування. Серед цікавих культурологічних та метафізичних тем слід, на наш погляд, виділити авторське тлумачення архітектурних символів, що характеризують східнослов'янський соціокультурний простір, монастирів як феноменів культури, проблеми сприйняття часу в культурі Стародавньої Русі тощо. Не обходить філософ у своїх міркуваннях і такі складні та дещо болісні для нинішніх поколінь проблеми як руйнування імперій в ХХ ст., розпад Радянського Союзу, перспективи цивілізаційного та соціокультурного поступу у пострадянських країнах і, безумовно, майбуття Росії (див.: с. 229-254, 376-384 та ін.).

Відразу хочемо зазначити й ту обставину, що серед різних методологічних підходів (а про складність методології, що застосовується в історії філософії, як проблему метафізичного дискурсу ретельно виписано на с. 32-54 та ін.) автор передусім зважає на необхідність розв'язання в історико-філософському аналізі завдання «аутентичної інтерпретації тексту», що вимагає відповідно знання умов, за яких народився текст, розуміння культурно-історичного контексту його творення, специфічних обставин епохи, входження в

духовний світ особи автора та ін. Зрозуміло, що це завдання слід розглядати скоріше у якості гносеологічного ідеалу, тому що «повністю відтворити картину творення нам ніколи не вдасться, але прагнути до цього слід» (с.154), – зауважує автор. – Але нам імпонує тут саме те, що тлумачення цієї методологічної проблеми, на наш погляд, дозволяє досліднику створити на сторінках своєї книги своєрідний *ландшафтний світ* культурної історії людства, де за своїми «місцями пам'яті» перебувають, образно кажучи, стародавні часи і новітні, утверджуються світоглядні засади «космологічної» античності, християнського Середньовіччя, рацієцентрованого Нового часу, зорієнтованого на життєтворчість «Срібного віку» тощо, пов'язані з певними пам'ятками – вербальними та невербальними. Причому у цих своїх тлумаченнях філософських напрямків, шкіл, вчень окремих мислителів, архітектурних або літературних пам'ятників, категоріального устрою певної традиції тощо автор використовує термін текст в *універсальному* сенсі, тобто змістовно більш широкому, ніж традиційно прийнято, зважаючи передусім на семіотичні напрацювання московсько-тартуської школи (Ю. Лотман, Б. Успенський, В. Топоров та ін.), згідно з якими під текстом розуміється будь-який артефакт культури, що несе певні сенси та може бути проінтерпретований.

Дане методологічне спрямування історико-філософських розвідок М. Громова спонукає його на звернення до всього культурно-історичного контексту творення досліджуваного тексту – тут науковець передусім виходить з позиції, що «будь-який текст представляє собою свого роду послання, що вимагає розшифрування, і чим він більш древній, змістовний, закодований – тим розшифрування має бути більш тонке, вправне, кваліфіковане» (с. 154). Тим самим підхід, орієнтований на те, що неможна інтерпретувати текст, виходячи тільки із самого тексту, подарував читачам надзвичайно цікаві, можна сказати, *інтелектуальні картини* минулого буття, де думка зростається з почуттям, а «пейзаж» може нести в собі певні *трансісторичні*, вічні цінності. В цьому аспекті добре ілюструє стиль філософського міркування М. Громова наступний приклад. Йдеться про яскраво створене Михайлом Миколайовичем полотно кримської місцевості, пов'язаної як з історично минулим, так і з сучасним, такої «картини», що об'єднує і показує у незвичайній синкретичності інтелектуальні надбання культури і чудові природні реалії. Так, він пише: «Суворий, аскетичний пейзаж Східного Криму, що так різюче відрізняється від сибаритського, що дихає млістю, південного берегу Тавриди,

породжує думки про перші дні творення і про останні дні земного буття. Здиблені скали погаслого вулкану Карадага, звідкіль лилася колись розпекла лава в кипляче море, живо нагадують про первісний етап створення Землі. А пустельні, безлісні, кам'янисті долини неподалік гори Апук своїм омертвілим виглядом невільно створюють образ Іоасафової долини, що розташована у схожій місцевості поблизу Іерусаліму, де, згідно Біблії, очікується день Страшного суду. Між цими подіями – уся історія» (с. 461). Після такого опису природнім є бажання помовчати і під час цього зосередженого на *метаісторичних* вимірах буттям *о в ч а н н я* (коли «все в тобі і ти в усьому», як сказав Поет) ніби пірнути у безодню вічності, де традиційне наукове, раціонально-логічне тлумачення понять, за якими здебільше міститься однобічне, абстрактне сприйняття світу, начебто вже й не потрібне – настільки зачаровують вдало віднайдені образи, за якими й Ідея й цілісне чуттєве сприйняття світу, й образ людини, яка здібна у своїй духовності йти через усі «ціннісні світи» створеної нею ж культури, відчуваючи трансцендентне як різуче близьке...

Інакше кажучи, автору вдається своїм словом об'єднати «місця пам'яті», характерні для різних народів та культур, в певний єдиний культурний «коловорот», що єднає древні традиції з сучасними, не допускаючи при цьому ані мінімальної некоректності в інтерпретації феноменів культури, необґрунтованого висловлення чи недоцільного порівняння. Це є нелегке завдання для філософів, істориків, усіх тих фахівців, хто має справу з минулими культурними традиціями, але ставить на меті прослідити складний процес «перетікання» духовної спадщини певних епох у наступні. Рецензована робота фактично демонструє, як науковець може долати ці складності професійного дискурсу, а щоб бути здатним на це, від нього вимагається «небагато» – глибоке знання предмету та дотримання *етосу інтелігентності*, звісно, не в осучасненому, по суті перетвореному сенсі цього поняття. Так, розглядаючи в якості двох культурних символів Тавриди (що поіменується нині, як зауважує дослідник, частіше тюркською назвою Крим) Херсонес і Коктебель, звертаючись до історичних доль російського, українського, кримськотатарського народів, греків, вірменів – усіх, хто є поєднаним своїм життям з Тавридою, а також до пам'ятників та слідів культур цих народів – М.М. Громову вдається наочно показати і для нинішніх поколінь існуючий культурний потенціал, надзвичайну дієвість минулих культурних традицій, які й донині несуть в собі таку складову як *людяність*, що тільки і здатна у світі, що постійно «розколюється»

на протилежні стани, створюючи ситуації ворожнечі, не роз'єднувати, а, навпаки, солідаризувати людські спільноти та особистості.

Таврида як місце культурної пам'яті багатьох народів, як показує філософ, виявляє такий досвід духовного буття, що може стати основою для мирного співіснування та міжетнічного діалогу нині. Як видається, мислитель вірить в *силу Культури*, коли пише: «У суворих випробуваннях минулих часів укріпився дух народів, і прояснилася думка про велике значення культури, того творчого начала в людині, яке носить створювальний, творчий, а не руйнівний характер» (с. 373). Феномен же Коктебелю, де розташована (можна поза усіляких застережень стверджувати) перлина російського «Срібного віку» – музей, що за заслугами має бути пам'яткою європейської, якщо не світової, культури, а саме – Будинок Поета Максиміліана Волошина (якому до речі у вересні 2013 р. виповнюється сто років), цілком справедливо оцінюється автором як «один із небагатьох прикладів успішно реалізованого проекту теургічного перетворення світу та людини, ідея якого розвивалася плеядою діячів епохи Срібного віку» (с. 371). Справа в тому, що завдання оновлення культури та метафізичної думки, які ставилися митцями та філософами в цю добу, вимагали переосмислення традиційних питань про взаємозв'язок теорії і практики, культури і цивілізації, належного і наявного, репродуктивної та творчої діяльності, що привело до того, що, за словами М.О. Бердяєва, «ніколи ще так гостро не стояла проблема відношення мистецтва і життя, творчості і буття, ніколи ще не було такої прагми перейти від творчості творів мистецтва до творчості самого життя, нового життя»¹. Ця потреба вийти за межі власне теорії, замкненого на собі мистецтва впливала із розуміння культури в усій її світовій, універсальній цілісності. Зважаючи на цей контекст, не випадково М.М. Громов підкреслює, що, зокрема, відчуттю особливого зв'язку «срібновікових» поетів, письменників, мислителів з культурними витоками людства сприяло те, що знання давньогрецької мови було умовою отримання гуманітарної освіти у дореволюційній Росії. Саме на цих освітянських шляхах знання класичної еллінської культури й вибудовувався інтерес до минулого, формувалася специфіка філософської культури доби російського Срібного віку: «... в рамках релігійно-філософського ренесансу, символізму і літератури Срібного віку виростає, – як зауважує автор, – інтерес до античного мистецтва, софіології,

¹ Бердяев Н.А. Кризис искусства (Репринтное издание). – Москва: СП Интерпринт, 1990. – С. 3.

діонісійства та аполлонізму, спадщини візантійських отців Церкви» (с.367).

Таким чином, книга М.М. Громова дає змогу наочно побачити, відчути, що для історії культури, історії філософії, для розвитку власне сучасної культури пошук реальних «зв'язків» місць, часів, особистостей та їх творчих надбань, ідей є вельми продуктивним шляхом у науці та значущим для культури, адже прикмети часу, враження, накопичені в певній місцевості, стають не тільки власне людиною здобутим досвідом, що навчає її мистецтву жити, але і тим особливим «ціннісним світом», який набуває універсального культурного значення, так як з нього випливають філософські ідеї, поетичні рядки, художні образи тощо.

В даному виданні нам імпонує та обставина, що червоною ниткою через усю роботу, матеріали якої розташовані за розділами «Філософія», «Історія», «Культура», «Персоналії», проходить, як видається, ідея, що на відміну від «класичної» доби в розвитку історії філософії як певного дисциплінарного філософського спрямування, для якої було характерним культивування принципу історизму при ненаданні особливої значимості власне історії філософії, автор робить наголос на тому, що історія філософії розглядається ним не тільки в якості важливої підстави розвитку філософії, але й як самостійний і самоцінний, важливий для духовно-культурного поступу спосіб міркування про ціннісні здобутки людства, що набувають статус «вічних». Серед останніх, можливо, чи не центральне місце займає ідея *софійності*, яка складає одну з характерних рис розвитку російської лінії філософування взагалі. Розгляд даної ідеї на різних етапах розвитку культури, мистецтва і філософії дозволяє чіткіше представити позицію Громова-історика філософії, вченого, для якого історія філософії є передусім *джерелознавством*, філософською, але й історичною дисципліною, що потребує освоєння пам'яток духовної культури, оригінальних літературно-філософських, історичних джерел, що характеризують певну епоху тощо. В доробку також обґрунтовується (і з цим не можна не погодитись з автором), що доцільно в історико-філософському пізнанні спиратися не тільки на аналіз вербальних джерел (друковані та рукописні тексти – житія, грамоти, послання, літописи тощо), але й невербальних культурних здобутків, що також можуть слугувати історикам філософії в якості матеріалу для узагальнення щодо ідейних, світоглядних шляхів філософування. В якості останніх мають слугувати витвори мистецтва, зокрема, художньо-літературні твори, зразки архітектури, пластичного мистецтва; науковцю, за думкою М.М. Громова, необхідно зважати й

на комбіновані джерела, такі як рукописи, ікони, фрески з текстами, співоче мистецтво та ін.; вміти побачити, наприклад, єдність мови архітектури та філософії у культурі Ренесансу, зв'язок барокко з ідеями Ф. Бекона, Б. Спінози тощо. В обґрунтуванні своєї позиції науковець спирається, зокрема, на інтерпретацію Е. Панофски готики як «кам'яної схоластики», зодчества як «маніфестації духа» (О. Німейер).

В цьому відношенні можна лише пожалкувати, що дана дослідницька позиція не є такою, що незаперечно сприймається у науковому середовищі. Але про особливе значення невербальних джерел щодо розуміння світоглядних засад минулих епох говорить, наприклад, здатність архітектури утворювати особливий простір людського буття, про що цікаво читати у тій частині доробку, що присвячена архітектурним символам Росії (див.: с. 194-205 та ін.). Йдеться, безумовно, не про абстрактно-ціннісне місце або утилітарне середовище проживання, а про своєрідне втілення в архітектурних витворах світобачення людини певного часу, її уявлення про красу, гармонійне життя тощо. Так, наприклад, і досі у свідомості східних слов'ян існує древня символічна семантика будинку, що була пов'язана з певним розташуванням стін, вогнища, відкритих у світ дверей та вікон тощо.

Щодо ж розгортання принципу софійності в російській культурі та філософії, то у творчому доробку М.М. Громова (див. с.160-161, 174, 280-294 та ін.) прослідковується орієнтація на це культурне «начало» буквально від епохи до епохи; показується, що ще з «києво-руської» доби закладається потреба у філософському переосмисленні християнської ідеї софійності світу як Премудрості Божої, яку людство має втілити в своєму духовному шляху. Дослідник звертається до розмислів на дану тему у Климента Смолятича, Максима Ісповідника, Афанасія Александрійського, Максима Грека та ін., але по-особливому виділяє автор вклад в розвинення східнохристиянського розуміння Софії вчення Діонісія Ареопагита, який «обґрунтував необхідність додатку префіксу, приставки, що трансцендує, до імені Мудрості – ύπερ, «над», у старослов'янській мові – «пре». Мудрість людська і горня Премудрість були ясно усвідомлені у своїй співвіднесеності» (с. 153). Автора цікавлять й подальші напрацювання в сфері софіології Григорія Сковороди, філософські тлумачення ідеї Софії укінці ХІХ – першій чверті ХХ ст. у В.С. Соловйова, о. С. Булгакова, о. П. Флоренського, В'яч. Іванова. Певним чином підсумовуючи існуючі постановки щодо цієї теми, зазначається, що софійність об'єднує не тільки релігійний і філософський типи світогляду, але й наскрізно проходить через усі етапи розвитку

філософської думки культури на східнослов'янському православно-християнському «терені», набуваючи значення архетипу відповідно для культури російської та, безумовно, української, в тому числі і сучасних. Невербальною домінантною для східних слов'ян ідеєю наочно проступає (візуальним та символічним образом) у культових спорудах, безпосередньо відтворюється у присвячених образу Софії Премудрості Божої кафедральних соборах Києва, Новгород, Полоцька, Вологди, Тобольська, існують два софійських храми, як наголошується, і у Москві. «Образ Софії, – підкреслює автор, – захоплює своєю естетичною досконалістю. В яких би втіленнях він не з'являвся – як храм, іконограма, літературний сюжет, філософема, – він незмінно сяє мерехтливим відблиском вищої духовної краси» (с. 152).

Особливий зв'язок російської філософії з літературою підкреслювали багато хто з дослідників, але, аналізуючи дану роботу, хотілось би відзначити подолання в ній такого розповсюдженого в останні десятиліття, принаймні в Україні, стереотипу як пояснення «літературної» форми російської філософської думки начебто через нерозвиненість метафізичної. В роботі доводиться, що саме зважаючи на вищезазначене розуміння культури як життєтворчості встановлюється особливого роду союз філософії та мистецтва, літератури в «срібновіковій» традиції. Це був досвід принципово новітнього тлумачення культури та смислів духовного буття людини, а саме: «відкриттям» людиною себе, усвідомленням нею свого життєвого «покликання» як свідомого буття в культурі. Теоретичним витоком такого «повороту» до культури, художньо-творчої діяльності та пов'язаного з ним нового розуміння культури, філософії, мистецтва, людини була релігійна метафізика В.С. Соловйова. «В XIX ст. два генія – письменник Федір Достоєвський і філософ Володимир Соловйов – підтвердили і розвинули на новому етапі велику гуманітарну традицію єдності релігійної, філософської і літературної творчості», – констатує М.М. Громов. В роботі ретельно аналізується в цьому аспекті спадок таких яскравих виразників цієї традиції як О.С. Хом'яков, І.В. Киреевський, П.Я. Чаадаєв, В.Г. Белінський, О.І. Герцен та ін. Автор також звертається до творчості більш пізньої плеяди мислителів та митців, таких як Лев Толстой, В'яч. Іванов, І. Бунін, В. Розанов, М. Волошин та ін. видатних письменників, поети, що були й оригінальними мислителями, зорієнтованими (на відміну від західної філософії, де головне – робота з поняттями) на мислення в більшій мірі образами, символами, асоціаціями, інтуїціями, ірраціонального порядку прозріннями, за якими, як би сказала, міститься вища раціональність. Фактично

взаємовідношення, взаємовплив філософії та мистецтва стало серйозною метафізичною проблемою і певною мірою – способом життя митців та мислителів доби Срібного. Такої постановки питання вимагала сама логіка розвитку культури епохи: мистецтво, в першу чергу, література, тяжіла (не за формою, а за змістом) до жанру філософського дискурсу, а філософія розглядалася як мистецтво, «вища майстерність думки» (Г. Шпет).

З такою загальною світоглядною настановою пов'язане й народження школи символізму в культурі Срібного віку, особливу увагу до якого демонструє автор, торкаючись, зокрема, творчості В'яч. Іванова, М. Бердяєва, М. Волошина. Показано, що символізм – феномен багатоманітний, що проростає у літературі, образотворчому мистецтві, філософії, стилі життя людини епохи російського «срібного віку». Говорити про нього в одному ключі – лише як художнього напрямку, теорії естетичної стилізації творчого та життєвого шляху людини-митця або теоретизації певного світогляду не представляється можливим; доводиться, що символізм зберігає в розумінні культури та творчого покликання людини саме соловйовську ідею про необхідність виходу філософії за кордони теорії, в практику життєтворчості, а також орієнтується й на більш древнє джерело – виходить з християнсько-ціннісних підстав киево-руської культури, де була важливою ідея символічного розуміння світу, розкриття його як «Божественної книги». Звідсіть, як зазначає автор, впливає специфічна філософічність російської культури та ірраціональність філософії: «російська ікона є втіленням національного богословствования і філософування в художньо-символічній формі (Є. Трубецької, Л. Успенський). Рубльовська «Трійця» не менш філософічна, ніж триада Гегеля і трихотомія Канта» (с. 16). Безумовно, нових обрисів символічне світовідчуття набуває за добу «срібного віку». Особливо пронизливо цей «перегук» часів відчувається, коли читаємо роздуми філософа щодо життєвого і творчого шляху В'ячеслава Іванова: «Здобутий «від чар земних», поет повернеться у свою Небесну Вітчизну. Й життя земне йому буде мариться як страшний, солодкий, неповторний сон; як дар чаші буття, що повільно глотається довгі роки життя з особливою «насолодою», яку так полюбили елліни, друзі за духом В'ячеслава Іванова» (с. 473).

В назві наших міркувань міститься звернення до поняття «стереотип» передусім тому, що як прагнули ми показати, даний доробок М.М. Громова дійсно дозволяє загубити деякі шаблонні сприйняття певних тем і проблем, зруйнувати, хай і усталені в деякій свідомості, схеми сприйняття російської культурної історії, що, як на

мене, багато в чому буде сприяти як розвиткові власне історико-філософської дисципліни, так і налагодженню співробітництва України та Росії в гуманітарній сфері нині. Як на мене, читачі, особливо українські, повинні бути вдячними автору і за те, що він ґрунтовно розбиває стереотип (в основі якого перед усім лежать політичні причини) щодо необхідності безальтернативної орієнтації східнослов'янських народів (зрозуміло, що й українського) у своєму розвитку виключно на західний вектор, тим самим фактично відмовляючись від власної культурної традиції. Автор ненав'язливо, делікатно нагадує: «У глибинах історичної пам'яті в нас завжди буде жити прагнення на південь, до древніх центрів цивілізації, благословенної Еллади, Святої землі, Афону – духовному спадкоємцю Візантії. Прагнення туди, звідкіля наші предки отримали дари культури, віри, знань, які зберігаються донині в архетипичних основах сучасної східнослов'янської культури: російської, української, білоруської» (с. 371). Насамкінець означимо, що ключовими словами, що узагальнюють авторську оцінку російської культури, у тому числі і філософської, становлення і розвиток якої складав предмет аналізованого доробку і наших міркувань, можуть служити наступні: «Російська філософія – це філософія страждання і прозріння, жертвовного служіння істині, що є різноманітною у своїх проявах, важкою в інтерпретаціях. Вона включає різноманітні інтенції: сакральну і безбожну, містичну і раціоналістичну, тоталітарну і анархістську, етатистську і ліберальну, традиціоналістську та інноваційну, європоцентристську та ґрунтовну (почвенническую – рос.), догматичну та еретичну, творчу та руйнівну. Але найціннішим у ній є те, що створювалося під знаком вічності» (с.18). Отже, культура є не тимчасовість, а *всечасовість*, яка тільки і здатна об'єднувати собою епохи, традиції, народи, особистості, про що невтомно нагадують мудрі книги.

Г.М. Діденко, Т.Д. Суходуб. Рецепція російської думки у Європі

Рецензія на книгу: Russian Thought in Europe. Reception, Polemics, Development / Edited by Teresa Obolevich, Tomasz Homa, Józef Bremer. – Kraków: Akademia Ignatianum, Wydawnictwo WAM, 2013. – 598 с.

G.M.Didenko, T.D.Sukhodub. *Perception of Russian thought in Europe.*

Відкриваючи дане видання вперше, мимоволі з'являється думка, що книга, написана сумісно науковцями з Білорусі, Італії, Нідерландів, Польщі, Росії, України, представляє собою не тільки солідний історико-філософський доробок стосовно сприйняття російської філософії на Заході, але й є відкриттям якоїсь нової форми, навіть не стільки співробітництва, скільки побудови нового способу історико-філософського дискурсу, який можна порівняти в певній мірі з появою перших міжнародних журналів, наукових конференцій, запрошенням іноземних вчених до лабораторій та навчальних наукових закладів окремих країн тощо, з чим в історичному плані було пов'язано становлення науки як соціального інституту. Чому робляться подібні паралелі? Та тому, що книга вийшла у світ у Польщі (Краків), присвячена вона російській філософській та літературній традиціям, а авторський колектив об'єднує науковців з декількох європейських країн. На наш погляд, цей міжнародний проект, що є рідкісним за задумкою та її втіленням, може слугувати прикладом не тільки продуктивного співробітництва філософів та філологів різних країн, але й бути новою концептуальною формою розв'язання теоретичних проблем, коли у гуманітарних студіях до однієї й тої ж проблематики звертаються представники різних науково-національних шкіл.

В даному випадку є доволі символічним те, що в наші часи, коли так не вистачає у відносинах між країнами культури діалогу, ініціює дослідження російської літературної, філософської, релігійної традиції польська сторона, а саме – Академія «Ignatianum». А коли звернути увагу на зміст, то можна побачити, що російські вчені приділяють значну увагу європейським традиціям та персоналіям, а, скажімо, польські – мислителям російським. Наведемо приклади. В плані першої ситуації можна вказати на дослідження О. Хвостової

творчості Карла Августа Фарнгагена фон Ензе, німецького письменника і критика першої половини XVIII ст., перекладача, пропагандиста російської культури, передусім автор звертає увагу на його міркування про Росію та її генія О.С. Пушкіна; С. Клімової, яка аналізує сучасну західну славістику, присвячену дискурсу щодо ідей Ф.М. Достоевського, як акцентується – «справжнього Достоевського»; В. Кравченко, яка прагне якомога повніше виявити напрямки зарубіжного соловйовознавства. Д. Гусев представляє у своєму доробку своєрідний діалог між Миколою Бердяєвим та П'єром Тейяром де Шарденом в аспекті розуміння близьких обом мислителям ідей активно-творчої есхатології. Перед Н. Орловою питання постало на межі конкретне – проаналізувати мистецькі інтерпретації російської літератури в італійському кінематографі. І. Салманову цікавить проблема осмислення західними літературознавцями літературної спадщини Лева Толстого, передусім в аспекті такої риси особистості мислителя, що, безумовно, позначилась і на творчості, як цілісність.

Щодо, умовно кажучи, другої ситуації, то тут доцільно вказати на доробки Й. Бремера, який аналізує тлумачення відомим німецьким філософом та католицьким богословом італійського походження Романо Гвардіні героїв романів Федора Достоевського; А. Гіларовського, який ставить питання про специфіку інтерпретацій відомим польським священиком і філософом Йозефом Тишнером характеру Р. Розкольнікова в романі Достоевського «Злочин та покарання»; Т. Оболевич, яка розглядає творчість Етьєна Жильсона в контексті його зв'язку з Росією. К. Войцель здійснює компаративістський аналіз онтологій «людяності Бога» у філософській думці Миколи Бердяєва та Карла Барта. М. Урбана цікавить пошук теоретичних засад естетики – питання, яке він прагне розв'язати на підставі з'ясування особливостей прочитання творчого доробку Володимира Соловйова відомим швейцарським католицьким теологом, кардиналом Гансом Урсом фон Бальтазаром. Я. Добіжевський аналізує бачення минулих та сучасних проблем російської історії відомим французьким політологом, істориком філософії, спеціалістом з історії Росії та СРСР Аленом Безансоном.

В авторській колектив даного наукового доробку входять й українські дослідники. Спробуємо, хоча б коротко, представити їх теми та концептуалізації. Так, Г. Аляєв присвячує своє дослідження проблемі становлення філософської антропології ХХ ст., співставляючи підхід М. Шелера, одного із визнаних засновників даного напрямку філософування, і філософсько-антропологічні розвідки С. Франка. Науковець доводить, що ряд робіт 1917-1927 рр.

російського філософа («Душа человека», «ZurMetaphysikderSeele. DasProblemderPhilosophischenAnthropologie» «О природе душевной жизни»)дають підставу стверджувати, що Семен Людвігович по-своєму розв'яже завдання створення «узагальненої філософської антропології», спираючись на розроблене ним «вчення про людину, як особливий тип реальності». В. Павлов розглядає персоналізм філософії Миколи Бердяєва у порівнянні з західноєвропейським персоналізмом, що виник у 30-ті рр. минулого ст. Становлення останнього в значній мірі, як доводиться науковцем, відбувалось під впливом філософського вчення російського філософа, яке він особисто називав «антиєрархічним». Автор детально аналізує теоретичні збіги та розбіжності у вченнях російського та західноєвропейського персоналізму.

Аналізуючи творчість Федора Достоєвського і Томаса Манна, М. Савельєва міркує щодо теми, яку образно можна представити як «сумерки германського духу». Конкретно ж йдеться про аналіз дослідження Т. Манном трактовки Ф. Достоєвським сутності німецької культури, історичної логіки її розвитку та ролі Німеччини в історії Європи, що викладені в «Щоденнику письменника». Збіг позицій двох мислителів проявився, як доводиться, у негативному відношенні до стану «германського духу» в кінці XIX ст.: і Достоєвський, і Манн вважали, що перемога Німеччини у Франко-Пруській війні насправді була її поразкою, тому що це була перемога «цивілізації» над «культурою».А. Салій розглядає вплив Лева Шестована європейську філософію XX ст., зосереджуючи передусім увагу на філософській самотності мислителя.О. Довгополова присвячує своє дослідження питанню рецепції російської емігрантської думки у Болгарії. В. Чернишов торкається англійсько-російських культурних зв'язків, аналізуючивідповідіВільяма Пальмера О. Хом'якову.Тема міркувань – відродження Соборної Церкви, яке англійський богослов пов'язує з шляхом об'єднання трьох гілокістинної Христової церкви– католицької, православної та англіканської, які поділені лише за зовнішніми ознаками.

Взагалі тема універсальності (і, безумовно, не тільки релігійного характеру),як слід зазначити, завждицікавила російських мислителів, які прагнули віднайти такі його форми, що були б здатні виступити підвалиною єднання різного буття у ціле – не байдуже до людини, всезагальне, але таке, що не руйнує поодинокі, особистісне. На дану тему міркує, наприклад, слов'янофіл І. Кіреєвський, який помічає розрив між зміцнілим на Заході раціональним світорозумінням та ірраціональністю людського «я» і «західник» О. Герцен, зорієнтований

на пошук сенсу історії як синтезу минулого з сучасним в межах підтримання безперервної культурної традиції, іФ. Достоєвський, який наполегливо шукає умови сполучання раціонального і чуттєвого в душі людини, засадиспівіснування культурою вистражданих гуманістичних ідей із «підлотною натурою людини».З темою розпредметнення універсального характеру життя людини пов'язані й характерні для російської традиції ідея соборності та ідеал цільного знання як такого життєвого досвіду, в якому б збігалися чуттєві та раціональні, теоретичні та емпіричні, свідомі та несвідомі, містико-релігійні та інтуїтивні, часткові та всезагальні аспекти світу та процесу його пізнання. На наш погляд, саме цей контекст розуміння російської літературно-філософської традиції став засадничим для визначення безпосередньо авторських підходів у розвиненні власне обраних дослідницьких тем в даному доробку.

В цілому ж оцінюючи рецензоване видання, зазначаємо, що наскрізною лінією, на нашу думку, проходить через колективну монографію проблема визначення оригінальності російської філософської культури, з'ясування її місця у світовому історико-філософському та культурно-історичному процесах. Розгляд цієї проблематики у першу чергу відбувається у контексті співвідношення російської культури з європейською традицією – тема ця постала доволі давно – ще з часу виникнення слов'янофільства та становлення автономної філософії і незалежного від соціально-політичних рухів Росії духовного життя в межах містико-релігійної традиції російського неоідеалізму кінця XIX – початку XX ст. Але, незважаючи на існуючі різноманітні підходи, все-рівно проблема ця залишається актуальною.

Отже, ініціатива, що проявлена була польськими науковцями, є гідним щаблем у її розв'язанні. На кінець зазначимо, що ознайомитись з даним виданням можна у бібліотеці Інституту філософії Національної академії наук України.

Інформація для авторів

До розгляду приймаються рукописи (дискета та один примірник у роздрукованому вигляді), які мають відповідний концептуальний рівень та редакційне оформлення. Список літератури наводиться в кінці статті, посилання - в тексті (в дужках вказується номер джерела в списку та сторінка праці, яка цитується). На початку статті дається коротка анотація (до 5-ти речень) українською, російською та англійською мовами.

У статтях пошукувачів наукових ступенів доктора і кандидата наук, відповідно до постанови ВАК України від 15 січня 2003 р., повинні мати місце:

- постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями;
- аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на яке спирається автор, виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується дана стаття;
- формулювання цілей статті (постановка завдання);
- виклад основного матеріалу дослідження з повним обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
- висновки з даного дослідження і перспективи подальшого розвитку у даному напрямку.

*Редакція рукописи не редагує, погляди авторів може не поділяти.
Рукописи не повертаються.*

Наша адреса: 01001 м. Київ-001,
вул. Трьохсвятительська, 4
Центр гуманітарної освіти НАН України.
Лабораторія постнекласичних методологій.