

Владимир Кизима
доктор философских наук
НАН Украины

СИЗИГИЙНАЯ ДУША КУЛЬТУРНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Анотація

У статті на прикладі культури і культурних трансформацій розглядається універсальний механізм буття – *сизигія* (від давньогрецького $\sigma\acute{\upsilon}\text{-}\zeta\acute{\upsilon}\gamma\omicron\varsigma$ – узгодження, життя парою), що забезпечує збереження і підтримання цілісності і само ідентичності будь-яких об'єктів, незважаючи на їхні зміни.

Ключові слова

Буття, сизигія, культура, тотальність, людина, межа, цілісність, порядок, відповідність, єдність, багатоманітність.

Аннотация

В статье на примере культуры и культурных трансформаций рассматривается универсальный механизм бытия – *сизигия* (от др.-греч. $\sigma\acute{\upsilon}\text{-}\zeta\acute{\upsilon}\gamma\omicron\varsigma$ – сопряжение, живущий парой), обеспечивающий сохранение и поддержание целостности и само-идентичности любых объектов несмотря на их изменения.

Ключевые слова

Бытие, сизигия, культура, тотальность, человек, граница, целостность, порядок, соответствие, единство, многообразие.

Summary

The article on the example of culture and cultural transformations considers the universal mechanism – *syzygy* (from the ancient Greek $\sigma\acute{\upsilon}\text{-}\zeta\acute{\upsilon}\gamma\omicron\varsigma$ – mates, who lives a couple) which serves for the conservation and maintenance of the integrity and self-identity of any object in spite of it change.

Keywords

Being, syzygy, the culture, the totality of a person, border, integrity, order, matching, unity, diversity.

Целостность культуры и одновременно ее динамика, причем не только как стабильное функционирование, а и как качественные трансформации, — такая целостность предстает как почти мистическое в своей противоречивости, но вполне реальное образование «сохраняющейся изменчивости». О подобных целостностях Гегель говорил как о тотальностях. Он определил тотальность как «развертывающееся в самом себе и сохраняющее себя единство» [1, 100]. В современном учении о тотальности и тоталогенезе вопрос о сизигии возникает из удивительной способности тотальности непрерывно сохранять идентичность, несмотря на ее трансформации. Реальность демонстрирует нам бесчисленные формы тотальности, начиная с сохраняющих свою идентичность вселенной и разного рода космических систем, и кончая растениями, животными, человеком и обществом, которые меняясь в своей жизнедеятельности, остаются идентичным себе на протяжении всего своего существования. Тотальностями являются остающийся, несмотря на изменения фонетики и грамматики, «тем же самым» эволюционирующий язык, жизнь семьи, развитие сюжета книги, спектакля или проявляющееся в написанной и исполняемой симфонии творчество композитора.

Все подобные примеры объединяет то, что связанные с ними содержания, несмотря на происходящие с ними изменения, являются сохраняющими себя во времени *единствами многообразия*. Сизигийная загадка состоит в том, как они сохраняют свои идентичности, несмотря на свою изменчивость; что удерживает их единство, а если это единство распадается, то почему? Подобная парадоксальность тождества в изменении была осознана давно и всегда живо интересовала человека, причем он даже пытался экспериментировать с ней².

² Тоталлогического анализа заслуживает, например, старая

С позиций темы сизигии во всех подобных случаях важным является не столько то, меняется или не меняется тот или иной компонент культурной тотальности, сколько то, как все эти разнообразные изменения органически «вписываются» в общее культурно-историческое бытие, *сохраняя в целостности и его и себя?* Встают и другие вопросы: возможно ли управление этими сизигийными процессами, а, стало быть, и самим миром; какие *принципы* должны лежать в их основе; может ли человек на основе принципа сизигийности создавать искусственные саморазвертывающиеся образования и обеспечить их живучесть? Все эти вопросы касаются темы сизигии.

Культурно-исторический смысл сизигийности

Необычность обеспечения сизигийной согласованности компонентов тотальности, их соответствия, состоит также в том, что такая согласованность *реализуется постоянно и независимо от изменения и характера преобразований* культурной общности. Иначе каждый новый возникающий феномен культуры был бы абсолютно автономен и имел бы вид музейного экспоната, существующего сам по себе. Это означало бы его инородность по отношению к общей культуре и человек был бы обречен «не трогать его руками»

морская традиция: для обеспечения бессмертия корабля называют одним именем корабли разных поколений, рассматриваемых в этом случае как один и тот же корабль в разные периоды своей «вечной» жизни (см. *Давыдов А. Н., Теребихин Н. М.* Порт и корабль: семантика северно-русской морской культуры // Механизмы культуры. — М., 1990. — с. 178-179). Можно вспомнить и известную проблему «корабль Тезея»: в результате последовательной замены старых досок новыми в паруснике Тезея, который отслужил свое, из старых досок снова собрали корабль. Возникает вопрос: какой из двух кораблей является «настоящим» кораблем Тезея?

подобно зрителю в музее. Либо его нужно было бы рассматривать как абсолютно случайный и потому не имеющий культурной ценности феномен, и тогда исчезала бы не только целостность культуры, а и зависящие от нее ее компоненты.

Введение понятия сизигии разрешает это противоречие, но одновременно требует уяснения сущности сизигии и порождает новые вопросы. Прежде всего, попытка четкого определения понятия сизигии сталкивается с необходимостью отделения ее от ряда близких с ней по смыслу понятий: соразмерность, согласованность, синхрония, причастность, сродность и др. Соответственно, имеется масса философско-культурологических, естественнонаучных, религиозных, искусствоведческих источников, которые толкуют данные понятия в своем ключе и тем, способствуя углублению представлений о сизигии, одновременно усложняют решение главной задачи. Например, определение понятия «причастности», широко использовавшегося еще неоплатониками (позже о нем говорил М. Кузанец и другие авторы), не столько разрешает сущность сизигии, сколько ставит новые вопросы³.

Тем не менее, движение по этому пути необходимо. Прежде всего, возникает искушение отождествить сизигию с понятием порядка. И для этого имеются определенные основания. Например, имеет место факт корреляций социокультурных параметров, что позволяет по одним статистическим показателям (тираж книг, численность армии, количество наркоманов, самоубийц или заключенных, количество вузов и др.)

³ У Прокла читаем: «Все становящееся единым становится единым в силу причастности единому», «оно причастно единому в том смысле, что претерпевает становление единым». Или: «то, что существует во всем, будучи разделенным на все, в свою очередь нуждается в том, что объединяет это разделенное» (*Прокл. Первоосновы теологии.* — М., 1993. — с. 10, 28).

делать выводы о других на основе наличия относительно устойчивых пропорций в структурах общества. Этот порядок может быть различным в разных обществах, но в любом обществе он присутствует и, без сомнения, может рассматриваться как проявление сизигии. Тем не менее, он тоже не исчерпывает и не объясняет ее. Так же сизигия близка и понятию гармонии⁴. Но при всей схожести сизигии с порядком, гармонией, соответствием и другими подобными понятиями, между нею и ими имеется существенное различие, состоящее в том, что порядок, гармонию, соответствие мыслят как относительную *устойчивость* — обычно как временный покой и статику связей и отношений (греч. *harmonia* — связь). Она возникает из хаоса и дисгармонии и, следовательно, в хаосе, беспорядке и дисгармонии не

⁴ Гармония — порядок, соотнесенный с организационной, нравственной, эстетической оценкой. Анаксимандр называл гармонию законом равновесия и родственности, а Аристотель — соединение величин так согласованных друг с другом, что больше уже не могут принять в себя ничего однородного, т. е. обладают определенным совершенством. Гармонию понимали как определенное числовое соотношение типа «золотого сечения». До сих пор популярный модульный подход в архитектуре (где чаще всего модуль — тело человека). Л. Б. Альберти писал, что как в живом организме члены соответствуют друг другу, так и в строении дома одни части должны быть сложены так, чтобы соответствовали одна другой и чтобы взявши любую из них, можно было по ней с точностью соразмерять все другие части (Альберти Л. Б. Десять книг о зодчестве. Материалы и комментарии. — М., 1937. — Т. II. — с. 29). В период становления и развития классической науки гармонию понимали как соответствие законам, законосообразность мира. Позже — как эстетическую категорию «единства разнообразного» и как идеальную «социальную согласованность» будущего человеческого общежития в различных концепциях исторического развития. В XX в. в связи с развитием кристаллографии, квантовой физики, теории групп гармонию связывают с понятиями «инвариант», «симметрии», «система», «структура». Э. М. Сороко определяет гармонию

имеет места. Вне предположения устойчивости невозможны понятия инварианта, пропорции, симметрии, магии чисел и другие проявления гармонии.

В отличие от этого статического характера отношений порядка и гармонии, сизигия является *тенденцией* усотраствливания компонентов тотальности, т. е. *имеет место также и в условиях неустойчивости, текучести, в ситуациях переходных состояний и существенных трансформаций*. Сизигия настолько же отличается от гармонии, насколько система или структура отличается от тотальности. Порядок присущ структурам, системам, даже процессам (например, в музыке), но он не охватывает *полноту* тотальности, в которой всегда имеют место и моменты хаоса. В «гармонии» источник порядка часто вообще мыслят вне самого порядка, например, в виде анаксагорского внешнего «ума», гераклитовского «логоса» или аристотелевской «формы всех форм». Если даже беспорядок и хаос допускаются в этом случае, они рассматриваются как вызванные внешними же обстоятельствами аномалии и патологии⁵. В сизигии же гармонизация осуществляется как имманентный процесс самой действительности и неотделимый от нее.

Сизигия является действующим механизмом

как всепроникающую связь всех элементов совокупности, когда все они «схвачены» единым для всех отношением, замыслом, планом, алгоритмом, идеей и зафиксированы единой мерой, эталоном, нормой и стандартном, выявляя свое различие на фоне единой им субстанции (Сороко Э. М. Структурная гармония систем. — Минск, 1984. — с. 117).

⁵ В средние века психические заболевания рассматривали не как болезнь, а как одержимость бесами. О тождестве здорового и больного тут не могло быть и речи, поскольку, пребывая в теле одержимого, нечистый «вел» себя так (выл, кричал, говорил на неизвестных языках и т. д.), что сам человек после излечения не только не был на это способен, но и ничего об этом не помнил. Целительство и рассматривали как изгнание из человека демона.

постоянного самоответствливания текущих процессов. Культурная сизигия предстает как динамика отношений взаимного усоответствливания культурных дискретов в условиях сохранения культурного целого, пусть даже и существенно меняющегося. Ее результат не сводится к стабильному культурному пространству и связанному с ним набору неизменных норм и образцов культуро-творчества, как и в случае, скажем, социальных явлений, — к социальному пространству как устойчивой социальной стратификации, в которой определено четкое место каждой страны. На самом деле сизигия — это *процесс* постоянной гармонизации *меняющихся фрагментов* культурной тотальности. Сизигийное соответствие не является устойчивым отношением статусов при безразличии к личностным свойствам и потенциям субъектов, которые эти статусы определяют (за исключением требований, предусмотренных — часто формально — самим статусом). Сизигийное соответствие — это подвижное отношение, ориентированное на максимальное проявление активности и меняющейся самореализации элементов в меняющихся условиях целого. Оно задает наличие близких к воплощению индивидуальных качеств субъектов, возможность их прямого или опосредованного раскрытия.

Источником и движущей силой сизигийного соответствия тех или иных компонентов тотальности является *сизигийный потенциал*, показывающий возможность тех или иных взаимных детерминаций и взаимных изменений компонентов тотальности, определяемых субстратными, энергетическими и информационными градиентами отношений в тотальности и ее среде. Трудовой, производственный, научный, технический, духовный и другие потенциалы общества — разновидности сизигийного потенциала в своем комплексе представляющие тоталогический потенциал культуры, задающий разные тенденции и возможности ее развертывания и разнообразия возможностей самого развертывания.

Сизигийное соответствие — характеристика не только актуального, а и потенциального. Поэтому высокий сизигийный потенциал не означает обязательного присутствия сложной организации и порядка. Скорей наоборот, именно беспорядок, характерный для начального этапа рождающейся культуры и отдельного культурного явления, может содержать значительные возможности для дальнейшего развития событий. Этот «беспорядок полноты жизни» отличается от «беспорядок разложения и смерти» — хаотической конгломерации как безжизненной свалки и суммативных образований, наличием в нем динамичных зародышей новой жизни с высоким уровнем концентрации сизигийного потенциала и связанного с ним жизненного напора возможностей (на каждом отдельном этапе своим). Чем ниже сизигийный потенциал культуры, тем она может быть «более совершенной» и гармоничной в своей завершенности, но тем меньше жизнеспособна в перспективе меняющейся среды. Чем этот потенциал выше, тем культура более избыточна, неустойчива и насыщена «случайностями» и «шумами», но именно потому более полна дивергентными потенциями жизни, и богата будущим. Поэтому сизигийный потенциал может рассматриваться как скрытая возможность нарушений устоявшейся и изживающей себя гармоничности, иначе — *как отношение упорядоченной гармоничности с одной стороны и хаотичных процессов и тенденций — с другой.*

Можно ли говорить об определенной методологии изучения сизигии? Сизигия — то, что остается при любых изменениях культуры, благодаря чему ею согласуются прошлое, настоящее и будущее и, несмотря на свои изменения, культура сохраняет себя как целое. Сизигия — скрытый, но всепроникающий дух культуры, который не привнесен извне (хотя и зависит от внешних влияний, «откликается» на них), в любой момент он определяет специфическую и потому постоянно меняющуюся атмосферу отношений в культуре, способную порождать новые культурные

феномены и универсумы, специфические разновидности занятий, способов жизни.

Любое исследование культуры, не исчерпывается изучением отдельных ее фрагментов и их отношений, которое не схватывает общую динамику культуры и ее сизигийную душу. Но нельзя получить удовлетворительного результата и с помощью попыток сразу ухватить «культуру как таковую», отбрасывая ее специфические формы и исторические проявления, поскольку тогда утрачиваются реальные истоки сизигии и самой культуры. Задача состоит в том, чтобы эффективно соединить состоявшуюся явным образом культурно-историческую конкретность с ее скрытыми моментами и тенденциями, порождающими ее и преодолевающими себя. Необходим анализ конкретных форм не только в их явной специфике, а и в их скрытой взаимной причастности на общих глубинных субстанциальных уровнях, где осуществляется их взаимное детерминирование, согласование и продвижение к новому содержанию. Такой анализ создает условия для выяснения самого механизма согласования, способности преодолевать конечность тех или иных культурных форм в общем поле разнокачественных сизигийных потенциалов и в соответствии с ним. Подобный «пограничный» анализ сочетает понимание исторической конкретности культуры с уяснением возможностей и направлений ее дальнейшего движения в иных условиях, способных занять ведущую роль в ближайшем будущем и потому имеет сизигийный характер.

В сизигии уникальное постоянно переплавляется в универсальное, а универсальное существует как переливы уникального. Именно в этой непрерывной жизни конкретного сизигия непосредственно выступает как объединяющий дух культуры, а история предстает как «развертывание в границах духовности» (М. Ганди). Прослеженный с высоты преодоления конкретно-исторических границ эволюционный путь отдельных культурных форм (история архитектуры,

живописи, литературы, философии, науки) позволяет непосредственно если не ухватить, то почувствовать их сизигийную «душу», что является предпосылкой понятийного осмысления культуры как того или иного специфического для данного культурно-исторического момента процесса, например, в виде, эпох возрождения, реформации, просвещения. Помимо прочего, такая исследовательская ориентация является противоядием эмпиризму в истории, представители которого (Т. Моммзен, Ф. У. Мейтленд, Г. Шмоллер) в свое время избегали анализа широких проблем, провозглашали необходимость изучения конкретного единичного и рассматривались как «величайшие знатоки исторической детали» [2, 123]. Они растворяли реальную жизнь в искусственных классификациях, тогда как сизигия очевидна не только в отдельных гуманитарных науках и направлениях (истории, этнографии, археологии, языкознании, страноведении), а и в их столкновениях, взаимосвязях и взаимовлияниях, которые не позволяют редуцировать целостную культуру ни к одному из этих аспектов.

Примером «пограничного» сизигийного подхода может служить творческая методология М. Бахтина. Сосредоточенная на изучении текстов как органических целостностей, она именно благодаря этому выходит за рамки специфического лингвистически-философского и литературоведческого анализа. В. С. Библер, который посвятил специальное исследование «строю мышления» М. Бахтина, приводит слова самого М. Бахтина о специфике своего анализа⁶.

⁶ «Приходится назвать наш анализ философским прежде всего по соображениям негативного характера: это не лингвистический, не филологический, не литературоведческий, или какой-либо иной специальный анализ (исследование). Положительные же соображения таковы: наше исследование движется в пограничных сферах, то есть на границах всех указанных дисциплин, на их стыках и пересечениях. Текст как первичная данность всех этих

Сам В. С. Библер дает не менее красочное описание мышления М. Бахтина, которое «принципиально не укладывается ни в один «жанр» («антропология» — «философия» — «лингвистика» — «литературоведение» — «культурология»...). «Его работа в тексте, — пишет В. С. Библер, — в тексте Рабле или в тексте Достоевского — ни на йоту не выходит за пределы этого текста, — втягивает в *этот (один!) текст*, в его внутреннее бытие все тексты мировой культуры, понимает этот текст как средоточие мировой культуры («диалога независимых культур»). И одновременно вся эта работа идет *на границе текстов*, вся ориентирована на внетекстовый смысл, вся обращена к личности автора... — *от личности автора — к личности читателя, слушателя, соавтора*. Так — с каждым текстом, — в предположении невозможного многоцентрия, бесконечноцентрия культуры. «Центр вселенной везде; окружность — нигде» (Дж. Бруно)» [3, 249].

Проблема порождающей формы культуры

Признание культуры меняющейся тотальностью наряду с вопросом о сизигийности влечет постановку вопроса и о движущих силах, а затем и о механизмах культурогенеза, без учета которых понятие сизигийности также не может быть уяснено.

Сложность их решения состоит в том, что в отличие от позиций авторов, которые искали или ищут

дисциплин и вообще всего гуманитарно-филологического мышления (в том числе богословского и философского мышления в его истоках). Текст является той непосредственной действительностью (действительностью мысли и переживаний), из которой только и могут исходить эти дисциплины и это мышление. Где нет текста, там нет и объекта для исследования и мышления» (Библер В. С. Бахтин и всеобщность гуманитарного мышления (в каком «речевом жанре» мыслит М. М. Бахтин) // Механизмы культуры. — М., 1990. — с.252-253).

основание развития культуры в отдельных причинах и факторах и рисуют историю культуры как цепь духовных, экономических, технических и иных изолированных действий, особенно революционного плана, необходимо найти общую первооснову всех процессов культурогенеза.

Во-первых, коренную, касающуюся всей культурно-исторической тотальности, а не отдельных ее сфер, чтобы она раскрывала истинный механизм сизигии. Во-вторых, такую, которая действует непрерывно, даже в незначительных и незаметных глазах историка, социолога, искусствоведа культурных движениях, что не исключает необходимости поисков внешних решающих активных сил, влияющих на культуру в ее как эволюционных, так и критических точках. В-третьих, такую, которая включала бы понимание моментов истинной важности также и внешней среды в общем процессе культурогенеза и специфики этой важности.

Прежние попытки «интегрировать» культуру путем сосредоточения внимания на каком-то одном факторе были симптоматичны как попытки ее целостного охвата, но в прежнем виде они несли в себе редуционизм — сведение культурно-исторического процесса к духовным, политическим, производственно-материальным или иным эволюциям. На самом деле, поскольку культура — динамическая целостность, она всегда включает в себя как актуальные, так и потенциальные моменты, содержащие в себе возможности *дивергенции и разных исходов* культурогенеза в зависимости от текущих внутренних и внешних условий и их отношений. Поэтому важно с самого начала понимать ее как разнообразно меняющуюся тотальность, а в качестве ее *сизигии* рассматривать присущий ей механизм, способный обеспечивать и сохранять ее *единство*, в том числе и в ее трансформациях и метаморфозах. Именно в этом смысле о сизигии можно говорить как о *душе культуры*, непрерывно одухотворяющей ее жизнь как в ее частях, так и

в целом, при этом, как отмечено выше, в этой душе заключена не только способность к развертыванию культуры, а и возможность *разных вариантов* этого развертывания. Этим развитие культуры в форме тоталлогенеза принципиально отличается от преформистских представлений о культурогенезе как о фатальном процессе. Однако это и не сверхъестественный мистический процесс, вызываемый неосознанным сверхъестественным духом. Это именно принадлежащая самой культуре ее душа, не менее реальная, чем сама культура, поскольку она является *сущностью* культуры, проникающая во все «щели» культурной жизнедеятельности. Тайна сизигийного инварианта связана с тайной этой сущности, с тем важным обстоятельством, что люди и иные формы социума имеют особое атрибутивное, специфичное для каждой культуры свойство — *онтико-онтологическую дуальность*.

Участники любых социокультурных событий всегда проявляют, с одной стороны, специфические функции, позволяющие им явно, причинным образом соотносить себя с конкретными социокультурными ролями, статусами и институциональными функциями. С другой — представляют культуру данного общества во всей ее цельности как ее органические части, и неявно несут в себе *общекультурные* влияния социума разной глубины и субстанциальности, во всей ее полноте, а потому чувствительны ко всем проблемам культурной жизни общества, хотя часто не осознают этого. В явном виде эта сверхчувствительность может проявляться в виде подсказок интуиции, смен настроения, внешне немотивированных поступков, проявлений со-чувствия, со-переживания, со-действия, со-знания, в которых человек позиционирует себя как органическая часть сложной жизни социокультурного целого.

Из сказанного следует, что для членов общества одинаково существенны:

а) их легитимная *статусная роль* (отстаивание своих

официальных социальных интересов во «внешних» действиях, в нормативных и юридических отношениях);

б) их внутренняя, неявная, экзистенциальная позиция, чувство своих глубинных нужд, выходящих за пределы институционального внешнего поведения, связанная с переживаниями неявных отношений с общекультурным миром, с неявным сопоставлением с такими же нуждами других членов общества и с поиском справедливой гармонизации для всех (жизнь «по совести», гуманизм) [4, 403-423];

в) в человеке как культурном субъекте указанная двойственность никогда не исчезает, она проявляется в человеке не только в виде его внешних культурно-институциональных отношений, а и в его неразрывной органической принадлежности к культуре как единому субстанциальному целому, — к живительной почве и условию самой возможности его существования в виде индивидуального культурного субъекта, отличающегося от других во внешнем многообразном мире культуры.

Указанная дуальность, присущая человеку как культурному субъекту, свидетельствует, что он всегда пребывает на *онтико-онтологической границе* внешнего статусно-институционального и внутреннего экзистенциального измерений культуры, и именно динамика этой пограничности указывает на характер его индивидуально-общественной культурной жизни. На самом деле жизнь человека более сложна, поскольку выходит за границы культуры, поскольку человек является также и природным существом, более того, является частью бытия в предельном понимании этого понятия. Поэтому принцип онтико-онтологической дуальности имеет более широкий, метафизический смысл. В общем случае можно говорить о *единстве человека и бытия* как о его фундаментальной онтико-онтологической двойственности, создающей все многообразие и одновременно единство его жизни в бытии, и неразрывно связанное

с *сизигийным* механизмом, действующим на всех уровнях онтико-онтологической иерархии его человекомировой сущности и порождающим дивергентные спецификации отношения человека с бытием и разнообразие его поведенческих инициатив и действий в культуре и природе.

В связи с темой сизигийности как онтико-онтологической гармонизации культурной жизни возникает вопрос о причинах появления и о роли антикультурных феноменов в истории. В общем случае их появление можно рассматривать как результат нарушения сизигийности культурогенеза. Эти нарушения могут порождаться внешними обстоятельствами, независимыми от человека и общества, например природными, и внутренними, связанными с неадекватной, несизигийной активностью самих социальных субъектов. Противоречие, приводящее к последним, состоит в том, что человек, как субъект активной деятельности, способный предвидеть ее негативные последствия на уровне явных, онтических последствий и не допускать их, не способен учитывать в полной мере неявные, онтологические последствия, которые, к тому же, не сразу проявляют себя явным образом и постепенно накапливаются во внутренней жизни социума как предвестники будущего хаоса. Поэтому их накопление, остающееся вне поля зрения господствующих в обществе представлений об обществе и мире, затрагивает разные уровни общественной жизни и постепенно подготавливает те или иные «неожиданные» социальные катаклизмы, которые являются ни чем иным, как сигналом о нарушении оптимальной сизигийности в жизни общества. Возврат к ней требует часто значительных усилий, а если нарушение сизигийности обрело фатальный по масштабам характер, общество, допустившее это, распадается, перестает существовать как целостность.

Вся прежняя история, засвидетельствовавшая богатый опыт негативных событий, сопряженный с развалом империй, проигранными войнами, неудачны-

ми попытками овладеть миром путем неисчислимых человеческих жертв и уничтожением культур, — ведет к выводу, что противостояние требованиям сизигийности неизменно ведет к краху и, после множества соответствующих преобразований, возвращает культуру к универсальным требованиям мироустройства — к сизигийному состоянию в новой форме. В общем случае, культура всегда замыкается на человеке даже когда приобретает античеловеческие формы, поскольку ему же их и приходится преодолевать. Антисизигийные аномалии оправданы лишь в тех случаях, когда они воспринимаются как сигнал нарушения оптимальности сизигии и необходимости предотвращения катастроф. Не случайно у Августина мир замыкается на Боге и прекрасный даже со своими грешниками (поскольку похож на картину, где черная краска положена на свое место), хоть, если рассматривать их самих по себе, они ужасны [5, 123]. Сизигия культуры черпает энергию в саморазворачивании и самосохранении раздвоенного человека. Пока человек в центре культуры — последняя жива, целостна и динамична. Она утрачивает жизненный импульс, входит в полосу стагнации и начинает разрушаться, когда общество начинает склоняться к другим, односторонним приоритетам.

На что следует ориентироваться человеку и в своей деятельности? Он должен исходить из понимания своего состояния не только как причинной активности, а и как онтологической рефлексии: *изменяя свое явное отношение к миру как субъект, он, тем самым неявно и независимо от своего понимания этого факта, меняет отношение всего мира к себе как объекту.* Будучи субъектом культуры и природного мира, но одновременно и их частью, он с их помощью влияет на себя как на культурного и природного объекта. Мир действует на человека так, а не иначе потому, что сам человек действует на мир определенным образом. Онтологическая рефлексия проявляется в том, что субъект является объектом соб-

ственной активности. В этом состоит *главная его особенность и тайна, тут заложены его неисчерпаемые потенции, источник и сизигийные отношения культуры.*

Тотальность человека проявляется как неразрывность субъект-объектного единства его внешней деятельности и непрерывного внутреннего развертывания его сущностных сил в процессе его онтологической рефлексии. Человек постоянно пребывает в пограничной онтико-онтологической ситуации перед лицом возможной каждую секунду индивидуальной, а (в отличие от пограничных ситуаций К. Ясперса) также и тотальной гибели его как культурного, то есть родового создания. Человек, пишет Э. Фромм, «не может вернуться к дочеловеческому состоянию гармонии с природой. Он должен развивать свой разум, пока не станет господином над природой и самим собой» [6, 445]. Постоянно пребывая в состоянии субъект-объектной двойственности, человек действует с позиций личностных и общественных установок и норм, но вынужден в результате онтологической рефлексии среды постоянно их пересматривать и менять. Он развивается одновременно как субъект, объект и как субъект-объектное единство, оставаясь неизменным как источник культуры и собственного развития. В этом движении следует искать разрешение проблемы человеческой свободы.

Человек свободен в той мере, в какой *пребывает в гармонии своего субъективно-онтического и объективно-онтологического бытия* при том, что онтическое задает его внешний, объективный способ жизни, мир его сознательного социального и природного бытия, а онтологическое — связывает неявно со всем бытием, определяет его душевную жизнь, вносящую коррективы во внешнее поведение. Соотношение этих двух способов бытия и должно задавать характер *сизигийности его жизни*, которая может быть как более, так и менее оптимальной. Из бессознательных попыток нарушить свою органическую субъект-

объектную связность произрастают жизненные проблемы человека. Но в нем имеется и индикатор, позволяющий предупреждать появление данных проблем. В нем характер сизигийности проявляется как *интегральное переживание*, в котором явный компонент постоянно сопоставляется с неявным, указывая человеку через чувства комфортности или дискомфорта степень оптимальности или неоптимальности его сизигийного состояния в мире.

Мера онтологической рефлексии деятельности человека, его субъект-объектного единства определяется мерой соответствия или несоответствия идеальных норм, в соответствии с которыми человек хочет жить как субъект, той реальной практической ситуации, согласно которой он живет фактически, как объект. Эта мера численно выражается как численное соотношение исходной цели и полученного человеком в ходе ее достижения результата, определяется масштабом непредвиденных последствий человеческой активности. В метафизике тотальности она называется *дискрепансией* (англ. Discrepancy — расхождение, противоречие). Существует предел дискрепансии, за которым субъектная и объектная функции человека расходятся настолько, что нарушается их субъект-объектное единство, и если это приобретает общезначимый социальный масштаб, культура утрачивает целостность, движется если не к гибели, то к радикальным трансформациям. Осуществляемый сознательно культурогенез должен основываться на деятельности с оптимальной дискрепансией.

Сегодня субъект-объектное единство человека и целостность культуры подвергаются небывалым испытаниям. Проблема минимизации дискрепансии, особенно в ее общественно-этических и экологических измерениях, выдвигается в число важнейших. Предлагаемые же решения пока что сводятся к морализаторским тезисам о необходимости «новых смыслов и парадигм», «новой системы ценностей», «новой этики», стержнем которой было бы «взаимное

уважение зрелых личностей», «ответственность за бытие вообще». Без концепции субъект-объектной тотальности эти абстрактные установки остаются воздушными замками, в которых никто не живет. Лишь раскрыв механизм взаимодействия онтических действий субъекта и онтологической рефлексии на них, можно придать абстрактным рассуждениям о новой этике, коммуникации, интерсубъективности, о новых категориических императивах и «консенсуально-коммуникативной рациональности» конкретно-воплощаемый смысл.

Онтологическая рефлексия во внутрикультурных процессах

Взаимное соответствие отношений человека к миру и онтологической рефлексии мира должно иметь место не только в единстве человека и природы, а и во взаимодействии субъектов в пространстве культуры. Культура проявляет себя двояко: как форма бытия культуры в самом человеке и в разных людях в первом случае, и как внешнее качество культурности людей, связанное с их субъект-объектными отношениями — во втором. Субъект-субъектное единство людей внутри культуры имеет место не только как коммуникативное поле интерсубъектности и взаимной ответственности, а и как сфера общей жизни, включающей кроме самих субъектов и их действий весь универсум культурных феноменов и их отношений. Субъективно человек относится к культуре как к иногда не совсем понятному, противоположному и даже чужому, но *своему* продолжению, чьи боли и радости органически переживает сам. К. Свасьян приводит слова О. Шпенглера: «Я ощущаю большинство великих мировых свершений — например, войну — как личную вину... блуждаю вокруг в ужасном отчаянии, словно некий злодей, заслуживающий за это наказания» и А. Белого: «Катастрофа Европы и взрыв моей личности — то же событие; можно сказать: «Я» —

вина; и обратно: меня породила война; я — прообраз» [7, 43].

Субъет-объектная целостность культуры является одновременно субъект-объектным единством, т. е. общезначимостью, основанием взаимопонимания субъектов в их внешней коммуникации и социально-институциональном функционировании, связана с наличием у каждого субъекта и явления культуры своего «места» в культурном ландшафте, с соотносительностью с ним способов, условий, целей и умений самих субъектов. *Параметрами культурного ландшафта*, характеризующими его «рельеф», являются: «что» (вещественные предметы, знания, институции), «как» (средства, нормы, методы, технологии, стратегии), «чем» (источники, ресурсы, организации), «для чего» (задания, идеологии), «кто» (субъекты, социальная структура). Понятно, что одни и те же или одинаковые предметы могут быть и «результатами», и «способами», и «условиями», и «целями», но их функции в этих случаях различны. Понятие культурного ландшафта учитывает это различие и соответствующую специфику индивидов-субъектов, которые стоят за этими предметами.

Чтобы ухватить за сложностью и неповторимостью культурного ландшафта и его непростой жизнью общие характеристики учтем, что любое явление культуры может быть как активной, так и пассивной стороной, выступать как субъект и объект. Это касается не только человека, и «культурных» (выполняющих знаковую, нормативную, активно-пассивную, ценностную функции), материальных и идеальных предметов и вещей. В этом смысле феномены культуры не отличаются друг от друга и их можно обозначить одним термином, подчеркивающим только индивидуальный характер бытия каждого культурного феномена — *дискрет* [8, 35-37]. Дискрет (от лат. *diskretus* — разделенный, преры-ви-стый) — форма качественной определенности, выделенности, автономности индивидуального фрагмента любой то-

тальности. От традиционного философского «атома» дискрет отличается относительностью своей неделимости, неотрывностью от тотальности, тем, что не существует отдельно от нее.

Онтологическая рефлексия внутрикультурных отношений сизигийности имеет ряд характерных черт. Влияя на культуру с позиций своей уникальной субъективности, человек изменяет ее (культуры) отношения не только к себе, а и к другим дискретам культурного ландшафта. Но для каждого другого дискрета из-за неповторимости его ландшафтного статуса и качества результат исходного влияния человека проявляется в ином свете, чем по отношению к себе (данная ситуация соответствует понятию «перспективы» Х. Ортеги-и-Гассета и «законам димензиональной онтологии» В. Франкла (см. [9, 46-47] [10, 48-50]). Их реакции идут по специфическим «сценариям». Скажем, на один и тот же поступок человека по-разному реагируют объект поступка, социолог, психолог, очевидцы поступка. Также и человек воспринимает результат своих действий и влияний «со стороны» соответствующим ему образом. В этом случае можно отметить эвристическую ценность используемого Н. Луманом для характеристики системы «человек-общество-природа» понятия «резонанс», означающее способность явления реагировать на изменения среды согласно меркам своей структуры [11, 109].

Таким образом, однозначно определенное действие человека вызывает неисчислимое количество разных реакций в культурной тотальности, которые, обратным образом влияя на него, порождают специфическую, но не произвольную линию его дальнейшего поведения и отношения к действительности, что находит новый отклик в культуре и процесс идет все дальше. Параллельно можно отметить, что благодаря такому механизму в социуме «все сказывается на всем» и в каждом фрагменте «всего» записывается история всех других фрагментов «всего», но в каждом случае с позиций своей перспективы, так что,

перемещаясь от точки к точке «всего» мы можем видеть «все» с разных позиций, объемно, голографически.

Суть же сизигийного момента состоит здесь в том, что действия человека и бытие тотальности неразрывно связаны, если не непосредственными причинно-следственными отношениями, то корреляционно. Любая причинно-следственная связь порождает целое поле корреляций, подобно тому, например, как политическое решение может вызвать множественные идеологические, социальные, экономические, и иные коррелирующие с ним последствия, влияющие затем на исходные детерминирующие факторы. Тотальное взаимовлияние дискретов разворачивается как безостановочный процесс их сизигийного усоответствливания, вследствие чего культура сохраняется не только как целостность, а как целостность эволюций и трансформаций, как культурогенез, сопровождающийся, в общем случае, изменением структур, связей, отношений и самого состава дискретов в соответствии с их местом и перспективной ориентацией в культурном континууме.

Из сказанного следует, что сизигийная «душа» культуры и любой тотальности вообще для своего объяснения не требует обращения к потусторонним факторам целостности типа неовиталистской энтелехии, низуса эмерджентистов или культурной прайформы О. Шпенглера, хотя смысл последней прояснен недостаточно⁷. Использование понятия сизигии не приводит к проблеме «отслаивания души» или их судьбы при конвергенции культурных форм, или трудностей, подобных той, перед которой, как перед китай-

⁷ «Культура рождается в тот миг, — пишет О. Шпенглер, — когда из прадушевного состояния вечно-младенческого человечества пробуждается и отслаивается великая душа, некий лик из пучины безликого, нечто ограниченное и преходящее из безграничного и пребывающего» (*Шпенглер О. Закат Европы* — с. 264).

ской стеной, остановился Г. Дриш: что должно происходить с «непространственной» энтелехией при делении клетки или когда искусственно изолированные органы и кусочки ткани продолжают в лабораторных условиях иногда десятилетиями жить после гибели организмов? [12, 21]. Сизигия самоусоответствливания всегда присутствует в тотальности, независимо от того, откуда она взялась, как проявление ее самодетерминации. О взаимосоответствии объектов Э. Мунье пишет: я существую в той мере, в какой существую для «другого», и в конечном итоге существовать — значит любить [13, 40]. Любовь, которую так понимают, есть сизигия, и как таковая всегда присутствует в существующем. Любовь дается мне не только тем, что я сам ее нахожу, а и через бытие, которое мне дарит «другой» (там же, с. 43). В то же время, как понятно, любовь-сизигия не исключает трудностей и «быть — не значит любить беспрепятственно» (там же). Понятая гандистами как ненасилие любовь означает не то, что отсутствуют войны, несправедливость и гнет. Это лишь означает, что человек не живет разрушением, и в том, что общество народов живет в мире, а не войне, проявляется сизигийная функция любви. Поэтому можно согласиться с тем, что современное общество, в конечном итоге, основывается не на силе оружия, а на силе любви [14, 93-94]. Гегель писал: «Истинная сущность любви состоит в том, чтобы отказаться от сознания самого себя, забыть себя в другом «Я» и, однако, в этом же исчезновении и забвении впервые обрести самого себя». [15, 107]. Говоря о сущности любви, В. С. Соловьев говорил, что мы нужны миру столько же, сколько и мир нам и эта связь активного человеческого (личностного) начала с ее воплощением в социальном духовно-телесном организме прямо рассматривал как сизигийное отношение⁸. Но ко всему этому следует до-

⁸ Габриэль Марсель идет еще дальше, утверждая абсолютный онтологический приоритет любви. Любовь, утверждает он,

бавить, что сама сизигийность в любви может проявлять в разной степени — от оптимальной до кризисного состояния, когда оптимальность любви как сизигийного чувства нарушается за счет усиления диспропорций между упорядоченностью и хаотичностью в ее сизигийности.

Культурная, как, впрочем, и любая другая сизигия, может существовать в относительно *скрытой* и *явной* формах. В первом случае действия субъектов и реакции тотальности не выходят за границы установившихся линий их функционирования, культурный ландшафт воспроизводит свою качественную определенность. Субъекты, хоть внешне и связаны функционально, в своих глубинных переживаниях, действиях и поступках живут и существуют независимо друг от друга. Их неформальная жизнь является только интимной. Такая культура сковывает возможности человеческого трансцендирования, жертвует будущим ради настоящего. Ее ландшафтные показатели относительно стабильны, колебания ландшафтного рельефа контролируются с помощью соответствующей системы статистических и динамических параметров и поддерживаются в «допустимых» пределах. В подобных культурных структурах человек стандартизируется, его жизнь и восприятия жизни других и всей действительности унифицируются. Сизигийный процесс в этом случае скрыт за устойчивыми функциональными отношениями, создающими иллюзию нерушимости. Его даже можно ошибочно

возвышает нас над уровнем самих себя и другого, «вращается вокруг определенного состояния, в котором нет ни меня, ни другого как такового; другой становится тем, что я называю *«ты»*» (Марсель Г. Быть и иметь. — Новочеркасск, 1994. — с. 146.). Любовь «подчиняет «я» высшей реальности, — той реальности, которая ближе к моей сущности, чем я сам, — поскольку разрыв напряженности, связывающей меня с другим, с моей точки зрения, заслуживает названия фундаментальной онтологической данности» (там же).

отождествить с сознательным регулированием, организацией и управлением культурной жизнью, поскольку он частично связан с сознательными усилиями общества, но лишь в той степени, в какой они отвечают реальным тенденциям самоусоответствования культурной тотальности. Но данные тенденции могут выходить и рано или поздно выходят за границы установившихся измерений культуры по мере того, как внешняя жизнь начинает испытывать все более существенные воздействия из ранее скрытой сферы личной жизни.

Сизигия начинает приобретать *открытый* характер, когда функциональная стабильность перестает отвечать накопленным в ней новым возможностям и неформальным процессам, порождающим ориентации на необходимость их институционализации и легитимации, т. е. когда на уровне переживаний человека нарастает ощущение дискомфорта от несоответствий назревших новых реальных возможностей и невозможности их реализации в системе наличных культурно-нормативных условий. Усилия и ожидания человека все больше расходятся с реальностью, нарастание дискрепансии раскачивает культурную систему и создает угрозу ее целостности. Динамика культурной тотальности движется в сторону нелинейности, разрозненные связи системы функционирования дискретов начинают пересекаться, а их функциональная определенность уступает место неопределенным ситуациям, на основе чего развивается упоминавшееся раньше явление *диверсизации*⁹, нарушается устойчивость и меняется характер культурного ландшафта, который, в конечном итоге, может

⁹ Принцип диверсизации (от лат. *diverse* — разный) утверждает, что тотальность может дивергировать в любом своем дискрете, каждый ее компонент в определенных условиях может разворачиваться как самостоятельная тотальность. Например, разнообразие человеческих жизней-тотальностей в сходных обстоятельствах свидетельствует «о

трансформироваться в новое качественное состояние или вообще исчезнуть.

В этом усиливающемся море безразличия и хаоса действия человека как прежнего субъекта часто не достигают цели, а то и становятся опасными для самого человека. Иногда ход таких событий кажется интересным и даже увлекает, но, чаще несет черты непредсказуемости и опасности. Поскольку человек в этих условиях утрачивает объект своего влияния, его бытие в прежней субъектности также утрачивает смысл, он теряет прежний субъектный статус, что порождает и усиливает в нем чувство бесцельности существования. Прежнее субъект-объектное единство оказывается разрушенным: как субъект он загоняется внутрь, оказывается в своем «экзистенциальном себе», а как объект попадает в плен культурно-исторической стихии, которой не понимает. Из-за этого несоответствия в человеке обостряется противоречие между стремлением к адаптации к внешней новой среде, с одной стороны, и уходом в своих переживаниях в себя — с другой. Это влечет оформление и уяснение человеком новых смыслов жизни, а вместе с этим своей новой субъектности и новой объектности.

В данном случае объективная сизигийность проявляет себя как общественное движение усоответствования старого и нового в культуре, выработка адекватных моменту новых монадных образований-дискретов, а в культурной жизни — становления новых субъект-объектных связей и отношений, в том числе в самом человеке. Для человека это означает «возвращение к себе», хотя оно и реализуется не всегда безболезненным образом как для него, так и для общества. Французский писатель назвал такое состояние ирреволюцией, понимая под ним как противо-

множестве возможных действий, которые человек мог бы совершить, но не совершил» (В. К. Роджерс). Практическое осуществление диверсизаций является предпосылкой и условием трансформации тотальности.

речивое движение, пронизанное такой глубокой тревогой и критикой, что сами эти тревога и критика не могут устоять против собственной едкости и растворяются в кислоте самоанализа и самоуничтожаются [16, 374].

Такое самоощущение, если оно охватывает основную массу населения, становится симптомом кризиса культуры, и, одновременно, началом *явного* действия сизигийного механизма. Он направлен на институционализацию новых форм жизни социокультурной тотальности. Из самокритики культуры рождаются ростки новых субъект-объектных отношений ее форм, служащие центром формирования обновленной тотальности с измененными отношениями измененных людей.

Из сказанного следует, что в критической ситуации преобразующегося культурного ландшафта, в котором отсутствуют взаимопонимание и адекватные ответы на действия, единственный способ уберечься от небытия — отыскать новые опорные точки, новую систему координат, способную породить и обеспечить устойчивое состояние новых субъект-объектных отношений и соответствующих им дискретов, т. е. выявить формы новой «культурной материи», способной стать фундаментом новой культуры. Она должна позволить очертить новое поле границ, норм, смыслов, содержание культурного творчества и, тем самым, вывести культуру из бездны разложения в неисчерпаемом океане контекста возможностей бытия. Необходимо найти устойчивые линии связей, зафиксировать и развить возникшие структуры и их дискреты, обозначить цели, средства, функции, субъекты и объекты новой культуры, т. е. сохранить культуру в обновленном состоянии.

В качестве условий успешности этой непростой работы следует всегда учитывать то непростое обстоятельство, что упоминавшаяся «культурная материя» не сводится ни к каким «атомарным факторам», а всегда несет множество возможных диверсифика-

ций, о чем свидетельствуют бесконечно разнообразные ее исторические проявления в мире в менявшихся условиях, как природных, так и социальных. Например, в рамках существенных трансформаций России на рубеже XIX-XX вв. только в литературной жизни появилось множество направлений под общим названием «серебряный век» (символизм, акмеизм, футуризм, имажинизм, крестьянская поэзия и др). Подобные диверсизации, порождающие дивергентные тенденции в культуре, свидетельствуют о порождении и наличии в переходные периоды культурогенеза множества форм и видов сизигийных проявлений и тенденций. Это значит, что сизигийный процесс не фатален в своей конкретной заданности. Механизм сизигии гибок в зависимости от конкретных ситуаций и потому вездесущ. А в переходные периоды культурогенеза он внешне предстает как хаос неудержимых диверсификаций культурных форм, готовых в любой момент поменять свою тенденцию в соответствии с новыми обстоятельствами. Это принципиально важно, потому что обстоятельства в общем случае не подчиняются однозначности причинно-следственных связей, являются многомерными, многозначными и текучими вплоть до растворения их в событиях. В своей полноте они имеют характер могучего потока *постоянного общего обновления*. Картина, в отличие от представленной о Боге, который «не бывает то одним, то другим, то по-одному, то по-другому», напоминает изображение созданного мира в двенадцатой книге «Исповеди» Аврелия Августина, которая вызывает у самого автора удивление, но принимается им: «изменчивое в силу самой изменчивости своей способно принимать все формы, через которые, меняясь, проходит изменчивое. Что это такое? Душа? Тело? Некий вид души или тела? Если бы можно было о ней сказать: «ничто, которое есть нетто» и «есть то, чего нет», — я так и сказал бы. И все же она как-то была, дабы могло возникнуть видимое и устроенное» [17, 313].

Как же возникает из переходного состояния

культуры (если не обращаться к Богу) новое видимое и устроенное? Как человеку удастся достучаться до новой субстанциальности в текущей перманентности жизни и не только овладеть диверсизацией, а и вывести культуру на новый уровень развития? От чего зависит глубина и масштабы культурных сизигийных трансформаций? Ведь иерархический строй культурного бытия может меняться на разных ступенях иерархии, каждая из которых «требует» своих субъектов и объектов, способов их связи и соответствующего культурного ландшафта. Ведь локальные культурные новации на отдельном уровне и их сизигийные решения могут не вписываться в более глубокое разноразностное движение культурогенеза, что способно снижать оптимальность общей сизигийности за счет их аномального характера.

Сегодня мы можем ответить на этот вопрос. Общесизигийный процесс культурогенеза, внешне идущий хаотично, в конечном итоге всегда идет в направлении того культурного варианта, жизнедеятельность которого связана с минимальными затратами субстратов, энергии и информации. Пока этот уровень сизигийности не достигнут, возникающие социокультурные образования не обладают определенностью и качественной устойчивостью своих дискретов как субъектов и объектов, не создают нового культурного ландшафта. Критерием способности порождения новой формы культурной тотальности является тот уровень усреднения ее содержания, когда возникающие формы начинают приобретать определенность устойчивых дискретов, обладающих субъект-объектной двойственностью и способных создавать новый культурный ландшафт. Это осуществляется через установление в тотальности механизма новых прямых и обратных связей, обеспечивающего саморазвитие культуры на уровне регулируемой дисбаланса и является условием и критерием порождения новой формы тотальности. Конечным результатом данного процесса является институциональное закреп-

ление комплекса базовых новых культурных феноменов, форм деятельности и соответствующего нового способа жизни общества как целого, а также места в нем каждого человека как нового субъекта в новом социокультурном пространстве. Тенденция оптимального усоответствливания культурной активности, способов и средств ее осуществления через отыскание адекватных институциональных механизмов его (усоответствливания) проведения и составляет сущность сизигийных процессов, определяющих все остальное многообразии переходных этапов культурно-исторической эволюции.

Конечно, установление предела диверсизаций не является разовым актом, это процесс, существенно зависящий от общего характера тоталогенеза (культу-рогенеза) и от условий, в которых он осуществляется. В частности, существенное значение имеет соотношение темпов диверсизации, с одной стороны, и сизигийных процессов — с другой. Если дифференциация и специализация культурных форм отстает от формирования сизигийных механизмов, но, несмотря на уже начатое возвращение к устойчивому положению, не прекращается, это вызывает развитие в культуре негармоничных структур, эксцессивных явлений, способных внести в процесс деструктивность, подобную той, которая возникает во время искусственного насаждения в национальной культуре инациональных, и, возможно, агрессивных компонентов. Наоборот, ведущая роль диверсизаций относительно становления стабилизирующих связей (пример: руководители государства поддерживают в стране состояние постоянного реформаторского эксперимента над людьми, чтобы избежать ответственности за предыдущие промахи) замедляет завершение переходного процесса, но одновременно приводит к углублению сизигийных тенденций и возрастанию тоталогического потенциала, что может породить радикализацию последующих событий.

В культурных трансформациях характерно

присутствие разнообразных переходных культурных форм («мезоформ»), которые отсутствовали в начале преобразований и исчезнут вместе с их завершением. Это временные феномены типа неформальных коллективов, объединенных разными манифестами и переходящими идеями. Они стремятся создать небывалое и вечное, а создают экстравагантное и сиюминутное. Это поспешно осуществляемые попытки возвысить обыденное и примитивное до уровня мировоззренческих прозрений, вследствие чего разрушается иерархия духовных ценностей, вульгаризируется вера во всех ее смыслах, политика угнетает совесть, истину пытаются вытеснить прагматизм и ложь, в искусстве процветают эклектичные «шедевры» и примитивизм, хотя в дальнейшем и могут в качестве зародышей способствовать рождению истинно нового.

Манифестации мезоформ и увлечение ими не являются напрасными в культурогенезе. Благодаря этой общей атмосфере культурных вариаций люди отходят от прежней функциональной однолинейности, ищут в новых условиях оптимальное субъект-объектное единство и, в конечном итоге, находят его. Это, в свою очередь, выявляет в культурной хаотичной динамике центры стабильности; человек уточняет характер и разновидности новых формирующихся форм культуры и сам определяется относительно их как новый, универсальный субъект, который в необходимой степени научился контролировать дискрепансию своей деятельности и определился со своим местом в формирующейся ландшафтности новой культурной тотальности.

Достаточно глубоко эти процессы, правда лишь в гносеологическом срезе, исследовал Ж. Пиаже в своей генетической эпистемологии. Он тщательно проанализировал динамику субъект-объектных (S-O) отношений в ходе познания. Принципиальным положением его эпистемологии является тезис: исходным пунктом познания является не S и не O, а их взаимосвязь, характерная для действия. Именно на основе

этого диалектического взаимодействия и *раскрываются объект и его свойства*. В то же время, отталкиваясь от этого взаимодействия, субъект, раскрывая и познавая объект, организует действия в гармоническую систему, что составляет *операции его интеллекта и мышления* [18, 43]. В. Лекторский, В. Садовский и Э. Юдин передают смысл позиции Ж. Пиаже следующим образом: Ж. Пиаже правильно подчеркивает, что подобно тому, как объект не «дан» субъекту в готовом виде, а воспроизводится последним в структуре знания, как бы «строится» им для себя, так и субъект не «дан» себе со всеми своими внутренними структурами; организуя для себя объект, субъект конструирует и свои собственные операции, т. е. делает себя реальностью для самого себя [19, 47].

Для нас важно в данном случае, что в рефлексивных отношениях субъекта и объекта у Ж. Пиаже на первом месте оказывается не познание само по себе с его методами, формами, структурой и даже логикой, а *субъект-объектное единство*, которое развивается, а также самоопределение субъекта и объекта. Познание предстает лишь как эпифеномен субъект-объектного процесса, а логика его движения состоит не в чистой мысли человека, а в разворачивании субъект-объектного взаимодействия.

В этом плане важной для теоретической культурологии является мысль Пиаже о разворачивании субъект-объектного отношения как о приближении к объективности знаний об объекте в измерении «точки зрения» субъекта. Если пролонгировать эту идею на отношение субъекта культуры к культурной тотальности, то система инвариантов, выделенная субъектом в ходе вариаций и трансформаций его отношений с формирующейся культурной тотальностью, может быть понята как новый культурный ландшафт, который открывается субъекту, причем не «ландшафт вообще», а такой, каким он объективно соотносится с «точкой зрения», т. е. с позицией субъекта в тотальности. Чем более богатым является опыт субъекта, тем

более полным и однозначным относительно его предстает измерение культурного ландшафта и тем более определенным и четким является место субъекта в ландшафте.

Таким образом, принимая участие в культурных трансформациях, человек меняет свой статус, обнаруживает новые, ранее отсутствовавшие в культуре функции, вступает в новые отношения к действительности, которые выявляют в ней прежде скрытые сущностные силы. Одновременно обновляются и нормы, ценности, способы и средства жизнедеятельности, формируется новая социально-институциональная структура, открываются связанные с этим новые культурно-исторические горизонты.

Полной гармонии с миром человек, в таком случае, не достигает никогда, поскольку соответствие его с той или иной культурной средой никогда не исчерпывает всех ее возможностей, как и возможностей природного мира и самого человека. Поэтому он всегда испытывает также и неявные влияния природных и социально-культурных сил, выходящих за границы усвоенных культурой форм и технологий.

В человеке всегда заложены возможности новых, дальнейших культурных изменений и сизигийного участия в них и в собственных преобразованиях. Поэтому он и способен жить в условиях разных времен и культур как универсальный трансисторический и транскультурный маргинал, который всегда пребывает в сизигийном желании гармонии с миром — непередаваемом словами состоянии, которое он изредка ощущает, но которое из-за подвижности и неконтролируемости его сложности человеком не бывает долгим.

Реальное задание современной культуры — не поиск устойчивых симбиозов (науки-техники, человека-машины, природы-общества и т. д.), поскольку время «вечных» отношений и законов прошло. На ведущие позиции выходит *овладение сизигийным механизмом гармонизации изменяющегося* комплекса

«человек-социум-природная среда-космос». В этих условиях человек — не раб своего горизонтального социального статуса, сросшегося с требованиями той или иной социальной роли, и не абстракция, лишенная жизненной прагматичной конкретности, пребывающая по другую сторону социальных форм (семейных, государственных, национальных, общечеловеческих). Он общается с миром на уровне все более глубоких и изменчивых оснований, преодолевая текущие проблемы не столько их конкретным решением, сколько уходом от них в более широкое, глубокое и вечное бытие в себе (такими во многом есть герои произведений Ф. М. Достоевского [20]). Жизнь человека есть бытие, осуществляемое как преодоление конкретных бываний через постоянное снятие внутренних и внешних границ ее субъект-объектного единства, т. е. как постоянное освобождение, *либертация*. Человек отличается от себя же как субъекта тем, что, исполняя субъектные функции, выходит на уровень сверхсубъектности, движется по грани актуального и потенциального, пребывает в постоянном трансцендировании за границы субъектности, сам принимает решения о смене последней, господствует над ней. Он совершает эти повороты даже и на, казалось бы, вершине субъектных успехов, поскольку сам успех имеет в этой ситуации относительный характер. Конечность бытия преодолевается путем постоянного *ассендирования* — выхода на всякий раз новый культурно-мировоззренческий способ жизни, связанный с новыми формами конечного и субъективного. Те, кто оказываются неспособными к этому, утрачивают сизигийную линию поведения, впадают в несоответствие с меняющейся разноуровневой средой, преждевременно прекращают свое существование, как «естественным образом» (через развивающиеся в этих условиях болезни и психологические аномалии), так и осознанно — через самоубийства.

Фундаментальной проблемой человека на пути преодоления парадоксов своего бытия является дости-

жение бессмертия, т. е. выход в качественно новое пространство своего бытия как субъекта, сохраняющего свою идентичность в гораздо более широком ландшафте жизни, чем это имеет место сегодня. В нем циклы от начала до конца жизненных процессов человека не завершаются смертью его субъект-объектного единства, а воспроизводятся поновому и в новых субъект-объектных обстоятельствах, но сохраняя целостность и самосознание человека как развертывающуюся в себе, но сохраняющую себя тотальность. Речь идет о фундаментальной для человека проблеме бессмертия, решение которой предполагает освоение трансформаций материального существования человека в идеальное как «потустороннее», что означает освобождение человека от геоцентризма и выход в общекосмическую форму бытия с сохранением субъектности человека. Об этом позволяет говорить то существенное не только теоретическое, а и реальное обстоятельство, что человек не только онтико-онтологичен, а и полионтичен и полионтологичен и в своем индивидуальном бытии выходит за пределы социальной, а также земной онтики и онтологии и присутствует в беспредельном Бытии так же, как и беспредельное Бытие присутствует в нем.

Литература:

1. Гегель Г. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель // Энциклопедия философских наук. Т.1 / Г. В. Ф. Гегель. — Москва: Мысль, 1974. — 452 с.
2. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории / Р. Дж. Коллингвуд. — Москва: «Наука», 1980.
3. Библер В. Бахтин и всеобщность гуманитарного мышления (в каком «речевом жанре» мыслил М. М. Бахтин) / В. Библер // Механизмы культуры / В. Библер. — Москва, 1990.
4. Кизима В. В. О духовно-практическом основании глобальной жизни социума / В. В. Кизима // Философия в диалоге культур: материалы Всемирного дня философии / В. В. Кизима. — Москва:

- Прогресс – Традиция, 2010.
5. Августин А. Исповедь / А. Августин. – Москва, 1991.
 6. Фромм Э. Пути из больного общества / Э. Фромм // Проблемы человека в западной философии / Э. Фромм. – Москва, 1988.
 7. Свасьян К. Освальд Шпенглер и его реквием по Западу / К. Свасьян // Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. 1. Гештальт и действительность. / К. Свасьян. – Москва, 1993.
 8. Кизима В. В. Тоталогические аллюзии / В. В. Кизима // Totallogy. Постнекласичні дослідження. – Київ, 1995.
 9. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет. – Москва, 1991.
 10. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – Москва, 1990.
 11. Ермоленко А. И. Этика ответственности и социальное бытие человека (современная немецкая практическая философия) / А. И. Ермоленко. – Київ, 1994.
 12. Креминский В. Структурные уровни живой материи / В Креминский. – Москва, 1969.
 13. Мунье Э. Персонализм / Э. Мунье. – Москва, 1992.
 14. Сингх О. Дж. История, общество и человек: взгляд гандиста / О. Дж. Сингх // Философия и человек – ч. 1. / О. Дж. Сингх. – Москва, 1993.
 15. Гегель Лекции по эстетике. – Соч., т. 13. Москва, 1940.
 16. Лене П. Ирреволюция / Мерль Р., Лене П., Гимор П. // Французский роман. – Київ, 1995.
 17. Августин А. Исповедь / А. Августин. – Москва, 1991.
 18. Пиаже Ж. Роль действия в формировании мышления / Ж. Пиаже. // Вопросы психологии. – 1965. – №6.
 19. Лекторский В. А. Операциональная концепция интеллекта в работах Жана Пиаже / В. А. Лекторский, В. Н. Садовский, Э. Г. Юдин // Пиаже Ж. Избранные психологические труды / В. А.

- Лекторский, В. Н. Садовский, Э. Г. Юдин. — Москва, 1994.
20. Бахтин М. М. Проблемы творчества Достоевского / М. М. Бахтин — Москва, 1994.

