

УДК 1 (091)+130.2+417.311

Олег Гуцуляк

“БЫТИЕ” КАК “ВСЛУШИВАНИЕ-В-ЯЗЫК” И “ФАНТАСТИЧЕСКАЯ ЭТИМОЛОГИЯ” И “МИФОПОЭЗИЯ” КАК ЕГО ПРАКТИКИ

У статті досліджується погляд М. Гайдеггера на мову як від початкового носія смислів буття, розкриття яких відбувається в процесі пошуку та спроб відродження раніше нереалізованих можливостей культури, але зачатки (“ембріони”) яких уже наявні в самій мові. Власне сучасний стан постмодерну як тотальної толерації до всього, що раніше заперечувалося методологічними принципами науки модерну, розглядається як період, коли людина може спробувати якнайближче доторкнутися до Істини.

Ключові слова: Гайдеггер, мова, “дім буття”, “пастух буття”, фантастична етимологія, міфопоезія, урбанізм, рустикалізм, постмодерн.

В свое время британский философ А.Н. Уайтхед констатировал, что нация может исчерпать потенции определенной формы цивилизации (например, на начало XIX в. украинская нация “исчерпала” византийскую форму; в XVII–XVIII вв. параллельно с византийской происходило становление барокково-метафизической формы, затем насильственно прерванной, но успевшей “оплодотворить” П. Величковского и Ф. Достоевского), однако не исчерпать своих творческих сил. Энергия наций устремлена вперед к новым приключениям воображения. Всегда возникает мир мечты, дающий затем толчок к действию. Вначале Колумб размышлял о шарообразности Земли, безграничном океане и грезил Востоком. Приключения редко достигают цели. Но, не доплыв к Индии, он открыл Америку [29, с. 685].

В каждой культуре имеются большие возможности, оставшиеся нераскрытыми, не осознанными и не использованными на протяжении всей жизни данной культуры. Эти “нереализованные возможности” хотя и забыты, но до сих пор, как указывал М. Хайдеггер, “живут” в языке, который есть “домом Бытия” (“лингварным лабиринтом”, по Ж. Дерриде). Это же утверждает Ю. Лотман: “... Одновременно семиотическое пространство постоянно выбрасывает из себя целые пласты культуры. Они образуют слои отложений за пределами культуры и ждут своего часа, чтобы вновь ворваться в нее, настолько забытыми, чтобы восприниматься как новые” [15, с. 176]. В синергетике такое восстановление системной устойчивости за счет периферийных ресурсов называется “правилом избыточного разнообразия” [18]. “Реализация нереализованных возможностей” совпадает с пониманием прогресса по Н. Данилевскому, который определял сущность его не как одного линейного направления, а в том, чтобы “обойти” все “поле” вариантов культурно-цивилизационного развития во всех его направлениях [9, с. 335].

Аналогичное утверждение сделал основатель антропософии Р. Штайнер в беседе с А. Белым: Манас (культуротворческий дух) вмещен в языке, но русские не умеют взять все, что у них в языке [26, с. 53]. Исправить ситуацию взялся Велимир Хлебников и, по существу, большевики реализовали “нереализованных” Степана Разина и Емельяна Пугачева... То же декларировал и Н. Рерих, объясняя понятие “культура” на основе санскрита как “культ-ура” – “поклонения Свету” и предлагая на этой основе трансформацию цивилизации [2, с. 11].

М. Хайдеггер для преодоления нынешнего состояния культурной деградации Европы предлагал реализацию “ирреального в культуре” (скрытых возможностей и сущностей вещей) с помощью возвращения к изначальным, но нереализованным возможностям европейской культуры. Они хотя и забыты, но до сих пор “живут” в языке, который есть “дом Бытия”. В “Письме о гуманизме” (1947) эти слова не раз повторены автором – почти как поэтический рефрен. Есть повторы с вариациями, и глубина видения языка становится бездонной, почти мистической: “Язык – дом истины Бытия”, “В жилище языка обитает человек”, “Язык есть просветляюще-утаивающее яв-

ление самого Бытия”, “Язык есть вместе дом бытия и жилище человеческого существа”, “Язык есть язык бытия, как облака — облака в небе”, “Мыслители и поэты — обитатели этого жилища. Их сфера — обеспечение открытости бытия, насколько они дают ей слово в речи, тем самым сохраняя ее в языке”. Правда, далее, “... продолжая эту аналогию, говорит, что технология превращает язык из дома в склад, контейнер для сущностей, которые принадлежат куда более эффективной, чем раньше, системе властных отношений. На этом “складе” не остается места поэзии, ее заменяют инструкции и термины. Мышление обретает акцентуацию на вычисление. Даже люди становятся резервами однородной энергии — рабочей силы” [25]. Поэтому необходимо “вслушиваться в язык (логос)”. Смыслы, аккумулированные в языке, значительнее того, что люди могут сказать друг другу. Не люди “говорят языком”, а язык говорит людям и “людьми”. Язык говорит нам свой сказ (наррацию), т. е. показывает нам, что он вобрал в себя, что он в себе имеет. Язык сказывает о бытии, мы же используем язык (сказ, наррацию) языка, употребляем сказ (наррацию) языка, чтобы дать свой сказ о себе. Другими словами, не мы говорим языком (сказом, наррацией), а язык говорит в нас, язык говорит нами. Язык не может реализовать себя иначе, чем через говорящего языком (сказом/наррацией языка) человека. “... Только этот Язык — не просто язык, который мы себе представляем, и то еще в хорошем случае, как единство фонетического (письменного) образа, мелодии, ритма и значения (смысла). Мы видим в звуковом и письменном образе тело слова, в мелодии и ритме — душу, в семантике — дух языка”. Однако, продолжает Хайдеггер, такое “метафизическое телесно-духовное истолкование языка скрывает Язык в его бытийно-историческом существе” [30, с. 203].

Только “вслушивание в язык (логос)”, внимание к стертым или отодвинутым на периферию, но все еще живущим в нем, содержаниям и является возвращением человека к самому себе, к изначальному Бытию, ибо ни мышление, ни любые другие интеллектуальные акты не могут прорваться к Бытию (*das Sein*) сквозь сущее (*das Seiende*)-“чаши” (к искомому смыслу бытия нельзя прийти путем вопрошания сущего), а “застревают” в них, осознавая, что все это только сущее (и что Бытие есть только как бытие всего сущего). Пользуясь языком, мы говорим о сущем, но не о Бытии. Бытие раскрывает себя не через сущее, даже если это привилегированное *Dasein* (“Здесь/Вот-Бытие”) — “экзистирующий человек” (в то время как сущие скала, дерево, лошадь, ангел, бог существуют, но не экзистируют) [30, с. 32], а только по инициативе самого Бытия. В этом и состоит знаменитый хайдеггеровский “поворот” (нем. *Kehre*). Человеку не дано проникнуть в смысл бытия. Он не хозяин сущего, а скорее “пастух бытия” (ср.: человек — “рассадник небес”, по Э. Сведенборгу). Его достоинство в том, чтобы быть “... позванным самим бытием для охраны его истины”. “... Человек... самим бытием “брошен” в истину бытия, чтобы экзистирова... беречь истину бытия, чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее. Каково оно есть... Явится ли оно и как явится... решает сам человек” [31, с. 328].

Смысл бытия в том, что бытие дано в его непотаенности, т. е. смысл непосредственно открыт человеку. Открытость смысла — смысла бытия, в свою очередь, позволяет говорить о понимании смысла (смысла бытия), следовательно, о понимании самого бытия. Мы прислушиваемся к “голосу Бытия” и идем по его зову. Именно поэты учат “услышать бытие”, отдаться (*Gelassenheit*) в его власть и стать свободным для восприятия истины. Как свобода, так и истина равным образом — дар бытия, и его инициатива — открыться человеку.

Слово (Логос) есть “вестник бытия-времени”, с помощью слова человек прислушивается к бытию. Язык приносит весть от самого бытия, язык говорит “на языке” бытия, следовательно, бытие тоже “герменевтично”. Чтобы понять себя, свое бытие, которое только и может быть истиной бытия, необходимо прислушаться к языку, речи.

Для реализации своего проекта “вслушивания в язык” М. Хайдеггер использует этимологию слов (но не как метод анализа), считая, что в изначальном смысле (“внутренней форме”) слова неосознанно отражено истинное понимание, отличное от последующей эволюции, когда под влиянием разума и общественного истолкования его первичное значение терялось. М. Хайдеггер призывал “... в опоре на раннее значение слова и его изменение увидеть круг вещей, на который слово указывает. Надо задуматься над тем, как внутри этой бытийной области движется названная данным словом вещь. Только тогда слово заговорит – заговорит взаимосвязью значений, в которые разворачивается именуемая им вещь в историческом существовании мысли и поэзии” [30, с. 240]. Рядом с конкретно научной этимологией, объясняющей происхождение слова историческими фактами, якобы необходимо использовать т. н. “фантастическую этимологию”, выводимую из аналогий, созвучий и совпадений между словами, т. е. базироваться на иррациональной связи между звуками и слогами.

Например, как японцы-синтоисты этиологизируют слово “ками” – “бог”: “ка” – “цветок”, а “ми” – “тело”, вследствие чего в ками соединены эфирность (трансцендентность) и телесность (представляемая кровью как субстанцией), хотя слово “ка” – “цветок” китайского происхождения и к реальной этимологии японского слова “ками” никакого отношения не имеет [5, с. 16]. Или, например, Плотин этиологизирует слова “бытие” (είναι) и “сущее” (ον) как произошедшие от слова “единое” (εν) (“Эннеады”, У, 5, 5), которым именуется Абсолют в соответствии с традицией платоновской философии.

М. Хайдеггер в своем знаменитом эссе “Вещь” (1954) обращает особое внимание на происхождение немецкого слова “вещь” (ding) от древнегерманского thing – “тинг”, “народное собрание”, “публичный процесс”, “дело”. В.В. Библихин в этой связи обращает внимание на то, что и в русском языке выражение “это дело” может употребляться в значении “вещь” [27, с. 93].

Или в том же эссе М. Хайдеггер анализировал видение “чаши” как вещи¹, а не чистого предмета: “... Суть же чаши не в стенках, а в пустоте. Пустота имеет две функции – хранить (schenken) и наливать. Сущность вмещаемой пустоты обнаруживается в подарке (Geschenk)... Можно подарить и глоток вина из чаши – в вине соединились питательные силы земли и солнца. Глоток вина – подарок для смертного, пожертвованный богами (giesen – жертвовать, Gus – налитое), т. е. в сущности чаши соединились земля, небо, солнце, божественное и смертное. Такое восприятие вещи уже не доступно современному человеку... не слышит голоса, каковым вещи зывают к нему, не чувствует вещь как проявление бытия... Человек вообще должен жить на этой земле поэтически. Жить (wohnen) производно... от старогерманского “buan” – строить. Отсюда происходит и быть (bin), означающее способ, каким человек существует на земле. “Wohnen” производно от старого “wunian”, означающего, как и современное “schonen”, беречь, сохранять человеческий образ жизни. Смертные... живут, сохраняя в

¹ В русском мышлении вещь ЧАША можно соотнести с такими “вещно-гlossными” гн здами как ЧАЮ – “ожидаю, надеюсь”, ЧАСТо, сЧАСТье, приЧАСТье, ША “возглас: внимание! тихо!” Или: “... Александр Потенбня доказывал, что в слове представлена вся мифология и мировоззрение народа. Скажем, в украинском языке со словом “люлька” ассоциируется и образ Ладо – бога веселья, и обозначение любимого человека – женщины, (“лаланы”), или отца (“лельки” у гуцулов), и указание на колыбель, и даже прибор для курения. Этимологический анализ выявляет следы картины мира почти в каждом народном слове. Вот почему язык является наиболее выразительным средством ответа на вопрос: кто я такой? А ответ на этот вопрос предполагает определение жизненной позиции, позволяющей человеку оставаться самим собою и не превращаться во флюгер конъюнктурных ситуаций” [Крымский С. Успех – результат исправленных ошибок // День. – 2003. – № 206, 14 нояб. – Режим доступу: <http://www.day.kiev.ua/39640>].

своей сущности четырехугольность (Geviert, в отличие от формально-технического существования, выражаемого установкой Gestell (“постав” как некая материальная структура. — О.Г.) — землю, небо, божественное и смертное. Живущие, таким образом, развертывают себя четырехкратно — в спасении земли, в восприятии неба, в ожидании божественного и в провождении смертного. Поэтически жить — значит жить в простоте этого четырехугольника” [8, с. 114–115]. Сам язык оказывается “миро-по-двигающим сказом” этой мировой четверицы, он открывает (показывает) то пространство, внутри которого человек способен соответствовать (entsprechen) бытию и его требованию, его призыву (Anspruch), а именно самое изначальное соответствие — это мыслить. Размышлять — значит поэтизировать (Dichtung) [8, с. 121]. Мышление (Denken) этимологизируется М. Хайдеггером из памяти (Gedenken), память — из благодарности (Dank), благодарность — из благословения, молитвы (Andacht), и все это в конце концов — из древнегерманского слова “Gedanc”, что означает и сердце, и душу [8, с. 103].

Путем восстановления изначального смысла слов М. Хайдеггер и его последователи жаждут повторить изначальное, “сущностное” мышление. В свое время неокантианец Э. Кассирер имел намерение обнаружить элементы до-логического мышления, отложенные в языке, мифологии и искусстве. Философ назвал это мышление “метафорическим”, отнеся к метафорам также метонимию и синекдоху. Его современник Х. Ортега-и-Гассет считал, что ранее у человечества превалировал образно-чувственный, а не мифологический способ мышления, а еще ранее, на десятки тысяч лет вглубь — “визионерский”, якобы и ныне присущий индейцам Северной Америки и поклонникам шаманизма [22, с. 309]. Сущность “визионерского сознания” в том, что оно трансцендирует, а не редуцирует, ищет символы, а не “бесплодную конкретность знака”, предлагает “знание личности”, а не “знание о личности”. Визионерство — это то, что осуществляется прямой и личностной коммуникацией между одним и другим живым существом, с помощью общения, не затронутое объективным наблюдением [32, с. 42]. Реаниматорами собственно “визионерского способа познания” считают себя К. Кастанеда и его Лос-Анджелесская школа неошаманизма.

Средством “реализации ирреального” становится рядом с “фантастической этимологией” также “мифопоезия” (“символический, поэтический язык”, “язык космической поэзии”) — развертывание метафоры в символ, а символа — в миф, осуществляя проникновение в сферу царства “Весны и Смерти” (по А. Блоку), “Эроса и Танатоса” (по З. Фрейдю). Ведь тысячелетиями человеческое мышление представляло не слово, но образ, целостное восприятие мира отображалось в целостной системе образов, и поэзия — прямая наследница понятийно-образного мышления архаического общества, “пред-поэзии”, бывшей одновременно и первобытным человеческим знанием, и творчеством, первым воплощением духовной активности архантропа [17, с. 191–192].

В мифологическом аспекте это проникновение к “изначальным смыслам” описывается образами “схождения в потусторонний мир” — Гильгамеша, Энея, Геракла, Орфея, Иштар и других:

... И я сойду во ад, отвагою одетый,
Чтоб духов зла смирить перед законом света¹.

К.-Г. Юнг открыл в глубинах коллективного бессознательного европейской цивилизации именно такого “вестника богов” и путешественника между мирами — “водителя душ” (психопомпа) Гермеса-Меркурия: “... Меркурий выражает, собственно,

¹ Из стихотворения Элифаса Леви, переведенного Алистером Кроули и опубликованного в 1909 году в первом номере “Эквинокса” (перевод Анны Блейз).

ту сторону самости, которая стоит особняком, привязана к природе и неадекватна духу западного христианства. Он репрезентирует попросту вс, что было исключено из христианской модели. Меркурий как “deus terrestris” имеет в себе нечто от “deus absconditus” (пота нного Бога), составляющего существенный аспект психологической самости, которую ничто не может отличить от образа Бога – кроме веры (не подлежащей обсуждению и недоказуемой)” [10]. К.Г. Юнг в работе “Метаморфозы и символы либидо” (“Психология бессознательного”, 1911–1912 гг.) сформулировал теорию о наличии в “бессознательном разуме” т. н. “филогенетической (расового) слоя”, способного продуцировать дохристианские символы языческой древности [19, с. 157]. Соответственно у европейцев он обнаруживал “языческое наследство” солярного характера, которое было подвергнуто репрессии со стороны иудео-христианской цивилизации. Поэтому задача заключалась в возрождении внутри себя “языческого человека”, то есть осуществить омолаживающее возвращение к хтоническим силам “райского арийского прошлого” [19, с. 169, 206, 385]. Еще раньше, в своей диссертации “О психологии и патологии т. н. оккультных феноменов” (1902 г.) К.Г. Юнг видел возможность обнаружения “филогенетического слоя” предсознания путем объединения рационального и иррационального (символы – инь-ян, ха-тха, андрогин) в “медиумическом трансе”, присущем пророкам, поэтам, мистикам, учредителям сект.

В 1913 г. в своей книге “Художники-кубисты” французский поэт Г. Аполлинер писал, что прежде всего художники – это люди, которые хотят стать нечеловеческими. Страдальчески ищут они следы бесчеловечности, следы, которые не встречаются в природе [13, с. 117]. То есть в поиске “бесчеловечного” или “внечеловеческого” нужно преодолеть низшие аспекты – физического и исторического человека с его пред-рассудками, претензиями и ограниченностью. Художники-сюрреалисты (А. Бретон, Л. Арагон, П. Элюар, А. Арто, Х. Миро, С. Дали, П. Пикассо, Ж. Кокто, М. Баскин, Ж. Батай) соединили иррационализм поэта А. Рембо с психоанализом З. Фрейда и стали отстаивать освобождение с помощью творчества “подспудной энергии бессознательного”, репрессированного рассудком. В своем “Втором манифесте сюрреализма” (1929–1930 гг.) А. Бретон провозгласил сюрреализм истиннейшим и более глубоким, чем оккультизм Элиаса Леви, Папюса или Г. Гурджиева.

Благо, даже современная наука объясняет такой регресс проявлениями древней коры головного мозга (“стриопалидарной системы”), которую американский ученый П. Мак-Лин называет “рептилианским мозгом”, унаследованным человеком от рептилий (в то время как “лимбическая система” досталась человечеству в наследство от птиц и млекопитающих, а “неокортекс” появился именно у человека). Есть все основания полагать, что в минуты наплыва сильных чувств происходит переход нашего восприятия с одного уровня на другой. Определенные изменения претерпевает и мышление. Порой оно заметно регрессирует, становится эмоционально-образным [17, с. 209, 211].

Как считает российский этнолог И. Андреев, вожди, старейшины, шаманы, используя навыки эффективного воздействия на психику вечно настороженного человека, были своеобразным “реле”, способным “запустить” фантастически мощный генетический “лифт”, довольно плавно “опускающий”, а затем снова “поднимающий” архаического человека вдоль дерева эволюции на десятки миллионов лет [3, с. 157–158]. Когда шаман танцует у костра и бьет в бубен, вызывая духов, то находящиеся рядом зрители как будто тоже видят духов. На самом деле шаманы вводят себя и людей в глубокий транс. Лабораторные исследования показали, что бой в бубен вызывает изменения центральной нервной системы. Шаман бьет с частотой 4–7 ударов в секунду, этот ритм совпадает с частотой мозговых волн, которые связаны со сновидениями, гипнотическими образами и трансом. Эксперимент советских ученых с использованием электроэнцеелографа обнаружил, что шаман за десять минут исполнения этой “музыки”

достигает такого трансa, которого японские мастера дзен достигают после шестичасовой практики глубокой медитации. Под монотонные ритмы шаманского бубна психическое состояние приходит в норму: “... Племенные пляски вокруг фигуры шамана... представляют собой архаичную технологию вызова массовой истерики из бездн не просто общественного бессознательного, но – филогенетического, связанного с глубинными основаниями видовой (в данном случае – человеческой) солидарности. В этих безднах истероидной субстанции онтологического неадекватa парадоксально зарождается второсигнальный субъект, в самой природе которого воплощен принцип сомнения, и вместе с этим – открытости (к осмыслению). Спонтанное сопротивление истеридной экспансии глубинных структур мозга связано с процессом рационального (логического) осмысливания ситуации, возвращающего субъект познания к закономерностям причинно-следственной зависимости. Логика – это ментальный инструмент торможения абсурда, деабсурдизация действительности. Рациональная речь – торможение истерики, психотерапия мозга. Речь нерациональная – стимулятор истероидных резонансов за счет создания эффекта двусмысленности, неоднозначности норм, поливариантности интерпретаций. Вызвать истерику у собеседника – значит получить над ним магическую власть. Без доли этой власти, хотя бы самой малой, нельзя вообще общаться с собеседником, поскольку от силы вашего внушения зависит смысл вашего сообщения. И наоборот. Если вы не в состоянии впасть в истерику, хотя бы самую поверхностную, вы не сможете адекватно понять послание оппонента, не услышите его слов” [7]. В практике наркологии есть даже т. н. “техника распознавания голоса зависимости” (ТРГЗ), в которой тяга к алкоголю или наркотику интерпретируется как “голос”, эволюционно относящийся к рептилии.

Оппоненты урбанистической цивилизации именно “город” считают таким пусковым реле до-человеческих проявлений. Зоной возвращения сюрреалистического начинается осмысливаться город – как зона возврата праисторических времен, когда формировались фундаментальные архетипы, к которым относится противопоставление “хаос – космос”, “море – земля”, которое осовременивает образ “улица – дом” [16, с. 395]. Появляется книга французского урбаниста Э. Верхарна “Мир” (“Там, наверху”), перекликающаяся с поэмой древней праурбанистической Месопотамии “Энума Элиша” (“Когда наверху”), отражая космогонические споры Земли и Моря, космоса и хаоса. Здесь тоже имеется медитативная длительность образов, психоделия, “виртуальная” игра (на примере божественных сил) и специфические (“небесные”, “потусторонние”) миры, отличные от имеющегося в сущем и оформлены собственной историей: сражения между классами (божеств), межгрупповые споры, изготовление, потеря и возвращение магических вещей-инсигний и т. д. Как раз для месопотамских протогородов и характерен культ рептилоида (знаменитые статуэтки убэйдской культуры). Также в “виках” скандинавов весьма почитался повелитель рептилий Naashaastaak, имя которого часто вырезали рунами на стенах жилищ и храмов [12, с. 246], как и в варяжском Новгороде – культ Коркодела-”Крокодила”.

Признанный авторитет “хуторянства” О. Шпенглер объявил “город” носителем т. н. “чувства пещеры/катакомбы” – типа набожности безвольной покорности, которая не знает духовного “я”, а только “мы”, как в исламе или раннем христианстве [34, с. 42–43]. Если для одних носителем “здорового смысла” является крестьянин – тип человека неолита, тогда, значит, урбанистическое, сюрреалистически-дорефлексивное “возвращение в пещеры” является бессмысленным, потому что в человеке под сенью культуры (воспитания, “пайдеумы”) живет не “милый ангел”-художник, а лишь, как отмечает Э. Юнгер, “обитатель пещер (der Hohleinsidler)” во всей распушенности раскрепощающих его инстинктов. В современных городах, вроде бы, снова поднимается в человеке на дыбы зверь – “таинственное чудовище в основе его души” [21, с. 154].

Но для других соискателей “изначальной чистоты”, таких как украинский эстет Б.-И. Антонич, “город” выступает как “почти сфера природы”, что соответствует “райскому городу” древних людей [4, с. 78]. Пещера, помещения, город – это царство женщин, поскольку, как констатирует российский культуролог Г. Гачева, среди обожженной земли, строений, асфальтов, машин единственное, что остается от живой природы, ее груди – это лоно женщины, и к нему совершает приход изнуренный среди огнеземли городской житель [28, с. 116]. Именно в стенах городов происходит “сексуальная революция”, рождается порнография как вид массового искусства, как ранее в стенах и на стенах пещер и храмов легитимизировалось эротическое бытие... С этим подходом солидаризируется английский мыслитель Г. Честертон: город поэтичнее деревни; природа – хаос бессмысленных сил, город – сознательных [33, с. 222].

“Город” – это воспоминание о “потерянном рае”, о палеолитической пещере, в которой были сделаны такие открытия, как огонь, лук, топор, колесо, изобразительное искусство, музыка. Пещера имела много достоинств. При отсутствии письма, звукозаписи и иных способов консервации информации и произведений искусства (кроме скульптуры и наскальных изображений) каждый носил информацию и культурное достояние в себе, пользовался в меру своего таланта и возможностей, опять же, по мере дарования – и дополнял, развивал. Если “жест – это движение души”, то танец – набор жестов. Посмотрите, как танцуют африканцы или полинезийцы, и вы увидите душевную и духовную наполненность в массовом масштабе. Зайдите на любую дискотеку или свадьбу – и вы увидите то же самое. “Итак, вперед, к пещере!” [23].

Однако для оппонентов “пещерников” жители урбанизированной цивилизации – это “новые кочевники (номады, варвары)” мировых столиц, которые полностью утратили свои корни, они не признают своего прошлого и не владеют будущим. Неудивительно, что в 1935 г. в США Г. Вуд выступил с манифестом “риджинализма”, который назывался “Бунт против города”. Он видит миссию США именно в отказе от европейской городской цивилизации и провозглашает возвращение к “почве”, “американскому духу”, к идиллии жизни сел и городков. Вильям Купер в XVIII в. отразил принцип в знаменитом выражении: “The God made the country, and man made town” (“Бог создал село, а человек – город”). Также М. Хайдеггер обнаруживает сущностный опыт неолитического бытия реально существующим в крестьянских хуторах родного ему Шварцвальда [24, с. 47]. Немецкий писатель Э. Юнгер верно заметил: “... Отчеством Хайдеггера была Германия с ее языком. Его родиной был лес. Там – на его тропинках и просеках – он был у себя дома. Его братом было дерево. Когда Хайдеггер учреждал свой язык, углубляясь в работу по отысканию корней, то он делал нечто большее, чем принято, выражаясь словами Ницше, “между нами – филологами”. Он схватывает слово там, где в полной своей зародышевой силе оно еще погружено в молчание, и проращивает его из лесного гумуса” [11]. Философ-экзистенциалист, как резюмирует французский мыслитель Э. Левинас, восходит к языческим “состояниям души”, к укоренению в почве, к тому поклонению, которое поработанные люди отдают своим хозяевам [14, с. 64], т. е., по мнению философа, “онтология природы” по своей сути является тиранией. Такого же мнения и Э.-М. Сиоран (Чоран): “... Румынский крестьянин был прав. Крестьянин, ни во что не верящий, считающий человека потерянным, ничего не способным сделать, и чувствующий себя раздавленным историей” [20].

Аналогично хайдеггеровскому открытию на других территориях действовали философы и писатели: Х.Л. Борхес – в реках Параны и Уругвая, Х. Аргуельес – на плато Мезоамерики, Л. Сенгор – в саваннах Западной Африки, М. Гарви – на нагорьях Эфиопии, Р. Джекобс – в прериях скалистых гор Америки и Канады, К. Леви-Стросс – в джунглях Амазонии. Также украинские мыслители отдают предпочтение тому или иному региону родной страны: Л. Силенко – хуторам степей Правобережья, Ю. Ши-

лов – Северного Приазовья, Я. Орос – полонинам Закарпаття, С. Пушкин – карпатському Предгорью, Василий Скуратовский – Правобережному Полесью, В. Дрозд – Южной Киевщине... Также поляк К. Иржиковський, израїльтянин Б.А. Леви и американские “аграрианцы” А. Тейт, У. Фрэнк, Дж. Рэнсом пропагандировали идеалы патриархально-аграрных установок, связывая с ними свои представления о “организмическом единстве” духовной культуры, морального совершенства и эстетических ценностей. Следующая эволюция привела их к симпатии языческим древнеримским поэтам-“неотеорикам”... Также современные российские консерваторы видят спасение России в возрождении на новом уровне общинно-аграрных традиций “вольного земледелия”. Выразителями этой идеи является также группа современных писателей-“деревенщиков”, носителей особого типа мышления, корни которого уходят в глубинную языческую старину. Это современное “поэтическое неоязычество” значительно упростилось по сравнению с языческо-биологическим мироощущением, которое существовало до периода коллективизации, оно стало грубее, проще, с него вытеснена мистика любви, а дано волю “темной мистике почвы и крови” [1, с. 222].

Теоретик Контркультуры Т. Роззак в своей книге “Персона/Планета: Творческая дезинтеграция индустриального общества” (1979 г.) ставил задачу создания “нон-урбанистической цивилизации” путем нейтрализации “урбанистическо-корпоративного” школьного образования. С ним соглашался канадский философ Г.М. Мак-Люен, считая, что с помощью электронных коммуникаций воспроизводится община, вздымается “глобальная деревня”, “раскрепощенный и безмятежный мир”, а именно – распространение компьютеров открывает для человека пространство обратного движения от рационального к иррациональному. Компьютер выполняет роль медиатора (посредника), его применимость теперь лежит в сфере имажинативной, визуально-образной [6, с. 8]. Постиндустриальное, информационное, постмодерное общество воспринимается, соответственно, как благо, как средство для успешной реализации их главного проекта “возвращения к изначальному”.

1. Агеев А. Варварская лира : очерки “патриотической” поэзии / А. Агеев // Знамя. – 1991. – №. 2. – С. 220–231.
2. Андреев А. Л. Искусство, культура, сверхкультура (философия искусства Н. А. Бердяева) / А. Л. Андреев. – М. : Знание, 1991. – 64 с.
3. Андреев И. Л. В джунглях прапамяти : Африканские заметки / И. Л. Андреев // Новый мир. – 1999. – № 3. – С. 150–163.
4. Антонич Б.-І. Як розуміти поезію / Б.-І. Антонич // Сучасність. – 1992. – № 9. – С. 74–78.
5. Арутюнов С. А. Современный синтоизм / С. А. Арутюнов // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии / отв. ред. И. А. Крывелев, Г. Г. Стратанович. – М. : Наука, Глав. ред. восточ. л-ры, 1970. – С. 5–18.
6. Боцман Я. В. Дзен-буддизм в европейській культурі : автореф. дис. на здобуття наук ступеня канд. філос. наук / Я. В. Боцман. – Х. : Вид-во ХДУ, 1999. – 16 с.
7. Видеманн В. Экзогамия и матриархат [Электронный ресурс] / В. Видеманн. – Режим доступа : <http://www.liveinternet.ru/users/644802/post270410049>.
8. Губин В. Д. Философия: актуальные проблемы / В. Д. Губин. – 2-е изд., стер. – М. : Омега-Л, 2006. – 370 с.
9. Данилевский Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский ; сост., послесл., коммент. С. А. Вайгачева. – М. : Книга, 1991. – 574 с.
10. Зарифуллин П. Меркурий. Русский. Народ [Электронный ресурс] / П. Зарифуллин. – Режим доступа : <http://www.peoples-rights.info/2010/01/merkurij-russkij-narod>.
11. История философии : Запад – Россия – Восток (кн. 4: Философия XX в.) [Электронный ресурс]. – М. : “Греко-латинский кабинет” Ю. А. Шичалина, 1999. – Режим доступа : <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000197/st018.shtml>.

12. Колесов Е. Руны. Футарк классический и арманический / Е. Колесов, А. Торсен. – Пенза : Золотое сечение, 2007. – 260 с.
13. Куликова И. С. Философия и искусство модернизма / И. С. Куликова. – 2-е изд., дополн. – М. : Политиздат, 1980. – 272 с.
14. Левинас Э. Тотальность и бесконечное : Эссе о внешности / Э. Левинас ; пер. с фр. // Вопросы философии. – 1999. – № 2. – С. 54–67.
15. Лотман Ю. М. Культура и взрыв / Ю. М. Лотман. – М. : Гнозис ; Прогресс, 1992. – 272 с.
16. Лященко І. Ф. Перспективи української художньої культури: аспекти естетичної прогностики / І. Ф. Лященко, І. М. Юдкін // Українська художня культура / за ред. І. Ф. Лященка. – К. : Либідь, 1996. – С. 390–401.
17. Макаров А. М. Світло українського бароко / А. М. Макаров. – К. : Мистецтво, 1994. – 288 с.
18. Назаретян А. П. Заметки о человеческой истории и “соловьях палеолита” [Электронный ресурс] / А. П. Назаретян. – Режим доступа : <http://www.evolbiol.ru/akop.htm>.
19. Нолл Р. Арийский Христос : Тайная жизнь Карла Юнга / Р. Нолл ; пер. с англ. – М. : Рефлбук ; К. : Ваклер, 1998. – 432 с.
20. Огаркова Т. Чоран / Сьоран : одна людина, два життя / Т. Огаркова // Критика. – 2012. – № 1–2. – С. 14.
21. Одуев С. Ф. Тропами Заратустры (Влияние ницшеанства на немецкую буржуазную философию) / С. Ф. Одуев. – М. : Мысль, 1971. – 288 с.
22. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет ; пер. с исп. ; отв. ред. М. А. Киссель ; послесл. Х. Марияса и А. Б. Зыкова. – М. : Наука, 1991. – 672 с.
23. Осьмак А. Куди веде рок? : “Хеві метал” – прояв особистісної свободи / А. Осьмак // Соціалістична культура. – 1990. – № 1. – С. 3.
24. Подорога В. А. “Фундаментальная антропология” М. Хайдеггера / В. А. Подорога // Буржуазная философская антропология XX века / отв. ред. Б. Т. Григорьян. – М. : Наука, 1986. – С. 34–49.
25. Полемос Хайдеггера: от Бытия к Политике (реферативный перевод Gregory Fried. Heidegger's Polemos: from Being to Politics) [Электронный ресурс] / реферат. пер. City Twilight. – Режим доступа : <http://hpsy.ru/public/x1487.htm>.
26. Спивак М. Л. “Ужин со Штейнером...” (Письмо Андрея Белого Михаилу Сизову) / М. Л. Спивак // Известия Рос. АН. Серия литературы и языка. – 2000. – Т. 59, № 1. – С. 44–59.
27. Торчинов Е. А. Пути философии Востока и Запада : Познание запредельного / Е. А. Торчинов. – СПб. : Азбука-классика ; Петербург. Востоковедение, 2005. – 480 с.
28. Тримбач С. Еротика і українське буття / С. Тримбач // Нариси української популярної культури / за ред. Ш. Гриценка. – К. : УЦДК, 1998. – С. 115–138.
29. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / А. Н. Уайтхед ; пер. с англ. ; общ. ред. и вступ. ст. М. А. Кисселя. – М. : Прогресс, 1990. – 717 с.
30. Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; пер. с нем. – М. : Республика, 1993. – 445 с.
31. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер ; пер. с нем. // Проблема человека в западной философии : сб. переводов / отв. ред. Ю. Н. Попова. – М. : Прогресс, 1988. – С. 314–356.
32. Хиггинс Р. Седьмой Враг. Человеческий фактор в глобальном кризисе (Главы из книги) / Р. Хиггинс ; пер. с англ. // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности / сост. Л. И. Василенко, В. Е. Ермолаева. – М. : Прогресс, 1990. – С. 26–75.
33. Честертон Г. К. Эссе / Г. Честертон ; пер. с англ. // Самосознание европейской культуры XX века : Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе / сост. Р. А. Гальцева. – М. : Политиздат, 1991. – С. 28–230.
34. Шпенглер О. Закат Европы : Очерки морфологии мировой истории / О. Шпенглер ; пер. с нем. ; авт. коммент. Ю. П. Бубенков, А. П. Дубнов. – Минск : Попурри, 1998. – Т. 1 : Образ и действительность. – 688 с.

The article examines the views of M. Heidegger on language as a medium fullest meaning of life and that disclosure is in the process of searching and attempts to revive previously unrealized possibilities of culture, but the rudiments (“embryos”) which are available in most languages. Actually the current state of Postmodern as total tolerance to all previously disputed methodological principles of Modern science is regarded as the time when a person can try to touch as close to the truth.

Keywords: Heidegger, language, “home life”, “the shepherd of being”, fantastic etymology, mythopoiesis, urbanism, rusticalism, Postmodern.

УДК 168.521

Anastasiia Cheiz

PARADYGMAT DEWIACYJNY MIKROFIZYKI

У статті обґрунтовується поняття девіантної парадигми мікрофізики, що виступає як розширення парадигми класичної фізики. Девіантна парадигма репрезентується копенгагенською інтерпретацією квантової механіки, аргументується її феноменотехнічна обумовленість й епістемологічна відкритість.

Ключові слова: девіантна парадигма, копенгагенська інтерпретація квантової механіки, феноменотехніка, епістемологічна відкритість.

Strategie konstruowania dewiacyjnego fizycznego obrazu rzeczywistości

Termin “dewiacyjny” (łac. *deviare* – odchyłać się), stosowany jest w niniejszym artykule dla określenia paradygmatu naukowego, następującego po paradygmacie klasycznym, i oznacza etymologicznie: (1) silne odchylenie od normy w zachowaniu, postępowaniu lub myśleniu; (2) znaczne naruszenie równowagi jakiejś struktury lub systemu [1]. Termin ten ma utrwaloną konotację socjologiczną, a nawet medyczną – obie w pewnym stopniu zyskują usprawiedliwienie w zastosowaniu do fenomenu, którym jest nauka. Socjologiczna konotacja dewiacji może być powiązana z historią zewnętrzną nauki, a medyczna – z historią wewnętrzną. Pierwsza z nich, dotycząca odchylenia pewnej jednostki lub grupy od norm działalności społecznej, w stosunku do paradygmatu naukowego może oznaczać kwestionowanie lub rezygnację wspólnoty z obecnie obowiązujących reguł i wzorów działalności badawczej. W tym sensie twórcy kopenhaskiej mechaniki kwantowej zaproponowali interpretację pod wieloma względami dewiacyjną wobec mechaniki klasycznej, tym samym wchodząc w konfrontację ze zwolennikami tej ostatniej. Medyczna, a może raczej psychiatryczna konotacja terminu “dewiacyjny” w zastosowaniu do nauki będzie dotyczyła już nie wspólnoty naukowej jako zjawiska społecznego, a specyfiki myślenia i konstruowania teoretycznego, przysługującego tej wspólnoty. W tym sensie dewiacyjność określanego w tym artykule paradygmatu uwarunkowana jest przez odchylenie immanentnej mu racjonalności naukowej od kryteriów racjonalności klasycznej.

Jeśli mechanistyczny obraz rzeczywistości, skonstruowany przez klasyczny paradygmat, uchodził za obraz ogólnonaukowy, to dla dewiacyjnego paradygmatu fizyczny obraz rzeczywistości okazał się tylko jednym z szeregu poglądów na świat, proponowanych przez różne nauki. Dewiacyjny paradygmat zrezygnował z wygodności metafizycznego realizmu, który zapewniał całościowy i poglądowy obraz “obiektywnej” rzeczywistości, z kolei akceptując tezę o ontologicznej względności każdego jej obrazu. Autorefleksja dewiacyjnej racjonalności doszła do uświadomienia sobie swojego uwarunkowania zewnętrznego, a zwłaszcza historycznego i technicznego. W przeciwieństwie do klasycznego ideału ostatecznej unifikującej teorii fizycznej, w paradygmacie dewiacyjnym dopuszcza się “prawdziwość” kilku heterogenicznych teorii jednocześnie, gdyż jak obecnie się zakłada, każda z teorii może zawierać “moment obiektywności”.

Licząc się z postępami technicznymi, które coraz bardziej wzmocniają naturalne zdolności poznawcze człowieka, dewiacyjna racjonalność uwzględnia korelację pomiędzy ontologicznymi postulatami nauki i zabiegami eksperymentalnymi, za pośrednictwem których