

Keywords: argumentation, verification, truth, metaphysics, empiricism, sense, falsity.

Коваха Л. Г., кандидат філософських наук, доцент кафедри логіки, Київський національний університет ім. Тараса Шевченка (Україна, Київ), gileya.org.ua@gmail.com

Верификация истинных высказываний: логика, критерии, аргументы

Анализируется принцип верификации, который выступает критерием теоретического осмысления и аргументом в доказательствах истинности или ложности научного знания. Показано, что верификация проверяет знание через опыт; совокупность операций проверки составляет смысл научного знания. В своей аргументации принцип верификации учитывает отличие между эмпиризмом и метафизикой, что вывело логику на новый уровень доказательности.

Ключевые слова: аргументация, верификация, истина, метафизика, эмпиризм, смысл, ложность.

* * *

УДК 141.319.8:130.2

Теліженко Л. В., доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри теорії та історії держави і права, Сумський державний університет (Україна, Суми), ltelizhenko@mail.ru

До–класична модель цілісності людини: постнекласичний погляд

На культурологічному матеріалі проводиться антропологічний аналіз становлення та розвитку цілісності людини доцивілізаційного періоду. На основі використання постнекласичної методології показано, що з розвитком людини її зовнішній життєвий світ, як і вона сама, ставали все більш складними. Це потребувало у відповідності людини і її умов у спільній для них цілісній основі (мана, першолюдина тощо), яка перевіряла межі її властивості самої людини. Їх узгодження як дії ритуалу і змісту міфу ставало способом підтримання цілісності людини та водночас її розвитком, у відповідності людини з основою в одній актуалізованій ситуації. Виявлено синкретичний тип цілісності первісної людини, основу якого утворили нерозвинена свідомість та недиференційоване мислення, та міфологічний тип цілісності архаїчної людини, основою якого стало міфологічне структування людиною себе і світу.

Ключові слова: людина, цілісність, міф, свідомість, ритуал, онтичне, онтологічне, дуальність.

Проблема цілісності людини для філософії не є новою. Фактично вона існує стільки, скільки існує й філософія. Але ставилася вона, зазвичай, тільки щодо сучасної людини, яка і була такою, насамперед, для самої філософії. Цілісність людини доцивілізаційного періоду, як правило, не розглядалася, оскільки вважалось, що міфологічні та інші специфічні тексти культури не можуть нести об'єктивних знань про людину. Та треба визнати, що теоретичне створення моделі цілісності сучасної людини без урахування особливостей її історичного розвитку постає не лише не повним, неадекватним людській сутності, а і в принципі неправомірним. Аналіз культурологічного матеріалу, який дозволяє на його широкій основі прослідкувати етапи розвитку людини як розвиток і зміну форм її цілісності, виявляючи при цьому причини та закономірності такого процесу, здатен стати «ключем» для аналізу цілісності вже сучасної людини. При цьому має використовуватися саме постнекласична методологія, яка дає змогу аналізувати проблему на більш високому рівні, не центруючи увагу тільки на людині або тільки на її умовах, а розглядати їх в нерозривній єдності. У аналізі зазначеної проблеми це має стати вузловим моментом, здатним допомогти виявити такі особливості розвитку цілісності людини, які в ній, можливо, були присутніми завжди, але не бралися до уваги традиційними методологіями. Тим більше, як свого часу доводив і К. Ясперс, зумовлені доісторичним становленням людини

особливості здатні носити в ній постійний характер, витримуючи всі катастрофи історії; у той час як історично здобуте, пов'язане з духовністю і традицією, може знищуватися за короткий проміжок часу [1, с. 61].

Мета дослідження полягає в тому, щоб на культурологічному матеріалі проаналізувати розвиток людини як цілісної, починаючи від первісності до появи європейської цивілізації і раціональної думки, історичні передумови якої сягають античної культури, а через неї культур усіх древніх суспільств, їх норм, цінностей, міфів і т.д. Враховуючи межі статті, *завдання* полягає в тому, щоб дослідити синкретичний тип цілісності первісної людини та міфологічний тип цілісності архаїчної людини.

Особливості культури, віри, психіки, способу життя древньої людини вже аналізувалися в роботах Б. Малиновського, В. Топорова, К. Юнга, К. Ясперса, Л. Леві–Брюля, М. Еліаде, М. Стеблін–Каменського, О. Лобка, О. Лосева, Я. Голосовкера та багатьох інших дослідників. У роботах І. А. Герасимової, яка досліджувала когнітивні практики доби первісності та архаїки, з використанням синергетичного підходу аналізувалася роль бінарних опозицій для розвитку цілісності людини [2]. Але аналіз цілісності древньої людини як нерозривної єдності людини і її умов у спільній для них цілісній основі (постнекласичне розуміння ситуації) проводиться вперше.

Синкретичний тип цілісності первісної людини. Неважко припустити, що цілісність властива кожній людині, на будь–якому етапі її еволюціонування, якщо це, навіть, первісна людина. Більше того, можливо, що саме цілісність певного характеру і стала вирізняти людину як таку з–поміж її природного середовища. Проте, як уявляла людина свою цілісність та чи й завжди для неї це було необхідністю, є питанням вже самого розвитку людини. Доба первісності, яка не має чітко визначених хронологічних меж, але яка безумовно пов'язана з появою людини розумної, є тому свідченням. Адже з антропологічної точки зору первісність визначається не стільки способом життя чи видом занять людини (історико–культурні дослідження, для яких важливими є археологічні дані, фіксують сліди первісності у вітчизняній культурі навіть початку ХХ ст.), скільки розвитком мислення людини, її свідомістю, здатністю до цілеспрямованої діяльності, в тому числі до мови та письма як найбільш складних. А це означає, що доба первісності включає два типи людини:

– історично відому людину, людину розумну, яка має «свідомість свого походження» і здатна до запитування про цілісність самої себе і світу;

– та людину не пізаного минулого, людину доісторичну, домовну, яка не виділяла одиниці смислу і в подібному запитуванні не мала потреби.

Та в тому і в іншому разі людина все ж була людиною, унікальним створінням, з тією, очевидно, різницею, що в доісторичний період, як про це писав К. Ясперс, відбувалося «формування людини як виду... з усією присущою їй сферою несвідомого», відбувалося становлення того, що й донині складає фундамент «нашого людського буття» [1, с. 55]. А в історичний період, пов'язаний з «відчуттям буття» та «одухотворенням» людини, відбувалося «усвідомлення буття як цілісності», духовне розгортання людини та її свідоме еволюціонування. Це дозволяє припустити, що і цілісність людини, починаючи з епохи первісності, теж могла бути різною: поза площиною мислення і

смыслорозділення та цією площиною визначеною, проявляючись у створенні вже другої природи людини – культури.

Чим же є цілісність доісторичної первісної людини, яка не мала писемності та не залишила про себе прямих свідчень? З природничо–наукової точки зору про цілісність неандертальця, який вважається проміжним ланцюгом, нехай і в 500 тисяч років, між мавпою та людиною, можна говорити лише як про фізичну, поза будь–якої цілісності внутрішньої, пов'язаної з мисленням та почуттями. З філософсько–антропологічної точки зору початкова цілісність первісної людини, «сліди» якої прослідковуються в культурних текстах усіх народів і цивілізацій, людини сутнісно відмінної від неандертальця як «долюдського виду», постає синкретичною або синкретично–магічною. Основою такої цілісності, в якій корінилася доглибинна онтологічна єдність людини з усім існуючим, було недиференційоване мислення, відсутність протиставлення між думкою та почуттями, що проявлялося і як відсутність протиставлення між людиною і світом. Так, Л. Леві–Брюль, виділяючи первісність за способом «пралогічного» мислення, здатного до розмірковувань, але відмінного від мислення сучасної людини, доводив, що уявлення про себе та світ первісної людини, свідомість якої була ще нерозвиненою, мало не інтелектуальний, а швидше емоційний характер. Тому світ вона сприймала у різноманітті речей і явищ не лише як образи об'єктів, вважаючи їх реальними, а і як дію, яка йшла від цих об'єктів чи, навпаки, на них направлялася та впливала. Характерна абсолютно всьому, навіть пластичним зображенням, створеним самою людиною, ця дія, на думку Л. Леві–Брюля, була містичною (не в сучасному релігійному розумінні, а в значенні таємничої сили), виявляючи себе то як вплив, то як сила, то як таємнича міць. Але в будь–якому разі первісною людиною «дія ця незмінно визнається реальністю і складає один із елементів уявлення про предмет» [3, с. 133]. Відповідно, первісна людина, яка в собі була нечуттєва до протиріч, предмети навколишнього світу сприймала не відокремлено від їх дій, у тому числі й від складних дій природних явищ. Дія фізичних фактів та дія емоційних образів, яка сприймалася людиною звідусіль, утворювала єдину психо–фізичну містичну реальність, в якій вона постійно перебувала. Адже всі істоти, предмети, явища належали до спільної основи, яка «жила» в ній самій і яка все робила взаємопроникаючим, співпричетним та причинно пов'язаним одне з одним. Через це містичність Л. Леві–Брюль вважав характерною рисою ментальності народів з дологічним мисленням, а співпричетність таких народів до всезагальних вірувань – «законом співпричетності» [3].

У даному відношенні показовим є також висновок Б. Малиновського, який, узагальнюючи дослідження вчених про первісну людину, фундаментальні дослідження культури якої почалися лише з XIX ст., констатував загальноновизнаний факт, який своєю неспростованістю спантеличив дослідників: «у всіх первісних культурах має місце універсальна ідея містичної, надприродної, безособової сили, яка рухає всіма природними силами», і що «такою ж універсальною є віра в неї, відкинути яку як фрагмент міфології просто не можливо» [4, с. 22]. На думку Б. Малиновського, практичним виявленням дії цієї сили стала магія, така ж універсальна, як і віра в неї. А магія та містика – це вже «мінімум релігії», визначеної,

між іншим, «маною», тобто існуванням надприродної сили, але не анімізмом [4, с. 25]. Фактично це означає, що магія, якою проникнуте все життя первісної людини, була не результатом відображення в свідомості людини навколишньої дійсності, а самою дійсністю, яка пізніше відобразилася в культурі, наскрізь роблячи її релігійною.

Такої ж думки дотримувався і К. Юнг. Розмірковуючи про «первісний світ чуда» та його уявлення про «всеприсутню» та «всезоживляючу силу» мана, яка водночас є і магічною силою, він доводив, що ідея цієї сили виникла в «туманну давнину, про яку зазвичай не дають собі звіту», і пов'язана вона з образами, які тоді ж з'явилися [5, с. 146]. При цьому характерною у юнгівському тлумаченні представляється сама причина появи для людини як першообразів, так і ідей, з ними пов'язаних: «свідомість ще не думала, а сприймала. Думка була об'єктом внутрішнього сприйняття, вона не думалася, а виявлялася своєю появою, так би мовити, бачилася і чулася. Думка була, по суті, откровенням, не тим, що шукалося, а нав'язаним, переконливим у своїй безпосередній даності» [5, с. 147].

Це вказує на те, що первісна людина, за словами М. Еліаде, «райського періоду» або «часу начала всіх начал», коли «люди не знали смерті», «розуміли мову тварин і жили з ними в мирі» [6, с. 8, 33], мала особливу цілісність – внутрішню цілісність у самій собі і відповідну цілісність зовнішнього сприйняття, що дає підстави вважати таку її *цілісність синкретичною* (від грец. *sygkrētismos* – «з'єднання», або від грец. *syn* – «разом» і лат. *cresco* – «рости», «збільшуватися»). У самій собі відносно навколишнього світу людина ще не виділяла одиниці смислу та не формувала до них певного ставлення, тобто того, що і могло бути її власним внутрішнім світом, нетотожним зовнішньому. Відповідно, і поза собою вона не сприймала сам по собі образ, бо це було б проявом мислення, виділенням смислу, ідеї, іншими словами, проявом «свідомості Я». Вона сприймала, насамперед, дію образу, від нього невід'ємну, відповідаючи на неї своїми подібними діями, зокрема, магічними, в яких фізична дія була ще й дією чи силою не фізичної природи.

То ж, якщо в первісній людині в силу нерозвиненості свідомості не було внутрішнього розділення, то розділення не могло бути між нею самою та її умовами, оскільки саме свідомість, як прийнято вважати в філософії, протиставляє Я – Не–Я, людину умовам та всьому буттю. Єдина ж у собі вона виявилася єдиною і з усім світом, при цьому як в смисловому, так і в діяльнісному відношенні. Два типи дій, що пізніше стали відноситися до природного та надприродного, сприймалися нею як те, що належало їй самій. Врешті–решт, людське і природне, зовнішнє і внутрішнє, вона сама і її середовище так поєднувалися та перепліталися в первісній людині, що з філософської точки зору щодо неї неправомірно ставити питання про суб'єкт і об'єкт, єдине і багатоманітне, онтичне і онтологічне, матеріальне і ідеальне, яких у ній як двох сторін ще не було.

Міфологічний тип цілісності архаїчної людини. У сучасних антропологічних дослідженнях можна знайти й протилежне уявлення про первісну людину, в яких доводиться не відсутність чи нерозвиненість її свідомості, а навпаки, свідомість, ще й розвинена, що знову ж повертає до уявлення про неоднозначність її цілісності. Так П. С. Гуревич пише: «Первісна свідомість за своєю природою

сутності не може розглядатися як недиференційована, сплутана, дологічна або містична свідомість. ...дикун чуттєвий до тонких відмінностей, які зникають від нашої уваги» [7]. А розвиваючи цю думку далі, антрополог взагалі приходять до парадоксального висновку: «древні знали значно більше, ніж ми», – визнаючи при цьому, що формою особливого знання первісної людини про світ та само себе був саме міф [там же]. То як же міф, стаючи формою знання, міг розвивати людину, в тому числі і її цілісність?

Міф, зазвичай, прийнято вважати найдревнішою універсальною формою культури людини, яка була відома всім народам, на різних континентах, починаючи з «найглибших» часів. Але з антропологічної точки зору щодо цілісності людини міф теж набуває суперечливого значення. З одного боку, міф бере витoki у синкретичній цілісності доісторичної людини, є прямим її виявленням, а з іншого боку, як форма культури людини міф синкретичну цілісність руйнує і стає проявом вже не синкретичної, але й не лише фізичної цілісності первісної людини. Ще раз повертаючись до концепції Юнга слід згадати, що поява перших усних міфів могла бути зумовлена наявністю «колективного психічного субстрату» та його міфоутворюючих структурних елементів, своєрідних міфологічних компонентів, які Юнг назвав архетипами. Проявляючись як образ і його сила, що діє в самій людині, вони утворювали «реальність, не менш, якщо не більш реальну, ніж матеріальний світ» [5, с. 89]. Через це і міф, на думку Юнга, своїм корінням сягає «невимірюваної древності» і є виявленням досвідомої душі людини, її довільним висловлюванням про події в несвідомій психіці. Тому в цьому відношенні міф – «менш за все алегорії фізичних процесів», він є самим життям племені, яке розпадається і зникає із втратою своїх міфів, подібно тому, як розпадається людина, яка втрачає свою душу [5, с. 89]. «Міфологія племені, – пише Юнг, – це його жива реальність, втрата якої – завжди і скрізь, навіть серед цивілізованих народів, – є моральною катастрофою» [5, с. 90]. Але міф як форма культури первісної людини, що нею створюється і розвивається, передбачає вже зміну самої людини, появу в ній мислення, здатність виділяти одиниці смислу, виробляти певне ставлення до подій і явищ, зі смислом пов'язаних, тобто проявляти елементарну свідомість, яка і є основною умовою формування культури людини, культури, існування якої поза цілісності людини теж не можливе.

То ж, міф у такому разі став проявом вже не синкретичної цілісності людини. Адже тепер у людині розрізнялися думка і почуття, а оточуюче середовище через розділення Я і Не-Я (суб'єкта і об'єкта) поставало хаосом, джерелом жахів, які тепер треба було долати. Це була цілісність людини мислячої, здатної до пізнання та культурної творчості як способу виживання.

Можна передбачити, що способом формування нової цілісності людини, яка розрізняла образ і його дію, тепер стало таке міфологічне структування людиною світу і самої себе, в основі якого знаходилося, насамперед, виявлення бінарних опозицій, яке не тільки відділяло зовнішнє людини від її внутрішнього, а мало «свої» опозиції і в тому, і в іншому, відділяючи думку від почуття, а людину від природи. Адже, як доводить В. Топоров, система бінарних (двоїчних) відмінних ознак, присутніх у будь-якому міфі, є найбільш універсальним

засобом описування семантики світу і людини [8, с. 162]. Протиставлення торкалися структури простору (верх – низ), часових координат (день – ніч), характеристик кольорів (чорний – білий), соціальних явищ (чоловік – жінка, свій – чужий, сакральне – профанне) тощо [там же]. Власно, всі ознаки людини, суспільства та навколишнього світу роздвоювалися і протиставлялися. Дуальною тепер стала навіть сила, яка ділилася на внутрішню і зовнішню, фізичну силу-рух та особливу смислову силу образу або, в юнгівському розумінні, архетипу, маючого свою психічну силу. При цьому акт роздвоєння та поляризація сил стали означати початок такого руху людини, який, маючи єдине спільне джерело, вище за походженням, проявляється в ній абсолютно по-різному: як внутрішній рух бажання, уявлення, образу, почуття, на чому в своїх дослідженнях, говорячи про логіку міфу, особливо наголошував Я. Е. Голосовкер [9], та зовнішній рух тіла, який, не відокремлюючись від руху внутрішнього, в своїй фізичній формі здатен мати той же смисл, що і внутрішній. Тому внутрішній рух, який пов'язувався лише зі смислом, для людини став боротьбою лише смислів. Але будь-який зовнішній рух, пов'язаний, насамперед, з фізичною дією, фізичною боротьбою не обмежувався – він ставав ще й боротьбою смислів, з фізичною дією пов'язаних. Звідси уявлення міфологічної свідомості про те, що, певним чином діючи фізично, але надаючи цій дії ще й бажаний смисл, можна впливати на внутрішній стан людини, її образи та сили, і навпаки, в самій собі, виявляючи та змінюючи образи та їх смисли, впливати на хід зовнішніх подій і явищ. Фактично через бінарні опозиції як особливість будови міфу людина почала двонаправлений процес вибудовування самої себе, але вже цілісно іншої – через осмислення як олюднення зовнішнього світу, в якому вона діяла подвійним чином, та відповідне до цих дій смислове формування власного внутрішнього світу. Дуально розділений свідомістю людини світ на зовнішній і внутрішній у ній самій тепер заново почав формуватися при її безпосередній активності, утворюючи нову антропологічну цілісність людини, межа та реальність якої мали відповідати її свідомості.

З цього витікає, що бінарність, яка з'явилася з розпадом синкретичної цілісності людини, передбачала не лише існування двох розділених як протилежних світів людини, а і їх свідомий розвиток та таке увідповіднення між собою, яке мало ставати виходом людини на принципово нові східки буття, що може бути розціненом як етапи її внутрішнього еволюціонування.

Увідповіднення, насамперед, мало бути смисловим і діяльним. Смисли та їх взаємна єдність формували внутрішню смислову єдність людини, яка в принципі не могла бути відірваною від прасмислової основи доісторичної людини. Тому людина мала заново перевідкривати вже існуючі в ній смисли та формувати на їх основі нову єдність – смислову єдність зовнішнього і внутрішнього. При цьому прасмислова основа як основа для нової єдності, могла «освоюватися» людиною лише в тій мірі, в якій осмисленим, тобто переробленим думкою, ставав її зовнішній світ. Підтвердженням цьому є висновки дослідників про те, що перші міфи первісної людини не мали цілісного завершення, внутрішньої єдності та структури і швидше нагадували мішанину, купу розрізнених між собою оповідей, ніж цілісне міфологічне оповідання, яке давало б цілісне уявлення про світ

такої ж цілісної людини. «У реальному первісному суспільстві, – пише О. М. Лобок, – не знайомому з релігійними інститутами, оповідальні міфи існують ... у вигляді скопища розрізнених оповідей, які абсолютно не претендують на якийсь зовнішній образ цілісності і систематичності» [10, с. 513].

Діяльнісне ж увідповіднення двох світів людини було зумовлене її практичними потребами, направленими, насамперед, на фізичне виживання як першочергову мету всіх дій людини. Бажаючи вплинути на окремі предмети та явища природного світу, вона проводила різноманітні ритуали, як це описує М. Еліаде, які мали актуалізувати в ній як силу ті смислові зв'язки між зовнішнім і внутрішнім, які ставали необхідними для конкретної життєво-практичної ситуації: полювання, обробки землі, стану здоров'я тощо [6, с. 42–45]. Власно, з практичною метою внутрішнє людини приводилося до зовнішнього, онтологічне до онтичного, бажане до реального, формуючи новий тип її цілісності, дуальний за своєю суттю. При цьому фрагментарність міфу не заважала проведенню ритуалу, як і досягненню закладеної в ньому практичної мети людини. Адаже ритуал, який святкувався і вимагав виконання зовнішніх дій певного смислу, актуалізував у внутрішньому світі людини, тотожному світу міфу, тільки на разі їй потрібний діяльнісно-смисловий фрагмент, продиктований виключно зовнішніми умовами. Але вже в цьому фрагменті як порядку, виділеному із хаосу, шляхом виконання певних ритуальних дій, вона онтична вмiла збігатися з собою онтологічною, досягаючи їх злиття як однієї цілісної реальності, нехай онтологічно і не глибокої. Можливо, що саме в цьому приховується відповідь на питання про надзвичайну культурну стійкість міфів, їх живучість, неспростовну віру в них людини та питання про те, як треба розуміти, що таке міф? Адаже, як пише М. І. Стеблін-Каменський, «не дивлячись на те, що дослідженням міфів займається цілий ряд наук,.. головне в ньому [міфі] залишається загадковим. Безсумнівне відносно міфу тільки одне: міф – це оповідь, яка там, де вона виникла і існувала, приймалася за правду, якою б неправдоподібною вона не була» [11, с. 4]. Міф як оповідь для архаїчної людини міг ставати реальністю, в яку треба було не тільки вірити, а яку за певних обставин, насамперед, у ритуалі можна було безпосередньо сприймати як реальність. Власно, це свого часу і намагався довести О. Ф. Лосев, говорячи, що міф – це «істинна реальна дійсність, не метафорична, не космомова, але абсолютно самостійна, доглибинна, яку треба розуміти так, як вона є, абсолютно наївно і буквально» [12, с. 47]. Причому сприймати реальність, так би мовити, не первинну, синкретичну, а на її основі вже заново сформовану внутрішню єдність, співвіднесену із зовнішнім світом.

То ж, якщо гіпотетично передбачити, слідує юнгівському уявленню про загальнолюдське колективне несвідоме, що прасмислова основа людства із зникненням доісторичної людини не розпалася, а продовжуючи існувати, залишилася потенційним полем смислів людини розумної і на новому етапі її еволюціонування, то міф у такому разі можна вважати способом виявлення нових смислів буття людини, укорінених у цій основі, а тому способом розвитку її внутрішньої (образів, ідей, смислів, почуттів) і її зовнішньої (образів, ідей, смислів, почуттів) і її зовнішньої, насамперед, її практичної діяльності і цілей. Та найголовніше, що міф через ритуал

як дії з певним смислом (священнодії) став способом гармонізації людини, тепер складної та розділеної думками і почуттями в самій собі, дуальній за своєю природою. Тобто способом становлення людини цілісною, єдиною в самій собі, єдиною в діях, у смислах, єдиною в певній практичній меті тощо.

Створення нових міфів, більш цілісних за своїм характером, або структування та упорядкування нагромадження фрагментів уже існуючих міфів, разом з появою нових цілей для людини стало боротьбою за власну цілісність, за єдність себе з умовами існування, за себе нову. Прилаштувавшись до мірностей і смислів структуваних, цілісних міфів, вона сама ставала більш цілісною, виявляючи в собі нові онтологічні рівні, які співвідносилися зі світом «абсолютних реальностей». Такими структуваними міфами стали космогонічні та антропогонічні міфи, які належали до більш зрілого етапу розвитку людства. Вони вже настільки широко описували умови існування людини, що в них поміщалося і знаходило свого упорядкування та пояснення все, з чим тільки стикалася людина. Описуючи сакральні події допам'ятних часів, з якими пов'язувалося походження всього існуючого в світі, в тому числі й людини, в них з'явилися божественні за своєю суттю надприродні істоти, могутні і безсмертні герої, зображувалося якесь «творення» як вище діяння періоду «начала начал». Цілісні за всеохоплюваністю міфи пояснювали походження і водночас підтверджували через співвіднесення з космосом існування будь-якої тварини, рослини, вогню, землі, неба, сонця, зірок та навіть самої людини. При цьому замість окремих зв'язків між природними явищами, тваринами, людьми, героями і навіть між богами, в них взаємодіючими постали всі виділені людиною сфери існування суцього, ієрархічні та складні за своїм характером, як по горизонталі, так і по вертикалі. До того ж зв'язки і смисли між різними фрагментами дійсності, які ув'язувалися між собою, не вступаючи в протиріччя з прасмисловою основою, тепер внутрішньо утворювали значні смислові блоки і в самій людині.

У космогонічних міфах цьому особливо сприяло зведення всього суцього до єдиного і виведення всього із єдиного, зокрема, людини із елементів космосу чи космосу із частин тіла першолюдини. Такою першолюдиною як моделлю світу, як причиною ізоморфізму і однорідності мікрокосму та макрокосму у ведичних міфах став Пуруша, в іранській міфології – Гайомарт, у давньоєгипетській – бог Птах, у давньокитайській – Пань-гу і т.д. При цьому характерно, що, наприклад, Пуруша зображувався тисячооком, тисячоногим, тисячоголовим, а Птах вважався творцем усіх інших богів та всього у світі існуючого, що символізувало перехід від єдиної цілісності до розчленованого багатоманіття. Але в той же час кожна частина міфічної першолюдини як цілого, як абсолютної повноти, розділеної на частини, якими заповнювався світ, мала в собі потенції цілого, і в напрямку до цього цілого мав здійснюватися рух людини, зовнішній і внутрішній. Та переважно космос з його елементами та людина з її складним тілом у структуваних космогонічних міфах все ж сприймалися як тотожні один одному світи або як один цілий і нескладений світ. Фактично космос у міфах став самим буттям, у яке була включеною людина, а його охоплюючий хаос, ще не маючий смислового вираження простір, став сприйматися як небуття.

Зміст і структура космогонічних міфів демонстрували вже такий рівень розвитку онтологічного простору людини, в якому все поєднувалося з усім, причому не тільки з природним, а з людським і божественним. У смислового відношенні це означало, що тепер сама людина перетворилася на всесвіт, де замість хаосу та окремих фрагментів дійсності виник складний, але єдиний у ній самій структуризований і водночас цілісний всесвіт, названий нею відповідно до його суті космосом (від грецьк. κόσμος, «порядок», «упорядкованість», «будова», «устрій»). Власно, космосом став її онтологічний рівень, який значно перевершував той, що в перших міфах відповідав фрагментам оточуючої природи. Рівень, який співвідносився з космосом, включав не тільки небо та його світила, а і всю природу та саму людину. При цьому характерно, що зовнішній світ для архаїчної людини, як це підкреслював у своїх дослідженнях В. Топоров, постав не результатом переробки первинних даних органів чуття, а результатом вторинного перекодування первинних даних за допомогою знакових систем [8, с. 161]. Фактично, антропоморфний космос та сама людина зі своїми умовами для міфологічної свідомості утворили єдину універсальну систему як ціле. А зв'язки, які встановлювалися в космогонічних міфах між усім існуючим, ставали модусами цілісності як антропоморфного космосу, так і самої людини.

Особливу увагу привертає і те, що космогонічні цілісні міфи, звернені до періоду «начала начал», для архаїчної людини мали не менш важливе практичне значення, пов'язане з проведенням ритуалу, ніж для первісної людини перші усні міфи. На думку М. Еліаде, такі міфи були моделлю для наслідування всіх видів людської діяльності [6, с. 157]. Проводячи ритуал чи будь-які інші значимі дії, архаїчна людина мала наслідувати поведінку надприродної істоти, бога чи героя, що означало відтворення священної реальності того, що колись було «на початку». Та саме в цьому відтворенні, на думку дослідника, приховується важливий практичний антропологічний момент, який полягає в тому, що людина пробуджувала і підтримувала в собі усвідомлення іншого світу, божественного або світу предків, який ставав для неї абсолютною реальністю [там же]. Така думка М. Еліаде приводить до висновку, що не лише міф, а й ритуал для формування цілісності людини набував подвійного практичного значення. З одного боку, ритуал був способом підтримування або, навіть, «утримування» вже існуючої дуальної (внутрішньої і зовнішньої, онтологічної і онтичної) цілісності людини, а, з іншого боку, постійно нагадуючи про початкову божественну цільність, був способом досягнення якісно іншої цілісності людини, значно ширшої, визначеної новими і ще більш цілісними міфами. Адже те, що спершу у смислового відношенні цілісним міфом людині задавалося як зразок, який встановлював мету дій і їх характер, потім нею ж переживалося в ритуалі як нова і більш значна власна внутрішня реальність. І це, вочевидь, було практичним і ефективним способом творення людиною як самої себе, онтологічно вищої і відповідно до цієї «висоти» цілісної, так і свого середовища, природного і культурного, єдиних з нею як носієм смислів, з ними пов'язаних.

У якості висновку слід зазначити, що через ритуал людина отримувала нове народження, культурне за своїм характером, яке фізіологічно однаково народженим

людям давало право належати до одного, спільного для них культурного світу як цілого, з яким можна було себе ідентифікувати та відокремлювати від «чужого» і незрозумілого як хаосу. Водночас таке «друге народження» людини як утворення культурної цілісності можна вважати появою і соціальної цілісності людини, яка перетворювала її з біологічного індивіда з фізичною цілісністю на особистість з надіндивідуальною цілісністю, в якій представленим вже було все суспільство як ціле, з усіма його якостями. Слідом за Е. Дюркгеймом, таку дуальну цілісність, яка через онтологічне поле смислів робила людину внутрішньо єдиною з усіма членами колективу, можна вважати ще й духовною цілісністю, утвореною колективним міфологічним уявленням.

То ж, для розвитку антропологічної цілісності архаїчної людини більш значним та ефективним виявився не лише структуризований цілісний міф, а з ним пов'язаний і ритуал, у якому онтологічне вже значно перевершувало онтичне і в практичному відношенні не обмежувалося лише матеріальними потребами. У ритуалі людина відчувала ще й нематеріальну потребу – перевершувати саму себе, виходити за власні межі, що називається трансцендувати, переживаючи в собі присутність такого божественного начала, цілого за своєю суттю, від якого у смислового відношенні можна було бути невід'ємною як від самої себе. Власно, цією потребою і була внутрішня необхідність людини ставати більш цілісною, де сама цілісність, вже культурна і соціальна, набула ознак ще й духовної цілісності як ідеальної, не тотожної ні синкретичній, ні матеріальній, ні фізичній.

Список використаних джерел

1. Ясперс К. Смысл и назначение истории / К. Ясперс. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с.
2. Герасимова И. А. Принцип двойственности в когнитивных практиках / И. А. Герасимова // Вопросы философии. – 2006. – №3. – С.90–101.
3. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Л. Леви-Брюль // Психология мышления. – М.: Изд-во МГУ, 1980. – С.130–140.
4. Малиновский Б. Магия, наука и религия / Б. Малиновский. – М.: «Рефл-бук», 1998. – 304 с.
5. Юнг К.-Г. Об архетипах коллективного бессознательного / К.-Г. Юнг // Вопросы философии. – 1988. – №1. – С.133–150.
6. Элиаде М. Аспекты мифа / М. Элиаде. – М.: Академический проект, 2001. – 239 с.
7. Гуревич П. С. Философия человека / П. С. Гуревич. – М.: ИФ РАН, 1999. – Ч.1. – 221 с.
8. Топоров В. Н. Модель мира / В. Н. Топоров // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т.2. – М.: Советская Энциклопедия, 1992. – С.161–164.
9. Голосовкер Я. Э. Логика мифа / Я. Э. Голосовкер. – М.: Наука, 1987. – 218 с.
10. Лобок А. М. Антропология мифа / А. М. Лобок. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. – 688 с.
11. Стеблин-Каменский М. И. Миф / М. И. Стеблин-Каменский. – Л.: Наука, 1976. – 104 с.
12. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.

References

1. Jaspers K. Smysl i naznachenie istorii / K. Jaspers. – М.: Politizdat, 1991. – 527 s.
2. Gerasimova I. A. Princip dvoystvennosti v kognitivnyh praktikah / I. A. Gerasimova // Voprosy filosofii. – 2006. – №3. – S.90–101.
3. Levi-Brjul' L. Pervobytnoe myshlenie / L. Levi-Brjul' // Psihologija myshlenija. – М.: Izd-vo MGU, 1980. – S.130–140.
4. Malinovskij B. Magija, nauka i religija / B. Malinovskij. – М.: «Refл-buk», 1998. – 304 s.
5. Jung K.-G. Ob arhetipah kollektivnogo bessoznatel'nogo / K.-G. Jung // Voprosy filosofii. – 1988. – №1. – S.133–150.

6. Jeliade M. Aspekty mifa / M. Jeliade. – M.: Akademicheskij proekt, 2001. – 239 s.
7. Gurevich P. S. Filosofija cheloveka / P. S. Gurevich. – M.: IF RAN, 1999. – Ch.1. – 221 s.
8. Toporov V. N. Model' mira / V. N. Toporov // Mify narodov mira. Jenciklopedija. T.2. – M.: Sovetskaja Jenciklopedija, 1992. – S.161–164.
9. Golosovker Ja. Je. Logika mifa / Ja. Je. Golosovker. – M.: Nauka, 1987. – 218 s.
10. Lobok A. M. Antropologija mifa / A. M. Lobok. – Ekaterinburg: Bank kul'turnoj informacii, 1997. – 688 s.
11. Steblin–Kamenskij M. I. Mif / M. I. Steblin–Kamenskij. – L.: Nauka, 1976. – 104 s.
12. Losev A. F. Filosofija. Mifologija. Kul'tura / A. F. Losev. – M.: Politizdat, 1991. – 525 s.

Telizhenko L. V., Doctor of Philosophy, Docent, Associate Professor at the Department of Theory and History of State and Law, Sumy State University (Ukraine, Sumy), ltelizhenko@mail.ru

Pre-classical model of human integrity: Post–Neoclassical Vision

Anthropological analysis of human integrity establishment and development in pre-civilization period is performed basing on culturological data. Via the usage of postneoclassical methodology it is shown that along with the evolution of a human his external lifeworld, as well as the human himself, became more and more complicated. It demanded adjustment of a human and his circumstances in common for them integral basis (mana, protoplast), which went beyond the limits and properties of the human himself. Their adjustment as ritual action and myth content became a way of human integrity keeping and, in the same time, its development, correspondence of a human with the basis in one actualized situation. The author distinguishes syncretic integrity type of prehistoric human the basis of which is formed by underdeveloped consciousness and undifferentiated thinking and mythological integrity type of archaic human the basis of which is formed by mythological structuring of oneself and the world.

Keywords: human, integrity, myth, consciousness, ritual, ontical, ontological, duality.

Телиженко Л. В., доктор філософських наук, доцент, доцент кафедри теорії і історії государства и права, Сумський державний університет (Україна, Суми), ltelizhenko@mail.ru

До–классическая модель целостности человека: постнеклассический взгляд

На культурологическом материале проводится антропологический анализ становления и развития целостности человека доцивилизационного периода. На основании использования постнеклассической методологии показано, что с развитием человека его внешний жизненный мир, как и он сам, становился все более сложным. Это требовало согласованности человека и его условий, в общем для них целостном основании (мана, первочеловек и т.д.), которое превышало границы и свойства самого человека. Их согласованность как действия ритуала и содержания мифа становилось способом поддержания целостности человека и одновременно ее развитием, усответствованием человека с основанием в одной актуализированной ситуации. Выявлено синкретический тип целостности первобытного человека, основание которого образовали неразвитое сознание и недифференцированное мышление, и мифологический тип целостности архаического человека, основанием которого стало мифологическое структурирование человеком себя и мира.

Ключевые слова: человек, целостность, миф, сознание, ритуал, онтическое, онтологическое, дуальность.

* * *

УДК 14:572+575

Шевченко М. О., кандидат філософських наук, старший викладач, Київський національний університет культури і мистецтв (Україна, Київ), mirdzen@yahoo.com

Новий підхід до проблеми прогнозування розвитку індустрії хай–тек

Звернено увагу на основні проблеми прогнозування: онтологічні, методологічні і психологічні. Показано оригінальний підхід до прогнозування запропонований Н. Талебом. Головна ідея полягає у тому, що основним завданням прогнозування є включення в дану сферу морально–етичних цінностей. Розвиток самих технологій без розвитку морально–етичних цінностей призведе до знищення соціальних систем. В цьому сенсі цікавою є класифікація систем запропонована Талебом. Нестійкі системи руйнуються під впливом мінливості. Стійкі системи не змінюються під впливом мінливості. Надстійкі системи процвітають в умовах мінливості. Необхідно знати, коли система стала нестійкою, щоб перетворити її на стійку, чи то надстійку.

Сучасна наука створює методи, які створюють і підтримують нестійкі системи. Така ситуація може бути вирішена новими методами, які включатимуть етичні цінності. Це дасть змогу робити більш точні прогнози у системах будь–якого типу.

Ключові слова: прогнозування, метод віднімання, ефект Лінді, гіпотеза техно–гуманітарного балансу, реальність першого і другого порядку, нестійкі системи, надстійкі системи.

У ХХІ столітті проблема прогнозування будь–яких аспектів соціальної системи набула неабиякої гостроти. Сукупність взаємовідносин у системі людина, природа, суспільство все більш ускладнюється, а методи як природничих, так і гуманітарних наук не дають змоги адекватно спрогнозувати розвиток і перспективи цих відносин. Бурхливий розвиток індустрії хай–тек ще більше ускладнює ситуацію як в даній системі, так і в передбаченні негативних наслідків поширення технологій.

В межах даної статті нас буде цікавити новий підхід у сфері прогнозування складних систем, запропонований Нассімом Талебом, американським математиком, економістом і трейдером.

У своїх «Пробах» М. Монтень розмірковуючи над проблемами передбачення (прогнозування) знайшов, що область невідомого є основним джерелом для спекуляцій, оскільки їй немає чого протиставити [7, с. 112]. Не зважаючи на те, що ця ідея належить 16 століттю, вона до сьогодні залишається актуальною.

Неможливість точного прогнозу різних аспектів соціальних систем, таких як розвиток технологій, результати впливу технологічних інновацій на людину або перспективи взаємовідносин між технологічними (прагматичними) та етичними цінностями в рамках однієї генерації і т.д., обумовлена багатьма причинами як онтологічного, психологічного, так і методологічного характеру.

I. Онтологічні причини – це існування фундаментальної невизначеності, про що говорять нам принцип невизначеності Гейзенберга [9], теорема Пригожина, яка уточнює принцип невизначеності Гейзенберга і стверджує, що у відкритих системах ентропія (невизначеність, непрогнозованість) буде зменшуватись, досягнувши якогось мінімального рівня [14], а також теорія хаосу, яка встановлює межі для прогнозування [16].

II. Психологічні причини – вплив суб'єктивних чинників на процес прийняття рішень і прогнозування. Д. Канеман, П. Словік, А. Тверські у своїх експериментальних дослідженнях показали, що евристичні моделі, при прийнятті рішень, не зважаючи на свою економічність і надійність, в деяких випадках призводять до хибних висновків [6, с. 34].

III. Методологічні проблеми прогнозування. Роль методології полягає не тільки у тому, щоб створювати більш ефективний дослідницький інструментарій, методологія повинна включати і ціннісне відношення дослідника (людини). Г. Хардін у 1968 році помітив, що ціннісний аспект не включається у наукову методологію, він постійно ігнорується: «Бувають проблеми, які не мають технічного рішення. Проте майже для всіх дискусій, які проходять на сторінках наукових і науково–популярних журналів, характерне одне припущення – будь–яку із досліджуваних проблем можна вирішити технічними засобами. Під технічним рішенням я розумію рішення, які вимагають змін лише в методиці природничих наук, але не у сфері людських цінностей або розуміння моральності» [18].