



## ***ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ СУЧАСНОГО СВІТУ***

---

УДК 17.018.22

### **ЕТНІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ УТВОРЕННЯ КУЛЬТУРНОГО ЧАСОПРОСТОРУ В КЛАСИЧНОМУ СТАНОВЛЕННІ ОСНОВИ ІСТОРІЇ**

**ШКЕПУ М.**, д. філос. н., професор кафедри філософських  
та соціальних наук КНТЕУ

Феномен суспільного часопростору наполегливо вривається у сучасну філософську думку, однак площина його етнічних особливостей перебуває на початковому етапі рефлексії. Окремі аспекти означеної проблеми представлені у дослідженнях О. Босенка, М. Вільчинського, М. Гефтера, С. Кримського, Ю. Павленка, К. М'яло [1–5] та ін., але цілісну картину "русла" й культурно-категоріального та культурно-естетичного змісту етнічного часопростору вони не формують. Метою статті є означення стрижневих моментів утворення етнічного часопростору в контексті фундаментальної основи всесвітньої історії.

Самовизначення часопростору в становленні світової культури проявляється емпірично у вигляді практичного освоєння ареалу проживання тієї або іншої спільноти. На рівні існування час підпорядковується первинним потребам і засвоюється як фізичний у вигляді циклів природи і пов'язаних із ними циклів виробничої життєдіяльності. У субстанційному ж алгоритмі людської життєдіяльності культурні параметри часопростору історії присутні як тотожність безпосереднього й історичного руху життєвих потреб і обертаються абстрагуванням у логічні схеми та естетичні образи руху безпосередності міри людини. І якщо генезис логічних схем і загальних образів естетичного народжується в генезисі форм виробництва матеріальних потреб, то і час "зосереджується" і розпредметнюється в ритміці знаряддевості людської життєдіяльності. Таким чином, історичні алгоритми знаряддевої діяльності суспільства здобувають дискретне різноманіття інтерциклів.

---

© Шкепу М., 2011

*ВІСНИК КНТЕУ 2/2011* 

---

---

 87

Максимально повно такі "стрижневі лінії" у вигляді певних інтерциклів були виведені Ф. Броделем [6]. Вчений зобразив також їх (близько 36) одночасну присутність, згортання та синхронізацію в капіталістичному виробництві як першої універсальної форми матеріальної діяльності людства. Отже, емпіричне засвоєння історичного простору є практичним оволодінням і підпорядкуванням географічного середовища і залежить від знаряддевої розвиненості виробничої життєдіяльності тієї або іншої спільноти. Цей зріз представляє наукову проблему, оскільки спроби теоретичних побудов чи у стилі "географічного детермінізму", чи то ізольованих "цивілізаційних підходів", чи відверто суб'єктивістських концепцій простору історії дотепер претендують на власну самостійність. Інша справа, що освоєння географічного простору в кожному конкретному випадку породжує особливу ідеальну протилежність, яку Л. Гумільов називав перетворенням історичної географії на етнічну психологію. І якщо феномен суб'єктивності висувається сьогодні на передній план, то саме логіка й зміст опосередкування такого роду перетворень вимагають пильного вивчення.

Отже, культура є субстанційною атрибутивністю історії, і розвиток її категоріальної міри не обумовлюється кількісними параметрами життєвого простору – у всезагальній значимості простір культури не тотожний населеному просторові. Останній, переймаючи властиву еволюційній історії екстенсивність, спроможний якщо не цілком зруйнувати, то, щонайменше, загальмувати можливість тієї або іншої спільноти інтенсивно самовизначатися в логічні схеми культури. Чим аморфніше зовнішні межі окремих етнічних і цивілізаційних просторів (що характерно для всіх типів цивілізацій до і включаючи феодальний спосіб виробництва), як і безпосередні контакти із сусідніми державами, тим аморфнішою в логічному самовираженні постає їхня культура.

Цей факт не говорить про те, що культура як внутрішня визначеність народності чи цивілізації залежить тільки від сукупності оточуючих реалій, від відображення зовнішнього типу зв'язків у власному, об'єктивно детермінованому способі життєдіяльності. Такий феномен виявляє у мисленні народів періоду становлення *несумісність простору як їх естетичної цілісності і культурного часу як їх сутнісної самовизначеності*. Простір і час у цьому вимірі ніби заважають один одному, причому таким чином, що перш за все "страждає" підпорядкований "територіальним інтересам" культурний простір, оскільки у становленні історії реальністю виступає поширення окремих державних кордонів. Народи, які навчалися використовувати таку несумісність, здійснювали історичні прориви, намагалися стати такими, яких копіюють, або, щонайменше, імітують. Незважаючи на свій агресивний характер, такі прориви забезпечували певне поширення або утвердження культури цих народів за межами їх державного ареалу. Народи, які залишалися у полоні несумісності власного життєвого

простору і світового культурного часу, були змушені (у кращому випадку) дбати "про збереження" своїх культурних здобутків і, незважаючи на інтенсивне засвоєння інших культур, ставали із часом державами-"аутсайдерами", розташовувалися і жили у "тіні" історії. Ще попереду осмислення феномену країн-"аутсайдерів" відповідно до їх драматичного, а нерідко – трагічного місця і ролі в "грі" суб'єктів "шахової дошки" світової політики при наявності в їх культурному ареалі невинувато проігнорованих досягнень філософського духу і, як наслідок, розламу останнього в особливих формах скептицизму. Внутрішній зв'язок "аутсайдерської" історії і розламу філософського духу не міг не "знаходити" себе в реакційних соціофеноменологічних установках. У цілому, еkleктичний культурний простір історії збільшувався за рахунок великих спустошень історичного життя і саме у цьому сенсі вся історія культури може бути зрозумілою як безперервний бенкет під час чуми.

Незавершеність сутнісної визначеності атрибутивно-культурних меж історії приводила до збереження теоретичної та естетичної наївності слабборозвинених спільнот і цивілізацій. Тільки у випадку давніх греків така наївність стала тимчасовою передумовою для інтенсивного розвитку пізнання і "відчуття" всезагального. Сполучення замкненої цілісності й часової сповільненості азіатських цивілізацій породжувало феномен стійкого самозахисту саме за рахунок "традиційності" зведених у ранг абсолюту і міфологізованих у цьому ранзі правил. Однак і така незалежність була відносною – вона не врятувала азіатські цивілізації від особливої форми поневолення західними країнами, законсервувавши їх при цьому у старих логічних схемах світорозуміння. Помітивши парадоксальність протиріччя "захищеності-беззахисності" деяких цивілізацій і етносів, Ф. Бродель знаходив таке спостереження у І. Валлерстайна: "матриця світу-економіки в її соціальному вираженні показує, що було в наявності існування декількох способів виробництва, від рабовласницького до капіталізму, що останній не міг жити інакше, як в оточенні інших, їм на шкоду" [6, с. 59]. Але, якщо *логіка буття* не ставала *атрибутивною формою логіки*, то вона позбавляла себе суттєвого самоопосередкування становленням всезагального, застигала у просторі незмінності безпосереднього буття, яке переставало бути розвитком і трансформувалося у ницість чуттєвого. У цьому, очевидно, полягає причина деградації естетичного до обмеженого простору сумарної "різноманітності" відчуттів азіатського світу, а також поверховості ідеальності (в образі східної філософії) до повторюваних кіл емпіричності. Звідси, очевидно, розтягнутість у часі суб'єктивного життя, де час продовжує (суб'єктивно *подовжується*) мислитися різними астрономічними циклами, екстенсивно розтягується і являє собою повторюваність бажання безсмертя, яке мучило не тільки Заратустру [7, с. 21].

Якщо грецька цивілізація мислила себе у сфері ("сфера є формою всіх форм"), центр і периферія якої були визначені логічною й чуттєвою космогонією людини, то у випадку давніх азіатських цивілізацій замикання кола не відбувається. "Збіг початку й кінця" тут не поданий ані як принцип мислення, ані як логіка життя. А цикли життя розтягнуті в площині, настаючи, один за одним, у послідовності лінійної нескінченності, кількісно слідуючи один за одним, але не впливаючи один з одного і не відбуваючись один через інший. Будучи зосередженою у собі, ця спільність *на себе* не зосереджується. Або ж вона зосереджується так, що лише описує форми існування і можливі форми насолоди ними, або форми заспокоєння в них. Єдине самозаглиблення східної людини в себе припускає такий відхід від себе і від світу, що є зникненням, самовтратою з часу. Протяжність часу трансформується на відсутність часу. Основою світу постає простір, а рух як ритміка часу свідомо підмінюється спокоєм: "Не будемо рухатися, віддамо себе захопленню цього і лише цього" [8, с. 88–89], заявить у свій час Чжуан-Цзи.

Однак тотожність сутнісної насолоди й екстракції з реальності для давнього грека була неможливою, тому що йому абсолютно необхідно було осмислити себе у дійсному часі як процес співпадання сутності та існування в "акме". Отже, культурний простір становлення історії є суттєвим лише там і тоді, де і коли логіка отримує загальну, не зосереджену лише на одиничному суб'єкті форму мислення, тобто, отримує статус *онто*-логії. А в такому статусі логіка прагне рефлексувати себе через пошук основи речей – того, з чого, за Аристотелем, все народжується і в що все повертається. Повернення в "основу речей" як намагання пізнати те, що *за ними*, визначення Логосу взагалі (як пізнання, воно абстрагується від необхідності його "тут" і "тепер") не є переходом із реального буття в "надреальне" небуття (переміщення такого плану відбудеться лише в епоху середньовіччя), а виступає зняттям і подоланням недоступної дотепер форми пізнання, отже – подоланням буття в теоретичних ступенях його самопізнання. Оскільки "повернення" Логосу мислення в абсолютну основу класичної історії не може бути, то такого роду його "неповерненість", "дезертирство з основи" трансформується на особливу форму безпомічності ідеального і породжує ілюзію самоцінності його власної міри.

Позитивним "виворотом" негативності становлення всезагального виступає реальний прогрес "онтологічних" форм матеріальної практики. Такі форми являють собою протилежність формам теорії пізнання. Онтологічний прогрес не розкриває для себе сутність речей, а привласнює її в обмеженій формі утилітарного споживання. Тут зовнішня паралельність культури переноситься "усередину" становлення як паралельність її ідеальних і матеріальних форм. Для такого усвідомлення необхідний вихід мотивації людської діяльності й сенсу життя за межі "усвідомленого інстинкту", що виступає первинним сут-

тевим явищем культури як певного ступеня досягнення всезагальності та є народженням історичної самосвідомості людства у формі теоретичного пізнання і теоретичної саморефлексії. У цьому контексті, вторинною за видимістю, але первинною за значущістю реактуалізується проблема ролі й природи суспільного поділу праці в історії світових цивілізацій і в логіці становлення всесвітньої культури, а, в остаточному підсумку, у логіці категорійного самовизначення світової культури.

Доля цієї проблеми сумна. Її "важкодоступність" є причиною, критерієм і наслідком нерозуміння фундаментального протиріччя, яке повинно розв'язати людство для того, аби стати олюдненою цивілізацією і вийти за межі основи класичних антагонізмів. У власній конкретній суттєвості це протиріччя було сформульовано ще Д. Дідро: "Хочете знати коротку історію майже всієї нашої убогості? Ось вона: існувала природна людина, усередині якої виникла людина штучна. Із цього моменту між ними виникла громадянська війна, і вона продовжується до їх смерті" [9, с. 5]. Йдеться про таке подвоєння людини, яке було одночасно і причиною, і наслідком відчуження, коли природне і соціальне в ній стали антагонізмом ідеального й матеріального. Носієм і базисом цього антагонізму в економічних і політичних відносинах виступав суспільний поділ праці зі своїми похідними: виокремлення економічного базису та ідеологічної надбудови (які в субстанціальному вимірі поставали одночасно як профанацією культури, так і умовою її понятійного конституювання), виникнення класів, приватної власності на засоби виробництва та держави.

Отже, "діалогічність" культури виникає як певна компенсація неістинності розриву простору й часу міри людини, дуалізму сутності субстанціальної основи історії у виокремленні культури на "матеріальну" й "ідеальну". І всі цивілізації (спільноти) у їх поліхронічній одночасності включалися в цей псевдодіалог. Однак субстанційний вимір такого діалогу не усвідомлювався ані європейським, ані азійським типами цивілізацій. Він не ставав фактом рефлексії ані в його трансцендентальності (оскільки логіка світових взаємоопосередкувань становлення не представлена емпірично), ані пропорційно того ступеня, в якому логіка становлення окремих цивілізацій була уплетена в матеріально-ідеальну суперечливість основи суспільного поділу праці в історії взагалі.

Таким чином, цей невидимий "діалог" мав одну фундаментальну "лінію", яка включала в генезис ідеальних форм всезагального земну цивілізацію в цілому і яка "розкривалася" як послідовність (поступовість) *окультуреного часу історії*. В антиномічності становлення час залишається прихованим, що обумовлює як твердження Хайдеггера про те, що "сфера історичного дослідження охоплює лише те, що доступно історичному тлумаченню" [10, с. 98], так і жах екзистен-

ціалізму в цілому перед непідвладністю часу. Однак єдиний час розкривається через вузлові моменти взаємотрансформацій всезагального й особливого, тотожного й відмінного. Намагаючись виявити предметність "даності світового часу", Л. Гумільов представляв його як "процес рівняння енергетичних потенціалів, що іноді порушується вибухами (поштовхами), відтворюючих нерівність енергетичних потенціалів, тобто розмаїтість" [11, с. 358]. Цілком справедливим є питання-твердження: "якщо Західний Ренесанс асоціюється з пробудженням молоді буржуазії, тоді як бути зі Східним Ренесансом? Очевидно, через усі соціальні структури і системи пробивається й реалізує себе щось, відмінне від них, але єдине в собі, що затверджує свою універсальну природу" [12, с. 83]. Ритміка цього "єдиного" часу не може бути виявленою за допомогою звичних механічних відрахувань. Такі відрахування можуть виводитися на рівні ритміки залежного від технологічного розвитку матеріального виробництва – час стає тим "спресованіше", чим більш розвиненими є технології. У просторі ж співпадання "єдиного й відмінного" він залишається "прихованим".

Однак поступовість всезагального часу в культурі виявляє себе через "біографію" поступовості форм суспільної свідомості і насамперед – філософії. Час культури персоніфікується, з'являючись естафетою епігонів. Особистісний час історії та персоніфікація всезагального часу (часу-Логосу) стає історичним критерієм виходу давніх цивілізацій із простору доісторії й входження в простір *початку* історії. Природа конфлікту, названого Дідро "громадянською війною усередині людини", представляє у своїй фундаментальності антагонізм матеріальних та ідеальних форм культурного становлення історії, тотожний життєвій втраті людиною універсальній власній міри. Але саме за рахунок такої втрати досягалося конституювання всезагального в ідеальних формах. Інша справа, що ці форми ставали не тільки байдужими, а й антагоністичними стосовно реального світу. В етичному самообмеженні становлення полягала, зокрема, консервативна суть форм суспільної свідомості доти, поки окремі представники цих форм діяльності не розривали через себе і власне життя конфлікт двох позірних вимірів історії. За словами румунського філософа ХХ ст. К. Нойки, це була проблема можливості розв'язання протиріч недосконалої реальності доскональними засобами. У просторі й часі неістинної онтології становлення Сократ, наприклад, був приречений контрастом негативності логіки історичного розвитку й істини індивідуальної самосвідомості. А Діоген відобразив не тільки конфлікт протиріч логічних форм і реальних відносин сучасного йому періоду розвитку пізнання, а й феномена "одночасності" і розламу деградуючих об'єктивних умов прогресуючої логіки суб'єктивного мислення. Отже, "ритміка" часу всезагального розкривається в його особистісному втіленні і може виводитися через феноменологічний час історії. У цьому співпаданні розкривається культурний код історії в його людській дійсності.

Якщо освоєння географічного простору виявляє згодом "невідповідність продуктивних сил виробничим відносинам", то освоєння внутрішнього простору, а саме культурного самовизначення суспільства, виявляє невідповідність почуттєвого буття логічному самовизначенню людини й суспільства. Бентежний дух динамічніше ніж прагнуча насолоди чуттєвість. У цьому, виникаючому в самій людині та поділяючому її на дві позірні істоти конфлікті логічне не тільки нехтує почуттєве, а й анонімізує його у власних інтересах. У такому процесі породжується обмеженість логічного, котра одночасно є умовою його можливості в цих соціо-культурно-практичних параметрах. У перехідні форми культурних просторів породжується феномен бунту почуттєвого (Рабле, Данте та ін). У контексті генезису ідеальної логіки всезагального християнство, приміром, усвідомлює себе як передумову знищення "земної" і звеличання абстрактної сутності саме через протиставлення почуттєвого й логічного. Для суспільств, що виникли безпосередньо після первісного ладу, таке було неможливе. Так само був необхідний період скептичного і стоїчного відношення до почуттєвих насолод і їх негативного розкладання на фрагменти моральних імперативів. Останні були досить умовними. Моральні листи Сенеки до Луцилія писалися не просто філософом, а радником Нерона. Мораль цієї несумісності полягає у трансформації конфлікту почуттєвого й логічного на феномен подвійної моралі. Остання актуальна не тільки у зрізі проблеми "мораль-моральність", а й як похідна прориву чуттєвого пізнання.

Однак і логічні форми не можна вважати завершеними засобами, оскільки до такої досконалості їм необхідно дорозвинутися, й у ній вони знаходять свою смерть. Таким чином, суб'єктивація культурного самовизначення часу і простору історії не є тотожною соціальному визначенню часу і простору, хоча і містить останнє у собі як кількісний фактор. Чим вищу логічну визначеність отримує історія, тим передчаснішою, і навіть несвоечасною для неї виступає культура. Таким само необумовленим "наявним буттям" є простір культури. Адже у власному становленні культура не затверджується – становлення є єдністю буття й небуття сутності і як таке воно є нереалізованістю культури. Отже, становлення позбавляє культуру безпосередньої реальності, а реальність – культури. Тому безкультур'я є одночасністю і реальним образом становлення. Культура зрідка відкриває для себе самої власні джерела і саме в ці миті, коли вона виявляється *в іншому і для іншого*, визнає їх, аби знову від них абстрагуватися.

У становленні культура нехтує власною нереалізованістю, яка трансформується на персональний надрив епігонів і на їх феноменологічне прагнення подолати її нереалізованість. Тут, очевидно, варто шукати ключ до розуміння феномена "естетичної позбавленості" (Шеллінг) трансцендентальності культури. Такий феномен є об'єктивною притаманністю класичного становлення і в цьому сенсі не

придуманий Кантом, а виведений логічно. Все "інше" – випадкові, незавершені й трагічні прояви феноменології духу й феноменології почуттів стихії становлення. У цьому причина того, що Кант не міг обґрунтовувати "чистоту" розуму як збіг "початку" і "всезагального" поза естетикою, як і без того, аби представити у "Критиці чистого розуму" естетику як безпосередню визначеність простору.

Феноменальність простору й часу культури у становленні обумовлює оперування сутністю, яка не володіє "для себе-буттям", або ж, будучи "сутністю в собі", володіє собою тільки в понятті. Але якщо так, то і культурного самовизначення становлення як конкретності не існує. І ця проста істина має більш глибокий контекст: там, де логічне самовизначення здійснюється у "чистих" формах, культура не має поширеного значення – вона відсутня як принцип свідомого упредметнення розвитку. А якщо вона і може претендувати на аргументованість, то лише в "останній інстанції", тобто в момент виходу зі становлення. Тому *ре-еволюція* людства в систему координат передісторії трансформується на фантазмагорію постмодерністської сучасності. У ній не відбувається подолання антиномічності класичного становлення, а має місце повернення у його вичерпані параметри, що не може не обернутися самоанігіляцією світового розвитку й самозапереченням європейської культури як носія ідеальних форм загального. Тому "Захід торжествує ціною самознищення" [13, с. 27].

Культурне самовизначення простору і часу історії потребує виведення фундаментальної траєкторії часу розвитку світу, коли ті або інші соціальні простори відіграють роль її загально категоріальних, діалектично взаємопов'язаних і взаємоперехідних "циклів". Фундаментальним атрибутом траєкторії окремих культурних просторів може бути одночасне сходження "матеріальної" культури історичних форм виробництва до категоріальності культури мислення через протилежне сходження мислення до субстанції часу в змісті "часової субстанціальності" людської життєдіяльності. Тут єдність часу і простору культури з'являється феноменологією часу через подолання метафізичної чуттєвості (емпіричності) простору. З цієї причини, у просторово-цивілізаційній і ритмічній розрізненості часу становлення культури варто утримувати єдиний час як принцип розуміння культури, як єдиної сутності. Отже, «"історичний час", що здається прірвою між цивілізаціями, знаходиться на протилежних полюсах часової осі й насправді збігається з часом, який пройшов з моменту виникнення першого представника виду дотепер», – констатував А.-Дж. Тойнбі [14, с. 86]. Цю ж ідею, але у зрізі "трансцендентальної невидимості" всесвітньо-історичної міри часу обґрунтував Ф. Бродель: "...час світу ніби включав у гру свого роду надбудову глобальної історії: вона була завершенням, немов створеним і піднесеним силами, що діяли нижче її рівня, хоча її вагомість у свою чергу відгукувалася у базисі" [15, с. 8].



Однак обмеженість розуміння часу і простору Логосу в становленні всесвітньої історії обумовлена і поляризацією західноєвропейського становлення ідеальних універсалій і східної міри культури. Таким чином, логіка всесвітньої історії зводиться до дуалістичного, але позбавленого світових опосередкувань схематизму. У такому разі, антиномії часу і простору Логосу історії закріплюються в їхній протилежності, а їх передумова залишається поза увагою. Питання в тім, якою мірою всесвітньо заданий дуалізм сутності усвідомлює себе в різних типах культури, котрі формально співіснують у цьому ж просторі. Адже субстанціальна міра історії повинна приймати форми наявного буття, тому що "єдине" отримує свою дійсну конкретність у вираженні "одне". Ці наявні форми "всесвітнього" можуть тлумачитися не тільки як опосередковано-проміжні, які і самі опосередковують удаваний поліцентризм застиглих "в-собі" східних культур і позірну моністичність завершеного становлення європейської культури, оскільки еволюція не може повторюватися, починаючи з "початку" в різних соціально-етнічних формах. Еволюція завжди одна – це еволюція всезагального. Отже, незважаючи на еkleктику своєї позірної кількості як "безлічі безлічей", поліваріантністю цей зовнішній поліцентризм не володіє і "замикання в собі" давніх цивілізацій зумовлюється досягненнями певної межі, яку вони не в змозі подолати.

Оскільки в системі пізнання східних цивілізацій відсутні просторово-часові параметри всезагального, і явище такої відсутності обертається "застиглим часом історії" (Китай не випадково називали "заснулою імперією"), то про феноменологію культури як феноменологію духу щодо цих аморфних спільнот говорити не приходиться. В окремо взятих соціокультурних мірах давніх цивілізацій здійснюється такий спосіб сприйняття часу і простору, при якому "переживання простору і часу виходять з мірності (домірності) буття, виступають як екзистенціальна форма руху – у його природно-онтологічному й культурно-історичному плані "Космо-Психо-Логоса" [16, с. 90]. Але протиставлення раціонально-категоріального "Заходу" й ірраціонально-чуттєвого "Сходу" є об'єктивним і має значення у зрізі всесвітньо-історичної протилежності соціокультурних передумов "подвоєння єдиного" часу історії у "лініях розламу" не тільки колишніх, а й сучасних цивілізацій.

Разом із тим, із простору й часу такої поляризації традиційно виключається історична роль і феноменальність "не східних" і "не західних" цивілізацій. Це роль цивілізацій, що "опосередковують загальне", конкретизуючи його через специфічну трансформацію його ідеальних форм у власну онтологію, логіку й естетику. З цієї причини фундаментальне розуміння внутрішніх протиріч "інших цивілізацій" часто унаочнюється "винятковими" (у зрізі міри опосередкування ними протиріччя "матеріального-одиничного" й "ідеально-всезагального", як

і ступеня закріплення конкретного змісту цього протиріччя у власному розвитку) культурами. Якщо "всі провідні економіки були ...ніби пронизані незліченними "ямами", що лежали поза межами часу світу" [17, с. 35], тоді у зрізі такої винятковості може кардинально змінитися бачення історичного місця і категоріального самовизначення не тільки "не західних" і "не східних" типів культури, а й деяких "західних", "східних" і "західно-східних" типів культур. Логічна й практична матриці "розвинених" і "нерозвинених" цивілізацій і етносів виявляються досить змішаними і, часто, неадекватними самим собі. Так, за твердженням відомого італійського економіста Боккардо, американська цивілізація "являє собою гігантське тіло, увінчане голівкою дитини"; Японія законсервувалася у філософському просторі старокитайського варіанта буддизму; у контексті своєї унікальної історичної й розумової парадоксальності, Латинська Америка, зокрема, має самосвідомість "державності", але не знає поняття "суспільне" [18, с. 65]; Африка, яка, за прогнозами С. Хантингтона, найближчим часом стане проблемою-погрозою для Заходу, являє собою, на думку С. Переслєгіна, специфічну форму "мета-онтологічної" трансформації.

Опис картини світу в контексті етнокультурних спроб подолання дуалізму сутності вимагає самостійної фундаментальної праці, адже така картина необхідна не тільки для теоретичної й естетичної цілісності самосвідомості людства, а й для розуміння фундаментальних засад розв'язання сучасних антагонізмів. Уявляється необхідним позначити категоріальні розходження таких трансформацій, тому що в просторі "інших цивілізацій" можливі свої порожнечі – буває становлення сутності (класичний варіант західноєвропейської культури), а буває "становлення в становленні" (К. Нойка) – феномен центральноєвропейської, східноєвропейської, української та російської типів культур. Трансформація "становлення в становленні" у "становлення сутності" не може бути механічним, як і не може бути чистим повторенням еволюції. Воно може бути позитивною трансформацією "синкретичної цілісності" нетеоретичного етносу в суб'єкта з тотальними ідеально-практичними здібностями. Здається, вектор практичного здійснення такої трансформації може позначити траєкторію переміщення культурного центру світу у внутрішній світ розвиненої історичної особистості.

В аспекті універсальних стрибків "становлення в становленні" особливий інтерес представляє давньослов'янська "лінія" історії, оскільки в її просторі відбулися найсуттєвіші логічні й етико-естетичні взаємоперетворення різних мір світового становлення. З одного боку, давньослов'янська цивілізація (тут цей тип цивілізації не визначається за своїми географічними межами та історико-політичними модифікаціями, а як ареал світової культури, в якому своєрідно долався світовий розподіл її чуттєвих і ідеальних модусів) своєрідно трансфор-

мувала в собі антиномічність Логосу. У цьому сенсі правомірне зауваження Л. Гумільова: "Відзначений К. Ясперсом паралелізм розвитку декількох культур стародавності дійсно мав місце, але він не був ані єдиним, ані настільки плідним, щоб виділити китайців, індусів, іранців, іудеїв і греків в особливу категорію людей; і він згасне, як інші пасіонарні вибухи етногенезу" [19, с. 355–356]. З іншого боку, у значимості "третьої лінії" еволюції культури, давньослов'янська цивілізація (мається на увазі цивілізація, що утворилася на аксіологічних засадах Давньої Русі) як тип культури являє собою одночасність синкретизму мислення й буття у тотожності із синкретизмом штучно привнесеної основи (християнство). Цей факт вводить цю цивілізацію і в антиномію міри світової культури і виокремлює її як таку, що, будучи позбавленою формаційної логіки "осьового часу", перевтілила цю антиномію у своєрідну моністичність своєї, не менш своєрідної, цілісності.

Іншими словами, можна говорити про основу давньослов'янської цивілізації як про унікальний синкретизм іманентного собі монізму й привнесеної у конкретно-історичний зміст цього монізму всесвітньої антиномічності. Ця суперечливість і є світовим модусом історії, який у цьому випадку є неординарною особливістю цивілізації, що не "встигла" вступити в систему світових зв'язків того періоду, але виразила їх у своїх культурно-феноменологічних вимірах.

Звідси випливає феномен своєрідного трансформування антиномічності всесвітності "паралелізму" становлення в логічному й естетичному вираженні. Але це трансформування відбувається не як механічне повторення, а як феноменологічна "вибірковість". І, оскільки часової тривалості й повноти всіх формаційних циклів осьового часу давньослов'янська культура була позбавлена, така вибірковість ближче до необхідності-свободи – те, що в ній виступає нерозірваністю основи, тотожністю мислення й буття, буде іманентним цілісності відношення людини до світу за будь-яких історичних обставин. Найважливішим моментом є необхідність збагнення логіки взаємоопосередкування антиномічності та діалектичності цього світогляду разом із самовизначенням в історії, яке не можна рядопокласти за принципом ще одного кількісного різноманіття поруч з іншими типами культур. Тому важливим є розуміння особливої трансцендентальності саме давньослов'янського *роздвоєння* часу і простору історії й намагання втілення його у вигляді *єдності* в безпосередньому світовідношенні такої цивілізації. Однак розуміння такого феномена не може бути самодостатнім. У сучасному звучанні світових проблем воно повинно прояснити не тільки широкий спектр суспільно-історичних, а й насамперед – суб'єктивно-феноменологічних передумов і наслідків "позбавленості" давньослов'янської цивілізації західноєвропейської повноти еволюції, її "розривів" і провалів. Як показав час, прояснення цих "суб'єктивно-онтологічних" вузлів у край важливе для розуміння багатьох історич-

них моментів етнічної культури, що вислизають (якщо розглядати й трактувати їх традиційно з позицій суцільно "національної онтології") від можливості адекватного пояснення.

Унікальною логічною ситуацією для початку історичного становлення давньослов'янської цивілізації є факт вкладеності в її онтологічну передумову категоріально-логічного каркаса, який виводився в просторі інших культур. Будучи фундаментально атрибутивним, цей "каркас" є іманентним будь-якому суспільному утворенню. Принципове значення тут має факт виведення категоріально-понятійних визначень кожною культурою самостійно – філогенез кожного народу повинний повторювати онтогенез і виводити основу світу в значенні власного "початку". У давньослов'янській культурі такого виведення немає і його відсутність трансформується на специфічну характеристику особливої підстави теоретичного самоутворення культурної самосвідомості. Другою особливістю такого "початку" виступає протиріччя адекватного "позичання" логічного каркаса онтології світової історії поза іманентним відтворенням цієї онтології у власному суспільному просторі, що обумовило як необхідність підтягти цей каркас до власних аксіологічних максимумів, так і хитку невагомість теоретичної свідомості. Остання, залежно від історичних колізій, буде обтяжена такими "безумовностями суб'єктивності", які прийматимуть ірраціональний характер і стануть украй складними для повної розшифровки.

Отже, виникає двопланова суперечність – з одного боку, якщо "бути іманентним певній культурі означає розподіляти у власних сумнівах, у світогляді, у світовідношенні визначену нею *межу*" [20, с. 9], то "позичання" логічного каркаса "іншої" онтології породжує ситуацію апріорного входження в ідеальні виміри її "межі". З іншого боку, особливість практичних транскрипцій таких вимірів у власній історії дає змогу говорити про єдиний випадок етно-феноменологічного випередження власної історії. Напевно, саме в цьому просторі народжується проблема розуміння не тільки природи, а й конкретного змісту "національного характеру".

Давньослов'янське сприйняття простору й часу Логосу є своєрідною формою не стільки перетинання, скільки взаємотрансформації логіки східного і європейського світів. Це форма логіко-етичного й логіко-естетичного самовизначення етносу, який розпредметнював і опредметнював породжену в іншій суспільній мірі культурно-логічну матрицю. Одночасність присутності двох культурних вимірів часу в становленні давньослов'янської цивілізації виявить себе згодом не менш суперечливо. З позицій актуальних колізій, цю логічну ситуацію можна виразити і таким чином: "Отже, поступово проясняється, що так наслідувало в російській свідомості від Сходу, що змушувало з обтяжуючою одноманітністю спрямовувати свій погляд на Захід і все глибше грузнути у двозначній діалектиці європейської освіти. Це – страх не

встигнути за історією, назавжди залишитися аутсайдером; страх перед засмоктуючою нерухомістю, поза історичним існуванням, серед усякого "задушливого побуту, де можна століттями сидіти на стільці і дивитися вдалину" (Розанов) і де не змінюється нічого, це – страх перед владою вічних просторів, у яких розчиняється людина; перед "російською нірваною", перед пануванням чистої довжини, де час сповільнюється, зникає й утрачає свою силу..." [21, с. 169]. Ідеться не про тривалість ритміки продуктивних сил чи матеріального виробництва в цілому, а про суб'єктивованість соціокультурного простору в переживанні часу історії як виміру часу безпосереднього життя.

Таким чином, доцільно виявити специфіку змісту й особливості логіки взаємотрансформацій європейського й східного типів культури в історії культури давньослов'янської цивілізації. І особливо актуальним є виведення просторово-часових параметрів суб'єктивацій Логосу в становленні християнського світогляду, представленого Київською Руссю. Але якщо "в осьовому часі основним є саме історичний розвиток всезагального, прорив до збережених донині принципів людського життя в прикордонній ситуації" [22, с. 40], то необхідно відзначити, що в давньослов'янському світогляді має місце унікальна трансформація часових паралелей всесвітньої історії через їх конститування в особливі форми логіки. Останні ж являють собою цінність тим, що *додають форму стійкості саме трансформаціям і, можливо, саме цей феномен відзначив позірну незавершеність нашої культури*, котра переживає себе, споглядаючи себе ж і відсторонюючись від себе через рефлексію західної культури. Цей феномен можна зрозуміти в контексті становлення світової історії у цілому, оскільки паралелі в становленні світової культури були можливі не тільки як відчуження "матеріального" й "ідеального" – вони містили й ті трансформації Логосу, які знімали в собі розмежування окремого соціального простору у всесвітньому історичному часі. Інша справа, що для давньослов'янських вимірів Логосу це був період середньовіччя, який закріплює виокремлення ідеального й матеріального у вигляді самостійних світів.

Примітно, що пізнання, яке зводиться до "єдиного, абсолютного, нерухомого в собі" божественного, виявляється одночасно полімірним – час цієї міри є і відкритим, і замкненим. Отже, він наповнює суспільне життя космогонічними сенсами, але не виходить за його феноменологічні межі, які ототожнюються з соціально трансформованим природним середовищем. У цьому розумінні можна погодитися з твердженням Переслєгіна, що «"Речі, які важливіше за мир і страшніше за війну", рідко перебувають у меркантильній площині і зазвичай визначаються психологією мас, тобто – в рамках тлумачень К. Юнга – носять архетиповий характер. Жорстокість, із якою билися народи, вказує на те, що мова йшла не про гроші, не про порівняно несуттєві територіальні надбання, не про політичний престиж. Так захищають

своє джерело, свій спосіб життя, свою культуру» [23, с. 110]. Тим не менш, має сенс розрізнати центричну замкненість східної культури з її нескінченим поверненням від межі до початку, від сферичної замкненості античної культури, в нескінченності якої початок збігається з кінцем, та замкненості християнської культури як логіко-чуттєвої матриці в тому образі, який вона одержала в Давній Русі. Адже важко уявити, у якому логічному просторі опинилися наші пращури, які сполучали це культурно-ідеологічне "сальто" з онтологічною структурою нерозпредметної логіки первіснообщинних, рабовласницьких і феодалських відносин, що були зведені воедино прийняттям християнства.

У силу особливості соціального простору, що характеризується гнучкою взаємотрансформацією трьох способів виробництва, Давня Русь охоплювала як особливість співвідношення філогенезу й онтогенезу, так і суттєві зміни порядку в "онтології" і "феноменології" світу, тому що обидві ці "-логії" вперше в історії можливі за умови, що "інші світи" входять в атрибутивні характеристики етносу, який не включений у фундаментальну антиномію становлення. І суть таких трансформацій не обмежується феноменом прийняття християнства, а полягає в унікальній синкретичності ідеального (як способу мислення) і матеріального (чуттєвого), котра особливим чином переборює цю ж антиномічність. Такий синкретизм обумовить згодом "філософію серця" Г. Сковороди, феномен "російського характеру", розгалуженого в пристрастях як "зачарованих мандрівників", "блаженних страсто-терпців", так і їх гіперболічних антиподів, представлених персонажами М. Гоголя, а пізніше – Ф. Достоєвського.

У контексті формування сутнісних сил людини ці взаємотрансформації всезагального й особливого каркасів Логіки вимагають окреслення їх особливих параметрів. Первіснообщинний тип суспільства тут далеко не копія азійського, африкано-американського або європейського типів спільнот. Фактично, він не мав місця, був "знищений на корені" [24, с. 574]. Хоча "напрошувався" за предметно-знаряддевою логікою виробництва, своєю відсутністю рабовласницький спосіб виробництва також анігілював можливість антики з її категоріальним виміром, разом із феодалізмом, який отримав особливу форму внаслідок привнесення ззовні його світогляду. Така ж ситуація повторюється і в ареалі Східної Європи. Зокрема, сучасний румунський філософ Іон Янош дає ті ж самі характеристики відносно Румунії: "історичне запізнювання, властиве народам і націям Східної Європи, у порівнянні з ранніми особливостями розвитку південної й західної частини континенту, породжує тотожні явища. У такі часи, у цих частинах світу, були б уже неможливі Платон або Аристотель... Що залишається? Яскраво виражений простір особливого ("менш загального" і навіть східноєвропейського "особливого")" [25, р. V]. Головне тут полягає в тім, щоб не розглядати цю особливість поза визна-

ченнями "субстанції" культури. В іншому випадку відбулася б помилка втрати всесвітньої основи, котра не має етнічного характеру. Йдеться про особливу форму становлення окремої цивілізації, що по-своєму трансформувала об'єктивні атрибути Логосу в суб'єктивації власного історичного руху.

Що ж саме в системі рівнобіжних світів може бути точкою відліку в пізнанні *єдиного*, яке з'являється не множинністю, а *одним*? І коли в цій тотожності *єдиного* й *одного* розвивається сама субстанція як основа і як стихія всезагальності? Ці центри схематичні, навіть географічно розташовані (як у згадуваному випадку по архітектоніці утворення міста в Розаріо Ассунто: "Історичне місто виникає як просторово-кінцеве зображення нескінченності часу через сталість його співвіднесеності до деякого центра, і не тільки топографічного" [26, с. 13]) за принципом геометричної співвіднесеності межі й основи (центру). Щодо давньослов'янського "городища" відомо, що цей центр представлений християнським храмом і топографічно також не збігається з центром міста – центр всесвіту в самому храмі. Що може бути таким центром, у якому була б позначена вісь історичного часу в паралелях середньовічного простору? Дотепер це питання залишається відкритим. Із ним пов'язаний регрес сучасної історичної свідомості, яка націлена на визначення *минулого з основи відліку минулого*, отже, на ігнорування принципу співпадання початку та кінця і такої, що намагається зрозуміти "початок" із засад його аморфного синкретизму, а не з основ його розвинених форм.

На стику якісної зміни сучасних протиріч історична феноменологія культури народів (як проблема логічних і реальних параметрів суспільного простору й часу) актуалізується особливістю суб'єктивістських основ мотивації історичних інтересів. Принципово змінюється специфіка суб'єктивного простору й часу. З одного боку, актуалізується "національний" характер таких; з іншого – безпосередня універсалізація світових відносин переборює форми національного "універсума" (хоча відомий американський дослідник Д. Нейсбіт вважає, що інформаційні технології, які знеособлюють життя, із необхідністю актуалізуватимуть потребу в іншій суб'єктивності, як і в "національній" культурі як противазі абстрактному універсалізму [27]). Природа такої зміни також не досліджена до кінця, але вона успішно експлуатується в ідеологічній сфері. І, будучи відсутньою в теоретичній самосвідомості слов'янських етносів, може зіграти сумну роль у їхньому зникненні.

На основі викладеного, можна зробити такі висновки: невід'ємність утворення етнічного часопростору культури та становлення фундаментальної основи історії обумовлює як особливі цикли взаємотрансформації культур, так і особливі логічні та естетичні міри окремої культури; взаємопроникнення "всезагального" та "особливого" у класичній

історії відбувається таким чином, що всезагальне "знімається" в "особливому", але зворотний процес не відбувається; етнічний часопростір як особлива форма синкретичності світового Логосу виступає такою ідіоматикою культури, яка утримує в собі людські виміри "центру" та "меж" культури.

#### СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. *Босенко А. В.* Становление, история, культура / А. В. Босенко // Проблемы философии. — К. : Вища школа, 1987. — Вып. 72. — С. 96–103.
2. *Вільчинський Ю. В.* Філософія історії: теорія взаємопроникнення часу і вічності / Ю. В. Вільчинський. — К. : Поліграф книга, 2009. — 380 с.
3. *Гефтер М.* История – позади? Историк – человек лишний? / М. Гефтер // Вопросы философии. — 1993. — № 9. — С. 3–15.
4. *Крымский С. Б.* Софийная основа сакральной топографии Киева / С. Б. Крымский, Ю. В. Павленко // Collegium. — 2001. — № 11. — С. 4–29.
5. *Мяло К.* Космогонические образы мира: между Западом и Востоком / К. Мяло // Культура, человек и картина мира. — М. : Наука, 1987. — С. 227–252.
6. *Бродель Ф.* Материальная цивилизация: экономика и капитализм, XV–XVIII вв. В 4 т. / Ф. Бродель. — М. : Прогресс, 1992.
7. *Зеленкова И. Л.* Рассуждения о счастливой и достойной жизни / И. Л. Зеленкова. — Минск : Харвест, 1999. — 590 с.
8. *Древнеиндийская философия.* — М. : Мысль, 1972. — 271 с.
9. *Noica C.* Scrisori despre logica lui Hermes / C. Noica. — Buc. : Cartea romana, 1986. — 230 p.
10. *Новая технократическая волна на Западе.* — М. : Прогресс, 1986. — 446 с.
11. *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. — Л. : Гидрометеиздат, 1990. — 528 с.
12. *Жданов Ю. А.* Избранное. В 2 т. / Ю. А. Жданов. — Ростов н/Д : СКНЦ ВШ, 2001. — Т. 2. — 366 с.
13. *Cioran E.* Istorie și utopie / E. Cioran. — Buc. : Humanitas, 1992. — 141 p.
14. *Тойнби А. Дж.* Постигание истории / А. Дж. Тойнби. — М. : Прогресс, 1991. — 731 с.
15. *Бродель Ф.* Материальная цивилизация: экономика и капитализм, XV–XVIII вв. В 4 т. / Ф. Бродель. — М. : Прогресс, 1992.
16. *Личкова В. А.* Эллинское и славянское переживание пространства и времени // Вестник Приазовского технического университета / В. А. Личковах. — Мариуполь, 1998. — № 5. — С. 90–95.
17. *Бродель Ф.* Материальная цивилизация: экономика и капитализм, XV–XVIII вв. В 4 т. / Ф. Бродель. — М. : Прогресс, 1992.
18. *Сукре Фигарелья Ф. Х.* Интервью журналу "Латинская Америка" // Латинская Америка. — 1997. — № 1. — С. 3–13.
19. *Гумилев Л. Н.* Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. — Л. : Гидрометеиздат, 1990. — 528 с.
20. *Cioran E.* Schimbarea la față a României / E. Cioran. — Buc. : Humanitas, 1993. — 206 p.



21. *Кузнецов П.* Евразийская мистерия / П. Кузнецов // Новый мир. — 1996. — № 2. — С. 163–180.
22. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории / К. Ясперс. — М. : Политиздат, 1991. — 522 с.
23. *Переслегин С.* Самоучитель на мировой шахматной доске. — М. : СПб. : Terra Fantastica, 2003. — С. 7–612.
24. *Опыт* тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: Быт, нравы, идеалы. — М. : Юристъ, 1996. — С. 76–89.
25. *Ianosi I.* Prefata. In cartea: Estetica si filosofia artei / I. Ianosi. — Buc. : Eminescu, 1981. — P. V–XXIII.
26. *Assunto R.* Orasul lui Amfion si orasul lui Prometeu / R. Assunto. — Buc. : Meridiane, 1988. — 289 p.
27. *Нейсбит Дж.* Мегатренды / Дж. Нейсбит. — М. : ЕРМАК, 2003. — 376 с.