

ОСНОВАНИЯ ПРОЛИФЕРАЦИИ КУЛЬТУРЫ ПРЕОДОЛЕНИЯ

*А.И. Мацына**

Челябинский государственный университет, г. Челябинск, Россия

E-mail: matsyna@inbox.ru

***Аннотация.** В статье рассматривается [архаический] модус преодоления границ человеческого бытия, сформировавшийся в сложном процессе антропосоциогенеза. Автор полагает, что абстрактно-теоретическая модель этого феномена может рассматриваться в качестве основы пролиферации соответствующей культуры – культуры преодоления, учитывая совокупный общечеловеческий опыт по трансцендированию предметных границ собственного бытия.*

***Ключевые слова:** преодоление, архаический модус преодоления, культура преодоления.*

Сущность развития как одновременного положения, противоположения, их синтеза и движения вперед, не только в природе, но и в обществе, может быть в культуре содержательно охарактеризована как становление и преодоление. В философском понимании термин «преодоление» точнее всего соотносится с важной категорией гегелевской диалектики – «Aufhebung», снятие, обозначающей переход, при котором имеет место одновременное уничтожение и сохранение преодолеваемого. В преодолении рельефной становится ситуация одновременного сочетания отрицания и утверждения, уничтожения и сохранения явления в его разных качествах.

Преодоление противостояния между бытием и небытием также можно представить в виде процесса становления: одновременного положения, отрицания и их синтеза. В своей первой самой серьезной работе Йенского периода «Differenz der Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie» Гегель указывал: «Действительно, всякое бытие, произведенное рассудком, есть определенное бытие, но определенное имеет впереди и позади себя неопределенность; многообразие бытия находится между двух ночей, не имея опоры, оно покоится на ничто, ибо неопределенное есть ничто для рассудка и исчезает в ничто». [4, с. 158]. Эту способность рассудка оставлять «необъединенными» противоположности чего-то определенного, конечности и бесконечности, удерживать противоположность бытия и необходимого ему небытия Гегель называет «упорством».

*МАЦЫНА Андрей Иванович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии факультета Евразии и Востока «Челябинский государственный университет».

Однако рассудок, поскольку он сущностно нацелен именно на определенность, некие конечные свойства и качества объекта, а определенное ограничено неопределенным, – «никогда не выполняет своей задачи»: философский разум, более высокая способность, чем рассудок, усматривает в этом полагании и качественной определенности отсутствие положенности и определенности. Это противоположение формально-логически означает, что, если одна из сторон положена, другая снимается. Но для разума полагание оказывается не-полаганием, а его результаты – отрицанием. Гегель пишет: «Подобное уничтожение или чистое полагание разума без противоположностей, если он противопоставляется объективной бесконечности, было бы субъективной бесконечностью, царством свободы, противоположенным объективному миру. Так как последнее в этой форме само является противоположенным и обусловленным, то разум уничтожает и его в своей самостоятельности для того, чтобы абсолютно снять противоположение. Он уничтожает обе [противоположности] тем, что объединяет их» [4, с. 158].

Представляется, что существует объективная потребность и, следовательно, определенная необходимость формирования культуры преодоления в контексте снятия, позволяющего сохранять результаты, наработанные обществом. В настоящее время особенно важно учесть опыт раскрытия духовных возможностей человека, присутствующий в отечественной и мировой культуре.

Это требует концептуальной разработки самого понятия преодоления, которое в данной работе рассматривается как переход явления на более высокий уровень либо выход в запредельное пространство. Как о том писал Гегель: «<...> явление абсолютного есть противоположение; абсолютное не содержится в своем явлении: оба противоположны себе. Явление не есть тождество. Эта противоположность не может быть снята трансцендентально, то есть так, чтобы не было в себе никакой противоположности; поэтому явление только уничтожено, но одновременно оно должно быть. Это было бы утверждение того, что абсолютное в своем явлении вышло за пределы самого себя <...> Следовательно, абсолютное должно полагать себя в явлении, то есть не уничтожать его, а конструировать его в тождество» [4, с. 171].

Во многих философских концепциях (М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен, Ж.П. Сартр, М. Хайдеггер, В. Франкл и другие) тематика преодоления идет «рука об руку» с описанием такого сущностного свойства человеческой природы, как открытость миру. Человеческое дитя рождается с этой открытостью, которая в дальнейшем проявляется в культурно-опосредованной форме, направляя активность и развитие человека [35, с. 247]. Открытость миру как неутрачиваемая страсть к безграничному продвижению в мировую сферу позволяет человеку достраивать истинные условия собственного бытия в виде культуры. Это реализуется достижением

совокупного результата усилий по обузданию духом стихийного энергетического импульса, порыва [36].

Преодолевающий вектор человеческой открытости миру раскрывается посредством способности к самоопределению внутри своей границы, переступая которую вовне или углубляясь в себя, человек полагает самого себя. Необъективируемый полюс «зашедшего за себя Я» укореняет человека вне рамок наличного бытия. В этой неизбежной, напряженной и нескончаемой борьбе с собственной рефлексией и имманентностью самоопределений рождается преодолевающая бытийная динамика, толкающая неуспокоенного человека в его экспрессивном самовыражении к выходу за пределы им сотворенного [28]. Открытость как доступность пространственно-временной полноты мира дает природно-ущербному человеческому существу возможность активного формирования культурной среды обитания. Изначальная культурная идентичность формируется при этом редуцированными инстинктами в виде архаических социальных институтов. Обеспеченное таким образом выживание обнажает «хронически рефлексирующую субъективность», которая вызывает необходимость в постоянном выборе и формировании собственной идентичности [5]. Творческий порыв увлекает в первичную данность жизненного потока и ставит человека на острие жизни, толкая на преодоление собственной ограниченности и подводя к постижению собственной индивидуальности через созидание духовных ценностей как основы «открытой» жизненной морали [2]. С этих позиций человек может быть рассмотрен как существо принципиально преодолевающее, погруженное в динамику трансформации себя и мира при помощи культурных средств.

Обобщенный взгляд на процесс одновременного отрицания и синтеза в индивидуализированном аспекте позволяет представить механизм преодолевающего противостояния жизни и смерти, сознания и небытия. Универсум мировой культуры содержит различные устойчивые формы преодоления этого противостояния, исследование которых привело к формированию так называемой метафизики преодоления [24] – динамической модели архаического варианта снятия конфликта жизни и смерти. Осмысление культурно-исторических форм образного представления этого процесса позволило выявить структуру метафизики преодоления в виде взаимоотношения составляющих телесно-духовной человеческой экзистенции, которая характеризуется понятием самоотверженности как способности превозмочь собственную ограниченность по отношению к мировому Целому. В основе данной модели лежит понимание об активной инициативе части в пользу становления Целого как иерархической совокупности его компонентов. Древние образы солнца и горящего сердца утверждают самоотдачу как принцип жизни Целого по отношению к

составляющим его элементам. Целое, в свою очередь, также является элементом иерархически организованной Целостности. Можно вспомнить и здесь закономерности возникновения «объективной тотальности» Гегеля: «<...> система формируется постепенно в объективную тотальность, объединяет ее с противоположной субъективной [тотальностью] в бесконечное мировоззрение, расширение которого одновременно сливается в самое богатое и простое тождество» [4, с. 171]. Эта ситуация отражает феномен преодоления, последовательная рефлексия которого позволяет сформировать систему преодолевающих ответов на имманентные и трансцендентные вызовы человеческого бытия. Они закрепляются культурными средствами и могут быть дискурсивно оформлены как философские рассуждения. Культурная дифференциация обуславливает появление модусов преодоления как разновидностей базовой модели, свойства которых определяются особенностями породившего их социально-культурного пространства. Последовательное изучение и целенаправленное обобщение модусов преодоления, а также их онто-гносеологических и социально-культурных оснований дает возможность сформировать культуру преодоления, учитывающую совокупный человеческий опыт по трансцендированию бытия, на уровне рассудка ограниченного рамками привычного предметного мира.

В условиях нашей многонациональной евразийской страны представляется совершенно оправданным стремление к экспликации категории преодоления в различных культурных контекстах и традициях философской мысли.

Для развития собственной евразийской философской мысли огромное значение имеет понимание древневосточной философской традиции. В связи с этим есть необходимость формирования прогрессивной опорной схемы при изучении философии Древнего Востока, представляющего собой тысячелетний период развития многочисленных философских направлений. Влияние опыта приводит к тому, что обыденные представления и мифологическая картина мира постепенно получают новое наполнение. Познание ускоряет этот процесс, а появление письменности приносит новые возможности, обогащая предпосылки для развития философского знания.

Условия развития философского мышления в различных регионах складывались неравномерно, и развитие древневосточной философской мысли не представляет прямой линии. С этих позиций Ближний Восток, Индия и Китай представляют собой крупные культурные целостности, в которых можно обнаружить различные варианты общекультурной и философской трактовки феномена преодоления, под которым можно понимать активный субъективный момент претворения возможности в действительность или активное состояние субъекта при переходе

возможности в действительность. Сам субъективный момент претворения возможности в действительность можно обозначить как инвариантное ядро, которое получает соответствующее оформление в различных социокультурных условиях.

Различные условия жизни порождают варианты Преодоления, порожденные соответствующим духовным и культурным пространством. Так, философская рефлексия соответствующего варианта Преодоления порождает его различные модели, облекая их в форму житейской мудрости, глубины которой мы видим повсюду на Древнем Востоке. Однако, на наш взгляд, именно предфилософская мудрость, отражающаяся в форме мифологем и философов, фиксирует появление модусов преодоления в бытии человека, рефлексия которых общественным сознанием отразится впоследствии в различных типах древневосточного философствования.

В качестве связующей смысловой нити, объединяющей различные философские школы, полезно рассмотреть становление и развитие философских образов преодоления. Это позволило бы пройти сквозь толщу веков древней предфилософской и философской мысли, отражающей образ человека как особенный род сущего, как «человека преодолевающего».

Так, модус преодоления бытийных границ и формирование древнеиндийской модели открытости человека миру, которую мы видим в ранний период [9], вписан в циклическую модель ведической космологии. Её центральным актом в антропологическом отношении можно считать жертвоприношение как ритуальный путь установления тождества с мировым Целым. Доминирующий в этой модели преодоления ритуальный аспект традиция Упанишад впоследствии снимает формулой высшего тождества и категорией мокши как идеальной направляющей суммы всех жизненных импульсов человека, стремящегося к трансцендированию бытийных границ.

В древнекитайской философии, как известно, отчетливо различаются конфуцианская и даосская модели преодоления. Конфуцианский ответ на вызов необходимости самопреодоления применительно к общественно-политической жизни страны соотносится со своего рода «исчерпанием» сердца и гармонизацией социального бытия при помощи ритуализированного этикета [17]. Противоположный ход мысли, соотносящийся со своего рода «неисчерпаемостью» сердца и неисчислимостью его путей рождается в рамках даосизма. Лао-цзы считал, что человек открывает особенный способ открытости миру через следование естественности и слияние с бесконечным путем дао [8]. Этот прорыв от деспотизма к свободе ведет к растворению в другой необходимости вечного пути мировой жизни. Даосский модус преодоления соотносится с отрицанием себя в направлении дао.

Буддизм порождает еще более радикальный модус преодоления как освобождения не только от власти общества, но и от власти природы и законов самой жизни.

В качестве базового архаического модуса преодоления можно принять описание изначального способа самофиксации человека в предметном мире. На заре развития культуры, в ранних мифах о происхождении мира человек проецирует самого себя вовне при помощи первосущества, жертвенно переходящего в организованное природное или социальное пространство [25]. Живя в огромном мире, часто недоступном пониманию, человек должен установить с ним сложное отношение «я – мир». От понимания себя и мира зависят наши действия по отношению к этому миру. Создавая собственный обобщенный образ, человек отражает то главное, что видит в себе самом и в мире. Древний предпортретный жанр во многом иллюстрирует мировоззрение архаического человека и может рассматриваться как уникальный метод самопостижения своей сущности. В ранних мифах о происхождении мира человек проецирует в пространство взгляд на самого себя. В историях о Пуруше в индуизме, Имире в скандинавских сагах, Адаме в иудаизме, христианстве и исламе, Пань-Гу в китайской мифологии, при осмыслении внешнего мира человек, осуществляя эту проекцию, портретирует себя в образе первосущества в окружающем пространстве. Поэтому в мифе мы не найдем персональных изображений человека, нас окружают лики самой природы, наделенные человеческими качествами; либо изображения человеческих существ лишены индивидуальных, неповторимых черт. Ярким примером этому служат скульптуры «первобытных венер» и «зверолюдей» эпохи палеолита или удивительных кикладских «идолов». Преодоление, как самофиксация человека в мире и разрешение оппозиции «я – мир», производится путем антропоморфизации и единения с природным Целым.

Позже начинается противоположный процесс концентрации внимания человека на самом себе и на своем теле. Это приводит к тому, что появляются изображения конкретных людей, а портрет обретает самодостаточность и сам оказывается персонификацией пространства [25]. Человек стремится к передаче главных черт своего образа при помощи другого материала, устойчивого по отношению к смерти.

Архаический модус преодоления соотносится с динамической моделью метафизики преодоления как составной частью мифологической картины мира. Вполне возможно, что развитие предфилософии связано с дискурсивным отражением модуса преодоления, бытующего в мифологической подоплеке определенной культуры. Модусы преодоления существуют в универсуме мировой культуры отнюдь не изолированно, что порождает их редупликации, репликации, вариации и симулякры,

обусловленные текучестью и взаимопроникновением культурно-исторических форм. Выход на инвариантное ядро возможен посредством философской рефлексии культурно оформленной имманентной основы трансцендентального опыта, которая «возникла раньше феноменального опыта и ему неподвластна» [33, с. 12]. Кроме того, в исследовании инвариантного ядра базовой модели преодоления кажется весьма продуктивной идея о категориальной взаимосвязи предпосылок и начала, получившая преломление в решении социально-биологической проблемы [29].

Становление сознания представляет собой длительный процесс, предпосылки которого появляются на ранних ступенях человеческого общества [21, с. 96–131]. Выделение человека из природы сопровождалось зарождением механизмов становления его как предметного существа. В основе этих механизмов лежит преодоление собственной инстинктивно-биологической природы, так называемая социально-биологическая проблема, исследованная, в частности, В.И. Плотниковым [29].

Социально-биологическая проблема – это фундаментальный вопрос о механизме перехода материи от её биологической формы движения к социальной. Одним из ключевых моментов этого перехода является зарождение так называемой «элементарной социальной связи», или «первичной формы труда». Первичная форма труда представляет собой простейшую форму взаимодействия биологического мира с социальной действительностью, которая может быть раскрыта в диалектически тонкой и фундаментальной связи всех наук на основе философской рефлексии [20].

Сущностная природа человека с этих позиций раскрывается с учетом его природы как существа, обладающего чувственностью, включенного в целостный природный мир и способного к самопознанию. Исходя из идеи внутренней активности живой природы и принципа устойчивого неравновесия живых систем (Э. Бауэр), поведение любого живого организма рассматривается «активное преодоление изменчивых внешних препятствий, каковы бы они ни были» [Цит. по: 29, с. 21]. Однако единство биологического и социального в изначальном состоянии преодоления нетождественно своим развитым состояниями и требует продвижения вглубь миллионов лет антропосоциогенеза, с целью увидеть тот единый центр, из которого «произрастают» все дальнейшие тенденции преодолевающего человеческого поведения.

Отбросив вторичные по времени и структуре варианты возникновения человеческого сообщества, мы выходим на самый глубокий уровень соотношения биологического и социального, природного и культурного, некий абстрактный первоначальный акт их противопоставления. Преодолевающая активность всякого биологического организма содержит и ожидание конечного результата этой активности, и выбор поведения, и

активное достижение, и корректировку действий. Однако преодолевающая эта активность еще не является главным условием отграничения человека от природного мира, каковым признан человеческий труд: общественно-организованная и целесообразная производственная деятельность. О ее ранних стадиях К. Маркс, например, говорил как о «первых животноеобразных инстинктивных формах труда» [18, с. 189]. Однако орудийная деятельность высших приматов задается конкретной ситуацией и, как правило, характеризуется парадоксальной способностью легкого возникновения и исчезновения без закрепления в повседневной жизни. В условиях природного разнообразия эта тенденция абсолютно бесперспективна. Тем самым мы погружаемся в проблему «начала», которая теоретически обозначает переход от общебиологических предпосылок к непосредственным, первым шагам превращения биологического в социальное [29, с. 98].

Проблема преодоления биологических границ – одна из наиболее трудных проблем антропогенеза, поскольку «начало» должно соответствовать сразу как необходимости (общебиологические предпосылки), так и ее отрицанию (прорыв узости биологического существования); как прерывности (конец биологического развития), а также и непрерывности (переход материи к новому циклу ее саморазвития).

В марксизме было предложено считать началом социализации изготовление орудий труда. В отличие от инстинктивно обусловленной преодолевающей активности животных, это уже не спорадическое использование случайных средств, а целенаправленная систематическая выработка самих используемых орудий. Но определить момент перехода к этому изготовлению очень непросто. Принципиально соглашаясь с определением человека как «животного, производящего орудия труда» (Б. Франклин), К. Маркс в то же время расценивал это определение как неудачное, сделанное по одной его черте, общей с некоторыми видами животных [31, с. 359], для которых «употребление и создание средств труда <...> свойственны в зародышевой форме <...>» [18, с. 190–191]. Возникший в связи с этой посылкой парадокс заключается в том, что совместная трудовая деятельность людей не смогла бы возникнуть ни из эволюции животных сообществ, ни из эволюции орудийной деятельности животных. Но иных общебиологических путей к возникновению человеческого общества с совместной трудовой деятельностью неизвестно. Это ведет к необходимости анализа психофизиологических предпосылок самого истока человеческого бытия [29, с. 61].

Недостаточно утверждать, что человек производит орудия, тогда как животное неспособно к этому. Первостепенным оказывается вопрос о том, почему животное не в состоянии перейти эту грань. Но не менее важным будет вопрос о наличии психического механизма преодоления, позволившего

перейти эту грань человеку. Иными словами, надо обнаружить, где та «искра сознания», которая, вспыхивая все чаще, смогла бы длительно и равномерно гореть, превращая орудийную деятельность в труд, доводя повседневный жизненный успех до очередного автоматизма и превращая его в стереотип.

Теоретическая реконструкция «начала» концентрируется вокруг вопроса о существе и механизме прорыва биологических законов, позволившего осуществить скачок за пределы наличного бытия и животных форм деятельности. Смысл, сущность и механизм наипростейшей схемы саморазвития предчеловека [29, с. 111–112] может быть объяснен при помощи категории «элементарной социальной связи». Эта категория дублирует понятие труда в точке его возникновения и представляет структуру элементарной трудовой деятельности как измененное сцепление предпосылок в акте начала трудовой деятельности.

Элементарная форма человеческого труда соответствует преодолению границ животной видовой природы и «началу» человеческого бытия и исторического развития человека. Структура ее предполагает систематическую подработку орудий; жесткую взаимозависимость индивидов в этом процессе; формирование нового механизма психики, способного функционировать лишь в системе взаимных отношений с другими индивидами по поводу орудийной деятельности. Эта структура обеспечивает все более устойчивое внимание пробуждающегося сознания к биологически незначимым способам поведения.

Начальная форма труда может быть истолкована как целостнонерасчлененное единство «начала». Особенно важна способность индивидов к совместному саморазвитию, отсутствие которой выражается в застойности орудийной деятельности, в стереотипности психики, в несвязанности взаимозависимости индивидов ни с разработкой орудий, ни с преодолением стереотипов поведения. Наличие же этой способности в сообществе не сопоставляется уже с биологической системой «стада» как носителя генетической непрерывности вида. Прорыв узости биологического существования может быть связан только с первобытной социальной системой. В роли этой системы выступает первичная производственная группа как носитель обмена веществ с окружающей природной средой. Согласно мысли В. Плотникова, смысл зарождения элементарной социальной связи сводится не к постепенному «перерождению стада», а к загадке возникновения феномена группового опосредствования функции обмена веществом и энергией, осуществлявшейся ранее (в биологическом мире) на уровне отдельного организма. В противоположность внутристадной системе доминирования элементарная социальная связь ориентирована на внешнюю деятельность по обмену веществом и энергией. В ней все содержится [лишь] в возможности: и труд, и сознание, и речь, и культура, и социальные

институты, да и... сам человек. Элементарная социальная связь, как обусловленная языком совместная трудовая деятельность формирующихся людей, становится первичным звеном, из которого в дальнейшем вырастает вся сложная система социального и культурного.

Не следует выводить происхождение человека от необщественных ближайших предков. Грань между «общественностью» животных и общественностью человека проходит по наличию или отсутствию отношений; неизбежен вывод о необходимости резкого перерыва постепенности при переходе от стада к социальным отношениям. Вне зависимости от того, что образ жизни гоминид почти не отличался от образа жизни других антропоидов, это была заря новой жизни: «Сознание необходимости вступить в сношения с окружающими индивидами является началом осознания того, что человек вообще живет в обществе. Начало это носит столь же животный характер, как и сама общественная жизнь на этой ступени; это чисто стадное сознание, и человек отличается здесь от барана лишь тем, что сознание заменяет ему инстинкт, или же, – что его инстинкт осознан» [18, с. 30].

Элементарная социальная связь в акте своего возникновения сохраняет тождественность с элементами биологического целого, но изменяет способ (форму) их объединения. Возникает уникальная устойчивая форма сцепления элементов, не встречавшаяся ранее в биологическом мире: «Непосредственные предпосылки по отношению к результату возникновения нового выступают в форме превращения, то есть в виде самого процесса становления новой формы, нового типа структурного сцепления» [29, с. 103].

Иными словами, видовое становление предчеловека предполагает первоначальную суженность горизонта его внимания биологически значимым. Абиологическое содержание окружающего мира, как правило, выпадает из поля биологически обусловленного внимания, а в механизме жизненной ориентации предчеловека господствует инстинкт. Радикальное преодоление этого господства связано с вклиниванием (внедрением) абиологического содержания (материального орудия) в жизнь предчеловека. Поскольку это внедрение происходит на систематической основе, оно становится неотъемлемой стороной сущности развивающегося человека. В его жизни начинает закономерно воспроизводиться ситуация биологической незначимости, систематического выведения становящегося человека за рамки инстинкта. В параллельно зарождающемся языке начинает вычленяться общее содержание орудийной деятельности.

Среди регулятивных функций инстинкта у животного нет такой функции, которая бы систематически принуждала его долгое время сосредоточиваться, к примеру, на изготовлении режущего края рубила или скребка путем скрупулезной работы по ретушированию, то есть увеличению количества сколов. Преодоление биологической инстинктивной «зашоренности» и выход к

сознанию в качестве регулятива предполагает дистанцию, взгляд на инстинкт «со стороны», а именно со стороны биологически нейтрального содержания мира, с которым становящийся человек уже начал себя идентифицировать. Из позиции биологической нейтральности для человека открывается просвет, который позволяет с равной степенью внимания замечать в окружающем мире и в себе то, что биологически значимо, и то, что биологически не-значимо, нейтрально. Идентичность с биологически нейтральным содержанием мира – основа преодоления зависимости от биологического и начало социального бытия.

На этом этапе развития человек «открывается» миру. Однако впоследствии, в условиях развивающейся цивилизации, абиологическое в значительной степени заслоняет горизонт биологически обусловленного внимания человека. Это «вклинивание» имеет небιологическую природу, оно выбивает человека, становящегося из привычного образа инстинктивной жизни. Такова природа первого Преодоления, влекущего за собой фиксацию внимания на небιологической, нечеловеческой, орудийной составляющей. Происходит систематически целенаправленное преодоление инстинкта с опорой на антропосоциогенез, сравнимое с «возведением плотины».

Вся последующая история человечества связана с нарастанием значимости абиологического содержания и, соответственно, с нарастанием значимости идентичности человека с этим абиологическим содержанием. Биологически нейтральное, искусственное, неживое стало историческим средством выхода предка человека из естественного состояния.

Разумеется, нельзя механистически или формально представлять и противопоставлять эти две стадии развития человечества от биологически релевантного к биологически нейтральному, или от животного существования (бытия) к сознанию. «<...> Философствование без созерцания происходит над бесконечным рядом конечностей, и [тогда] переход от бытия к понятию и от понятия к бытию является неоправданным скачком. Такое философствование называется формальным, ибо вещь и понятие каждое по себе суть только формы абсолютного. Оно предполагает разрушение трансцендентального созерцания, абсолютную противоположность бытия и понятия» [4, с. 168]. Философской науке, как и философии культуры, необходим анализ третьей стадии, включающей в себя обе первых и снимающей их.

Преодоление зависимости от собственной биологической природы дает свободу. В этом длительном, тяжелейшем процессе «задерживания вожделения» разворачивается механизм зарождения ценностей, возникновения идеалов и развития культуры. Однако в этот период, имеющий ключевое значение, для последующей теоретической рефлексии, человек не имеет теоретических средств для выражения своего отношения к миру. Установление отношения «я – мир», утверждение своей открытости

по отношению к миру приводит к возникновению магических обрядов, символизирующих стремление человека к соединению с природой. Результаты археологических и этнографических исследований позволяют частично осветить этот этап развития человеческого мышления. Конкретные формы начальных теоретических построений бесписьменного периода, конечно же, остаются для нас скрытыми. Однако гипотетически можно утверждать, что развитие практической деятельности привело к необходимости наблюдения определенной последовательности и повторяемости событий, постижения закономерностей природной жизни и формированию способностей предвидения. Возникает возвратная онтология, в рамках которой дихотомия «жизнь – смерть» не может быть определена понятием конца жизни и переходом жизни из одного качества в другое. Скорее, она может быть понята как отражение непрестанно-необходимого движения трансцендированной части (души) субъекта на относительно крайней, чувственно воспринимаемой границе многопланового бытия. Суть человеческой жизни в связи с этим трактуется как реализация метафизической необходимости преодоления обыденной действительности путём постоянного трансцендирования жизни, преобразования, преображения естественных границ видовой природы. Это может выражаться, например, в сознательном подавлении, сублимации инстинктов организма, стремлении к выходу за рамки обыденных, повседневных клише человеческого разума и т.д.

Такое понимание открытости человека миру соотносится с эзотеризмом, представленным в виде архаической, манифестационистской подоплёки в живых креационистских традициях (иудаизм, ислам, христианство), которая проявляется в их мистических учениях (каббала, суфизм, герметизм). В эзотерике считается, что формально такое метафизическое преображение человека реализуемо либо традиционно-инициатическим путём с помощью коллективной передачи смыслов, либо аскетически-самопожертвовательным путём, самопогружением в духовную традицию. Религиозно-эзотерическая трактовка человеческой экзистенции имеет наполнение, кардинально отличное от рационалистической. Понятие «человек» теряет онтологически оконтуренные рамки одушевлённого субъекта и воспринимается как процесс самопреодоления конечности.

Именно трансцендентность, а не перспектива естественной смерти придаёт «загоризонтный» смысл человеческой экзистенции в рамках онтологии возврата. В этом свете жизнь может быть расценена как истинная жизнь, идущая в русле метафизической реализации, и как «неистинная жизнь», которая есть «смерть душевная» в христианской традиции, «големическое» существование в каббалистике, «механическая» жизнь розенкрейцеровской традиции, европейского герметизма и т.д. Точно так же и смерть может получить статус жизни (смерть от оружия; жертвенная

смерть; смерть, поправшая смерть) и как смерть, не реализовавшая трансцендентность жизни (лишение воспроизводящей части души – скальпирование, обезглавливание, подвешивание в неестественном состоянии либо возвращение в жизненный кругооборот). В этом диалектическом узоре метафизики Преодоления, в этом устремлении к недостижимости и смерть, и жизнь равно имеют возможность «получить шанс» стать жизнью и стать смертью.

В связи с этим на передний план выходит тематика преодоления «големического» существования, преобразования имманентности в соответствии с абсолютным началом, определяющим степень метафизической полноты Бытия. Отсутствие мотива трансцендентного преодоления рассматривается как прецедент для деструктивного, механически мертвенного существования субъекта, ведущего к прекращению его развития в сферически-возвратном бытии. Человеческая экзистенция в онтологии и метафизике возврата приобретает качество жизни, развития лишь в перспективе её существенной характеристики – преодоления, самопреодоления своей конечности.

Смерть как преобразующий элемент играет основную роль в архаических мистериях. Приобретение опыта духовного рождения предполагает предварительное приобщение к опыту умирания. Мистерияльная смерть-возрождение рассматривается как гарантия защищённости от настоящей смерти. Согласно исламскому эзотеризму (Шайх аль-Ишрак, «Багряный Ангел» [14, с. 74–82]), единственным фактором, способным смягчить и даже устранить силу удара естественной смерти, является смерть инициатическая (прохождение субъекта через все виды ужаса и печали в регионе «мрака» для омовения в «источнике жизни»). Предполагается, что возможность противостояния смерти иницируемому даёт произошедшая в нём трансформация внутренних сил души. Целенаправленное движение к трансцендентности, как ряд промежуточных метаморфоз, превращает принципиально неценную, бессмысленную, бессодержательную физиологическую часть в органичную и перспективную противоположность. Традиционный инициатический ритуал имитирует умерщвление, расчленение посвящаемого на части, их очищение и новую сборку с попутным наделением субъекта инициатической травмой. При этом субъект инициации движется в обратном порядке прохождения всех стадий, предшествующих рождению. Инициатическая смерть («первый брак», «чёрный брак», «работа в чёрном», «nigredo») подразумевает процесс катарсиса, очищения – сознательного, волевого акта выбора, сохранения бодрствующими рудиментов духовного внимания. Телесность субъекта как бы собирается заново вокруг его духовного стержня. Ожидается, что биологическая смерть после прохождения смерти инициатической должна

переживаться как обычное, онтологически ничего не меняющее, рядовое событие человеческой жизни [10, с. 380–384].

Инициатическая смерть может быть понята как онтологическая модель внутреннего, душевно-духовного измерения психологических процессов «малой смерти». Процессы половозрастных качественных изменений воспринимаются в архаических сообществах как малая, но всё же смерть. Символическое обозначение качественного перехода жизни из одного этапа в другой часто оказывается неразрывно связанным с символикой естественной смерти. С другой стороны, метафизика и психология естественной смерти описываются как процесс качественного изменения собственно жизни в так называемых «книгах мёртвых». Это предположительно сближает архаическое понимание «малой» и естественной смерти.

Повествование как тибетской, так и древнеегипетской Книг Мёртвых направляет внимание больше к жизни, чем к смерти. Например, считается, что в более адекватном переводе обобщённый смысл названия египетских «книг мёртвых» прямо противоположен общепринятому пониманию и ассоциируется с жизнью, воскресением [7, с. 296]. В Книге Амдуат важное место занимает ночное путешествие солнечной барки Амона-Ра по царству мёртвых (Дуат), стране мрака, ужаса, огненных пространств, пара, жары и ужасающих созданий. Единственный надёжный проход через Дуат представляет путь Солнца, каждодневный восход которого – это его победа и Возрождение. Судьба усопшего, уподобляющегося Озирису, вариативна и, казалось бы, предоставлена в руки творческих сил природы, но в ходе повествования выясняется, что для спасения в Солнечной барке от усопшего требуется также немало. В первую очередь, необходимы особые качества души, отсутствие которых является для умершего залогом ввержения его в пучину Хаоса. Спасение подразумевает прижизненную способность души к изменению, преобразению в «верхнем», «светлом» направлении. На различение этих светлых признаков души направлен процесс посмертной психостазии. Древнеегипетская форма психостазии (как определения возможностей умершего к инобытийной экзистенции) аутентична, связана с определением «чистоты голоса» умершего.

Живые исполнители древнеегипетского погребального обряда посредством ритуалов, совершаемых над телом усопшего, исполняют служение повитух при родах. Обряды «собираания тела» и «отверзания уст», относившиеся к важнейшим мистериям Древнего Египта, происходят после смерти человека. Логика погребальных мистерий предполагает второе, посмертное мистериальное рождение человека [15, с. 141] в метафизически актуальном пласте Бытия. Символика смерти как рождения учитывает два основных момента: потерю прошлого жизненного статуса и шокирующий,

устрашающий, откровенно дискомфортный момент перехода в новое онтологическое качество.

Соответствие скрытого помысла открытому образу утверждений и действий является основополагающим и в зороастрийской, и в христианской традиции. Злой помысел в скрытом состоянии в зороастризме оказывается прямым выражением принципа лжи Анхри Майнью и более предосудителен в зороастрийской метафизике смерти, чем открытое деяние, являющееся зачастую лишь неудачным результатом доброго намерения. В христианстве эта форма прижизненного катарсиса души, напрямую влияющая на её посмертное состояние, по-видимому, имеет смысловую параллель с исповеданием помыслов в традиции старчества.

В частности, христианский православный опыт устранения страха перед естественной смертью базируется на родовых ассоциациях. Плод не сможет стать младенцем, не покинув утробу матери, не совершив устрашающего выхода «вовне» из целостности материнского организма в более объёмную целостность бытия, выступающего до рождения как трансцендентное, запредельное бытие. Верующий должен почувствовать, что полноценный переход в инобытие становится возможным лишь при условии преодоления его собственной самости, внутренней готовности пожертвовать конечность телесности, отрезающей пути к абсолютному бытию, ставшему необходимостью [16, с. 22.].

В тибетской книге мёртвых само состояние Бардо (промежуточное состояние между воплощениями) предполагает выбор, преодоление субъектом притяжения сансарического бытия. Идеальный случай преодоления – так называемое «Великое освобождение» при жизни, мыслится как достижение состояния, исключающего повторное рождение. Достижение «великого освобождения», согласно ламаизму, возможно в одной жизни, когда дух трансформируется, а тело распадается на элементы и исчезает бесследно.

Реконструкция модели посмертного путешествия к Мировой горе для грядущей трансформации трактуется В.С. Ольховским как смысловое ядро формирования похоронного обряда скифов [30]. В структурной схеме посмертия как Пути к Мировой горе и инициатической трансформации личности присутствует, по мнению исследователя, явное сходство; с тем отличием, что посмертная трансформация личности оказывается в такой метафизике намного более масштабным процессом, происходящим ещё и по трансцендентной вертикали. Мифологема Пути обнаруживает связь с мировым деревом и путником, преодолевающим трудную дорогу и тем самым совершающим подвиг. Атрибуты пути (преодоление препятствий, жертва, самопожертвование) по его завершении оборачиваются приобретением жизненной силы, сакральности. Мотив преодоления

связывает инициатические сюжеты о пути, о солярном герое со структурой идеальной модели скифского погребения.

Сравнение двух групп источников (заупокойных и инициатических), относящихся к обрядам перехода [6], показывает, что в составе обоих присутствует элемент некоего преодоления. Мы не можем поставить онтологический знак равенства между смертью естественной и смертью инициатической, но определение второй именно как смерти не может быть чисто формальным поименованием. Если на поименование естественных качественных изменений жизни каким-то образом повлиял паттерн смерти, то смысл естественной смерти, скорее всего, был задан осмыслением процессов и психологии смерти «малой», поэтому мистериальность мифа ориентирует, прежде всего, на естественное обновление жизненного цикла, а основные смыслы смерти тесно связаны с концепциями метаморфозы и перманентности (имманентности) воскресения. Аподиктичность смерти трактуется, прежде всего, как сокрытый, но неизменно наличествующий момент перехода к возрождению, некоторая точка траектории бытия, таинственным образом фиксирующая естественную природную цикличность в глобальной онтологической метаморфозе возобновления жизни.

Естественная цикличность природы, с непреложностью преодолевающая эту точку разрыва в траектории своего движения, видимо, явилась основой трактовки данных процессов как сокрытых, таинственных, непостижимых и, в конечном счёте, – основой мистериальности. Архаическое переживание сокрытого преодоления тесно увязывает невидимый фактор души с особым способом сакрализации телесного принципа. Концепция двойственно-динамической метафизики смерти получает в этом смысле конкретизацию, углубление и развитие. Открывается важное обстоятельство, связанное с паттерном суточного солнечного цикла в сфере квази-астрономического (астрологического) знания. Заупокойные источники (в первую очередь, «книга Амдуат» [13]) акцентируют внимание на сокрытой для чувственного восприятия ночной фазе прохождения солнца под горизонтом. Весь суточный путь Солнца (цикл) связан в астрологии с так называемыми «солнечными домами» – фиксированными позициями светила по отношению к земле. Солнечный годовой цикл связан с зодиакальными областями, отражающими отношение солнца к созвездиям. И солнечные дома, и зодиакальные созвездия отражаются в натальной картине личности, определяя основные её характеристики. Видимое ночное небо в соотношении с положением невидимого подгоризонтного солнца отражает картину невидимых, духовных качеств личности. Видимое дневное солнце соотносится с видимыми характеристиками личности; но невидимое положение светила и звёздного неба невидимо лишь для одного земного полушария. Чувственно невоспринимаемое, но явное наличие подгоризонтного периода цикла

небесной механики, настолько же полноценного, как надгоризонтное, по отношению ко всему цельному циклу, к неотзывности его результата, вполне возможно, заставляло трактовать его как сокрытое, запредельное, трансцендентное знание.

Такое же соотношение невидимой части процесса (уже не циклического) к непреложности получаемого результата можно наблюдать на другом примере, гипотетически имевшем место в условиях древнего мифологического мировоззрения.

Известно, что металлургическая символика занимала значительное место в трактовке скрытых психических процессов (например, в трансмутационной алхимической практике). Т. Парацельс выделял символ Вселенской Печи как области слияния и качественного преобразования противоположностей [27]. Постоянное воспроизведение древним человеком некоторых жизненно важных процессов (манипуляции с огнём, производство керамики, металлургия меди) настойчиво демонстрировало образные наглядные примеры превращения вещества. Но манипуляции с огнём и керамическое производство – это визуально открытые процессы, в которых субъект данного опыта принимает самое непосредственное участие, подвергая происходящее визуальному наблюдению и контролю. Необычайно эффектная по внешнему виду древняя металлургия меди даёт отличный в этом отношении динамический образец, паттерн процесса качественного преобразования вещества. Согласно выводам экспериментальной археологии, примитивная медеплавильная печь принципиально отлична от последующих металлургических, железоплавильных печей изначально заложенной в её конструкцию визуальной закрытостью процесса плавки. Древний способ выплавки металла исключал человека как активное звено в наивысший момент накала технологического процесса. Обеспечив успешное его протекание, древний металлург не имел ни возможности свободно созерцать сам момент перехода руды в новое состояние, ни права влиять на происходящее действие. Обеспечивая выход трансформирующей мощи огня, он подчинялся заранее заданному технологическому «сценарию», любое нарушение которого неизбежно приводило к неудачной плавке. Визуальная закрытость процесса дополняется тем, что извлечение готового продукта – меди – сопровождалось разрушением печи.

Конструкция примитивной медеплавильной печи показательно реализовывала таинство перехода вещества в новое состояние, четко и точно иллюстрировала процесс, определивший основную роль погребального сооружения в погребальном обряде как места преобразования исходного объекта (погребаемого) из одного состояния в другое. Процесс получения меди в печи даёт умозрительный образец умирания и возрождения вещества (руда – камни, минералы) в качественно новых, выразительных формах

жизни (горячий металл яркого, «солнечного» цвета, блестящие новые металлические изделия), как продолжение существования вещества в инобытии. Прототип идеального погребения (как сооружения), по всей видимости, должен был предоставить в распоряжение архаического сознания осязаемый образ места, где совершался переход к инобытийности. Примитивная медеплавильная печь демонстрирует нам схему объективации архетипов Смерти, Возрождения и Трансформации в наглядном виде. Идеализации погребения и печи совпадают не только по форме (внешняя и внутренняя части в виде купола-перекрытия и предмета трансформации), но и по смыслу в его мифологическом контексте (процесс преобразования, который никому недоступен и которого никто не видит). Погребение (в частности, курганное захоронение) в этом смысле может оказаться ничем иным, как образом примитивной купольной металлургической печи, наложенным на ситуацию восприятия смерти в мифологическом пространстве [32, с. 102]. Смысловая основа идеи погребения (в частности, кургана) в этом свете видится как результат решения мифологическим сознанием противоречия «жизнь – смерть» путём образной объективации динамической схемы перехода изменяемой материальной предметности в инобытийные формы. основополагающей смысловой линией в этом случае оказывается идея сокрытости процессов качественной перестройки форм бытия материальных вещей, с неизбежностью проявляющихся в видимом, открытом и доступном восприятию результате. С другой стороны, это в некоторой мере объясняет металлургическую символику алхимии в описании процессов трансформации личности – «малой» смерти.

Это соотносится и с механизмом апофатически-отрицающего трансцендирования бытия. Недвижимый двигатель души в архаических традициях неоднократно находит сопоставление с образом видимого солнечного светила, характеризующегося экстравертностью: яркостью, активностью, альтруизмом и т.д. Преодоление невидимого духовного пути соотносится с наличием тех же солнечных характеристик души умершего: жертвенности, самоотречения, стремления к открытости. Целостность видимо-невидимого бытия связывается в этом случае циклическим движением открывающегося и сокрывающегося Принципа. Утверждение открытости подразумевает, вследствие этого, необходимость безоговорочного принятия сокрытого, с неизбежностью обнаруживающего себя в проявлениях (открытом). Невидимый, ночной путь является как бы определяющим к видимой, дневной части пути, которая может просто не состояться при неудаче пути ночного: целостность умершего может быть уничтожена деструктивными силами бытия. Образ смерти в такой картине неразрывно связан с принципом духовного роста общей символикой преодоления: преодоления как отречения от видимого в пользу невидимого, от конечного в пользу бесконечного, от части – в пользу целого. Результатом этого является наполнение части

качеством целого, конечности – качеством бесконечного, а чувственно воспринимаемого – духовным содержанием.

Стремление к самопреодолению кризисных моментов жизни оказывается как бы заложенной в самой картине естественных циклов. На наш взгляд, метафизика такого сокрытого естественно-циклического самопреодоления смерти как символа надвигающейся деструкции жизни, объективируется в сакральной организации погребальных комплексов. Астрономические ориентировки в погребальном обряде, вероятнее всего, соотносятся с подобными способами трансцендирования жизни.

Явное наличие процессов (по результату), но их невидимость (ночной маршрут солнца, кукольный период насекомых, зимний период растений и т.д.) заставляет толковать их как сокрытые, темные, но имеющие место, движущиеся к возрождению, являющемуся одновременно инобытием исходной вещи. Преображение (изменение образа) как результат таких процессов со скрытым механизмом, вероятно, трактуется архаическим слоем психики как таинство, соединяющее в одно жизненное целое противоположности умирания и рождения, обычное и качественно измененное состояния. Механика этого процесса сокрыта от чувственного восприятия, но объективируется в отчётливо повторяющемся мотиве Преодоления. Таинственность естественно-циклического преодоления смерти обусловила взаимосвязь макрокосмической и микрокосмической символики смерти, а неизреченность такого опыта обусловила его образную объективацию в так называемом инициатическом искусстве (средстве образно-эстетической передачи нерационального опыта бытийного восприятия).

Квази-астрономические примеры метафизики Преодоления находят почти точное символическое соответствие в инициатических источниках. Арканы 12 («жертва») и 13 («смерть») соседствуют друг с другом в книге Тота [38, с. 42]. Состояние субъекта, отказавшегося от самопожертвования, согласно этому источнику, оборачивается либо его естественной физической смертью, либо же особым состоянием подвешенности – сигналом непрохождения критического периода малой смерти, символом духовной смерти.

В контексте онтологии возврата это – прямой путь к изъятию из сферы становления, путь к физической смерти.

Данный принцип раскрывается в концепции К. Кастанеды. Интересен пример его «визионерской» антропологии: Дон Хуан определяет субъективный критерий истинности любого утверждения как готовность понести за него смерть.

Нагваль (предводитель), ведущий за собой партию воинов, оказывается частично связан с опытом воинов ушедшей партии предыдущего нагваля. Возможность духовного продвижения данного нагваля как головного звена группы всецело зависит от его способности передать получаемый им

духовный опыт членам его группы. При этом объём получаемого от предыдущего нагваля и бенефактора опыта и знания зависит от количества отданного им самим. Такая формулировка жертвы и жертвенности кардинально отличается от формулировки жертвы как заместительного жертвоприношения. Однако, на наш взгляд, это кардинальное различие отражает не антагонизм установок, а лишь иной – эзотерический – аспект понимания жертвенного ритуала и жертвенности, находящий предположительную объективацию в области мифологического искусства.

Наиболее удобной формой трансляции картины мира в мифе является искусство, не отказывающееся от воспроизведения чувственной реальности и вмещающее коллективные представления [3, с. 6]. Аутентичная символика подвешенной человеческой фигуры в упомянутом выше аркане находит поразительное соответствие с образом бронзовой скульптурной пластики с р. Кумляк Пластовского района Челябинской области [12, с. 106–111]. Необычность фигурки служит серьёзным основанием для её неатрибутированности в области вещеведения и, как думается, выводит в область инициатического искусства. Общность образов как «подвешенного» человека из 12 аркана Тарота, так и амбивалентного подвешенно-взлетающего «кумлякского человека» видится в том, что некий, предположительно мистический, опыт символизируется с помощью телесности. Вообще говоря, неестественное подвешенное и самоподвешенное состояния как объективация мистического опыта трансцендирования жизни находят параллели и в древнееврейской [1], и в скандинавской [10] мифологии.

В названных случаях объединение со священным бытийным Целым символизируется неестественным потрясением конечной телесности и необходимостью самопреодоления этого неестественного положения, приведения его в естественное по отношению к трансцендентному. Непроявленная бесконечность выражается через конечные формы путём образно-показательного, творчески-активного нанесения травматической ущербности конечной телесности. Имманентность единой телесной конечности вмещает некоторое присутствие единой, бесконечной целостности актом увечья конечности – самопожертвованием.

Показательной иллюстрацией образности, объёмности и масштабности инициатического искусства, объективирующего метафизику Преодоления, является образ грифона, неотъемлемая составная часть скифского звериного стиля. Данный медиативный образ одновременно связан как с индивидуальной человеческой смертью (проводник в загробное царство), так и смертью как точкой разрыва в годовом круге скифского ритуала космического обновления [36, с. 187–191]. Это олицетворение обезличенной

силы разрушительных процессов, время жизни которой несоизмеримо с масштабами человеческого бытия [22, с. 371–378]. Возможно, это имеет отношение к космическим циклам, с которыми оказывается в неразрывно объединённой общим пространством мифа и мифологическая анатомия человеческой жизни. Широкое распространение образа грифона в погребальных памятниках указывает на его частноэсхатологическую специфику.

И малая, и естественная смерть человека, циклическое умирание–возрождение всего сущего, от однодневных циклов насекомых до глобально-астрономических прецессионных циклов оказываются, таким образом, вовлечёнными в единый метаморфичный круговорот целостного манифестационистского бытия. В таком подходе ощущается очевидное доминирование мистического переживания единого, бесконечного как вечное видоизменение конечного и ограниченного. Такой «объединяющий» опыт переживания разных этапов человеческой жизни должен был, по нашему мнению, иметь в мифологическом мышлении единую основу и форму объективации. Архаическое восприятие смерти при этом можно рассматривать как апеллирующее к абсолютному, к трансцендентности (метафизика мифа), но в этом обращении метавербальным образом задействующее сущее (ритуал). Это позволяет принципиально сблизить смыслы погребальной (естественно-инициатической) и инициатической ритуалистики. При этом естественный образ смерти в инициатической ритуалистике маркирует состояния перехода «открытое – сокрытое», «живое (биологическое) – неживое (абиологическое)». Символ смерти указывает на состояние «ничто» как очередного «начала», перецепления предпосылок, ассоциативно увязывая смыслы инициатической обрядности с обрядностью погребальной, наполняя ее смыслами и образами «перехода». Но эти явления человеческого бытия, на наш взгляд, имеют более глубокие корни, уходящие в основание антропосоциогенеза.

Соединение общих предпосылок в непосредственные лежит в основе антропосоциогенеза и предполагает в своем составе активный субъективный элемент преодоления. В предчеловеческо-человеческом бытии этот активный момент «начала» в форме преодоления превращает сцепление предпосылок в соответствующие условия. Он оказывается субъективным аспектом развития, указывающим на неустранимость ситуации «начала» в человеческом бытии. Эту ситуацию и воспроизводили инициатические практики древности, деградация глубинного смысла которых обуславливала постепенное обращение их в симулякры.

Таким образом, на самой ранней стадии развития человека мы зафиксировали архаический модус преодоления, отражающий способ открытия человека окружающему миру, основанием которого послужило

противоречивое отношение «живое (биологическое) – неживое (абиологическое)». Архаический модус преодоления рождается в недрах элементарной социальной связи, он вписан в структуру человеческой практики и является основанием древнейшей погребальной и инициатической обрядности, объективирующей отношения «я – бытие» и «я – не-бытие» [23, с. 96–131]. С развитием культуры рождаются многочисленные предфилософские и философские варианты наполнения этих отношений. Возможно, философская детализация структуры архаического модуса позволит выйти на инвариантную модель преодоления и сформировать основу пролиферации культуры преодоления, учитывающей совокупный опыт человечества по трансцендированию собственного бытия, оконтуренного привычными рамками предметного мира – ради гармоничного становления и дальнейшего развития. Представляется возможным пролиферация культуры преодоления в соответствии с идеей о «нетости», [34], получившей творческое преломление в диалектике предметности и энергичности человеческого бытия [26]. Открытость миру, сознательно формируемая на основе философской мысли, способна поставить человека на пограничный уровень бытия, и, устранив предметный хаос в его жизни, обратить его к творческому самосозиданию.

Преодоление человеком трансцендентных и имманентных вызовов при помощи культурных средств можно принять в качестве индивидуализированного проявления открытости человека миру. Отношение преодоления проявляется при этом в качестве неотъемлемой части человеческого существа, его бытийной и родовой характеристики, атрибута человека, условия и результата его деятельности, познания и творчества, представленные в поликультурном мире различными модификациями. Универсализующая роль философии позволяет обобщить эти модификации и сформировать культуру преодоления как совокупность принципов открытости человека миру – особой конструктивной формы человеческой деятельности, без которой человек не может воспроизводиться, существовать и развиваться. Культура преодоления видится как обобщение определенных культурных установок, оказывающих на человека (само)организирующее воздействие, предписывающих ему преодолевающее поведение с присущими переживаниями, мыслями и устремлениями, способствующих активно-преобразующему прохождению кризисов и холистически-созидательно открывающих человека миру.

Список литературы

1. Аггада. Сказания, притчи, изречения талмуда и мидрашей: пер. С.Г. Фруга; вступ. ст. В. Гаркин / Аггада. – М.: Раритет, 1993. – 319 с.
2. Бергсон, А. Творческая эволюция / А. Бергсон. – М.: Кучково поле, 2006. – 382 с.
3. Борко, Т.И. Картина мира в культурах с шаманским мировоззрением: автореф. дис. ... канд. филос. наук / Борко Т.И. – Тюмень, 1999. – 24 с.
4. Гегель, Г.В.Ф. Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотнесении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале XIX столетия / Г.В.Ф. Гегель // Калининградский государственный университет. Кантовский сборник. Межвузовский тематический сборник научных трудов. – Вып. 3. – К 200-летию выхода в свет «Критики практического разума». – Калининград: 1988. – С. 150–172.
5. Гелен, А. О систематике антропологии / А. Гелен // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988 – С. 152–201.
6. Геннеп, А ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов: пер. с франц. / А. ван Геннеп. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 198 с.
7. Гордон, А.Г. Ночные диалоги / А.Г. Гордон. – М.: Предлог, 2004. – 320 с.
8. Дао Дэ Цзин. Древнекитайская философия: в 2 т. Т. 1 / Дао Дэ Цзин. – М.: «ПринТ», 1994. – С. 114–138.
9. Древнеиндийская философия. Начальный период: пер. с санскрита / Подготовка текстов, вступит. статья и коммент. В.В. Бродова. – М.: Мысль, 1972. – 271 с.
10. Дугин, А.Г. Абсолютная Родина / А.Г. Дугин. – М.: Арктогея-центр, 1999. – 752 с.
11. Дугин, А.Г. Философия традиционализма / А.Г. Дугин. – М.: Арктогея-Центр, 2002. – 624 с.
12. Зданович, Г.Б. Бронзовая скульптура с р. Кумляк / Г.Б. Зданович, В.П. Кандалов // Музей и художественная культура Урала: сб. докл. науч.-практ. конф. Челябин. обл. карт. галерея. – Челябинск, 1991. – С. 106–111.
13. Книга Амдуат. Египетская книга мертвых; пер. с древнеегипетского и комментарии Анджея Невиньского; в изл. Е. Лазарева // Наука и религия. – 1990. – № 1, с. 48; № 2, с. 28; №3, с. 49; № 4, с. 47; № 5, с. 54; № 6, с. 11; № 7, с. 13; № 8, с. 58; № 9, с. 55; № 10, с. 23; № 11, с. 13; № 12, с. 33.
14. Конец Света. Эсхатология и традиция: сборник. – М.: Арктогея-Центр, 1997. – 408 с.
15. Кураев, А.В. Раннее христианство и переселение душ / А.В. Кураев. – М.: Гнозис, 1996. – 188 с.
16. Лепский, Ю. Страх смерти / Ю. Лепский // Труд-7, 28 сентября 2000 г. – С. 22.
17. Древнекитайская философия. В 2 т. – Т. 1 Лунь Юй. – М.: «ПринТ», 1994. – С. 139–174.
18. Маркс, К. Капитал. Критика политической экономии. – Т. 2. Книга I: Процесс производства капитала / К. Маркс, Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, 2 изд., Т. 23. – М.: Изд-во политической литературы, 1960. – 920 с.
19. Маркс, К. Капитал. Критика политической экономии. – Т. 3. Книга III: Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Ч. 2 (главы XXIX–LII) / К. Маркс, Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения, 2 изд., т. 25, ч. II. – М.: Изд-во политической литературы, 1962. – 558 с.

20. Маркс, К. Философско-экономические рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс // К. Маркс, Ф. Энгельс. Из ранних произведений. – М., 1956. – 699 с.
21. Маркс, К. Статьи из «Neue Rheinische Zeitung». – 1849. – Апрель. – Наемный труд и капитал. Ч. III / К. Маркс, Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – 2 изд. – Т. 6. – М.: Изд-во политической литературы, 1957. – 800 с.
22. Марсадолов, Л.С. Грифон – хранитель золота Капитал-бога и их антиноосферная / Л.С. Марсадолов // Вернадскианская революция в системе научного мировоззрения – поиск ноосферной модели будущего человечества в XXI веке: сб. докл. науч.-практ. конф. – СПб., 2003. – С. 371–378.
23. Мацына, А.И. От человека преодолевающего к культуре преодоления: онтологические основания / А.И. Мацына // Общество – Язык – Государство: ретроспектива и перспектива: колл. монография / К.Б. Шадманова. – Бухара: «Sadrididin Salim Vuxoriy» Durdoni nashriyoti, 2019. – 256 с.
24. Мацына, А. Пропедевтика метафизики преодоления: монография; пер. на англ. Н.С. Мустафиной. – 2-е изд., испр. и доп. / А. Мацына. – Челябинск: Изд-во Челяб. гос. ун-та, 2019. – 283 с.
25. Медкова, Е. Человек как модель мира / Е. Медкова // Искусство. – № 7 (458). – 1–15 апреля 2011 года. – М., 2011. – С. 2.
26. Невелев, А.Б. Предметно-энергетический метод / А.Б. Невелев // Философия. Толерантность. Глобализация. Восток и Запад – диалог мировоззрений: тезисы докладов VII Российского философского конгресса (г. Уфа, 6–10 октября 2015 г.). – В 3-х т. Т. I. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2015. – С. 41.
27. Парацельс, Т. Магический Архидокс: сборник / Т. Парацельс. – М.: Сфера, 1997. – 400 с.
28. Плеснер, Х. Ступени органического и человек / Х. Плеснер // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – С. 96–151.
29. Плотников, В.И. Социально-биологическая проблема / В.И. Плотников. – Свердловск: УрГУ, 1975. – 181 с.
30. Погребальный обряд. Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений: сборник статей. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 248 с.
31. Поршнева, Б.Ф. О начале человеческой истории (проблемы палео-психологии) / Б.Ф. Поршнева. – Санкт-Петербург: Алетей, 2007. – 714 с.
32. Русанов, И.А. Схема эволюции металлургических печей древности / И.А. Русанов // XIV Уральское археологическое совещание (21–24 апреля 1999 г.): тезисы докладов. – Челябинск: Изд-во Рифей, 1999. – С. 102.
33. Сердюков, Ю.М. Контуры трансцендентального опыта / Ю.М. Сердюков. – М.: Канон+, РООИ Реабилитация, 2015. – 255 с.
34. Хайдеггер, М. Бытие и время; пер. с нем. В.В. Бибихина / М. Хайдеггер. – Харьков: Фолио, 2003. – 503 [9] с.
35. Худякова, Н.Л. Открытость человека миру и роль культуры в её возникновении и её актуализации / Н.Л. Худякова // Мировоззренческие основания культуры современной России: сборник научных трудов X Международной научно-практической конференции; под ред. В.А. Жилиной. – Магнитогорск: ФГБОУ ВО «МГТУ им. Г.И. Носова», 2019. – С. 246–254.

36. Шелер, М. Положение человека в Космосе / М. Шелер // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988 – С. 31–95.
37. Шишло, Б. «Народы Севера» Геродота и скифские ритуалы / Б. Шишло // Степи Евразии в древности и средневековье: материалы научно-практической конференции, посвященной 100-летию со дня рождения М.П. Грязнова. Книга II. – СПб., 2003. – 310 с. – С. 187–191.
38. Энциклопедия оккультизма: в 2 т.; под. ред. канд. филос. наук, доц. Р.Ф. Додельцева. – Т. 1, 2. – М.: AVERS, 1992. – 208 с.

BASICS FOR PROLIFERATION OF THE CULTURE OF OVERCOMING

*A. Matsyna**

Chelyabinsk State University, Chelyabinsk, Russia

E-mail: matsyna@inbox.ru

***Abstract.** The paper examines the archaic modus of overcoming, meaning breaking through the boundaries of human existence, which was formed in the complex process of anthroposociogenesis. The author believes that an abstract model of this phenomenon can be taken for the basics explaining the proliferation of the culture of overcoming, taking into account the total human experience of transcending the objective boundaries of one's own being.*

***Keywords:** overcoming, archaic modus of overcoming, culture of overcoming.*

**MATSYNA Andrey Ivanovic* – PhD, Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Eurasia and East of the Chelyabinsk State University.