

**МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
ХАНТЫ-МАНСКИЙСКОГО АВТОНОМНОГО ОКРУГА - ЮГРЫ
«СУРГУТСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»**

На правах рукописи

Думинская Марина Викторовна

ОНТОЛОГИЯ ЭСТЕТИЧЕСКОГО СВЕРШЕНИЯ ЛИЧНОСТИ

Специальность 09.00.01 – онтология и теория познания

Диссертация

на соискание ученой степени

доктора философских наук

**Научный консультант:
доктор философских наук,
профессор Л. Н. Захарова**

Сургут

2017

Содержание

Введение	3
Глава 1. Свершение как фундаментальное свойство бытия личности	32
1.1. Экспликация онтологического смысла понятия «свершение»	33
1.2. Онтологические модификации эстетического свершения личности	71
Глава 2. Конституирование онтологии свершения личности в эстетическом модусе бытийствования	110
2.1. Онтологические основания эстетического свершения личности и методология исследования	111
2.2. Феноменальность эстетического на фундаментальных уровнях свершения личности	137
Глава 3. Процессуальность эстетического свершения личности в горизонте постижения её онтологической целостности	184
3.1. Первичный цикл эстетической со-бытийности как основа процессуальности эстетического свершения	185
3.2. Онтологические аспекты «сотворённого Я» как результата первичного цикла эстетического свершения	210
3.3. Вторичный цикл со-творческой со-бытийности в процессуальности эстетического свершения	230
3.4. Конституирование целостной онтологической картины эстетического свершения в контексте синергетического видения	260
3.5. Феномен самотворчества как сущностная характеристика эстетического свершения личности	280
Заключение	290
Библиографический список	302

Введение

Актуальность темы исследования. Понятие «свершение», рассматриваемое в качестве онтологической категории, включается в философский дискурс в контексте осмысления проблемы подлинного осуществления бытия личности, которая по степени своей глубины, сложности и неоднозначности постоянно находится в центре внимания философских, социокультурных, психологических, теологических изысканий, выходит на уровень междисциплинарного осмысления. Одной из центральных философских идей онтоантропологической проблематики выступает утверждение исконной онтологической связи человека и мира и одновременно с этим в особый ранг актуальности возводится проблема её утраты, разрушающей глубинные основания человеческого существования.

В настоящее время на фоне обострения глобальных проблем особую значимость обретают вопросы, связанные с осмыслением и переосмыслением способов постижения природы человеческого бытия, выявлением глубинных оснований и путей, ведущих к подлинности его самоосуществления в многомерной целостности Бытия. Эта задача выступает в качестве одной из ведущих интенций философского поиска, подкрепляемая призывами к спасению человечества от грядущей цивилизационной антропологической катастрофы, пробуждая целую волну концептуальных откликов современных мыслителей, зачастую оценивающих состояние информационно-технологического этапа социокультурного развития общества как глубоко кризисное, духовно опустошённое, ориентированное на потребление и приумножение материальных ценностей.

Феномен экзистенциальной озабоченности человечества находит своё выражение в утверждении особой значимости вопросов, обращённых к осмыслению проблемы сохранения «человеческого качества» (А. Печчеи), «антропологического возрождения» (П. Гуревич), обретения способов преодоления разрыва онтологической целостности, удержания и сохранения подлин-

ности и полноты присутствия человека в Бытии. Все это говорит о том, что обращённость философской мысли к поиску и постижению исходных онтоантропологических оснований, способных вывести человека из состояния экзистенциальной опустошённости, претворить в иное бытие, произвести в его сущностной структуре особые изменения не только не утрачивает в наши дни своей актуальности, а напротив, неуклонно растёт.

В качестве одного из фундаментальных оснований, заложенного в природе человеческого бытийствования и рассматриваемого в имманентной связности с экзистенциальным осуществлением человека, выступает эстетическое начало, в природе которого заложена перспектива онтологического самообретения субъекта, его возвращения к самому себе. Безусловно, процессы «вплетения», «вживания» эстетического в сферу онтоантропологического дискурса прослеживаются на всем пути развития философской традиции. При этом следует отметить, что в попытках постижения экзистенциального самоосуществления человека в модусе эстетического бытийствования обнаруживаются определённые трудности, которые, прежде всего, связаны с самой сложностью природы эстетического, недоступностью его целостного постижения в пределах действующих когнитивных контекстов. Подлинная сущность эстетического находит своё фрагментарное выражение в различных философско-эстетических представлениях, зачастую может ограничиваться или даже сводиться к таковым, тем самым утрачивая возможность выхода к целостности своего постижения. Одновременно с этим подлинность эстетического подменяется феноменом «псевдоэстетизма», уже утвердившим свои позиции в мире повседневной действительности. Феномен «инфицирования» неподлинной эстетизацией проникает буквально во все фундаментальные уровни существования человека, что, по сути, нивелирует и затмевает экзистенциальную значимость эстетического начала в жизни человека.

В сложившейся ситуации возрастает аксиологическая значимость онтоантропологической проблематики, связанной с осмыслением процессуальности осуществления эстетической природы бытия личности, прежде всего, с

определением эвристических возможностей её целостного постижения. Трансформации, происходящие на современном этапе развития философии, способствуют формированию методологических оснований, позволяющих выйти к постановке и решению задач междисциплинарного уровня.

Расширение и углубление онтоантропологической проблематики, осознание сложности происходящих социокультурных процессов потребовало от научного сообщества определения новых гносеологических ориентиров и разработки новых подходов к ее разрешению. Появляюся новые методологические концепции, так или иначе претендующие на универсальность и общенаучность методов познания. Междисциплинарный характер исследований реализуется с опорой на принципы диалогичности, переходности, неопределённости, со-бытийности, сложности, нелинейности и т.д. Особое внимание акцентируется на проведении комплексных междисциплинарных исследований, суть которых состоит во взаимопроникновении различных научных областей познания (естественнонаучных, технических, общественных, гуманитарных и т.д.), что позволяет раскрыть целый спектр сосуществующих возможностей постижения онтоантропологического измерения.

В свою очередь, в пространстве современного философского дискурса разворачивается целый массив представлений, раскрывающих многомерность человеческого бытия в различных ракурсах проявления. Методологический подход к проблеме бытия личности также стал отличаться междисциплинарным многообразием. Вместе с тем, феномен бытия личности оказывается настолько многогранным, что свести его сущностное своеобразие к описанию какой-либо определённой онтологической формы проявленности или же к конституированию в рамках отдельной научной дисциплины не представляется возможным. Комплексный и междисциплинарный характер современных исследований бытия человека отражает потребность мышления в формировании целостного взгляда на онтоантропологическую проблематику.

Сегодня достаточно сложно говорить об устойчивости признания научным сообществом правомерности и приемлемости использования всего

теоретико-методологического арсенала постнеклассической рациональности по отношению к тем или иным областям гуманитарной сферы познания. Сегодня это область порождения горячих споров и дискуссий. Тем не менее, осознавая сложность и неоднозначность ситуации, которая складывается в научных кругах по этому вопросу, в данной работе предпринимается попытка использовать тот эвристический потенциал, который, как полагает автор, может открыться в переходе от неклассики к постнеклассике в отношении проблематики осуществления человека в эстетическом модусе бытийствования.

В данном ракурсе рассмотрения внимание акцентируется на актуальность иного рода – признавая самодостаточность и значимость философских подходов и концептуальных идей, сформированных в рамках различных парадигм, автор предпринимает попытку выхода на использование эвристических возможностей, образуемых в некоем срезе их пересечений и смысловых взаимодополнений, применительно к постижению одного из модусов свершения личности – эстетического. Постановка такой задачи требует разработки методологического комплекса, в пределах которого становится возможным преодоление разрывов между различными аспектами рассмотрения (эстетическим, онтологическим и антропологическим) и парадигмальными установками (неклассической и постнеклассической). Это создает условие для включения в процессе исследования режима непрерывного поиска и фиксации возможных точек междисциплинарного взаимосоприкосновения и межпарадигмального взаимообогащения получаемых результатов исследования, что не может происходить в одностороннем порядке.

Данное исследование обращено к использованию междисциплинарного и межпарадигмального подходов для целостного постижения эстетического модуса свершения личности как особой процессуальности. Ранее решение этой задачи вне допустимости согласования различных дисциплинарных областей и когнитивных стратегий в едином поле осмысления не представлялось возможным.

Степень научной разработанности проблемы. Разработка онтологии эстетического свершения личности потребовала обращения к целому массиву научной литературы, который условно может быть поделён на несколько самостоятельных блоков.

Первый блок составляют исследования, позволяющие в рамках разработанных философских моделей природы человеческого бытийствования эксплицировать смысловое содержание свершения как фундаментального свойства бытия личности, проработать ключевые понятия, связанные с построением концепта свершения личности. На этом уровне сформирован достаточно широкий спектр теоретических построений, так или иначе высвечивающих определённые аспекты сущностного проявления человеческого бытия и траекторий его осуществления.

В отношении понятия «свершение» весьма сложно сказать, что оно имеет достаточно прочные традиции бытования и систематично используется в научном и философском дискурсах. В большей степени данное понятие встречается в контексте публицистической, литературно-художественной, социально-политической практики.

В онтологическом смысле понятие «свершение» употребляется в уже философии античности в русле осмысления натурфилософской проблематики соотношения единого и многого. В частности, его использование связано с проработкой и экстраполяцией принципа исономии на мир (греч. *isonomia* - равновесие, равномерность), исходно выражающего основы гармонично равновесного состояния мироздания (Анаксимандр, спайрос Эмпедокла, негативная диалектика Зенона), и идей о том, что наличное бытие – это лишь один из возможных бесконечно множественных вариантов его осуществления, имеющих начало и конец во времени. В бытии первоначала мира выделяются в определённые содержательно наполненные временные циклы, которые представляет собой эон (греч. *aiōn* – век в смысле событийно свершившейся судьбы; ср. русск. – «на своём веку») [241]. Каждый такой эон – это один из возможных космосов, в котором воплощена одна из возможных

судеб архэ. На фоне Первоначала (айдион - греч. *to aion* – вечное) каждый из таких космических миров-эонов трактуется как одна из его ипостасей (этот наличный приходящий мир), которая определённым образом проживает свой предельный космический цикл. Так, например, в философской модели Аристотеля, эон трактуется как свершение в отведенное время жизни, в котором нет ничего сверх его пределов, заложенных природой. Однажды возникнув, эон со временем изменяется, теряя свою наличную форму, и вливается в архэ, а на его месте появляется новый мир. Особо значимым в идеях античных мыслителей для данного исследования является указание на то, что понятие «свершение» неразрывно с онтологической проблематикой и выступает в качестве одной из теоретико-интерпретативной составляющей описания осуществления бытия как такового и в частности бытия человека.

Понятие «свершение», исходно трактуемое в философии античности как временное осуществление жизни в этом мире, в дальнейшем начинает использоваться для описания таких понятийных структур как вечность, бесконечность, субстанция, закономерность, участвующих в создании абстракций наиболее высокого уровня сложности, позволяющих открывать перспективы для моделирования различных вариантов онтологического развития и способов бытийствования. Так, например, в немецкой классической философии понятие «свершение» используется Г.В.Ф. Гегелем для раскрытия сущности развития в царстве природы и в царстве духа [69]. Свершение (совершение) связано с усмотрением движущей силы развития конкретного – способности пребывать в едином (в-себе-бытие), и, вместе с тем, находится в непрерывном становлении, осуществлении самой возможности быть для себя в своём различии, не утрачивая себя в непрестанном изменении. Свершение в этом смысле состоит в некоем разворачивании в-себе-бытия того, что находится в свернутом, идеализированном виде; во влечении к развитию, выходу за свои пределы к абсолютной цели – высшему свершению. Это происходит в царстве духа, «где дело обстоит иначе; он есть сознание, он свободен, потому что в нем начало и конец совпадают» [69, С. 87]. Высшее свершение со-

стоит в самораскрытии духа, возврату к себе, т.е. в единство. «Все то, что совершается – вечно совершается – на небе и на земле, жизнь бога и все, что происходит во времени, стремится лишь к тому, чтобы дух себя познал, сделал себя самого предметом, нашел себя, стал для самого себя, объединился с собой; он есть удвоение, отчуждение, но он есть это отчуждение лишь для того, чтобы он мог найти самого себя, лишь для того, чтобы он мог возвратиться к самому себе» [69, С. 87].

Понятие «свершение» находит своё место в кругу целой плеяды философских понятий («становление», «историчность», «жизненный мир», «интенциональность», «диалогичность», «событийность») и идей, характеризующих концептуальные изменения в философской проблематике, которые во второй половине XIX – начале XX века знаменовали собой онтологический поворот и получили свое выражение в философских воззрениях М. Бахтина, А. Бергсона, М. Бубера, Н. Гартмана, Э. Гуссерля, Ж. Делеза, Ж. Деррида, Э. Левинаса, М. Мерло-Понти, Ж.-Л. Нанси, Ж.-П. Сартра, М. Фуко, М. Хайдеггера, Г. Шпета и многих других.

В рамках данного исследования свершение рассматривается в онтоантропологическом аспекте, эксплицируется, прежде всего, изнутри экзистенциальной проблематики бытия личности. Речь идёт об онтологических концепциях, трактующих сферу и специфику развёртывания человеческой жизни, что является характерной особенностью неклассической онтологии и наиболее ярко представлено в трудах мыслителей западноевропейской философской традиции (А. Бергсона, М. Бубера, Н. Гартмана, Э. Гуссерля, А. Камю, Ж. Маритена, Х. Ортега-и-Гассета, Ж.-П. Сартра, Ю. Хабермаса, М. Хайдеггера, М. Шелера, М. Франка и др.).

Следует отметить, что особый онтологический смысл свершение обретает в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, а именно в версии построения герменевтической феноменологии, в описании событийности исходной историчности. В свою очередь, понятие «свершение» используется Г.-Г. Гадамером в ходе построения герменевтической философии и опреде-

ления значения герменевтического опыта как постижения истины, недоступной для научного познания. Он обращается к феномену игры, обладающей своей собственной сущностью: игра вовлекает, втягивает и удерживает игроков внутри своего пространства, где осуществляется свершение истины. Отсюда герменевтическое свершение рассматривается не как действие, а как деяние самого дела [61].

Также понятие «свершение» встречается в разработке философской аксиологической модели представителя Баденской школы неокантианства Г. Риккерта, отражая связь ценности с исторической традицией и в тоже время указывая на вневременной характер отношения к последнему; рассматривается в контексте определения значимости осмысленного отношения человека к осуществлению иерархии ценностей в благах [268, С. 369-370].

Осмысление феномена свершения неразрывно связано с проблематикой постижения структуры многогранной целостности феноменально раскрывающегося бытия, представленного в различных модусах своего осуществления. На основании дифференциации онтического и онтологического планов существования смысл бытия раскрывается в контексте его множественности и постигается феноменально как универсальный смысловой горизонт. Исходя из этого, онтоантропологический универсум мыслится как целостная система определённых модусов бытия, имманентно реализующих свой потенциал. Попытки раскрыть человеческое бытие с позиции его тотальности, подлинности самоосуществления предприняты в трудах зарубежных мыслителей (А. Бергсона, М. Бубера, Э. Гуссерля, Ж. Лакруа, Э. Левинаса, Э. Мунье, Ф. Ницше, Г. Плеснера, К. Ясперса, Э. Фрома, В. Франкла, Ю. Хабермаса, М. Хайдеггера, М. Шелера и др.).

В отечественной философии проблема бытия личности прорабатывается с позиций различных подходов (социокультурного, философско-религиозного, рационалистического, социально-психологического, духовно-нравственного, социально-нравственного, культурно-философского и др.), формирующих весьма широкий и многоаспектный спектр её изучения, так

или иначе, представленный в трудах Г.С. Батищева, М.М. Бахтина, Н.А. Бердяева, В.С. Библера, Е.А. Бурцевой, Б.П. Вышеславцева, П.П. Гайдено, В.В. Зеньковского, Л.П. Карсавина, Л.Н. Когана, А.М. Ковалева, Р.Л. Лившица, Ю.М. Лотмана, А.Ф. Лосева, Н.О. Лосского, М.К. Мамардашвили, А.Е. Смирнова, В.И. Филатова, П.А. Флоренского и многих других.

В центре нашего внимания оказываются современные исследования, которые изначально ориентированы на поиск способов аутентичного осмысления бытия человека, взятого в его многогранной целостности. Данная проблематика освещается в работах В.Е. Анисимовой, А.С. Арсеньева, Е.А. Бурцевой, В.Н. Волкова, П.С. Гуревича, А.И. Ковалева, В.И. Коляда, А.В. Котковой, В.Н. Сагатовского, Т.А. Тельновой и других. Понятие «свершение» получает смысловую интерпретацию в философском творчестве М.М. Бахтина в связи описанием темпоральности «свершения события» бытия человека, «собственное свершение».

В последнее время стали появляться специальные исследования, ориентированные на раскрытие глубинных оснований, принципов, уровней, способов бытия личности, в контексте которых может быть выявлена специфика феномена свершения личности. В этом плане представляют интерес работы Е.А. Бурцевой, В.Н. Волкова, Т.П. Григорьевой, Д.Ю. Дорофеева, С.Н. Жарова, А.М. Конашковой, А.В. Королева, Б.В. Маркова, М.П. Позднякова, А.Я. Слина, Н.А. Тельновой, С.Ф. Шатиловой и др. Особо следует выделить диссертационную работу В.Н. Волкова «Онтология личности», ориентированную на проведение целостного анализа онтологической природы бытия личности и механизмов её осуществления [55]. В работе с позиций трансцендентализма проводится теоретический анализ фундаментальных структур возникновения и развития личностного начала в человеке; осмысливается сущность взаимодействия личностных структур, функциональных органов, трансцендентальных форм, определяется их роль в обретении личностью духовного бытия. Процесс исследования, в контексте которого личность понимается как духовная субстанция, возводится к концептуальному

раскрытию смысла личностного бытия. Его основой выступает приобщение к духовному бытию, духовному творчеству, обретению внутренней целостности, полноты и единства. Особую значимость для данного исследования представляет экспликация основных этапов личностного развития на метафизической вертикали онтологического осуществления.

В целом анализ широкого спектра работ, посвящённых исследованию проблематики бытия человека, показывает, что феномен свершения не выделялся в качестве предмета специального рассмотрения. Как правило, понятие «свершение», если и употреблялось в исследованиях, то косвенно, наряду с другими понятиями и категориями, участвуя в построении какого-либо другого концепта.

Второй блок включает в себя исследования, апелляция к которым позволила раскрыть специфику свершения в эстетическом модусе бытия личности. В целом существенный вклад в разработку целого ряда ключевых вопросов онтологического и гносеологического характера постижения природы эстетического внесли, например, такие философы как Т. Адорно, Ж. Бодрийяр, Г. Гадамер, Ж. Делез, Ж. Деррида, Ф. Гваттари, Ж.-Ф. Лиотар, Д. Лукач, М. Мерло-Понти, Я. Мукаржовский, Х. Ортега-и-Гассет, М. Фуко, М. Хайдеггер, Ю. Хабермас, У. Эко и др.), а также их критический анализ, представленный в работах Н.С. Автономовой, В.В. Бибихина, В.С. Библера, Н.Ю. Ворониной, П.П. Гайдено, В.А. Конева, Э. Левинаса, Н.Б. Маньковской, В.А. Подороги, Н.А. Кормина и др.

Для разработки концепта эстетического свершения имеют значимость результаты научных работ отечественных исследователей в области изучения ключевых проблем эстетики и современного состояния эстетической культуры. Здесь следует отметить работы З.Г. Апресяна, В.Ф. Асмуса, М.Н. Афасижева, В.Е. Барановского, М.М. Бахтина, Ю.Б. Борева, В.В. Бычкова, А.П. Валицкой, А.В. Гулыги, К.М. Долгова, Л.Н. Захаровой, А.Я. Зися, М.С. Кагана, Н.И. Киященко, Г.Г. Коломиец, И.В. Кондакова, Н.А. Кормина, О.А. Кривцун, М.А. Кузнецовой, Т.В. Лазутиной, С.А. Лишаева, А.Ф. Лосева,

Ю.М. Лотмана, Р.Х. Лукмановой, М.А. Маниковской, Н.Б. Маньковской, Е.А. Наймана, А.Н. Наджафаровой, Н.А. Некрасовой, С.Б. Никоновой, А.С. Мигунова, В.И. Самохваловой, И.Ш. Сафарова, И.А. Статкевич, И.А. Столетова, Л.Н. Столовича, О.И. Тарасовой, Е.М. Целма, Т.М. Шатуновой, В.П. Шестакова, М.С. Щербинина и др.

Изучение научной литературы данного блока демонстрирует, что в период неклассического этапа развития философии произошло высвобождение эстетического мышления от субъектно-объектной парадигмы. Гносеологическая проблематика сменилась на онтологическую, что привело, с одной стороны, к снятию определённых фундаментальных ограничений, свойственных новоевропейской классической философии, а, с другой – созданию предпосылок, способствующих формированию онтологической эстетики, с позиций которой природа эстетического открылась как особое событие, как сложно структурированный целостный феномен в природе человеческого бытия-существования.

Особо следует отметить значимость проблематизации темы Другого в прояснении сущностных оснований подлинности эстетического способа бытия-существования, которая во многом определяет характер поисков неклассического этапа развития философии: в экзистенциально-феноменологической линии философского осмысления указанная проблематика находит проявление в представлениях Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Э. Левинаса, М. Мерло-Понти, Х. Ортега-и-Гассета, Ж.-П. Сартра и др.; в герменевтической традиции освещается в трудах В. Дильтея, Г.-Г. Гадамера, П. Рикёра; в диалогической среде концептуальных построений представлена в работах М. Бубера, М. Бахтина; в направлении постструктуралистской философии раскрывается в исследованиях Р. Барта, Ф. Гваттари, Ж. Делёза, Ж. Лакана, М. Фуко.

Конституирование онтологической эстетики и разработка важнейших принципов онтологического анализа и онтической конституции эстетических феноменов становится центральной проблемой исследований онтологической эстетики С. А. Лишаева. Значимым для данного исследования вступает,

во-первых, отстаивание им позиции высвобождения эстетического из рамок философии искусства и обоснования необходимости выхода в более широкий диапазон рассмотрения эстетической проблематики. Речь идет о снятии доминирования действующей практики редукционистского сведения анализа эстетического опыта к анализу художественного опыта, что, по сути, приводит к сужению и отождествлению предметного поля эстетического с философией искусства. В связи с этим фундаментальные онтологические аспекты сущностной природы эстетического оказываются за пределами исследовательского интереса. Во-вторых, утверждение возможности осмысления области эстетического как особой области свершения метафизического опыта чувственной данности Другого, проявляемого в эстетическом модусе существования личности, а не просто как феноменов, проявляемых в жизни человека за пределами непосредственно художественного практического опыта (в определённой степени такой подход получил свою реализацию уже в рамках классической эстетики XVIII-XIX вв.) [176].

В настоящее время процессы активизации и реализации поиска новых подходов к онтологизации и антропологизации предметного поля эстетического продолжают. Вместе с тем сам подход к постижению онтологических аспектов эстетического по-прежнему требует углубленной философской проработки, а также предметного высвечивания целого ряда специфических проблем, одна из которых актуализируется в рамках данного исследования – это проблема возможности целостного постижения свершения личности в модусе эстетического бытийствования. В настоящий момент можно констатировать, что постановка такой задачи и попытка её осуществления в рамках постнеклассического эпистемологического поля исследования ранее не предпринималась.

Третий блок составили исследования, изучение которых позволило применить эвристический потенциал синергетической парадигмы в отношении рассмотрения процессуальности свершения личности. Широкое использование возможностей синергетического видения является сегодня отраже-

нием постнеклассического этапа развития философии. В настоящее время синергетика как теория самоорганизации сложных систем активно разрабатывается в разнообразных аспектах представителями целого ряда научных школ (Ф. Варела, Э. Ласло, К. Майнцер, Б. Мандельброт, Г. Николис, И. Пригожин, Г. Хакен, И. Янч и др.). В тоже время отмечается, что на современном уровне развития синергетики требуется расширение возможности оперирования теми концептуальными инвариантами и принципами, которые были найдены в процессах самоорганизации её основоположниками. Так в научный обиход вводятся новые понятия и концепты, актуализируется потребность в осмыслении с позиции синергетического рассмотрения более широкого спектра процессов и явлений. Концепция самоорганизации, возникшая в рамках системной методологии, позволила выйти на междисциплинарный уровень осмысления качественного своеобразия и механизмов саморазвития человека. О многомерности использования синергетического подхода в настоящее время к различным областям социально-гуманитарного познания свидетельствуют работы В.И. Аршинова, О.Н. Астафьева, Р.Г. Баранцева, В.Г. Буданова, В.П. Бранского, В.В. Васильковой, В.Э. Войцеховича, Т.П. Григорьевой, Ю.А. Данилова, И.С. Добронравова, М. С. Кагана, А.М. Ковалева, А.Г. Котельникова, Е.Н. Князевой, Л.П. Киященко, С.П. Курдюмова, А.Ю. Лоскутова, В.И. Макарова, М.В. Максимовой, Н.Н. Моисеева, В.В. Мельника, А.П. Назаретяна, Г.И. Рузавина, Я.И. Свирского, В.С. Степина, А.С. Щербакова и других.

Современными отечественными исследователями проводятся различные коррелятивные связи между основополагающими элементами синергетического видения и понятиями, идеями, представлениями, сформированными в системе западных философских традиций (например, с идеями Платона, Аристотеля, Г. Лейбница, Ф. Шеллинга, Ф. Ницше, А. Бергсона, П. Тейяра де Шардена, П. Валери, Н. Гартмана, М. Хайдеггера и т.д.), что свидетельствует о постепенном «встраивании» синергетики в общий философский контекст.

Понимание свершения неразрывно связано с феноменом творчества, анализируемого с точки зрения синергетики в работах В.И. Аршинова, Е.Н. Князевой, М.А. Кузнецовой, С.П. Курдюмова, Я.И. Свирского, В.С. Стёпина.

Попытка целостного описания свершения личности, как онтологического феномена, потребовала обращения к научным работам, выводящих проблематику человеческого бытия в поле антропосинергетических конструкций осмысления. В этом плане особого внимания заслуживает исследование Н.А. Тельновой «Целостность человека в онтолого-антропологическом измерении», в котором человеческое бытие предстаёт как целостная самоорганизующаяся нелинейная система, раскрываемая в органическом единстве опосредованных отношений структурно-функциональных пластов бытия. Смысл целостности бытия определяется в интегративном эффекте структурного взаимопроникновения её элементов, которые в процессе со-изменения, способны образовывать «внутри своего множества единую и незримую опосредующую смысловую реальность – «ценностно смысловое поле (метаполе)» [299, С.16]. Восхождение к целостной самоидентичности человека раскрывается как «динамически целенаправленная синергия личностных структур к трансцендентным вершинам бытия, интегрирующая различные модусы своего существования» [299, С.16].

Использование синергетического подхода к исследованию эстетических оснований бытия личности как сверхсложного системного объекта представляется перспективным в плане раздвижения концептуальных представлений, связанных с попыткой целостного описания процессуальности свершения в эстетическом модусе бытийствования.

Современные постнеклассические тенденции философских исследований позволяют открывать горизонты возможностного целостного видения онтологических процессов через усмотрение их внутренней специфики на фундаментальных уровнях бытия. Это становится возможным в силу того, что в процессе трансформации методологических оснований на современном

этапе развития философии происходит смещение фокуса внимания на формирование и развитие новых подходов, учитывающих потенциальную неопределённость, неравновесность бытия, ориентированных на анализ открытых самоорганизующихся систем. Все более настойчиво озвучиваются требования и создаются предпосылки для формирования общего метаязыкового пространства. Данная потребность продиктована стремлением расширить эвристические возможности целостного постижения бытия, природа которого может быть выражена в единой концептосфере, вмещающей в себя взаимосвязанные системообразующие элементы его онтологического единства. Речь идёт о тенденциях расширения диапазона употребления принципов, разработанных в рамках формирования постнеклассической методологии в гуманитарной сфере познания, тем более что в области философской, онтологической, гносеологической, антропологической проблематики в этом направлении уже достигнуты достаточно продуктивные результаты.

Возможность выхода на уровень междисциплинарности и межпарадигмальности является предпосылкой для разработки онтологического концепта свершения и выявления его специфики в эстетическом модусе бытийствования. В связи с этим четвертый блок включает в себя спектр научных работ, связанных с осмыслением проблематики и спецификой применения междисциплинарного и межпарадигмального подходов в рамках данного исследования. Определённые достижения в осмыслении проблематики междисциплинарности и формировании методологии междисциплинарных (трансдисциплинарных) исследований принадлежат таким отечественными философам, как В.И. Аршинов, В.Г. Буданов, И.Т. Касавин, Л.П. Киященко, В.А. Лекторский, Д.А. Леонтьев, Н.И. Мартишина, В.В. Мельник, Э.М. Мирский, В.И. Моисеев, Я.И. Свирский, П.Д. Тищенко, С.М. Халин, Б.Г. Юдин и др. Междисциплинарный подход достаточно широко используется для построения различных концептов и получения новых знаний, открываемых на стыке смежных научных областей познания; выступает в качестве механизма конституирования естественнонаучных и социально-

гуманитарных исследований, педагогических, социокультурных технологий и т.д.

Междисциплинарный характер исследования определил возможность использования метода модального анализа для описания многомерной целостности эстетического измерения в различных проекциях при сохранении ее полноты и универсальности. Разработке различных аспектов модальных логик и модального метода, а также обоснованию актуальности и перспективности его использования на уровне междисциплинарных исследований посвящены работы Д.Б. Зильбермана, Ю.В. Ивлева, З.С. Лысовой, С.Г. Ляпина, В.И. Маркина, А.А. Медовой, Е.В. Милосердовой, В.И. Моисеева, А.В. Нечаева, Д.А. Романова, Н.А. Трубиной, О.А. Солодухина, М.Н. Эпштейна и других.

Межпарадигмальный подход позволяет сформировать условия для всестороннего анализа изучаемого объекта (процесса, явления) на основе совмещения, синтеза различных парадигм, позиций, ракурсов рассмотрения в едином поле исследования. Различные аспекты формирования методологической платформы для проведения межпарадигмальных исследований в различных предметных областях освещаются в работах Н.Г. Агаповой, П.Н. Барышниковой, Е.В. Бондаревской, А.В. Гурьянова, И.А. Колесниковой, И.В. Леонова, К.Р. Пиотровской, Н.И. Рыжова и др.

Несмотря на столь многогранное освещение онтоантропологической проблематики, связанной с осмыслением природы и способов осуществления человека, следует отметить, что специальных исследований, посвященных разработке онтологического концепта свершения личности в эстетическом модусе бытийствования, не проводилось. Более того не разработана методологическая платформа, на основе которой возможно осуществить конституирование модальной картины эстетического свершения личности в попытке приближения к ее целостному описанию с учетом сложности и многомерности исследуемой предметности, а также междисциплинарности охватываемой проблематики,

Проблема исследования заключается в необходимости разработки онтологического концепта «свершение личности», взятого в эстетическом модусе бытийствования, а также в недостаточной разработанности методологического подхода к целостному постижению специфики и процессуальности эстетического свершения с учетом сложности и многомерности природы эстетического как такового. Это возможно в междисциплинарном режиме пересечения онтоантропологических и философско-эстетических исследований, а также на уровне межпарадигмального взаимодополнения результатов феноменологического и синергетического видения исследуемой предметности. Данная проблема может быть выражена в ряде вопросов: каково концептуальное содержание свершения личности как фундаментального свойства человеческого бытийствования, рассматриваемого в контексте его целостного постижения; каковы методологические особенности и возможности целостного видения онтологической природы и процессуальности эстетического свершения личности; что представляет собой одна из возможностных картин целостного описания эстетического свершения, воспроизведённая на уровне междисциплинарного и межпарадигмального исследования?

Объектом исследования выступает свершение как фундаментальное свойство бытия личности.

Предмет исследования: онтологическая специфика и процессуальность свершения личности в эстетическом модусе бытийствования, взятая в контексте приближения к его целостному постижению.

Цель исследования заключается в разработке онтологических и методологических аспектов целостного постижения эстетического свершения личности на уровне междисциплинарного и межпарадигмального подходов к исследованию.

Задачи исследования:

1. Произвести экспликацию понятия «свершение», выделить его сущностные онтологические характеристики и осуществить конституирование смыслового содержания свершения личности.

2. Разработать возможные теоретические модификации осмысления онтологической природы и процессуальности свершения личности в контексте приближения к его целостному постижению.

3. Разработать методологический подход, расширяющий эвристические возможности целостного постижения эстетического свершения личности.

4. Раскрыть специфику феноменальности эстетического на фундаментальных уровнях существования человека, обуславливающую продуцирование эстетического свершения личностных начал.

5. Воспроизвести специфику процессуальности эстетического свершения сквозь призму описания разворачивания определённых циклов эстетической со-бытийности.

6. Определить онтологическую значимость результативности основных циклов эстетической со-бытийности в процессуальной структуре эстетического свершения.

7. Коституировать одну из возможностных онтологических картин целостного постижения эстетического свершения личности на основе принципа взаимодополнительности результатов феноменологического и синергетического видения.

8. Раскрыть феномен самотворчества как сущностной характеристики эстетического свершения личности.

Теоретико-методологические основания исследования.

Исследование осуществлялось на основе использования междисциплинарного и межпарадигмального подходов. Междисциплинарный уровень осмысления рассматриваемой проблематики позволил создать единую методологическую платформу для привлечения и сочетания теоретико-методологического и предметно-содержательного потенциала целого ряда смежных областей и философских направлений (онтологии, философской антропологии, онтологической эстетики, синергетики). Исследование в пределах отдельно взятой парадигмы ограничено определёнными гносеологиче-

скими рамками, что не обеспечивает достижения полноты и целостного постижения объекта. Межпарадигмальный подход позволяет выйти на более высокий уровень интеграции определенных результатов осмысления, поскольку его использование открывает новые возможности на уровне пересечения, совмещения, объединения различных парадигмальных контекстов; он направлен на расширение границ познания, непрерывного наполнения результатов исследования качественно новым содержанием. В условиях межпарадигмальности исследователь оказывается в позиции наблюдателя, который стремится отследить, описать, зафиксировать то, что открывается в отношении к исследуемому (объекту, явлению, процессу) изнутри определенного парадигмального видения. И затем внести полученный результат в сформированный межпарадигмальный контекст осмысления, внутри которого затем происходит сопоставление привнесённых парадигмальных проекций, обнаружения каких-либо точек их смыслового пересечения или обобщения выявленных характеристик исследуемого объекта с различных ракурсов рассмотрения.

В рамках работы логика исследования выстраивалась с опорой на методологические ориентиры, сформированные, с одной стороны, в парадигмальном контексте неклассической феноменологической и экзистенциальной онтологии, а с другой – в пределах антропосинергетического ракурса осмысления бытия личности.

Инвариантность значения понятия «свершение» определена с помощью применения лексического, семантического и терминологического анализа.

Разработка концепта «свершение» как фундаментальной онтологической категории осуществлялась с позиций онтоантропологического подхода, характерного для современных философских исследований, в основе которых лежит представление о том, что специфические качества человека и способ его бытия в мире имеют общую основу в сущности мира, обладают универсальными онтологическими характеристиками. В фокусе внимания исследований оказывается специфика отношения Я и Другого в различных моду-

сах человеческого бытия. Данный подход позволил выделить исходные основания для построения и прояснения концепта «свершение личности» в горизонте экзистенциально-онтологической интерпретации, раскрыть существенные характеристики, необходимые для последующей его разработки. Эта задача решалась через обращение к прояснению смысловых контекстов экзистенциально-феноменологических идей, разработанных в философских представлениях представителей неклассической онтологии (Э. Гуссерля, М. Мерло-Понти, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра), а также с опорой на результаты современных онтоантропологических исследований (Б. Вышеславцева, В.Н. Волкова, Д.Ю. Дорофеева, Т.П. Григорьевой, С.Н. Жарова, А.Г. Курдина, Б.В. Маркова, М.П. Позднякова, А.Я. Слинина, Фр.-В. фон Херрманна).

Онтологическая структура и специфика процессуальности свершения личности на фундаментальных уровнях существования раскрыта на основе сопоставления и взаимодополнения возможностей её целостного постижения с позиций системно-иерархического и синергетического подходов. Значимыми в указанном аспекте исследования стали философские воззрения С.С. Аванесова, В.Г. Буданова, В.Н. Волкова, С.Н. Жарова, С.П. Курдюмова, Е.Н. Князевой, М.В. Максимовой, Н.А. Тельновой, С. Хоружего и др.

Раскрытие онтологической специфики феномена свершения личности в эстетическом модусе бытийствования осуществлялось на основе феноменологического «видения» (усмотрения и описания онтологической природы эстетического, взятого в аспекте его феноменально-непредметной онтологической самоданности) и с опорой на современные философско-эстетические точки зрения, раскрывающие различные аспекты онтологии эстетического, представленные в трудах Н.А. Кормина, В.Н. Волкова, С.А. Лишаева, В.Е. Барановского, М.А. Маниковской, Е.А. Наймана, Т.В. Шаповаловой, И.А. Статкевич, С.Н. Жарова, М.С. Кагана, В.В. Бычкова, В.Е. Барановского, А.Н. Наджафаровой, И.Ш. Сафарова и др.

Воспроизведение процессуальности эстетического свершения личности проводилось на основе разработанного комплексного методологического под-

хода, структурными компонентами которого выступили антропоэстетический, целостно-онтологический, трансцендентально-феноменологический, эстетически-герменевтический, антропосинергетический подходы. Применялись методы философско-эстетической рефлексии, системного-иерархического, интенционального, модального анализа, с опорой на принципы онтологического трансцендирования, феноменологической редукции, онтологической повторяемости. Феноменологическое описание процессуальности эстетической со-бытийности позволило раскрыть специфику воспроизведения циклической динамики эстетического свершения, мыслимого в его целостном единстве.

Конституирование и репрезентация возможностной целостной картины эстетического свершения осуществлялось с опорой на результаты феноменологического описания и дополнено видением с позиции общих синергетических представлений и принципов развития сложных систем.

Основная идея диссертационного исследования заключается в попытке конституирования и представления возможностной картины целостного постижения онтологической специфики эстетического свершения как одного из модусов бытия личности на основе использования междисциплинарного и межпарадигмального подходов в едином методологическом поле рассмотрения. Ранее вне совмещения различных направлений философствования и парадигм познания это не представлялось возможным.

Научная новизна исследования

1. Произведена экспликация смыслового содержания понятия «свершение» как фундаментального свойства бытия личности; сформулированы инфиниции ключевых понятий концепта «свершение личности» на основе использования принципа взаимодополнительности экзистенциально-онтологического и антропосинергетических подходов.

2. Раскрыта онтологическая структура и специфика процессуальности свершения личности на фундаментальных уровнях существования на основе

сопоставления и взимодополнения возможностей её целостного постижения с позиций системно-иерархического и антропосинергетического подходов.

3. Эстетическое измерение репрезентировано в качестве особого модуля свершения личности, имеющего особые качества и специфику процессуального осуществления. Раскрыты исходные теоретические ориентиры и тенденции развития современной онтологической эстетики, лежащие в основании конституирования концепта эстетического свершения личности.

4. Разработан комплексный методологический подход, направленный на целостное постижение эстетического свершения личности и природы эстетического бытия в целом, с учётом онтологической специфики эстетического, современных тенденций развития онтологической эстетики, а также междисциплинарности и межпарадигмальности по отношению к данной области исследования. Обоснованы его ключевые принципы и структурные компоненты.

5. Введён ряд понятий и образно-смысловых конструктов, раскрывающих концептуальное содержание эстетического свершения личности, что расширяет категориальное поле современной онтоантропологической эстетики («эстетическое свершение», «экзистенциальное свершение», «событийность свершения», «акт экзистенциального свершения», «процессуальность эстетического свершения», «экстатическое свершение личности», «событийность эстетического свершения», «эстетически-рефлексивная со-бытийность», «древо эстетического свершения»).

6. Раскрыты особенности проявления эстетического на фундаментальных уровнях онтологического осуществления (повседневном, рефлексивном, метафизическом), которые обуславливают возможность продуцирования эстетического свершения личности. Обосновано, что процессуальность эстетического свершения личности имеет циклический характер, в основе воспроизведения которой лежит механизм эстетического со-бытия. Выделены основные циклы и фазы осуществления эстетического свершения, раскрыта специфика их продуцирования.

7. Воспроизведена попытка построения одной из возможных картин целостного постижения эстетического свершения личности на основе взаимодополнительности результатов феноменологического и синергетического видения данной процессуальности.

8. Обоснована идея утверждения онтологического осуществления личности как самотворения, рассматриваемого в качестве сущностной характеристически эстетического свершения личности, возводящего к гармоничному единству и согласованности с миром в различных модусах бытийствования.

Основные положения, выносимые на защиту:

1. Свершение является одной из ключевых онтологических категорий, неразрывно связанных с проблематикой осуществления подлинности человеческого бытия. Свершение мыслится как процесс качественного самопревосхождения личности в экзистенциально онтологическом плане самоосуществления. Категория «свершение» носит инфинитивный характер, её концептуализация возможна на основе выведения теоретических модификаций, постоянно трансформирующих смысловой образ целостности бытия личности. Онтологическая природа и специфика процессуальности свершения личности репрезентируется через раскрытие смыслового содержания и внутренней связи с такими понятиями как экзистенция, презентация, трансценденция, событийность, о-своение, сбывание, саморазвертывание бытия.

2. В рамках системно-иерархического подхода модификация процессуальности свершения выстраивается в вертикальной проекции видения и характеризуется линейной зависимостью, периодичностью, однонаправленностью, что исключает произвольность и спонтанность осуществления личности в экзистенциально-онтологическом плане. Свершение одновременно понимается как процесс и событие превосхождения личностного начала от одного фундаментального уровня онтологического самоосуществления к другому. Обосновано, что в рамках данного подхода металогические, сверхсис-

темные онтологические качества свершения личности не поддаются описанию.

Модификация процессуальности свершения с позиции антропосинергетического подхода выстраивается в горизонтальной проекции и раскрывает иные качественные характеристики: постоянное усложнение диссипативной структуры, сингулярный, ротационный тип взаимосвязей структурных компонентов. Свершение понимается как обретение состояния гармонии в процессе онтологического самоосуществления человека с самим собой и с внешним миром; направлено к достижению когерентного протекания всех процессов самоорганизации системы бытия личности как органичной целостности.

3. Эстетическое свершение есть особый способ экзистенциального осуществления личности, включённой в особый процесс со-бытийной эстетизации, самоэстетизации. Концептуализация эстетического свершения требует особого комплексного методологического подхода, разработанного с учётом онтологического своеобразия постижения эстетического как такового, специфики преобразований современной онтологической эстетики, а также эвристических возможностей, открывающихся на уровне междисциплинарности и межпарадигмальности. Структурными компонентами такого методологического комплекса выступают антропоэстетический, целостно-онтологический, трансцендентально-феноменологический, эстетически-герменевтический, антропосинергетический подходы; принципы онтологического трансцендирования, феноменологической редукции, онтологической повторяемости; структурно-иерархический, модальный, интенциональный анализ, философско-эстетическая рефлексия.

4. Эстетическая природа, заложенная в структуре бытия личности, пронизывает жизнь и особым образом проявляется на фундаментальных уровнях существования. Эстетизация бытия на уровне повседневного существования может подменяться псевдоэстетизацией, что приводит к утрате возможности выхода к подлинности эстетического осуществления личности. Эстетическое

свершение разворачивается посредством активизации эстетического начала, продуцирующего особые «живые» события прорыва в область метафизического, что производит качественные преобразования в экзистенциальной структуре личности. Специфику продуцирования такого рода событий выражают такие понятия как онтологическая переходность, событийность, трансцендирование, экстатическое измерение эстетического, эстетически-рефлексивная событийность, проявление Красоты, эстетическое созерцание, эстетическое наслаждение и др. Эстетическое свершение как личностный способ бытия мыслится как целостный незавершённый процесс продуцирования эстетической событийности в экзистенциальной перспективе самозидания.

5. Процессуальность эстетического свершения носит циклический характер, в основании которого лежит механизм со-бытия Я и Другого. Условием продуцирования эстетического свершения является сохранение, и воспроизведение механизма эстетического со-бытия на каждом из витков процессуальной спирали эстетизации. Это приводит к онтологически качественному самонасыщению и саморазвитию эстетического измерения как системной целостности.

6. В структуре процессуальности эстетического свершения выделяется исходный первичный цикл эстетической со-бытийности, разворачивание которого проходит несколько фаз развития. Его результатом является событие бытия – эстетическое перерождение со-бытийных личностных начал (Я и Другого), участвующих в акте эстетизации, и порождение сотворённого Я. Внутреннее содержание творения (сотворённого Я) обладает экзистенциально онтологическим смыслом, онтологической необъективируемостью, свойством переходности, открытости, продуцируемости во-вне. Вторичный цикл эстетизации (со-творческой со-бытийности) является некой производной по отношению к базовому первичному циклу эстетической со-бытийности, и также имеет собственные фазы развития. Каждое свершённое «простое» эс-

стетически-экзистенциальное событие отвечает за развитие всей системы в целом.

7. С позиций синергетического видения система эстетического бытийствования предстаёт как сверхсложное, бесконечномерное измерение в котором разворачивается эстетическое свершение личностных начал. Для процессуальности эстетического свершения характерным является: 1) со-бытийная волновая природа (последовательное чередование этапов «от порядка к хаосу» и «от хаоса к порядку»); 2) механизм «перехода» состояний (диссипативности и стационарности) в пределах каждого цикла эстетизации, обуславливает усложнение системы эстетобытийствования в целом; 3) процессуальность свершения обладает фрактальной природой (это есть постоянное воспроизведение определённо заданного цикла эстетической со-бытийности, разворачиваемой на различных участках средового пространства и выражающейся во фрактальных формах); 4) нелинейная онтологическая закономерность.

8. Личностное начало в эстетическом модусе бытия осуществляется как микромир в макромире, как «простое» в отношении к «сложному». Эстетическое свершение личностного Я отличается неустойчивостью, нелинейностью, случайностью, непредсказуемостью развития внутри эстетической системы бытийствования как целого, что выводит процесс экзистенциального свершения за пределы понимания его природы как простой линейной закономерности. У каждого личностного микромира свой собственный путь эстетического свершения в системе целого и разные темпы смены порождения и устойчивости внутренних «живых» структур-событий.

9. Самотворчество как сущностная характеристика эстетического свершения личности является неотъемлемым свойством жизни, заданной в перспективе полноты ее онтологического осуществления в различных модусах бытийствования. Личность творит свое бытие как художественное произведение в срединной (эстетической) сфере бытия, посредством воспроизведения эстетической со-бытийности, тем самым актуализируя процессы «он-

тологического собирания» и «онтологического приращения» личностного начала, возводя к обретению онтологического единства и согласованности с миром. Идея онтологизации самотворения открывает перспективы осмысления возможностных проекций свершения личности в различных модусах бытийствования и сферах их взаимопересечений, позволяющих восполнять фрагментарность его постижения до определенного рода целостности.

Теоретическая и практическая значимость исследования открывается в онтоантропологическом и эстетико-онтологическом контексте осмысления и концептуализации феномена свершения и эстетического свершения личности:

1. Концептуализация эстетического свершения личности актуализирует значимость экзистенциальной составляющей человеческой жизни, является одной из возможных попыток построения целостной картины постижения природы онтологического осуществления личности, взятого в определенном модусе бытийствования. Сделанные выводы, безусловно, не претендуют на окончательное решение исследуемой проблемы, а расширяют спектр возможностного и альтернативного осмысления онтоантропологической проблематики на уровне междисциплинарных и межпарадигмальных исследований.

2. Разработанный комплексный методологический подход к постижению процессуальности эстетического свершения применим в отношении исследований, связанных с прояснением онтологической специфики свершения, взятой в различных модусах бытийствования и в сферах их взаимопересечения. Также может использоваться для расширения эвристических и эпистемологических возможностей осмысления онтоантропологической проблематики в исследованиях, производимых с учетом трансформаций и особенностей современных постнекласических исследований в различных направлениях философской антропологии, эстетической антропологии, психологии творчества, педагогики и т.д.

3. Методологические основы целостного постижения эстетического свершения повышают уровень реализации потенциала экзистенциально-онтологического и эстетического осуществления современного человека, а также являются предпосылкой для разработки педагогических технологий и методов, направленных на развитие способности продуцирования эстетически со-бытийных отношений, обуславливающих процессуальность эстетического свершения личности.

4. Использование эвристического потенциала междисциплинарного и межпарадигмального подходов в отношении построения онтологического концепта свершения личности выступает методологическим ориентиром в возможности получения эпистемологически значимых результатов исследований, осуществляемых в русле постнеклассической рациональности.

5. Полученные результаты исследования открывают перспективы не только для дальнейших онтологических разработок в области эстетической сферы бытийствования, но и вслед за построением различных картин мира вносят определенный вклад в построение нового онтологического холизма. В тоже время задаются новые опорные точки и установки для дальнейших разработок трансформативных экзистенциально значимых диспозиций современного человека.

6. Концептуальные идеи и положения, представленные в рамках исследования, могут стать основой для разработок различных педагогических, социально-психологических, психолого-педагогических технологий, направленных на актуализацию со-бытийной, со-творческой деятельности, мыслетворчества, самосозидания личности, а также форм их реализации в образовательном пространстве.

7. Результаты исследования могут быть положены в основу перспективы использования полученных материалов для разработки учебных курсов различных философских дисциплин, а также педагогических методик, применяемых в учебно-образовательном процессе с использованием методоло-

гических приёмов и алгоритмов, повышающих эстетическую культуру слушателей.

Апробация работы. Основные положения диссертационного исследования получили отражение в опубликованных работах, а также представлены и обсуждены на конференциях и семинарах различных уровней: Всероссийский семинар молодых учёных «Дефиниции культуры» (Томск, 2001), Всероссийский философский семинар молодых учёных им. П.В. Копнина (Томск, 2002), II Всероссийская научная конференция (Томск, 2007), II Всероссийская научно-практическая конференции с международным участием «Человек и общество в контексте глобализации: проблемы и перспективы» (Тюмень, 2010), I Международная молодежная конференция «Российско-германский форум молодых ученых (Томск, 2012), Международная конференция «Трансформация научных парадигм и коммуникативные практики в информационном социуме (Томск, 2013), Международная научно-практическая конференция «Актуальные проблемы гуманитарных наук» (Томск 2013, Международный Российско-германский форум молодых учёных (Томск, 2013), Международная научно-практическая конференция «Наука и образование в XXI веке (Тамбов, 2013), Международная конференция «International Conference on Research Paradigms Transformation in Social Sciences» (Томск, 2014 г.), VIII Международная научно-практическая конференция «Инновационные научные исследования: теория, методология, практика» (Пенза, 2017 г.).

Структура и объем исследования. Структура диссертационного исследования определяется логикой достижения цели и отражает последовательность поставленных задач. Текст диссертационного исследования состоит из введения, трёх глав, заключения и библиографического списка, содержащего 415 наименований. Объем работы составляет 338 страниц компьютерной вёрстки.

Глава 1. Сверхшение как фундаментальное свойство бытия личности

Для современных исследований характерна тенденция углубления в область онтоантропологической проблематики, связанной с осмыслением уникальности феномена человеческого бытийствования, раскрытием его фундаментальных оснований, базисных структур и принципов самоосуществления, не допускающих нахождения однозначных, фрагментарных и прямолинейных ответов. В связи с этим, постановка вопросов, связанная с необходимостью постоянного переосмысления сложившихся в традиции философской мысли теоретико-методологических оснований и способов постижения человеческого бытия, требует постоянного уточнения и трансформации своей специфики. Такие черты как процессуальность, изменчивость, нацеленность на поиск нового целостного образа онтоантропологической картины мира определяют специфику современной модели познания, открывающей перспективы для разработки различных концептуальных построений, раскрывающих особенности способов человеческого бытийствования.

Исследование, направленное на разработку онтологических концептов «сверхшение личности» и «эстетическое сверхшение личности», отталкивается от исходного истолкования и использования понятия «сверхшение» в языковой практике, научном и философском дискурсах. В качестве первоочередных задач выдвигается необходимость прояснения смыслового содержания и онтологической природы сверхшения личности, а также построения исходной аутентичной модели его понимания в рамках данного исследования. Эта задача решается сквозь призму конституирования вариативных модификаций понимания сверхшения изнутри различных парадигмальных установок с учётом их эпистемологических возможностей в отношении репрезентируемого феномена.

Первая глава диссертационного исследования посвящена экспликации понятия «сверхшение» в онтоантропологическом ключе рассмотрения, а также

построению его различных модификаций, отражающих специфику онтологической природы свершения личности в ее целостном усмотрении. Во второй главе онтологический концепт «свершение личности» будет развернут в осмыслении эстетического модуса осуществления.

1.1. Экспликация онтологического смысла понятия «свершение»

Центральным понятием в исследовании выступает категория «свершение», выдвигаемая в качестве ключевой теоретико-интерпретативной составляющей бытия, сущностная глубина которой, по мнению автора, с силу своей смысловой объёмности позволяет вобрать в себя, как специфику проявленности форм и состояний человеческого бытийствования, так и охватить процессуальность его осуществления в целом (насколько это, конечно, представляется возможным в контексте его принципиальной онтологической незавершённости). Такое положение, безусловно, требует своего обоснования, поскольку в традиции развития философской мысли понятие «свершение» используется в философских текстах наряду с другими описательными конструктами, не выступая предметом отдельного рассмотрения и не выделяясь в каком-то особом онтологическом статусе.

В нижеследующем изложении имеет место смысловое прояснение понятия «свершение». Это позволит выделить онтологическую специфику свершения и очертить контекст использования данного понятия в пространстве предстоящего рассмотрения. Отправленной точкой исследования станет постановка следующих вопросов: что исходно понимается под свершением? Через соотнесение с какими понятиями становится возможным первоначальное раскрытие его онтологического содержания?

Лексическое и семантическое значение понятие свершение. В энциклопедических изданиях понятие «свершение» соотносится с процессом действия. Этимологически происходит от старославянского *съврѣшити* (телеѣѣ), церковно-славянского *врѣшити* (ѣлтелеѣѣ) [307]. Слово образовано

от глагола, семантический признак которого обозначает действие или описывает состояние как процесс, т.е. отражает деятельное свойство этого процесса. В ситуации неоднозначности определения понятия «деятельности» в философской традиции мы присоединимся к позиции философов, понимающих под деятельностью непосредственно «способ существования человека» [115]. При этом корень – *верш* в составе слова указывает на особенность этого состояния действия, выраженного в стремлении к превосхождению уже данного, состоявшегося, достигнутого. В широком смысле «свершение» трактуется как «осуществление больших замыслов, высоких стремлений, надежд» [39]. Иными словами, в понятии «свершение» заключена идея устремлённости к чему-то новому, значимому, желанному для человека, заложенному в структуре его жизненных ориентиров. Одновременно с этим даётся указание на определённую степень проявленности, результативности, достижения этих стремлений.

Слово *свершение* чаще всего употребляется в газетно-публицистической лексике, типичной для работ, посвящённых социально-экономической и политической тематике, в ораторской речи с целью придания высказыванию патетического, торжественного характера. В этом плане *свершение* относится к так называемой группе «высоких» слов, например, таких как *созидание*, *дерзновение*, *заповедь* и т.д. Онтологическую значимость данного понятия подтверждает его трактование в энциклопедическом словаре китайской философии, где *свершение* эксплицируется через его отнесение к термину «быть» (*вэй*), которое в свою очередь выступает в качестве грамматической связки в представлении о деятельности («делаться», «являться») [127]. По сути, это даёт указание на истолкование *свершения* как онтологического процесса, результатами которого выступают конкретные проявленные состояния последнего.

Очевидно, что такая попытка поверхностного приближения к прояснению данного понятия не даёт какого-либо развёрнутого определения, но в то же время свидетельствует о возможности его использования, как в западно-

европейском, так и восточном стилях мышления в одном онтологическом поле, смысловые комбинации которых взаимодополняют и обогащают друг друга.

При дальнейшем рассмотрении различных межстилевых синонимов, применимых к интересующему нас понятию (контекстуальных синонимов) и вместе с тем достаточно широко употребляемых в языковой практике, получаем подтверждение вышесказанному: во-первых, такие синонимы как «осуществление», «совершение», «становление» используются для обозначения длящегося, ещё незавершённого процесса; во-вторых, само «длание» этого процесса ведёт к какому-то личностно значимому прорыву («торжество», «шаг вперёд», «успех», «триумф», «победа», «великое дело» «деяние» и др.); в-третьих, здесь производится фиксация в ещё-длящейся-процессуальности неких уже актуализированных, реализованных точек, свидетельствующих об определённом качественном сдвиге («воплощение», «претворение в жизнь», «поступок», «исполнение» и др.).

В данном ракурсе рассмотрения, не прибегая к строгому категориальному анализу, можно отметить следующее: во-первых, в понятии «свершение» заложен глубокий онтологический смысл, оно синтезирует в себе множество смысловых граней (осуществление, длание, воплощение, достижение и т.д.), которые при всей своей многоликости есть лишь фрагменты проявления безмерно большего – процесса свершения, мыслимого, прежде всего, в его архитектурной многогранной целостности и предполагающего возможность качественного онтологического превосходения, движения к чему-то экзистенциально значимому; во-вторых, процесс свершения несёт в себе онтологически качественную нагрузку (признак-качество) – состояние деятельности-превосхождения, заданной в горизонте принципиальной незавершённости (осуществление качества превосходения всегда будет иметь определённую степень своей проявленности здесь и сейчас); в-третьих, в деятельном свойстве свершение проявляет себя как созидательное, преобразователь-

ное начало бытия, что указывает на неразрывную связь данного понятия с феноменом творчества как самотворением.

Следует отметить, что в рамках исследования деятельностная природа свершения взята в субъектно-личностном аспекте рассмотрения. Акт свершения исходно понимается как онтологически уникальное, непредсказуемое, значимое событие, свидетельствующее о качественном развитии самого субъекта, его само-превосхождении.

Значимым в данном ключе рассмотрения является понимание свершения как процесса, продуцирующего новые события, обладающие онтологической новизной. Это говорит о том, что данный процесс характеризуется не функциональной, а онтологической взаимозависимостью между событиями прошлого, настоящего и будущего. Это указывает на то обстоятельство, что в попытке описания такого рода процесса неравномерно ограничиваться логикой закономерного функционирования, которая задается во временной перспективе развития событийного ряда.

Далее принципиально важным является указание на то обстоятельство, что зафиксировать смысловое значение понятия «свершение» в каком-то однозначном определении не представляется возможным. Это связано с тем, что, как онтологическая категория, свершение носит инфинитивный характер, исключающий возможность её раскрытия в рамках определённой, устойчивой дефиниции (истолкования, определения), порождаемой в рамках дискурсивной логики. Будучи инфиницией, свершение заключает в себе множественность возможных определений, каждое из которых обнаруживает семиотическую фрагментарность в попытке сполна охватить онтологическую сущность репрезентируемой целостности. В силу этого экспликация его значения носит незавершенный характер воспроизведения, благодаря которому свершение начинает высвечиваться как особый образный феномен, обладающий способностью постоянно трансформироваться, вплетая в свою ткань различные смысловые модификации. Этот момент принципиально значим, поскольку как в самом движении к прояснению смысла, так и в результате на

поверхность выносятся различные его формы, которые требуется связать воедино. Однако в стремлении продвинуться к решению этой задачи сознание производит некую отсрочку завершённости, предельности определения последнего, признавая недостижимость раскрытия целостности как на уровне актуального, так и латентного смысла. Отобразить суть вышесказанного позволит обращение к словам Плотина, выражающего его отношение к непознаваемости Единого: «Всякий раз, как наша душа направляется умом на нечто такое, что не имеет формы, она, не будучи в силах его охватить тотчас как бы отступает, соскальзывает вниз, убоившись, что тут имеет дело уже с чистым ничто» [252]. Само прикосновение к неопределённости влечёт к себе непостижимостью. В силу этого любые попытки схватывания вновь ускользающего смысла свершения являются методологически значимы для дальнейшего его конституирования в пределах онтологического горизонта осмысления. Собственно, это обстоятельство и побуждает к экспликации смыслового содержания свершения как ключевой категории, раскрывающей природу и процессуальность человеческого способа бытийствования.

Таким образом, прояснение и взаимодополнение лексических и семантических значений понятия «свершение» позволяют выделить его исходные, но при этом существенные смысловые аспекты. Свершение как онтологическая категория носит инфинитивный характер. Первоначально может быть определено как деятельная процессуальность качественного самопревосхождения человека, которая вмещает в себя одновременно как потенциальность, так и актуальность осуществления экзистенциально значимых событий. Данное понятие вбирает и отражает в себе сущность онтологического самоосуществления человека, взятого одновременного, как в процессуальном, так и продуктивном смысле.

О возможности экспликации аутентичного содержания свершения с позиций классической философской рациональности. Онтологическая смысловая нагруженность понятия «свершение» и её неразрыв-

ная связь с экзистенциальной проблематикой обуславливают необходимость его прояснения с позиций неклассической феноменологической онтологии, что требует определённого обоснования.

Концептуализация свершения с позиций общих установок классической философии не позволяет выйти к прояснению онтологической смысловой глубины в экзистенциально антропологическом контексте рассмотрения, поскольку здесь произведена иная расстановка акцентов.

В философской традиции Нового времени рациональность выступает фундаментальным атрибутом познания мира и одновременно способом самопознания человека. Бытие понимается как наличествующая основа сущего, неизменная в наличной действительности и лишённая множественности своих проявлений, т.е. присутствующая в своей актуальной данности. Заложённое в основе построения классической онтологической концепции различие «бытия как сознания» и «бытия мира», задействованного сознанием, с одной стороны, знаменует утверждение принципа субъектно-объектной дифференциации, с другой – создаёт ситуацию неопределённости онтологического статуса человека. Субъектность раскрывается в контексте гносеологических характеристик, при этом весь комплекс духовных проявлений жизни понимается как нечто надстроечное, вторичное.

Продуктом такого рационалистического подхода к осмыслению мира (природы) становится его обобщённый образ. Онтологические свойства мира, представленного в качестве абстрактного объекта, оказываются неподдающимися конкретному описанию и объяснению с помощью чётко определённых и предзаданных способов постижения. Провозглашённый Р. Декартом принцип рационалистической философии «Я мыслю, следовательно, существую», определяет исходную аподиктическую, предметно-ориентированную установку рациональной модели познания. Бытийным статусом наделена сама мысль, при этом стирается грань различия между «быть» и «существовать». «Я-мыслю» становится основополагающим, функциональным центром осуществления гносеологического постижения мира,

условием сущностного (эйдического) усмотрения бытия и единственным критерием его наличного существования. И к этому, по сути, сводится смысл онтологического осуществления человека.

Исходя из этого, в контексте антропоцентрического мировоззрения свершение может трактоваться только как онтологическое осуществление посредством познавательной, рациональной деятельности человека. Иными словами, осуществление человека происходит в процессе мышления, что и наделяет его онтологическим статусом. Свершение в этом смысле выполняет функцию скрепления бытия и ничто (М. Мамардашвили) [196, С.104]. Человек должен свершаться в мысли, иначе он погрузится в Ничто, Небытие.

В результате вышесказанного приходим к выводу о том, что в системе декартовских координат истолкование понятия «свершение» утрачивает объёмность и полноту заключённого в нем онтологического смысла, поскольку ограничивается рациональным модусом осуществления. В то время как полнота сущностного содержания свершения не может быть сведена к осуществлению каких-то определенных свойств, модусов, уровней онтологической целостности. Здесь же фиксируется иная ситуация – доминирование рефлексивного способа отношения к миру сущего, которое, по сути, и определяет смысло-жизненные устремления и способ самореализации человека как деятельного производящего субъекта. Смысл самоосуществления сводится к последующему эффективному преобразованию результата мыслительной деятельности, который понимается как продукт бинарности «субъектно-объектных» отношений.

Такая установка онтологического осуществления человека пронизана пафосом его вторжения в мир. Этот активный субъект, по мнению Г. С. Батищева, господствует над миром и по своему усмотрению изменяет и преобразует его, не ведая никаких сдерживающих критериев вне себя [19, С.84]. Доминирующей установкой такого рода осуществления выступает убеждение: мир существует для меня, а не Я существую для мира. Это выражается в преобразующей, универсально креативной деятельности человека, ориенти-

рованного на выработку способы рационально-технического обустройства и управления окружающим миром посредством рационализации, конструирования, моделирования и т.д.

Размышления в данном русле выводят на проблему аксиологической оправданности заполнения онтологического самоосуществления результатами рационально-преобразующей деятельности, которые далеко не всегда являются носителями универсально культурной ценности, а зачастую, напротив, выступают средством достижения утилитарных, прагматичных целей. Это скорее имеет отношение к выработке способов технологического обустройства человека в природной и социокультурной действительности, нежели к его осуществлению в онтологическом экзистенциально значимом смысле, имеющем непосредственное отношение к феномену свершения.

Здесь следует обратить внимание на то обстоятельство, что в новоевропейской философии трансцендентального идеализма в центре внимания оказывается отвлечённый, «обезличенный» субъект, лишённый всякой индивидуализации, который раскрывает анонимный характер своего существования в вариативном множестве философских интерпретаций («трансцендентальное Я», носитель «всеобщего сознания», абсолютное Я, высший продукт природы, «трансцендентальное эго» и т. д.). Трансцендентальный субъект, по сути, сводимый к «чистому» сознанию, олицетворяет сущностную конституцию всеобщности бытия и понимается как идеальное субстанциональное начало, вынесенное за пределы налично существующего мира; есть мыслящее бытие, но при этом утопающее в собственной парадоксальности, таинственности и невыразимости. Весьма образно по этому поводу высказался Г. Г. Шпет: «... чем абстрактнее становится Я, тем более оно лишается осмысленных действий, более отдаляется от живого человека, лишается чувствования, желаний, вместо живой крови в жилах его течёт разжиженный сок разума» [357].

Абсолютное абстрагирование, «вынесение за скобки» собственной субъективности, нивелирование субстанциональности индивидуального на-

чала отстраняет человека не только от мира, но и прежде всего от самого себя. Он оказывается в онтологически предзаданной метапозиции «надмирности», выступая в роли «наблюдателя» (извне созерцающего и познающего все присутствующее действительное многообразие бытия и его состояний). Причём доступность актуальной данности бытия, обнаружение его истины открывается человеку за пределами его собственной наличной субъективности в некой трансцендентной точке, на самой границе бытия, как замечает В. Штегмайер, «... по ту сторону жизни, по ту сторону бытия и времени» [358, С.52]. Манифестация обособленного от мира метафизического субъекта, не нуждающегося в признании мира как Другого индивидуального начала, по мнению Н. А. Бердяева, влечёт за собой дегуманизацию мира человеком, который больше не является его неотъемлемой частью и «чувствует себя изолированным в космосе», потерявшим «неосознанную тождественность» с природными феноменами, постепенно утратившими для него свои символические значения [29, С.135].

Иными словами, в классической трактовке постижение глубинных оснований бытия человека и его связи с миром затмеваются культивированием рационального начала, ориентированного на построение объективных представлений о мире. Вместе с этим, следует признать, что трансцендентальный субъект, в представлении которого разворачивается весь мир в своей неисчерпаемой выраженности, есть суть проявления сущности человеческой природы, его личностного начала – живого, целостного, мыслящего, созерцающего Я, способного к рациональному конституированию и смыслообразованию реальности. А значит, речь идет о субъекте, не лишённом в этом смысле глубинной субъективности, усматриваемой здесь лишь усечённо, разорвано (относительно его понимания как онтологической целостности). Ведь человек в своих онтологических характеристиках целиком не вписывается в рамки рационального способа познания. Недоступным для понимания оказывается природа собственного бытия и внутренняя динамика саморазвития субъекта.

Вышесказанное позволяет сделать вывод о том, что в системе координат классической философии онтологический смысл понятия «свершение» представлен фрагментарно, поскольку раскрывается только на уровне рационального осуществления. Если попытаться высветить определенную степень сущностной проявленности свершения, то она будет связана непосредственно с пониманием осуществления субъекта в событиях перехода от неререфлексируемых действий к принятию рефлексивных решений, выводящих человека из ситуации онтологической напряженности существования в мире. Проблема еще усматривается в том, что изначально онтологически значимый переход к способу рационального действия в мире на уровне повседневной практики утрачивает изначальный статус события-превосхождения, становится привычным, освоенным, рутинным делом, что не соответствует исходной трактовке понятия «свершение», эксплицированного в работе ранее. Таким образом, редукция подлинности и полноты свершения к объектно-функциональному горизонту самореализации накладывает ограничения в его сущностном истолковании и дальнейшей концептуальной проработки.

В случае устранения принципа антропоцентризма ключевым онтологическим ориентиром для человека становится установка: Я существую для мира, с тем, чтобы открываться и осуществляться для него. В рамках данной установки онтологический смысл свершения не теряет своего исходного значения – понимается не как рациональное приспособление (адаптация) Я к миру, а как самопревосхождение, которое на уровне рационального существования носит принципиально незавершённый характер. Это выражается в постоянстве рациональной обращенности к миру, не допускающей завершённого опредмечивания его смыслового содержания.

Следует отметить, что, несмотря на стремление к категориальной стройности и предельной логичности построения классических философских систем, не утрачивает актуальности проблема непостижимости истины бытия. Недоступным оказывается понимание того, *что* собственно и *как* бы-

тийствует, а также процессуальность онтологического осуществления человека.

В связи с этим концептуальное построение феномена «свершение» требует выхода за пределы утверждения бинарности отношений между субъектом и объектом. Ведь при этом меняется сам принцип построения организации их связи, мыслимый теперь в системе взаимозависимости, что открывает перспективу восполнения утраты человеком онтологического единства с миром (это становится возможным в преодолении субъектом установок сциентистского и технократического освоения мира).

К концу XX столетия складываются предпосылки для принципиальной трансформации классической парадигмы философствования. Возникает потребность, во-первых, в привлечении новых методологических подходов, позволяющих разворачивать различные экспозиции вопроса о бытии, во-вторых, в выходе за пределы действия принципов концептуального осмысления проблем, связанных с абстрактным субъектно-объектным единством мира, в-третьих, в преодолении ограниченности эпистемологических возможностей рационально-логического инструментария. Иными словами, складываются основания для формирования новой неклассической онтологии, неразрывно связанной с осмыслением онтоантропологической проблематики. А значит, следующим шагом в данном исследовании станет экспликация смыслового содержания свершения в контексте неклассической онтологии.

Экспликация смыслового содержания свершения в контексте неклассической экзистенциально-феноменологической онтологии. Существенные шаги по направлению к нахождению и формированию новых способов осмысления бытия, превосходящих догматические основания, установленные классической метафизикой, были сделаны в развитии философского направления, которое сегодня обозначается как экзистенциально-феноменологическая онтология. Исходное обращение к первичной, изначальной сфере человеческого бытия способствовало открытию нового онтологического проблемного поля и определению пути к постижению бытийных

структур и свойств динамично развивающегося мира в его постметафизической перспективе.

Остановимся на артикуляции определённых концептуальных интуиций неклассической феноменологической онтологии, на основании которых становится возможным рассмотрение концепта «свершение» в качестве ключевой характеристики бытия личности. Выделение таких значимых положений и концептов не требует в данном случае проведения анализа различий между теми или иными направлениями внутри онтологической феноменологии как целостного движения, охватывающего все течения, которые непосредственно появились и получили своё развитие под влиянием феноменологии Э. Гуссерля и экзистенциальной онтологии М. Хайдеггера.

Здесь важно подчеркнуть то обстоятельство, что в рамках неклассической философии происходит теоретическое переосмысление господствующей метафизической традиции, открытие новой предметной области исследования, вводится и разрабатывается новый понятийный аппарат (событие, феномен, интенциональность, жизненный мир, intersубъективность, Dasein и др.) и целый комплекс новых средств анализа. Все это способствует преодолению ряда сложностей и противоречий, существовавших в классической философской парадигме и появлению различных феноменологических направлений, обращённых к постижению тайн человеческого бытия.

Центром кристаллизации онтологической проблематики Э. Гуссерля выступает утверждение изначальной intersубъективной данности мира субъекту. Понятие intersубъективности раскрывает свойство, лежащее в основе человеческой субъективности, которое отражает характер открытости, нелинейности, онтологической расположенности по отношению к Другому (обладающему такой же онтологической структурой и столь же действительным существованием, как и «моё» собственное Я); выступает отражением взаимной согласованности опыта множественности трансцендентальных субъектов; утверждает возможность действительного существования феномена «intersубъективного мира», составляющего предметное смысловое ос-

нование бытия; становится основанием для построения концепта «жизненного мира», выступающего в качестве некоего единства допредикативных изначальных очевидностей, предшествующих научному, рефлексивному, смысловому постижению бытия, данному в непосредственном переживании субъекта в горизонте всей его жизни [81]. Интенциональность как установка сознания направляет субъекта к активному смысловому преобразованию мира.

В контексте феноменологической онтологии понятие «свершение» обретает глубокий онтоантропологический смысл, раскрывается в концепции «жизненного мира» (Э. Гуссерль). Бытие человека разворачивается как непрерывное осуществление неразделённых друг от друга фундаментальных процессов, присущих человеческой субъективности – чувственного переживания мира и конституирования его бытийного смысла, происходящего за пределами собственной субъективности. Человеческая жизнь наделяется интенсивностью её смыслового переживания, обретает экзистенциальную глубину и особую онтологическую значимость. При этом реальный мир открывается человеку в онтологической сущности не только в фактической, объективной данности, но и в своей интеллигибельной, непостижимой чистоте, непотаенной сокровитности бытия. Смысловая самоданность бытия оказывается заложенной в фундаментальном свойстве интегративной объектно-субъектной неразделённости, т.е. объективного «интерсубъективного мира» и конституирующего его смысл субъекта.

В онтологическом смысле в концепте «жизненного мира» постулируется конститутивная деятельность субъективного начала в отношении смыслового формирования картины мира, отражающей тотальный субъективный опыт постижения смысла бытия, который становится возможным при условии изначального принципиального принятия непосредственной взаимосвязи Я с Другим. Феномен интенциональности сознания Э. Гуссерля, понимаемый как направленная устремлённость по отношению к Другому, становится источником утверждения значимости проявленности конкретного

Я – индивидуальной жизни человека, схватываемой и удерживаемой в горизонте свершаемой жизни как источника отражения его «живого настоящего» (Э. Левинас) [168], что, собственно, и определяет подлинное основание бытия человека.

В свою очередь, особую значимость в философии Э. Гуссерля конкретизация методологического значения понятия феноменологии (введённого И. Ламбертом для изучения феноменов, изначально трактуемое как «искусство видения») [409]. Суть последнего усматривается в актуализации способности сознания субъекта к дескриптивному описанию мира, т.е. воссозданию его образной смысловой проекции. Феноменологическое видение не является простым повествованием о мире, а есть дескрипция «сущности чистых переживаний» [86]. Это особый опыт, высказывающегося о самом себе, мира, который предстает в результате феноменологического видения как проекция человеческой субъективности, а сам человек превращается в необходимый элемент его смыслового обнаружения. Это особый стиль и метод философского мышления, реализуемый в опыте смыслового охвата бытия. Исходя из этого, феноменологию можно определить как особое искусство постижения смыслопорождения бытия. Речь идет о методологии обнаружения и сущностного созерцания конкретным человеком бытийного смысла мира. Для такого действительного субъекта, по словам М. Мерло-Понти, мир «... находится не *передо мной*, а меня окружает и в этом смысле проходит сквозь меня, и моё видение бытия не откуда-то с другой стороны, а из середины бытия...» [211, С. 67]. Это, во-первых, указывает на неотъемлемость присутствия субъективности в лоне бытия, а не за его пределами, во-вторых, говорит об открытии царства изначальных очевидностей жизненного мира, непосредственно переживаемых человеком.

Таким образом, концептуальное содержание, разработанное в рамках феноменологической онтологии, имеет ключевое значение для выхода к постижению природы человеческого бытийствования через возможность обнаруживать и описывать несокрытость феноменальности бытия. В центре по-

строения архитектоники феноменологической онтологии закладывается феномен многообразного переживания бытия в его непосредственности, формирующий смысл мира в перспективном горизонте его феноменологического видения. Благодаря этому воссоздаётся целая архитектура бесконечного множества переплетающихся смысловых образов бытия, связанных в единое целое, что, по сути, приводит к переходу от модели монологичного построения бытия, утверждённой классической философией, к формированию новой модели его многовекторного смыслового конституирования.

Специфику направленности общих усилий по-новому взглянуть на перспективы постижения бытия, наиболее точно выражает призыв М. Хайдеггера «назад к бытию», отброшенному в тень метафизической традицией классической европейской философии, которая в своём чрезмерном увлечении сущим окутала забвением фундаментальную тему бытия как такового. Как пишет М. Хайдеггер, «...метафизика представляет сущее в его бытии и ... мыслит бытие сущего, но не мыслит их различие, не спрашивает об истине самого бытия» [212, С.167]. Вследствие этого бытие остаётся по сторону видимости. В результате на смену метафизики субъекта, возвышающегося над миром, приходит конкретный человек, состоящий «из плоти и крови», который, по выражению Мигеля де Унамуно «... рождается, страдает и умирает ..., кто ест и пьёт, и играет, и спит и мыслит, и желает...» [305, С.25]. Концептуальное понимание человека, присутствующего в бытии (хайдеггеровский термин *Dasein*), выстраивается с позиции построения метафизики сопричастности Бытию, которое предельно субъективируется и открывается человеку в горизонте его возможного понимания и осмысления. Само бытие человека мыслится как нечто со-причастное всеобъемлющему Бытию, составляющему его сущность; обретает внутрибытийный статус в общей картине мироздания, открывая возможность смыслопостижения Бытия как такового.

Вышесказанное позволяет выделить установку неклассической онтологии человеческого бытия, как опорную точку, необходимую для последую-

щего прояснения смыслового содержания свершения. Данная установка может быть выражена в следующем в положении: *Человек есть Бытие*. Это означает, что бытие находится в самом человеке, а не только вне его. Бытие мыслимо, прежде всего, как сущее, совпадающее с миром в его бытийственности.

Так, в фокусе внимания неклассических философских построений оказывается человек, выступающий не как трансцендентальный субъект, а как экзистенциальная личность, устремлённая к открытию целостности бытия через обретение подлинности онтологического самоосуществления. Личности придаётся абсолютно уникальный онтологический статус, открывающий возможность смыслообретения подлинности бытия. Изначальное фундаментальное постулирование особого бытийного статуса субъективности приводит к необходимости понимания человеческого бытия в целом, что, в свою очередь, выступает условием постижения онтологической структуры мира.

И здесь вполне правомерно возникает вопрос – как возможно открытие смысла бытия как такового? В поисках ответа на этот вопрос, экзистенциальная философия, оставаясь в пределах феноменологической парадигмы, обращается к прояснению сущности смыслопроективных процессов человеческой жизни. Этот путь постижения смысла Бытия, согласно М. Хайдеггеру, открывается через конституирующую активность *Dasein*, направленного на бытие [331, С. 95-96], иными словами, через раскрытие бытия человека, через осмысление способов, особенностей, структуры его существования в мире. Будучи укоренённым в бытии, человек обладает *бытийным мышлением* – уникальной, имманентно заложенной способностью слышать зов Бытия и отвечать за него, иными словами, вопрошать, мыслить, говорить о бытии, открывающимся для него. Постигание Бытия приобретает экзистенциальный характер, рассматривается как некая форма обнаружения и актуализации способа человеческого присутствия в мире [325]. Выявление специфики человеческого бытия становится универсальным способом осмысления бытия как такового. Сущностная природа человеческого бытийствования, выражен-

ная в сущностной сопричастности первичному Бытию, раскрывается во внутреннем опыте переживания, понимания и обретения подлинного бытия, иными словами, в процессе экзистенциального самоосуществления личности.

Дальнейшее обсуждение не может обойтись без обращения к центральному концепту *Dasein*, разработанному в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, который по своей сути противостоит формам абсолютизации бытия. Рассмотрение данного концепта является определяющим для уяснения сущности свершения в экзистенциальном смысле.

Концепт Dasein. В качестве фундаментального основания экзистенциальной онтологии М. Хайдеггера выступает принцип онтологической дифференциации: различие между онтическим, сущим (то, что есть; эмпирическая данность, пребывающая в замкнутости и безразличии ко всему остальному), и онтологическим бытием (по отношению к сущему есть не-сущее, которое охватывает все действительное и возможное; есть «ничто, которое пребывает как бытие») [325, С.38]. Концепт *Dasein* наделён М. Хайдеггером большим значением, нежели просто «бытие» и «существование», что выражается в многоплановом характере его смыслового содержания.

Исходное выделение уровней онтологической модальности обуславливает понимание *Dasein* в своих онтологических и феноменальных характеристиках, определяющих уникальную двойственность природы его бытия: с одной стороны, *Dasein* принадлежит к онтическому плану существования, тем самым выделяя себя из ряда вещиности как сущее, замкнутое в пределах эмпирической данности, с другой – раскрывается в онтологической модальности своего присутствия в мире.

Человек рассматривается в своём первичном отношении к миру как укоренённое бытие-в-мире (*In-der-Welt-Sein*) интенционально открытое Бытию [325]. Это значит, что Бытие раскрывается только человеческому существованию и только через человеческое бытие – вопрошающее, понимающее, самопонимающее и смыслополагающее бытие. Бытие «требуется человеку, чтобы быть» [213, С.289]. В этом смысле человеческое бытие выступает кон-

ститутивным условием формирования смысла Бытия как такового. Dasein по отношению к миру не выступает в роли внешнего наблюдателя, присутствующего наряду с другим со-природным сущим, а, является его смыслообразующим началом, преобразующим топологию Бытия. В результате мир, по утверждению М. Мерло-Понти, «... остаётся «субъективным», потому что его текстура и его артикуляция обрисовываются ... субъектом» [213, С.289].

В контексте рассмотрения «Sein und Zeit» проводится утверждение принципиальной нетождественности бытия и человеческого бытия (экзистенции) [325]. Данные категории, рассматриваемые с позиции их онтологической соразмерности по отношению друг к другу, определяют возможность свершения «события» (Ereignis), которое всякий раз сбывается заново. Соизмеримость в хайдеггеровском смысле понимается как возможность вхождения одной бытийности в другую – это открывающая многомерность бытия, которая бесконечно расширяется в самом человеке, неспособном объять сполна онтологическую бездну. Человек вовлекается в открытость, «просвет бытия», тем самым он реализует онтологическую перспективу существования – включается в процесс самоосуществления в событийности Бытия. Dasein раскрывает свою онтологическую сущность в качестве созидającego и смыслообразующего, смыслоконститутивного бытия, обуславливающего возможность онтологического осуществления (свершение).

Таким образом, в экзистенциальной онтологии вводится понятие «свершение» (Ereignis), содержащее в себе смысловую глубину природы экзистенциального осуществления личности, неразрывно связанной с феноменом трансцендирования. В рамках экзистенциальной онтологии М. Хайдеггера экзистенция и трансцендирование постулируются в качестве сущностных характеристик бытия человека, что определяет необходимость их рассмотрения в контексте построения концепта «свершения личности».

Экзистенция как сущностная характеристика свершения бытия личности. Благодаря утверждению экзистенции в качестве фундаментальной онтологической характеристики, Dasein предстаёт как активное, смыслоконсти-

туирующее бытие, находящееся в нерерывном становлении, которое стремится обладать миром через актуализацию Бытия в реальном вещном мире. Эти сущностные черты являются проявлением онтологической уникальности экзистенциальной природы человеческого бытия. «Существо человека покоится в экзистенции. К ней в сущностном, то есть в собственно бытийном плане и сводится всё, потому что бытие осуществляет человека как экзистирующего, присваивая его самому себе, чтобы он был стражем истины бытия [330, С.340]». В этом, собственно, и выражается с позиции экзистенциальной онтологии сущностная специфика свершения – процесс самораскрытия, онтологического исполнения Dasein как бытия-для-себя и бытия-в-мире. Иными словами, о свершении можно говорить только в случае актуализации экзистенциально значимого события – перехода от онтического плана существования к онтологическому уровню осуществления.

Проблема состоит в том, Dasein в ситуации изначальной «заброшенности» в мир обнаруживает себя как глубокую экзистенциальную проблему, суть которой так тонко выразил Б. Паскаль: «Я не знаю, ни по чьей воле я в этом мире, ни что такое мир, ни что такое я сам, обо всем этом я в ужасающем неведении... Я не знаю, ни откуда пришёл, ни куда иду...» [248, С.192]. Человек пребывает в состоянии метафизического одиночества, нестабильности, незавершённости. В этом открывается сущностная проблематичность, «озабоченность» (определение М. Хайдеггера) человека самим собой и своим бытием, вынужденного пребывать в состоянии выбора – быть или не быть собой. Здесь проявляется сущность экзистенции, выраженная в интенциональном отношении человека к своему подлинному бытию. Экзистенция пробуждает человека в бытийственности, запуская процесс непрерывного самоотношения, нацеленного на раскрытие и осуществление в нем личностного (онтологического) начала.

Сущность экзистенции, по сути, определяет исключительность онтологической позициональности субъективного начала по отношению к Бытию – это есть некое предвосхищение бытия в его истине. В этой связи следует от-

метить, что в целостности онтологической системы экзистенциальный субъект занимает особый срединный уровень онтологической модальности, связывающий онтический и онтологический порядок бытия. Онтологическая позиция «предстояния в истине бытия» [207, С.10-33] отражает имманентно-трансцендентный характер человеческого присутствия в целостности Бытия. Онтологическое расположение Dasein на границе Бытия мира задаёт возможность дальнейшей интерпретации специфики человеческого бытия как потенциальной актуальности «чистой возможности бытия», которая может быть реализована в событийности онтологического свершения (выделено М.Д.)

Дальнейшее развёртывание концепта «свершение» обращает к следующему вопросу, каким образом происходит раскрытие природы Dasein в Бытии, будучи «заброшенного» в мир сущего? Поиск ответа на него отсылает к определению М. Хайдеггером внутренней структуры Dasein, в которой обнаруживаются различные способы его бытийного разворачивания («настроенность», «расположенность», «понимание», «речь»), которые обуславливают процесс онтологического самосозидания личности (аутентичного Я). Этот процесс, на наш взгляд, следует понимать, как движение Dasein по ступеням экзистенциального самопревосхождения, т.е. как путь онтологического свершения экзистенциального субъекта. Ведь, что значит «быть» для человека? Это значит бросать себя на своё будущее, быть всегда впереди самого себя, быть устремленным к выходу за пределы анонимности эмпирического существования (неаутентичного способа бытия) в актуальный план бытия-свершения, на уровне которого происходит конституирование своей самости в онтологическом смысле. Бытие влечёт к себе человека, призывает его к ещё нереализованным возможностям, обретению подлинного смысла существования – способу быть.

В общем, говоря о свершении, речь идёт о переходе к аутентичному способу существования Я, предполагающему воспроизведение процесса созидания Dasein как личности, для которой свойственны уже такие характери-

стики как индивидуальность, идентичность, субстанциональность, единство, а также необходимость самопонимания, самовыражения, самовоплощения в Бытии. А значит, прояснение глубинных истоков и универсальных характеристик бытия личности осуществляется через постановку проблемы обретения «подлинности», предполагающей разрешение дихотомичности бытия, преодоление дилеммы сущности и существования, открытия сопричастности целостности Бытия как такового и непосредственного переживаемого в актах экзистенциального свершения (выделено М.Д.)

Здесь особое внимание следует обратить на онтологическую интерпретацию *понимания*, трактуемого как «уже понятый» опыт, истолкованный «немудрствующим видением». Это изначальный опыт нерефлексивного понимания мира, который становится первичным онтоантропологическим определением бытия, на основе которого происходит его последующее экзистенциальное (эксплицитное) смыслораскрытие. Постигание бытия как «основополагающего модуса бытия Dasein» [325] выступает фундаментальным определением экзистирования, связанного с принципиальным выбором пути самоосуществления человека. В этом плане бытие предстаёт в своей данности как целостное средовое измерение интенсивных возможностей свершения личности.

Согласно феноменологической онтоантропологической позиции, открытие субъективностью подлинности своего бытия приходит с опытом понимания бытия как чистой возможности «быть-как», с опытом превосходения бытия, данного в качестве сущего («бытие есть»). Тем самым постулируется феноменальная природа человеческого бытия. Оказавшись внутри определённой жизненной ситуации, человек включается в события экзистенциального свершения (выделено М.Д.), определяющих не только свою собственную судьбу, но и судьбу мира. И только в феноменальности событий свершения он предстаёт как изначальная незавершённость разворачивания потенциальных возможностей бытийствования, поскольку сама интенцио-

нальная природа бытия человека есть внутреннее стремление, определяемое его глубинной сущностной структурой.

Согласно Хайдеггеру, Dasein исполняется опосредованно через активные формы опыта существования, иными словами через «бытийные черты», «экспликаты» того, что именуется «вот бытием» – экзистенциалы, раскрывающие смысл бытия как «переживание истины» в самоданности. В результате выстраивается целая система априорно заданных экзистенциалов, выступающих в качестве структурных определений экзистенции («сущее есть *кто*»), выражающих бытийные характеристики присутствия (своеобразные модусы бытия, феноменально раскрывающие Dasein в его целостности и временности). Так, например, экзистенциал заботы получает выражение в экзистенциальных феноменах смерти (как предвосхищение, понимание необратимости и конечности наличного существования), страха (как переживание тревоги, ужаса от ощущения заброшенности в иррациональные обстоятельства существования); совести (как призыв к освобождению, открытию себя в подлинности бытия, выходу из анонимности существования), со-бытия (как феномен позитивного устройства присутствия, «совместный мир людей»), а также вины, решимости, темпоральности и т.д. Экзистенциалы указывают на аксиологическую направленность актуализации «вот-бытия» в различных формах, и вместе с тем открывают для понимания человеческое бытие в модальности «как-именно-бытие».

Удержание Dasein в экзистенциальной устремлённости к бытию-в-мире составляет, согласно М. Хайдеггеру, смысловое содержание человеческого бытия. Что в этом смысле значит успеть свершиться? Это значит жить в горизонте приближения к конечности своего существования, но при этом, используя отведённое время для реализации собственного онтологического проекта, обретать в его осуществлении смысл бытия.

В противном случае ориентированность человека на внешнюю, объективную форму существования и принятие им собственного бытия как состоявшейся наличной данности влечёт за собой утрату самоаутентичности, под-

линности существования. Размышляя в этом ключе, Ж.-П. Сартр описывает человеческую реальность как неполную, незавершённую, «страдающую» в своём бытии, которая «... появляется в бытии как постоянно преследуемая целостность [275, С. 122]. В своей статье «Экзистенциализм – это гуманизм», он выражает принципиальную позицию экзистенциализма: человек есть лишь то, что сам из себя делает. Первоначально человек ничего собой не представляет, а просто существует. Человеком (личностью в онтологическом смысле) он может стать лишь впоследствии, если проявит свою волю, проравшись к самому себе – тому, каким он желает стать [277, С. 74].

Для концептуализации свершения на данном этапе важно зафиксировать, что процесс онтологического развёртывания в мире коррелируется с внутренним экзистенциальным развёртыванием личности, находящимся в бесконечно открытом процессе самосозидания, в поиске подлинности своего существования. Человеческое бытие обретает процессуальный характер, мыслится как свершаемое событие целостного личностного самообретения, разворачиваемого в *экзистенциальном измерении бытия*, в котором переход на каждый новый уровень имеет особую значимость. Здесь актуализируется проблема обретения смысла жизни, неразрывно связанная с проблемой постижения человеком подлинности бытия в контексте его целостного осмысления.

В плане определения способов обретения экзистенциальной полноты бытия следует отметить значимость феномена «презенции» (М. Хайдеггер), выступающего структурным компонентом настоящего Dasein. Презенция выражает свойства специфической «разомкнутости», интенциональности, онтологической структурированности существования, тем самым раскрывая динамичный характер экстатического свершения личности (выделено М. Д.). Речь идёт о том, что в экстатическом измерении Dasein образует некий горизонт процессуальности свершения как «презенции» – «Я есть» выступает в качестве «присутствующего» в онтическом плане бытия. Здесь внимание акцентируется на необходимость трансцендирования как актуали-

зации возможности перехода Я в онтологический план самоосуществления. Для того, чтобы свершиться, необходимо разворачивание субъективности в модусе «быть как», что предполагает постоянный экстатический выход за пределы самого себя.

Трансценденция как сущностная характеристика свершения бытия личности. Далее мы выходим к необходимости прояснения феноменальной сущности трансценденции, непосредственно связанной с постижением экстатичной природы экзистенциального свершения личности.

Во всей многозначности определений данного феномена с позиций различных философских направлений в данном случае внимание фиксируется на экзистенциально-онтологическом контексте его понимания. Во-первых, трансценденция рассматривается как исходная онтологическая интенция, высвечиваемая в феноменах человеческого бытия, определяющая сущность жизни вообще, которая реализуется, согласно Г. Зиммелю, как «имманентное качество жизненного процесса» [107, С. 7-25]. Во-вторых, трансценденция понимается как феномен «перехода», превосхождения границ наличной «данности» бытия, определяющий уникальность способа бытия личности. Трансценденция в этом смысле является априорным условием процессуальности бытийного свершения личности. Свершение реализуется в особых актах, преодолевающих статичность пребывания человека в модусе «Я есть» и предельность топологического позиционирования Я как «предстоящего» на онтологической границе выхода к истинной подлинности бытия.

Здесь важным является удержание понимания трансцендирования как фундаментального основания экзистенциального свершения личности, обоснование значимости которого можно выразить словами исследователя хайдеггеровской феноменологии Фр.-В. фон Херрманна, «...разомкнутость бытия и мира отомкнута лишь в исполнении трансцендирующего свершения, в котором целостная, то есть самостно-экстатично-горизонтная, разомкнутость, размыкаясь, свершается» [338, С. 101]. Свершение в этом смысле вы-

ражает состояние «свёрнутости» бытия, раскрываемого в переходах от имманентного к трансцендентному, от конечного к вечному.

В экзистенциально-феноменологической традиции осмысления онтологической проблематики сущностная черта Dasein связывается, главным образом, с онтологическим прорывом, экс-стазом (Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер), трансцензусом (Б. Вышеславцев), то есть с трансцендентностью как феноменом, бесконечно усложняющим и расширяющим горизонты постижения онтологической структуры бытия. Понятие «границы» подчёркивает особую сложность бытия, многомерность его внутренней структуры и топологии, взаимопроникновение и нелинейность онтологических и антропологических пространств. Если на «границе» человеческого бытия трансценденция является прорывом за пределы наличного, конечного существования, то трансцендирование за пределы индивидуального бытия становится прорывом к Другому, к со-бытию с Другим, с миром. В со-бытии с Другими рождается особое со-бытийное пространство (Mit-Sein), обладающее особой степенью интенсивности.

Онтологическая специфика феномена «границы» в философских размышлениях В. Подороги, выражается в образе «сгиба», связующего внутреннюю и внешнюю стороны со-бытийного пространства, «... где игра сгибаний утверждает границу локальности, которая, подобно складке, всегда находится «между» другими локальностями, она не соотносится не с какой координатой – здесь нет ни верха, ни низа, ни справа, ни слева, но *всегда “между”, всегда и то, и “другое”*» [253, С. 95-96]. Другими словами, человеческое бытие предстаёт в своём онтологическом опыте как «преступающее» бытие (М. Хайдеггер) [329, С. 398-399], реализующее форму имманентно-трансцендентного бытия как одновременно направленного к самому себе (внутренняя интенциональность) и «прочь-из-себя» к Другому (внешняя интенциональность) [329, С. 399].

Феномен «стремления к трансцендентному» раскрывает онтологическое устройство человеческого бытия, указывает на возможность прорыва за

пределы логической замкнутости к Абсолютному, Иному, трансцендентному – в сферу непредметного бытия и обретения безусловного смысла, увлекающего за собой человеческое существование. Если человек способен к трансценденции, то он сам является трансценденцией: субъект трансцендирует любую вещь, как только превращает её в свой предмет, возвышает наличное, действительное до масштабов абсолютного, идеального.

По Хайдеггеру, трансценденция как переход от несобственного человеческого существования к полноценному духовному бытию, экзистенции, не является абсолютным условием выхода из ситуации трагической безысходности, «заброшенности», а скорее выступает выражением возможности акта свершения как онтологически значимого события-перехода в область трансцендентного. И эта возможность заложена в первичной изначальной онтологической сути и структуре человеческого существования.

Данный аспект рассмотрения феномена трансцендирования, взятого в контексте процессуальности, экстатичности личностного самопревосхождения, имеет ключевую значимость для настоящего исследования. Бытие открывается человеку в экстатическом «проекте», а способность трансцендирования является условием возможности исполнения Dasein как проекта экзистенциально-личностного развития, т.е. становится выражением экзистенциальной потребности человека в онтологическом самоосуществлении, задающим перспективу преодоления имманентности бытия.

В этом прорыве к трансцендентному основанию бытия, как отмечают современные исследователи в своих размышлениях о трансцендентном в контексте вопроса о бытии (А. Я. Слинин, С.Н. Жаров, Д.Ю. Дорофеев), происходит преодоление классического противопоставления оснований бытия – имманентного и трансцендентного. Трансцендирование как имманентная структура человеческого существования всегда «...рядом, она ... всегда открыта...» [94, С. 373]; является выражением сути бытия, которая состоит в размыкании его самозамкнутости. Бытие есть «действующая открытость как таковая» [330, С. 204], а человек «есть» как распростёртое в мир существова-

ние» [97, С. 277]. Онтологическая уникальность человека, собственно, и определяется способностью его самопревосхождения до трансцендентного Я; состоит, по определению В. Н. Волкова, в том, чтобы «быть одновременно имманентной данностью и трансцендентной заданностью» [55, С. 109]. Эта способность выступает основанием свершения личностного бытия как актуально незавершённой и открытой возможности подлинного самообретения Я в многомерности онтологического измерения. В своё время эту мысль тонко уловил Н.А. Бердяев, говоря о том, что «Я должен к самому себе трансцендировать. Глубина может закрываться в человеке, и глубина эта требует прорыва, трансцендирования. Тайное через трансцендирование делается явным, это и есть откровение» » [30, С. 279]. Исходя из этого, событие трансцендирования следует понимать как метафизический акт, выводящий личность к онтологическому горизонту подлинного существования.

Становление и самоосуществление человеческого бытия в этом смысле есть бесконечный путь личностного самосозидания человека, находящегося в непрерывном поиске подлинности своего существования, стремящегося к завершённости и полноте собственного бытия. Человеческая жизнь становится проектом экзистенциального самоосуществления личности, неустанно стремящейся к совпадению с самой собой. В этом отношении показательны рассуждения Ж. Сартра по поводу определения сущностной характеристики человека, которому отдаётся «во владение его бытие» и возлагается полная ответственность за собственное существование » [277, С. 63]. Он пишет, что «человек – существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек – это, прежде всего, проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия» [277, С. 69].

Для настоящего времени характерно проявление так называемого феномена «избыточной экзистенции». Человек пытается восполнить онтологическую недостаточность посредством открытия себя через Другому. В со-

осуществлении он стремится к утверждению и реализации собственных ценностных идеалов, созиданию собственного Я, усматривая в этом смысл своего существования. Современный человек выступает в роли «странствующего» субъекта, реализующего себя в различных онтологических модальностях и проекциях, выходящих за пределы наличного существования. Это путь обретения собственной инаковости, но именно в нем заключается, на наш взгляд, стержень человеческого бытия, которое всегда есть нечто большее, нежели то, что заданно в резервуаре фактической данности. Ведь в недрах собственного бытия всегда есть то, что побуждает устремляться к неизмеримо большему, престапующему и бесконечно превосходящему самого себя, что выражает суть движения к личностному свершению.

В конечном итоге трансцендентное понимается в работе как априорное онтологическое основание бытия в мире, обуславливающее переход от онтического к онтологическому способу человеческого существования. Это определяет исходную позицию в осмыслении проблемы бытия личности в контексте экзистенциально-феноменологического рассмотрения; позволяет открывать видение бытия как нечто движущегося, постоянно находящегося рядом с собой, в себе самом, в приближённости к обретению подлинности и целостности бытийствования. В данной работе будет использоваться понятие «экзистенциальное трансцендирование», которое рассматривается как фундаментальный способ человеческого бытия и олицетворяет собой живую силу свершения события-перехода за пределы фактической феноменальности бытия к подлинности осуществления в онтологическом смысле.

Таким образом, обращение к фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, а именно раскрытие понятия Sein (бытие) в рамках аналитики «вот-бытия», позволило подвести данное исследование к раздвижению внутренних смысловых границ концепта «свершение». В трансцендентально-горизонтальном проекте М. Хайдеггер, анализируя бытийные структуры сущего Dasein (вот-бытие) как сущего, способного понимать и истолковывать своё бытие неподлинно в силу наличности существования, выводит его ос-

новные онтологические характеристики [323]. Во-первых, в качестве таковой, пронизывающей все существо вот-бытия, взятого как сама возможность его реализации, выступает «экзистенция» – вот-бытие, которое должно быть, т.е. осуществлять своё бытие, а не просто существовать в наличии. Во-вторых, это «бытие в мире», характеризующее Dasein в изначально данной связности с миром сущего. И, в-третьих, это «открытость», истолковываемая как способ, которым вот-бытие есть бытие своего «вот» (Sein des Da).

Бытие сокрыто в сущее, но вместе с тем есть «действующая открытость как таковая», что придаёт значение неопределённости, разомкнутости вот-бытия [323]. Тем самым Хайдеггером утверждается изначально несокрытость открытости Dasein, которая размыкается в экстатическом «проекте»: вот-бытие выносит себя за пределы наличного, набрасывая на себя возможности («набросок» Entwurf), обнаруживая как себя, так и сопредельно сущее в самой возможности быть. Эта «открытость» (Erschlossenheit в переводе В.В. Библихина) или «открытие» в понимании вот-бытия, во-первых, не является представлением о налично существующем, а есть непосредственное обнаружение и осуществление вот-бытия (Da), т.е. «свершение» Dasein в виде всеобщей определённости. Во-вторых, «открытие» вот-бытия означает вхождение Dasein в просвет бытия в качестве его действующей основы. Этот выход в полноту неопределённого, в некую бездну (Abgrund), которая впускает и затягивает в себя, по мнению М.П. Позднякова, можно передать словом «сбывание» [255].

Свершение в результате предстаёт как экзистенциально значимый процесс втягивания человека в открывшуюся неопределённость онтологической бездны, вхождения в некий «просвет бытия». Это событие выставленности в открытость обнаружения и «сбывания» человеческой бытийственности как таковой. Вот-бытие в «Бытии и времени» раскрывается Хайдеггером именно как экзистенция (Ek-sistenz), т.е. вынесенность, выставленность в открытость бытия и в стремлении обрести онтологическую определённую. Вместе с этим, открываясь в онтологическом просвете, вот-бытие все же остаётся со-

крытым, не утратившим изначальную полноту своей неопределённости. Экзистенция в сущности своей оказывается пронизанной самой *возможностью свершения* (имманентная способность вхождения в «просвет бытия»), которая мыслится двояким образом: как возможность вынесения Dasein в горизонт онтологической неопределённости и как заданность, рассматриваемая в перспективе «забрасывания» Dasein в открытость предстоящего сбывания в собственной определённости, которое можно обозначить как свершённое событие собственной бытийственности (выделено М.Д.).

Погружаясь в прояснение смысловых контекстов хайдеггеровской концепции бытия, М.П. Поздняков обращает внимание на то обстоятельство, что если в своём обычном значении «свершение» (Ereignis) употребляется как «событие», то в трактовке Хайдеггера оно получает особую смысловую нагрузку. Отталкиваясь от значения корня *-eigen-* («свой», «собственный»), «событие» понимается как процесс, в котором вот-бытие обретает себя, становится собой, претерпевает втягивание (Einbezug) в свою собственность – «о-своение». Это «свершение выхода в открытое, свершающееся как обретение собственности и передача в собственность» [255]. Иными словами, суть данной трактовки можно свести к следующему: свершение мыслится как событие осуществления бытия человека в качестве собственного.

Из вышесказанного становится ясно, что категория «свершение» (Ereignis) в философско-онтологических построениях М. Хайдеггера выступает связующим звеном в прояснении специфики природы человеческого бытийствования. Развёртывание сущности бытия как свершения (Ereignis) становится основой для реализации онтологического проекта личности в историческом контексте, поскольку через обретение, «о-своение» собственности человеческого бытия осуществляется свершение Бытия как такового.

Таким образом, в попытке прояснения смыслового содержания категории «свершение» в рамках концептуального пространства экзистенциальной онтологии, приходим к констатации, как минимум, двух моментов, значимых для дальнейшего хода размышлений. Первый имеет отношение к утвержде-

нию основополагающего статуса категории «свершение» в системе построения онтоантропологических представлений, что обуславливает необходимость его дальнейшего концептуального разворачивания. Второй связан с прояснением онтологической двойственности свершения как ее сущностной характеристики. С позиции «двухполюсной логики» это свойство предстает как своеобразное «колебание между» двух полюсов – сокрытостью и открытостью, выходом в неопределённость и обретением определённости, возможностью и её проявленностью, присутствием и отсутствием, «о-своением» и «сбыванием». Онтологическая двойственность выбрасывает человека в «просвет бытия» и одновременно с этим затягивает в пустоту непроницаемой онтологической бездны.

В данном аспекте представляет интерес перспектива прояснения свойства онтологической двойственности свершения за пределами координат «двухполюсной логики», основанной на принципах формально-логического мышления. Речь идет об ином ракурсе рассмотрения – «трихономической логики» или «логики Целого» («диалектика абсолютного ничто» Тэранака Хэйдзи), в основе которой лежит принцип сохранения неслиянного и нераздельного единства разного. Такое единство достигается, как поясняет Т. М. Григорьева, «не внешним соединением одного и другого, а их внутренним сопряжением», которое возникает при переходе с уровня двойственности на новый уровень «Единого или непротиворечивого бытия» [73, С. 148]. Здесь действует иное онтологическое «видение» – нелинейное, устанавливающее закон пребывания Неизменного в изменчивом. Так, по словам Мацуо Басё: «Без неизменного нет Основы. Без Изменчивого нет обновления» [Цит. по: 74]. Все произрастает на Основе извечного, которое придаёт всему смысл, является истоком продолжения жизни.

Размышляя в данном ключе, А. Г. Курдин выдвигает предположение, что под этим переходом на новый уровень «нужно понимать не один из множества последующих за ним, а уникальное событие-переход к пустотности мира, которая есть пустое место (отсутствие, не-место)» [160, С.143].

При этом особо подчёркивается концептуальная значимость «понимания отсутствия как более изначального, чем бытие, ничто и бытия, как Абсолютного Отсутствия (Пустота)», сближающего с буддийским пониманием пустотности мира как самом истоке – «неявленное, безымянное, невыразимое, немислимое начало и конец» [160, С. 151]. Так, по утверждению Сюнрю Судзуки, «Истинное бытие возникает из небытия, миг за мигом. Небытие постоянно присутствует, оно постоянно здесь, и все возникает из него» [295, С. 172]. Взаимоположенность одно и другого, взаимопорождающих друг друга в контексте «трихономической логики» восходят к своему изначальному истоку – Пустоте, «не-мыслимое отсутствия» (в терминологии А.Г. Курдина). Чтобы обрести истинное существование, согласно наставлениям дзен-буддийского наставника, мы должны «пройти врата пустоты» [295, С. 175], что, значит, «самим стать пустотой». «Когда мы пусты – мы открыты для всего и одновременно свободны от всего. Свобода и есть пустота, но пустота свершающаяся (событийная)...» [295, С. 175]. И далее, проясняя особенность интересующего нас «перехода», взятого в событийном отношении истолкования, уточняется, что при этом «мы не утрачиваем феноменальный мир, но видим его в свете изначальности (пустотности), который (свет) преобразует этот мир, делает его бесценным. Переход есть «имманентно-трансцендентное событие», которое совершается одновременно внутри и вне феноменального мира, захватывая человека целиком. Так, исходя и на основании свершающейся событийности, происходит конституирование и раскрытие феноменального мира во всем своём многообразии.

Продолжая ход размышлений с позиции трёхполюсной логики, можно заключить, что в событие свершающейся пустоты несёт в себе событийный опыт отсутствия (опустошение, отрешённость, освобождение, отступление от сущего, феноменального), в котором внезапно происходит переход к Изначальному. В этом смысле свершение мыслится как проявление того, что пребывает в основе Неизменного (Небытия, Пустоты, Изначальности). Это своеобразный медиатор, производящий особые «живые» события (мерцание под-

линности бытия) на пути следования к онтологическому обретению самого себя, и не допускающий отпадения от вечной универсальной Основы, что само по себе знаменует вхождение в процесс всеобщего онтологического осуществления.

Понимание личности в контексте онтологической концептуализации свершения. Для последующей разработки концепта «свершение» в онтоантропологическом контексте необходима конкретизация того, что в русле исследования будет пониматься под «личностью» и «свершением личности». В прояснении данного вопроса исходным пунктом выступает универсальное понимание человека как целостного феномена, бытие которого в полноте своей может быть схвачено только в усмотрении единства многообразия его уникальной сущностной проявленности, а также внутренней соотнесённости и взаимосвязанности всех уровней существования, выражающих онтологическую природу субъективной целостности. Исходя из этого, человек рассматривается как уникальная субъективная целостность, проявляемая вовне в своём сущностном многообразии на различных уровнях бытийствования. При этом следует отметить, что онтологические уровни в их взаимообусловленном единстве представляют собой инвариативные модусы одной и той же сущности бытийствования, отражая ее структурный и многомерный характер.

Так, например, согласно теории целостности человека Т.А. Тельновой, онтологический подход предполагает «познание и описание структуры его бытия и соответствующих этой структуре трёх образов человека: природного человека (*homo naturalis*), который через *познание* внешней реальности и внутренних способностей становится созидателем социального бытия и творцом своего духовно-неповторимого мира; социального человека (*homo socialis*), который через разные формы *деятельности* реализует и обогащает свои природные возможности и воплощает общественные формы в качества субъективного мира; индивидуального человека (*homo individualist*), который

через *общение* с глубинными основами мира и внешней реальностью, одухотворяет свои родовые свойства, проявляет исторические качества и обеспечивает специфику своего присутствия в мире в качестве личности» [298, С. 29]. В этом смысле онтологический подход выступает в качестве универсального и интегративного способа осмысления феномена человека как целостного существа (*homo totus*), становится основой для аналитики отдельных форм и уровней проявления человеческого бытия как системно-целостного единства. Такая установка определяет необходимость постижения онтологической структуры антропологического измерения и соответствующих этой структуре параметров, складывающихся в единый многомерный образ.

Специфика онтологической многомерности субъективной целостности, по сути, и обуславливает возможность самоосуществления «целостного человека», обретающего себя в личностном модусе развития. Н.А. Тельнова раскрывает онтологический статус целостности человека через осмысление диалектического единства его ипостасей (форм бытия): телесно-природной, социокультурной, духовно-индивидуальной. В центре нашего внимания оказывается «третья форма бытийственности человека», предполагающая осмысление специфики существования человека в личностном плане осуществления.

Теперь, собственно, перейдем к раскрытию личностного плана в сущностном содержании человека, представленного в данной работе понятием «личность». Зафиксируем ряд положений, раскрывающих понимание личности в рассматриваемом нами контексте:

- 1) прежде всего, следует указать на то, что понимание личности выстраивается как собирательный образ бытия человека, который вбирает в себя различные модальности (ипостаси, аспекты) его существования: это его «Я есмь» (частный случай общего присутствия), его «как» (указывающий на особый характер бытийствования) и его «как именно» (это и есть, по сути, условие личностного самоосуществления).

2) под личностью понимается человек, рассматриваемый как уникальная онтологическая единичная целостность. В экзистенциальной трактовке единичный человек становится носителем всего универсума, и в тоже время сам является универсумом в своей целостной завершенности. Человеческое существование при этом обретает фундаментальное онтологическое значение, наделяется особым статусом и в тоже время мыслится как уникальный и единственно возможный путь к обретению подлинного бытия.

Человек предстает как субъект личностного саморазвития, включенный в процесс экзистенциального осуществления. Наиболее точно такое представление обозначает хайдеггеровский термин *Dasein* как присутствие человеческого бытия. Уникальное онтологическое качество позволяет *Dasein* выделять себя из ряда вещиности, замкнутой в пределах эмпирической данности в качестве особого рода сущего. *Dasein* как укоренённое «бытие-в-мире» интенционально открыто Бытию; есть вопрошающее, понимающее, самопонимающее и смыслополагающее бытие. В этих утверждениях постулируются главные онтологические характеристики подлинного бытийствования человека – это активное, непрерывно становящееся, процессуальное, конституирующее бытие. Это указывает на то, что только в феноменальности своего осуществления человек раскрывается как личность, включаясь в процесс разворачивания потенциалов подлинного бытийствования.

При этом следует отметить, что личностное начало как онтологическая единичность не раскрывается в трактовке Хайдеггера всецело. Наиболее существенным здесь является само открытие проблематичности самообретения Я в личностном плане бытия, выраженного в понятии *Dasein* («присутствие» в переводе В.В. Бибихина). Рассмотрение присутствия *Dasein* в бытии всегда обращает к уникальности способа существования человека как сущего. Это предполагает форму личностного обращения к «моему Я» как собственному, исключительному, подлинному, но при этом онтически недоступному и сокрытому («Я есмь», «ты есмь») [323, С. 42]. Это значит, что в отношении «моего Я» внимание фокусируется на «Я есмь», а не на эмпирической данно-

сти существования («кто» присутствия), т.е. на онтологической, а не онтической составляющей.

Далее следует указать на то, что личностное начало как онтологическую единичность скорее следует мыслить в пределах не различения, а соотношения общего и особенного. Собственно, человеческое бытие предстаёт как область *особого* при обнаружении своей уникальной сущности, которая принадлежит к особому онтологическому измерению. Речь идёт о том, что в имманентности эмпирического бытия личность как онтологическая единичность не может быть утрачена или растворена в единстве Бытия, слиянии с Абсолютом (что характерно для восточного типа мышления), а напротив, она должна быть обоснована в своём онтологическом особом качестве. Уникальность личностного начала как онтологической единичности, как отмечает С.Н. Жаров, «не существует в своей застывшей данности; оно, можно сказать, пульсирует и не всегда выстаивает перед напором всеобщего, которое стремится мобилизовать в свою структуру все, с чем только оно встретится» [97, С. 121]. Это значит, что особенное, неповторимое будет присутствовать в своей типовой конструкции в том случае, если удерживается в смысловом контексте подлинности человеческого существования. Таким образом, имманентность человеческого бытия берётся не в плане эмпирической данности, а выстаивается в перспективе её рассмотрения как онтологической феноменальной единичности, взятой в особом модусе бытийствования (в данном исследовании процесс свершения прослеживается в эстетическом модусе бытийствования).

3) рассмотрение человека как личности в экзистенциально-онтологическом плане указывает на то, *как именно* возможен этот переход. В области имманентного происходят трансцендирующие переходы, в которых актуализируется особенность, уникальность «чтойного» бытия. Здесь следует обратить внимание на то обстоятельство, что человек «не всегда выходит к своей онтологической подлинности, большей частью оставаясь латентной трансценденцией» [97, С. 121]. Это говорит о том, что проявление

единичности в качестве онтологической уникальности крайне нестабильно и становится возможным лишь при условии актуализации экзистенциального трансцендирования.

Бытие человека разворачивается в горизонте личностного осуществления, не мыслимого, с одной стороны, вне контекста его постижения «как существующего», с другой стороны, не мыслимого вне выделения уникальности способа его существования. Здесь можно согласиться позицией С. С. Аванесова, утверждающего, что «личность – это не то, что существует в качестве существа, отличного от индивида или индивидуальности, существующих, в свою очередь, как нечто отличное от личности; и это не то, что *прибавлено* к человеку как некий (ранее отдельный от него) набор качеств или способностей. “Личность” всегда обозначает *существующего*, то есть человека в его существовании, но при этом мыслимого как целостный, самостоятельный субъект, раскрываемый в своей принципиальной незавершённости и открытости миру; предстаёт как самоорганизованное бытие (*как именно-бытие*)» [1], стремящееся к обретению личностной полноты.

В этом плане нам также близка позиция В.Н. Волкова, определяющего личность, как «...ценностно-смысловое образование, представляющее устойчивое, сущностное ядро в экзистенции человека» [55]. Личность, по его мнению, возникает в человеке на рефлексивном уровне существования, но способна обрести себя в процессе самоприближения к своей завершённости и целостности только на уровне духовного бытия, где предстаёт уже как «духовная субстанция, монада, способная к бесконечному развитию», обладающая такими качествами как «автономность, целостность, неделимость, целенаправленность, целесообразность, самоорганизованность» [55, С. 9-10].

4) в контексте антропосинергетического подхода личность трактуется как нелинейная живая саморазвивающаяся сверхсуперсложная системная целостность, способная к самоорганизации, саморегуляции, самоуправлению. Принципиальная открытость такой системы внешнему миру, оказывающего

на неё воздействие, приводит в движение всю совокупность внутренних системных процессов посредством активизации механизмов «обратной связи».

М. С. Каган выделяет в общей теории систем четвёртый класс – *сверхсуперсложные системы*, к которым относится человек, а также художественные образы, воссоздающие динамическую структуру личности. Содержание каждой личности уникально. Это, повышает на несколько порядков уровень и тип сложности такой системы, что делает «безграничным многообразие конкретных модификаций», а значит, и сам процесс самоорганизации личности в целом и каждого художественного образа, порождающего динамику личностного самоосуществления, делает уникальным и неповторимым весь процесс онтогенеза каждой личности [114].

Понятие «свершение» в рамках антросинергетического подхода становится выражением идеи саморазвития личностной стратегии человеческого бытийствования как реально «живой» со-бытийной целостности, сквозь призму которой осуществляется выявление онтологической структуры и внутренних процессов её упорядоченности и устремлённости к гармоничному единству.

Таким образом, в основе конституирования понимания личности в рамках построения онтологии свершения лежит принцип взаимодополнительности экзистенциально-онтологического и антросинергетического подходов. Личность предстаёт как особое онтологическое сверхсуперсложное системное целое, способное к непрерывному саморазвёртыванию своей экзистенциальной самости в процессе самоосуществления. Иными словами, «быть личностью» – значит быть вовлечённым в сложодинамический процесс онтологического саморазвития, становления своей уникальной экзистенциальной самости (свершаться). Жизнь осмысливается в горизонтности саморазворачивания личностного способа бытийствования, задаётся в перспективе высвечивания возможностных «живых», со-бытийных актов, вспыхивающих в процессе свершения личности. Такое понимание требует осмысления бытия личности в контексте процессуальности свершения, рассматри-

ваемого как процесс онтологического качественного преобразования, само-осуществления личностного начала, устремлённого к обретению экзистенциальной полноты бытия. Исходя из концептуальных оснований неклассической экзистенциально-феноменологической онтологии и с учётом антропосинергетических установок, становится возможным выйти к прояснению и описанию процессуальности свершения личности в различных её онтологических модификациях.

1.2. Онтологические модификации процессуальности свершения личности

С позиций целостного подхода осмысление свершения личности выходит за рамки воспроизведения только онтологических характеристик, а требует раскрытия данного феномена в динамике, процессуальности осуществления в многомерной целостности человеческого бытия. В данном контексте онтоантропологический универсум рассматривается как целостная система, включающая в себя различные модусы бытия личности. Сама специфика многомерности человеческого бытия раскрывается сквозь призму понимания целостности как фундаментального основания онтоантропологической системы, обуславливающей взаимодействие всех уровней и способов бытия как структурных компонентов единого целого. Внедрённые в глубинную сущностную структуру и взятые в своём неразрывном единстве, они выступают особыми модусами её проявления. Причём специфика и изменение форм взаимодействия внутренних элементов целого оказывает влияние на особенность и преобразование сущностного содержания системы в целом. Это указывает на особую значимость специфики взаимосвязи компонентов системы, обуславливающей возможность качественного изменения целого. Так, например, признаком человеческого бытия, по мнению В. Франкла, является «сосуществование в нем антропологического единства и онтологических различий, единого человеческого способа бытия и различных форм бытия, в

которых он проявляется» [316]. В тоже время следует учитывать, что человеческое бытие, взятое как целостное измерение, не сводимо к какому-либо их вариантов совокупности ее элементов (модусов, форм, уровней и т.д.) и тем более к отдельному компоненту как одной из частей целого. Для постижения природы целого необходимо обращение к прояснению специфики и динамики отношений внутри этой целостности.

Основываясь на холистической позиции понимания человеческого бытия, попытаемся проследить то, каким образом происходит разворачивание процессуальности свершения личности в целостности онтоантропологического измерения. Безусловно, существуют различные подходы и дискуссионные точки зрения в обсуждении вопроса о способе целостного и всестороннего осмысления бытия человека. Этот аспект требует отдельного углубленного изучения, что не входит в задачи настоящего исследования. Полагаем, что решение этой задачи возможно с позиций структурно-системного и антропосинергетического подходов, рассматриваемых в рамках исследования в качестве компонентов целостного постижения свершения личности. Внимание будет сосредоточено на определении возможностей конституирования процесса свершения личности в контексте целостного понимания человеческого бытия.

Для решения поставленной задачи необходимо выделить существенный момент: дальнейший ход размышлений требует прочного «вплетения» в ходе размышлений концепта со-бытия с Другим, обуславливающего осуществление Я на различных уровнях бытийствования. Исходным здесь выступает понятие «со-бытие», которое в онтологическом плане неразрывно связано с вопросом о способе бытия личности («как именно») и отсылает к идее неразделённости протекания человеческого бытийствования – *в-себе* и *вне-себя*. То есть, со-бытие возникает на границе внутреннего бытия «моего Я» в особой точке-переходе, вспыхивающей за пределами самого себя – там, где происходит соприкосновение с миром Другого.

Бытие в контексте разворачивания со-бытия (со-бытийности), раскрывается как совместное бытие (сопричастность, со-единение) со-природных по отношению друг к другу личностных начал, вовлечённых в механизм всеобщих связей-сцеплений и со-бытийных отношений, воспроизводимых в едином для всех онтологическом пространстве. При этом философская категория «отношение» выражает объективный и универсальный характер взаимозависимости внутренних элементов определённой системы; эмоционально-волевою установку, позицию личности на что-либо [312, С. 454]. А значит, через постижение специфики этого отношения, выраженном в многообразии форм своего проявления, становится возможным схватывание событий установления онтологической связи Я с миром (Другим). Причём характер этих взаимосвязей будет соотноситься с принципом, доминирующим на том или ином уровне осуществления (в данном случае речь идёт о фундаментальных уровнях существования человека).

В связи с этим необходимо включение в цепь размышлений исходного положения: природа процессуальности свершения со-бытийна. Это положение требует своего развития. Итак, уникальность сущностных характеристик бытия личности раскрывается через прояснение своеобразия способов отношения с миром Другого. Выход за пределы собственного Я обусловлен потребностью самоопределения и самоактуализации через осуществление со-бытийных способов взаимодействия с Другим.

Глубинная природа взаимоотношения Я и Другого отражается в феномене со-бытийности, воспроизводящего процесс со-открытия сущностного содержания, а также со-преобразования сопричастных друг другу личностных начал в структуре целого. Это значит, что сквозь призму постижения специфики устремленности Я по отношению к Другому отрывается перспектива дальнейшего раскрытия природы свершения в форме личностного бытийствования.

Процессуальность свершения личности: системно-иерархический подход. С опорой на вышесказанное предпримем попытку описания процессуальности свершения личности с позиций системно-иерархического подхода. Подойдём к решению этой задачи сквозь призму постановки следующего вопроса, какова специфика осуществления человека в бытии на фундаментальных уровнях существования (повседневном, рефлексивном и метафизическом) и позволяют ли выявленные особенности определить данную процессуальность как свершение личности?

Рассмотрим специфику осуществления человека в бытии на фундаментальных уровнях существования в контексте раскрытия процессуальной природы свершения личности:

1) *Повседневный уровень существования как исходный онтологический горизонт свершения личности.* Прежде всего, следует отметить, что повседневная форма бытия сама по себе есть одна из форм осуществления целостности бытия человека. Имманентное не является для человека единственным и всеобъемлющим онтологическим измерением – это всего лишь часть целого.

Онтологический статус повседневного (эмпирического) существования в контексте подлинного осуществления личности характеризуется зачастую как низший эмпирический, внешний, предличностный, дорефлексивный – уровень «недобытия», «пред-бытия», на котором Я как онтологическая единичность пребывает в неведении относительно самого себя. Собственно, характер таких определений вполне понятен, ведь, несмотря на то, что данный уровень рассматривается в качестве одного из фундаментальных способов существования человека, тем не менее, здесь мы имеем дело с объективными законами эмпирического мира, определяющими возможность его наличного присутствия. Наличное бытие может быть рассмотрено как исходный онтологический горизонт возможного осуществления, это некий модус бытия факта. Ключевым здесь выступает физиологический способ существования человека, определяющий значимость стремления к сохранению и

приращению своей наличной данности в пространственно-временной перспективе.

«Здесьшний» человек живёт по эту сторону вещного эмпирического мира и в определённом смысле принимается как «вещь», всегда присутствующая «тут». Как отмечает С. С. Аванесов, человек «... весь понятен из того наличного общего, которому он принадлежит; он подлежит окончательной дескрипции и безусловной квалификации в качестве частного (и потому аксиологически незначительного) «выражения» или «выявления» видовой природы, которая им в конечном счёте и распоряжается. В индивидуе выражено, так сказать, общее в частном; при этом частное – лишь *средство* для общего, лишь способ его “обнаружения”» [1].

С учетом вышесказанного, сфокусируем внимание в ответе на ключевой вопрос, возможно ли на повседневном уровне существования человека о какой-либо степени проявленности со-бытийной природы отношения Я с Другим? Пожалуй, в данном случае можно говорить лишь о реализации первичной формы отношения Я с миром сущего (Другим), определяемой как «телесный» способ наполнения пространства самоотношения, поскольку основанием для самореализации человека выступает принцип «потребления» или «обладания» миром Другого. Такой способ отношения характеризуется фрагментарным использованием Другого, когда происходит невилирование целостной сущности в результате вычленения только нужного и полезного для осуществления Я. Такое отношение закрепляет живую целостность Другого в жёсткие функциональные границы использования со стороны Я, устремленного к нему только с целью обладания отдельными качественными характеристиками. Поверхностное «обладание» Другим в итоге притупляет чуткость целостного видения, которое рассеивается, сосредотачиваясь на использовании одной из выхваченных граней целостности Другого. В итоге это порождает многозначность необоснованных о нем суждений, ещё более скрывающих его сущностную полноту, затемняет внутреннее содержание, случайно нанесёнными штрихами. Фрагментарная захваченность сущностью

сообщающего о себе бытия Другого – это есть лишь частичное пользование его внешней доступностью, непотаенной открытостью.

Такое отношение-обладание не несёт в себе подлинной со-бытийности в основе которой лежит стремление к постижению Другого как целостного бытия (несмотря на сокрытость и непрозрачность бытия Другого для Я). Ведь Другой стремиться быть актуально значимым событием для экзистирующего Я. Как полагает А.И. Столетов, человек, колеблясь между этими устремлениями, осуществляет поиск истины, при этом «сохраняя тайну как необходимое условие целостности бытия» [292, С. 97]. И в этом смысле Я предстаёт для Другого как открытая сокрытость. Иными словами, мир любого сущего открыт для всевозможных изменений, привнесений, Другой желает быть увиденным и услышанным, ждёт притяжения к себе как самоценному, личностному началу, но в результате отношения-обладания оказывается так и невостребованным в исключительности своего бытия. Такое сосуществование Я с Другим оказывается лишённым смысловой положительности, поскольку ничего не привносит, не открывает, не порождает нового и даже не сохраняет то, что так или иначе было востребовано Я из целостного бытия Другого. «Поглощение» Другого эгоистическим проявлением Я в итоге не даёт никакого качественного приращения двум началам определённым образом со-присутствующих друг с другом.

Повседневное существование ввергает человека в круговорот привычных событий, подчиняя жизнь субъективным мотивам, пристрастиям, потребностям, ориентируя на реализацию принципов гедонизма, утилитаризма. С этих позиций, собственно, и оценивается все происходящее. Жизнь, основанная на потребительском отношении к миру, становится бесконечным процессом установления подобных актов-обладаний, воспроизводимых по принципу цепной реакции: предыдущее действие-удовлетворение порождает стремление к последующему подобному действию.

В современной западной философии эта проблема описывается как ситуация выбора между обладанием и бытием, сформулированная в своё время

Э. Фроммом, как дилемма «иметь или быть». Ориентация на «обладание» рассматривается им как форма тотального подчинения, рабства, манипулирования, тотальной зависимости от желанного объекта обладания. «При ориентации на обладание нет живой связи между мной и тем, чем я владею. И объект моего обладания, и я превратились в вещи, и я обладаю *объектом...*, и ... *объект обладает мной*» [317, С.83]. Человек поглощается потребностью удержать, сохранить то, чем владеет и без чего, как оказывается, не может существовать. Тем самым происходит отождествление себя с замкнутой системой детерминированных интересов, действующих в рамках обладания предметным миром, который стремится подчинить своей объективности. Границы между объективным и субъективным, внутренним и внешним стираются, теряя свое значение, разрушая гармоничность способов отношения человека с миром, поскольку предметное, вещное как таковое противостоит его существованию. Как замечает Э. Фромм, «... власть предметного над моей самостью возможна лишь постольку, поскольку я сам духовно отдался предметному миру. Само по себе предметное не затрагивает человека в его сокровенности ...» [97, С. 33].

Человек заполняет пространство повседневного существования полезными для него «вещами», тем самым приращая себя за счёт частичного присвоения мира Другого. В результате, он создаёт вокруг себя вещный мир потребительских ценностей, буквально, обрастая ими; переводит вещный мир в приемлемые для него формы фрагментарного со-существования с Другим. А значит, воспроизводит новую реальность, которая становится для него вполне комфортной и безопасной для жизни.

Размышления в этом ключе выводят на проблему поглощенности человека повседневным способом отношения, что ведет к утрате подлинных оснований бытия. В частности, на проблематичность данной ситуации указывает В.Н. Волков, обращая внимание на то, что «...бездосновность есть само существо эмпирического бытия как такового, «дурная бесконечность» [55, С. 373]. Когда человек поглещен стремлением достичь полноты бытия по-

средством обретения богатства, власти, наслаждения вещными ценностями, то становится одержим этим неутолимим желанием. Проблема состоит в том, что он «отравляет» свое бытие, подавляя экзистенциальные потребности доминированием стратегии телесного самонасыщения, т.е. внешнее подчиняет себе внутреннее.

Человек компенсирует утрату онтологической основы внутри себя присвоением все большего количества вещей, т.е. происходит самоидентифицируясь с миром вещественности. Человек, полностью идентифицируя себя с тем, что имеет, подчиняет свою жизнь принципу: «Я есть то, чем я обладаю», а в качестве доминирующей установки существования выступает утверждение: «Я живу для того, чтобы обладать». Благополучие и успех определяются в качестве основной цели существования, а индивидуальные качества человека становятся средством для её осуществления. Выступая в качестве такого «обладающего» и «присваивающего» человек обрекает себя на существование в безличном и равнодушном мире, поскольку доминанта обладания распространяется на характер взаимоотношений между людьми. В обществе потребителей люди рассматриваются как вещи, а их отношения принимают характер купли-продажи. Люди становятся таким же товаром, как всё остальное.

В своих рассуждениях о повседневном способе отношения Э. Фромм выводит определённую закономерность: «Успех зависит от того, как человеку удаётся себя преподнести, насколько красива его «упаковка», насколько они «жизнерадостны», «здоровы», «агрессивны», «честолюбивы», он зависит от происхождения, от принадлежности к клубу. Успех зависит от того, как человек продаёт свою личность. Люди не имеют собственного Я – я такой, какой вам нужен» [318, С. 170].

Размышляя о действующем способе со-существования на уровне повседневного существования, Г.С. Батищев определяет его как закрытые «социал-органические» связи, которые порождают онтологическое иждивенчество – «пара-жизнь». В основе таких связей-отношений, по его мнению, ле-

жит отречение от индивидуально-личностных способностей человека в пользу некоего коллективного Идола, в котором сосредотачиваются все атрибуты субъективности. Человек, следуя инерции множественности, растворяется в толпе, подгоняет своё поведение, мысли, оценки, чувства под общепринятые стереотипы, шаблоны, и тем самым находит приемлемый для себя способ снятия ноши онтологической ответственности. Предпринятые попытки человека в размыкании закрытых связей, которые позволят ему в определенном смысле распредметиться, Г. С. Батищев рассматривает как проявление «до-деятельностной», «до-субъектной», «до-свободной» сопринадлежности человека к Целому, которое является лишь предварительным шагом на пути подлинному осуществлению [19, С. 18].

Человек, относящийся к миру с точки зрения его функционального использования, создаёт вокруг себя вещный мир потребительских ценностей. Так, по мнению М. Бубера, на уровне природно-телесного существования отношения выстраиваются на принципе «Я» – «ОНО», «человек – вещь» [42, С. 36]. Погруженный в обыденность и увлечённый своим наличным пребыванием в мире, он забывает о своей исключительной способности мысленно пробиваться к подлинным основаниям бытия. Тем самым, он обрекает себя на экстенсивное протекание жизни в пространстве объектно-вещного измерения. Не осознавая ситуации погруженности в «забвение в бытии», он может вполне удовлетворяться «несобственным» способом существования, постепенно втягиваясь в энтропийность пребывания на уровне повседневного. В буддизме, например, пребывание в повседневной одномерности существования (т.е. протекания жизни в пределах одного онтологического уровня), описывается как феномен погружённости в абсолютной океан смерти, как бесконечный процесс «жизни-умирания», лишённый онтологически позитивного смысла.

Притягательность имманентного мира рано или поздно рушится, непосредственный порядок повседневной жизни оказывается не способным воспроизводить и хранить высшие смыслы. Но перед лицом функциональности

и обещания бытия человек сам оказывается дисфункционален. Он обустроивает пространство, стремится все упорядочить и контролировать в нем, создать эффективные способы манипулирования этой системой, но при этом теряет связь со своей онтологической подлинностью и самоценностью. По этому поводу весьма проникновенно пишет М. Бубер: «В истории человеческого духа я различаю эпохи обустроенности... и бездомности... В эпоху обустроенности человек живёт во Вселенной как дома, в эпоху бездомности - как в диком поле, где и колышка для палатки не найти» [42, С. 65].

Более того, человек постепенно теряет власть над вещью, когда прагматическое знание, перерастая в технологию, становится необходимым условием повседневного уровня существования. Оно поглощает собой все остальные, утверждая свою самодостаточность, автономность и одновременно с этим уничтожая ценность личностных характеристик. Технологичная картина современного мира может предложить человеку лишь способ обладания вещью из ряда подобного множества, каждая из которых, по сути, есть одно и то же».

Описанный выше феномен растворения подлинного Я на повседневном уровне существования соответствует хайдеггеровскому «падению» личности в «Man» – в мир массы обезличенных, усреднённых индивидов. В этом мире человек становится одним из многих, таких же, как и он, обрекающих себя на «забвенье» в «несобственном» способе бытия [328, С. 136]. «Несобственный» способ бытия понимается в онтологическом смысле как низший уровень существования (эмпирическое, повседневное, наличное бытие), под покровом которого оказывается онтически сокрытым «мое» подлинное личностное начало, обезличенное в мире «Man».

Важным здесь является указание на то, что повседневность должна рассматриваться экзистенциальным образом. Ведь достичь «собственного» бытия можно только изнутри исходного «несобственного» способа существования, находясь в мире сущего, но при этом постоянно преодолевая его, устремляясь к Ничто: «...человеческое бытие может вступать в отношение к

сущему только потому, что выдвинуто в Ничто» [19, С. 41]. Собственно, эта «выдвинутость в Ничто» определяет разрыв человека с предметно-репрезентативным миром, его выходом за пределы имманентных устремлений ради восстановления онтологического с ним отношения. Само по себе трансцендентное являет себя в имманентных структурах только в экзистенциальной перспективе осмысления и обнаруживается в онтологической глубине повседневного опыта, где оно не только переживаемо, но мысленно выражаемо. «Экзистенциальная аналитика повседневности не собирается описывать то, как мы обращаемся с ножом и вилкой. Она должна показать... что в основании любого обхождения с сущим... лежит трансценденция Dasein – бытие-в-мире» [328, С. 136].

Это позволяет сделать вывод о том, что уровень повседневного существования является ступенью, предваряющей процесс экзистенциальной самоидентификации личности (обнаружения изначальности онтологического смысла своего существования). Непосредственно изнутри исходного, «несобственного» существования человека, образующего первоначальную эмпирическую основу его онтологического пребывания, становится возможным осуществление движения к обретению «собственного» бытия. Выход за пределы поглащенности эмпирией существования становится предпосылкой для открытия метафизического (трансцендентного) измерения бытия.

Событие обретения подлинной самоидентичности в определенном смысле проясняет онтологическую сущность процесса экзистенциального самоопределения. Оно непосредственно связано с обнаружением онтологической двойственности природы человеческого бытия. С одной стороны, это событие является фактом признания себя в качестве наличной данности, присутствующей в реальных пластах Бытия (субстанциональная идентичность), и, с другой – есть усмотрение себя как предзанной открытости, устремленной к онтологическому самопревосхождению (свершению), осуществлению личностного сверх-природного Я. Подлинная жизнь личности, с точки зрения М. Бахтина, и совершается в этой точке-событии «несовпадения

человека с самим собой, в точке выхода за пределы всего, что он есть как вещное бытие» [21].

В тоже время следует признать, что такая обращённость, устремлённость Dasein к своему «собственному» бытию приводит лишь к модификации неподлинного существования на уровне повседневного и не является абсолютным условием его преодоления. Имманентность, естественность, изначальность, выступают некой исходной платформой для проявления трансценденции. И лишь актуализация способности трансцендирования определяет возможность становления человека в качестве личностно становящейся субъективности, превосходящей собственные пределы. В этой связи нельзя не признать справедливость мнения С.С. Аванесова, подчёркивающего, что «личность не есть индивид, не есть экземпляр вида; она способна возвыситься над принудительной определённостью природной ... общности. Природе свойственно лишь *подтверждать себя* в вещах; личность перерастает собственную природу, не отрицая её, но отрицая её «право» на тотальное распоряжение частным» [1].

Под онтологическим пределом в контексте рассматриваемой проблематики понимается бытийное состояние человека, возникающее в событии столкновения на уровне повседневного существования с собственной конечностью как неким «пределом» реализации своих онтологических возможностей. Эту «о-пределенность» Я находит в себе самом как предел возможности «быть» в модусе «как». Это событие обнаружения того, что из всего многообразия миров Я первоначально включается в те процессы, которые происходят внутри купола объективной реальности. И только в разрыве онтологической о-пределенности – в некой точке «онтологического роста», возникающей в отрыве от погружённости в наличность существования, открывается неограниченная сфера реализации полноты онтологических возможностей.

Через самопреодоление происходит высвобождение от неаутентичных способов бытия, человек обращение к подлинным основаниям бытия, соот-

несённым с понятием абсолютного, метафизического, духовного. Непредзаданность, потенциальность, непрерывная интенциональность экзистенции к своему бытию вскрывает глубинную нестабильность и незавершённость личностного начала. Человек открывает проблемы озабоченности самим собой и своим бытием в ситуации выбора быть или не быть собой. Принятие решения в пользу реализации той или иной жизненной установки определяет дальнейшую траекторию его «присутственности» (М. Хайдеггер) в Бытии. Так, человек может занять позицию смиренного принятия ограниченности возможностей, предзаданных наличным существованием, выбирая путь инертного «прозябания» в суетливом потоке повседневной жизни. Выбирая противоположный вектор осуществления – экзистенциального бытийствования, он задаёт установку для свершения события онтологического сдвига. В результате жизнь обретает иной сценарий и траекторию осуществления, становится путем онтологического самопревосхождения личностного начала.

Решая «быть собой», человек включается в процесс поиска подлинной самоидентичности посредством актуализации способности трансцендирования, которая инициируется в двух направлениях: «вовнутрь» и «во-вне» онтологической самости. Ведь человеку необходимо прорваться к самому себе, преодолевая фактичность ограниченности наличного существования. Иными словами, трансцендентное усилие первично направленно на преодоление любых форм предметно сущего и раскрытия своей глубинной сущностной природы. «Я должен к самому себе трансцендировать. Глубина может закрываться в человеке, и глубина эта требует прорыва, трансцендирования. Тайное через трансцендирование делается явным, это и есть откровение», – пишет Н.А. Бердяев [30, С. 279]. Внешне направленный акт трансцендирования предполагает выход за пределы собственного Я к сущностным границам Другого, к новым смыслам и ценностно-целевым установкам бытийствования.

Данная логика рассуждений подводит нас к положению о том, что исходным пунктом экзистенциального свершения выступает внутренне на-

правленный акт трансцендирования с последующим возвратным движением – Я из глубины самого себя вновь устремляется к точке выхода к Другому. Другими словами, самоопределение человека происходит при погружении в-себе-бытие. Это своеобразное «вслушивание», «вглядывание» в глубины самого себя. Но это состояние в-себе-пребывания сменяется возвратным порывом вовне, требуя проявленности вновь открывшегося в-себе-бытия для Другого.

В акте телесного самопоказывания (самовыражения) происходит вовлечение Я в мировое событие Бытия. Столкновение Я с наличностью пребывания в мире повседневной деятельности приходит с подвижностью телесной структуры и осознанием этого факта. Вслед за признанием фактичности наличного пребывания в Бытии, Я обращает свой взор вовне – к границам своей внутренней жизни, на все то, что противостоит «мне», со-существует рядом «со мной», вовлечённое наряду «со мной» в мир наличной действительности. Событие вхождения Я в сопредельную мировость Другого приводит к образованию некоего общего со-бытийного пространства, в котором уже нет только чистого Я и не-Я, а происходит взаимообогащение двух начал. Потребность во внешней интенциональности актуализирует возможность экзистенциального самоопределения личности посредством установления особых способов отношения с Другим, осуществляемого на разных ступенях личностного осуществления.. Важно подчеркнуть, что исходная форма-отношения Я к Другому определяет экзистенциально-онтологическую продуктивность его результата.

Таким образом, включенность Я в опыт со-бытия, определяет его бытийную природу свершения, исключая возможность «моей» предельной экзистенциальной самоопределённости. Человек обречён на бесконечные поиски самого себя через Другого, сопряжённого в со-бытии с глубинной онтологической сущностью «моего» Я, способного открыть «для-меня» «моё-иное», озарить светом перспективы бесконечного самопреображения в его вопросах

обо «мне» как единственном, уникальном и сокрытом смысле «моего» существования.

2) *Рефлексивный уровень существования как переход к аутентичному способу бытия в процессе свершения личности.* Переход от неаутентичного к аутентичному способу бытия личности, согласно М. Хайдеггеру, заключается в тревожащемся и молчаливом существовании, иными словами, в самооткрытии, самопонимании Dasein как «бытия к смерти». Речь идёт о переходе экзистенции на уровень развития, направленного на поиск и обоснование собственных предпосылок существования и усмотрения в нем внутреннего (феноменологического смысла) посредством обращения сознания на самое себя. Человек оказывается способным вносить определённый порядок не только во внешний мир, делая его соразмерным самому себе благодаря бытийственному действию сознания, но и включаться в процесс самополагания.

На уровне до-рефлексивного (повседневного) существования Я погружено в первичную эмпирическую имманентность сущего. Высвобождаясь от непосредственной привязанности к миру сущего, человек обретает себя в качестве автономного субъекта мышления, смыслоконституирующего как самого себя, так и мир вокруг себя. В этом усматривается внутренняя полярность и процессуальность рефлексивного способа бытия, что находит выражение в акте трансцендирования как «выхождения из себя», необходимого для обретения самого себя через превосхождение (разрушение, негацию) внешнего.

Исходя из этого, рефлексивный способ бытия рассматривается как уровень осуществления экзистенциального свершения, на котором происходит утверждение личностного начала в качестве экзистирующего Я в феноменальном (аказуальном) плане бытийствования. Обращение субъекта к осмыслению бытия, поиску смыслов фактичности приводит к рационализации мира наличной действительности, что позволяет преодолеть первичную эмпирическую данность существования и выйти на уровень осмысленного отношения к Другому, который становится соразмерным Я, входит в систему рационализированных представлений о мире. Как отмечает М. Бубер, для того, чтобы постичь челове-

ка в его целостности, «он должен действительным образом и полностью войти в акт самосознания» [43, С. 81]. Постановка вопросов о смысле жизни, подлинности самоосуществления Я как единичной онтологической субъективности, с одной стороны, открывает трагичность конечности реального существования, а с другой – дает импульс к разворачиванию экзистенциальной сущности личностного начала в становлении самосознания, рефлексии, формировании самосубъектности.

Личность выходит на уровень интенционального осмысленного бытия и обретает себя, рационально овладевая собственной субъективностью. Пробуждение рефлексивного сознания отрывает «пограничность» бытия личности, по словам В.Н. Волкова, «как размерность в безразмерном, упорядоченность в беспорядочном, устойчивое в изменчивом, гармония в дисгармоничном» [55, С. 135].

Переход на рефлексивный уровень существования, выраженный в обращённости сознания к самому себе, является экзистенциальной потребностью человека в самоопределении. С позиций системно-иерархического подхода рефлексивный уровень рассматривается как наиболее высокий уровень бытия. В тоже время следует заметить, что это восхождение на уровень рефлексивного осуществления с необходимостью не приводит к дальнейшему совершенствованию личности в экзистенциальном смысле. Человек может быть вполне удовлетворён степенью самореализации на уровне рефлексивного существования, быть вполне успешным, найти своё призвание, обрести самодостаточность. Однако, остановившись на этой ступени экзистенциального осуществления, он вновь продолжает бег «по горизонтали» в пределах одного онтологического уровня, не стремясь подняться на следующую ступень обретения подлинного бытия. В ситуации экзистенциальной «приостановки» на уровне рефлексивной самоидентификации человек утверждает себя в качестве онтологической самости, самодовлеющей субъектности. Самоопределение Я как самостоятельной единичности происходит ценой разрыва, самоотделения Я от сопричастности с Другими, низводя сущностную целостность и ценность Другого

(как и на повседневном уровне существования) до фрагментарного, утилитарного его использования». Более того, если рефлексия становится постоянным, бесцельным и праздным занятием, то тогда она, как отмечает В. Н. Волков, превращается в ненужную роскошь, в любование самим собой, выраженном в постоянном самовлюблённом «копании» [55, С. 142]. Это может привести снова к «падению», разложению внутренней структуры личности, вступившей, казалось бы, на путь экзистенциального свершения. Именно поэтому процесс экзистенциального самоопределения должен постоянно возобновляться, носить трансцендентный, прогрессивный (в онтологическом смысле) характер, обуславливающий процесс экзистенциального свершения личностного начала.

3) *Метафизический уровень существования как устремление к горизонту обретения духовной полноты и целостности.* В целостности онтологической структуры личности метафизический (духовный) уровень играет особую роль, направляя, одухотворяя предыдущие ступени экзистенциального свершения.

Понятие «духовное бытие» в данном исследовании характеризует сам жизненный процесс, который понимается, вслед за В.Н. Волковым, как особое измерение подлинного бытия; это ориентация жизни на высшие, трансцендентальные ценности, которые задают определенный вектор осуществления личности. «Духовное бытие есть подлинное бытие, когда мы чувствуем себя живыми. Оно начинается и существует там, где начинается освобождение человека от всякой поглощенности эмпирическим, повседневным существованием, от гнета со стороны чужого и собственного Я» [55, С. 152]. Понятие «духовность» имеет непосредственное отношение к характеристике личностного бытия, проявляется в стремлении человека к трансцендентальному началу бытия, обретению гармонии и полноты бытия. С этой позиции о «подлинном» свершении личности можно говорить только в контексте самопроблематизации бытия, что выражается в поиске фундаментального онтологического единства личности, его стремлении к самосозиданию в бесконеч-

ной устремлённости к Абсолютному. Это стремление знаменует собой прорыв за пределы субъект-объектных отношений в разряд «бесцельных целей» и «бесконечных ценностей» (И. Кант), которые сами по себе есть некий онтологический сдвиг – свершение «живого» личностного события. В этом плане правомерно высказывание В.Н. Волкова, о том, что «личность есть в той мере, в какой она хочет; желает, имеет силу быть и реализует это желание в волевом и страстном акте состояться, воплотиться, совершиться» [55, С. 167-168].

Экзистенциальное свершение, исходя из вышесказанного, раскрывается как процесс постоянного продуцирования таких «живых актов», «живых состояний» – особо ценностных онтологических событий-свершений, используя синергетическую терминологию их можно назвать «точками сингулярности», порождающих новое качественное состояние жизни субъективной целостности. «Если в культуре не совершаются «живые акты» (свершения), которые сами по себе не являются ценными или полезными, то в ней нет никакого духа, сколько бы она не кичилась своей высокой духовностью» [55, С. 377]. Вектор направленности экзистенциального свершения личности задаётся трансцендентальными формами бытия, лежащими в основе духовной сущности человека. Именно они создают тот онтологический горизонт, который не позволяет человек попасть в пропасть бессмысленного существования, прожигания жизни, так и не познавшей иную сторону бытия.

Созидание в процессе экзистирования духовного ценностно смыслового измерения бытия мыслится как незавершённый, открытый процесс самозидания, самосовершенствования личности, способной к постоянному расширению и превосхождению границ своего существования. В духовном измерении бытия человек реализует себя как субъект ноосферной динамики, пишет Е. А. Бурцева, поскольку выходит на качественно иной уровень развития, становится участником культуросозидающей деятельности [48, С. 167].

Но здесь не стоит забывать о проблематичности пребывания человека в ситуации «пограничности» существования. Онтологический разрыв с имма-

нентным миром подобен «выпадению» из привычной обустроенной ниши существования. Открывшаяся в точке онтологического разрыва, сфера трансцендентного существенно изменяет смысл существования, выбрасывает Я из привычного хода вещей и обыденных событий в метафизическую неуютность, необустроенность – туда, где нет устойчивости, доступности, понятности, нет знакомой привязки к всеобщей пронизывающей тотальности бытия. «Выброс» из имманентности в трансцендентное, в сферу созидания «подлинности» бытия пробуждает человека к поиску новых онтологических оснований и способов отношения с собственной сущностной глубиной, выводит Я к самому себе. В результате происходит своеобразное проникание трансцендентного в имманентные личностные структуры собственного Я.

Безусловно, речь идет об онтологическом уровне высшего порядка, несоизмеримого с собственно повседневными, рациональными целеустремлениями человека и пределами конечности его существования. Это есть «...трансцендирующее бытие, личностное бытие в его проекте полноты, целостности и совершенства», где личность «бытийствует в качестве духовной субстанции» [55, С.11].

В определённой степени можно согласиться с мнением, что духовное бытие не исключает материального аспекта, которое в иерархии ценностей выступает своего рода необходимой базой, основой, ступенью для полноценного духовного развития личности [48, С. 11]. Как разъясняет Н.О. Лосский, в системе высших ценностей «ценности-средства» обретают статус «служебных ценностей», казалось бы, выполняя вспомогательную, практическую функцию, но при этом они преображаются, освещаются особым смыслом, поскольку служат для воплощения высшей трансцендентальной ценности-цели по своей природе неутилитарного характера – цели, связанной с потребностью человека в экзистенциальной самореализации, выступающей для него в качестве универсального идеала самоосуществления» [182, С. 302]. «Ценности-средства» направлены на создание и реализацию «ценностей-целей», являются необходимым условием осуществления и воплощения в реальном бытии идеалов (вечных ценно-

стей), к которым можно отнести Истину, Добро, Свободу, Благо, Мудрость, Красоту и др. В аспекте духовного становления человека эти ценностные универсалии, взятые в своем неделимом единстве, выступают как различные проявления духовной жизни личности, придающие человеческому бытию общезначимый высший смысл. В рассматриваемом контексте исследования они выступают в роли экзистенциальных структур, обуславливающих экзистенциальное свершение личности.

Из сказанного выше, приходим к заключению, что предпосылкой восхождения человека на уровень духовного (метафизического) бытия в процессе свершения является «перманентное трансцендирование», т.е. самоизвлечение из рассеянного присутствия в повседневном модусе бытийствования; преодоление себя как сущего, пребывающего в онтологической нише наличного бытия – “дурной бесконечности” существования. Выход за пределы эмпирического и рефлексивного модуса бытия возможен в том случае, если в повседневной жизни человека случаются особые моменты полноты бытия, свершаются особые «события бытия», открывающее ему горизонты духовного восхождения, ценностные ориентиры которого устремлены к духовной полноте, целостности и совершенству.

Что способствует пробуждению духовного в человеке, каковы специфические способности и какие механизмы обуславливают возможность жить и созидать себя в режиме духовного бытия? Эти вопросы по-прежнему далеки от своего окончательного решения. В тоже время следует отметить, что некоторые исследовательские позиции сходятся в том, что человек обладает некими специфическими органами духовной деятельности. А. А. Ухтомский, например, называет их «функциональными органами» личности [306, С. 95]. В свою очередь, Л.С. Выготский считает, что это некие приставки к нашим психическим и ментальным возможностям – «аффективно-смысловые образования» [Цит. по: 55, С. 335], которые способны производить особые эмоционально-энергетические состояния, не воспринимаемые и не поддающиеся осмыслению естественным образом. Они образуются во внутреннем духовном поле пережи-

вания, в лоне которого собственно и создаются условия порождения личностного в человеке (трансцендирования, саморазвития и т.д.) вопреки всем внешне заданным обстоятельствам.

М. К. Мамардашвили в работе «О сознании» говорит о наличии в человеческом бытии зоны принципиальной непонятности, усмотрение которой допускает принятие существования неких особых феноменов, не растворимых ни в какой конечной совокупности опыта. Эти феномены содержат в себе бесконечные объекты, имеющие конститутивное значение для человека, т.е. воспроизводят определённые конструктивные эффекты во внутренней структуре Я (зачастую именуемые «высшими состояниями», «высшими функциями»). Это то, что дано, но мы не знаем откуда, и лишь можем принять факт их существования в нашем сознании [197, С. 224-225]. Чтобы выйти за границы эмпирического уровня существования человек должен действовать так, как если бы абсолютный смысл всего сущего был, поскольку только благодаря способности к построению символической конструкции трансцендентного у него может быть выстроена нормальная структура сознания, осмысленная линия жизни, выводящая личностное за пределы конкретных обстоятельств человеческой жизни к самореализации «возможного человека» [201, С. 273].

Так называемые «органы духовности», «рабочие механизмы» духовной деятельности получают статус квазипредметного существования, поскольку порождают одномоментные, эмпирически не воспринимаемые явления, но в тоже время проявляющие своё присутствие в реальных пластах бытия личности, иными словами трансцендентное и имманентное слито воедино. Это есть особые эмоционально переживаемые состояния, чувства, воспоминания, впечатления, представления, которые могут принимать наиболее выраженные формы своего реального воплощения. Речь идёт о возникновении продуктов творчества в сфере религии, науки, искусства, философии и т.д. как механизмах или «функциональных органах» человекотворчества, самосозидания личности.

Такие искусственные феномены, рождённые в специфическом ценностно-смысловом переживании, выступают в роли медиаторов квазипредметной

реальности, которые, как считает М.М. Мамардашвили, являются продуктом и отложением превращённости связей сложной системы, квазисубстанциональной внутренней формы существования субъекта, происходящей на определённом онтологическом уровне, не данном ему в самонаблюдении [198, С. 269-270].

Скрывающие свой фактический характер, подобные медиаторы обладают автономным существованием и уже в отрыве от своего создателя, бытийствуют как отдельное, качественно целостное образование, существующее наряду с другими и не сводимое к тем значениям, которые придаёт им человек. Медиаторы способны концентрировать в себе непроявленную смысловую глубину «превращённой формы» создателя, представляют собой символическое образование (идеально-смысловая модель трансцендентальной формы). Благодаря их воздействию происходит расширение горизонта возможных коннотаций, интерпретаций смыслового содержания бытия, что обогащает и гармонизирует культуру в целом [55, С. 369-371]. К таким важнейшим медиативным источникам, аккумулирующим в себе духовно-смысловую энергию и обуславливающим трансцендирование личности, по мнению В.Н. Волкова, относятся, например, такие как миф, слово, эйдос, Другой, образ, символ т.п.

Полагаем, что критерием личностного осуществления в режиме духовного бытия является постоянство воспроизведения механизмов трансцендирования, когда процесс экзистенциального движения обретает не ситуативный, а устойчивый, стабильный характер, определяющий внутренне подвижное состояние экзистенциального свершения. В таком случае ценностно-смысловые компоненты внутренней структуры Я порождают способность к бесконечному продуцированию духовных актов-состояний, активизирующих механизмы личностного преобразования, позволяя личности удерживаться и жить в модусе духовного бытия. В этом плане нам близка позиция В.Н. Волкова, который указывает на значимость механизмов трансцендирования в процессах личностного саморазвития: «Когда акт развития состоялся, и внутренняя форма трансформировалась во внешнюю, а внешняя во внутреннюю, эта новообразованная

форма на следующем этапе развития может превратиться в средство формирования новой личностной структуры. В этом, по сути, и заключается живое саморазвитие, трансцендирование личности, которая всегда открыта к усвоению новых форм, структур, медиаторов. Личностные структуры – это механизмы человекотворчества, самосозидания, развития личности, культуры цивилизации. Мы способны с помощью личностных структур конституировать себя как существ разумных, понимающих, знающих, любящих, гармоничных» [55, С. 348].

Вышесказанное позволяет сделать вывод о том, что метафизическое открывается в процессе постоянного самопревосхождения личностного начала, в основе продуцирования которого лежит экзистенциальное трансцендирование. Изначальная погружённость человека в имманентность наличного эмпирического существования есть факт обнаружения Я и освидетельствования своего присутствия, как некой данности бытия, явленного в этом мире. Принятие наличной фактичности Я есть событие встречи сущего с бытием. Иначе говоря, устанавливается некая точка отсчёта в бесконечности созидания, исполнения человека как особого рода сущего (Dasein) в Бытии наряду с Другими. Так, будучи однажды вовлечённым в процессуальность всеобщего онтологического становления, человек вступает в процесс *личностного* порождения, самосозидания и воплощения в Бытии в различных модусах, уровнях, сферах, способах бытия, выбирая собственный путь и траекторию экзистенциального свершения. И здесь мы подходим к проблеме обнаружения, выделения в бытии человека иерархической структуры онтологических сфер, ниш, слоёв, позволяющих человеку проходить свой особый путь личностного свершения в Бытии.

Итак, предпринята попытка описания процессуальности свершения личности с позиции системно-иерархического подхода. Конституирование онтологической многомерности антропологического измерения как системного образования традиционно строилось на понимании целостности человеческого бытия. Основываясь на данных теоретических представлениях,

в процессуальности эстетического свершения выделены определённые уровни – иерархические ступени человеческого бытийствования, в процессе восхождения по которым осуществляется экзистенциальное свершение личности.

Полагаем, что с позиции системно-иерархического подхода, онтологическая структура, анализируемая «по вертикали», раскрывается как процесс саморазвёртывания последующих онтологических уровней из предыдущих состояний. Это однонаправленное поступательное движение от низшего к высшему, от простого к сложному отражает логическую многомерность осуществления человеческого бытийствования, исключая какую-либо произвольность, спонтанность непредсказуемость процессов саморазвития. При этом построение онтоантропологической системы воспроизводится по частям, по отношению друг к другу находящихся в линейной взаимозависимости, основанной на приоритете казуальной связи между пластами бытия. Это означает, что каждый из уровней данной онтологической системы является необходимым условием существования и развития последующего, обладает собственной природой и относительно самостоятельной качественной определённой, т.е. выступает онтологической единицей с собственной внутренней связью элементов, их отношениями, опосредованными импульсами развития. Каждый элемент системы свершения становится носителем таких онтологически значимых качеств как целостность и внутренняя сосредоточенность; обладает собственной мерой, порядком и бесконечной перспективой саморазвития.

В рамках воспроизведённой системно-иерархической модели онтоантропологической системы остаётся не прояснённым вопрос: что собственно обуславливает специфику её осуществления (свершения) в целом? Этот вопрос требует прояснения внутренних принципов структурного взаимодействия уровневой организации онтологической целостности. Первое, на что следует указать, это понимание того, что система подчиняется принципу *иерархичности* только при её рассмотрении в состоянии «гомеостаза». Благодаря чему становится возможным описание её состояний на разных уровнях и оп-

ределённом этапе развития. Число уровней онтологической структуры необходимо, и в каждой базовой структуре существует множество подуровней. Причём, то, что для низшего уровня определяет структурный порядок, для высшего выступает бесструктурным хаосом, лишь «строительным материалом», необходимым для установления порядка. Так, элементы, вплетаясь в структурную целостность, передают ей свою качественную степень функционирования, и каждый из них играет собственную роль в установлении параметров порядка системы.

Далее, действие *принципа подчинения и субординации* утверждает «невозможность редуцирования высших онтологических «слоёв» бытия к низшим, поскольку на каждого из них возлагается особое функционально значимое предназначение: высшие слои задают целесмысловые ориентиры процессу осуществления системного образования, а низшие пласты бытия определяют ключевые механизмы этого развития. В свою очередь, *принцип взаимодополнительности*, показывает, что структурные уровни не только взаимопредполагают, но и взаимодополняют, взаимообогащают друг друга. Ведь внутреннее развитие каждого из них не только не прекращается с развитием следующих уровней, а, напротив, оптимизируется под их влиянием, достигая полноты самоосуществления. Это переводит систему на более высокий уровень, обеспечивая действие принципа гармоничного сосуществования структурных элементов внутри целого.

Философские представления, опирающиеся на взаимообусловленность данных принципов, позволяют раскрывать целостность бытия человека как сложно-системного образования. Например, как совокупности материи, энергии и информации (начал проявления его биологической и психической форм активности) или как открытой иерархической биопсихосоциальной целостности. Самоосуществление такой системы представляет собой процесс эволюционного развития сознания личности в направлении от витального к духовному уровню совершенства, т.е. от низшего к высшему (К. Э Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский и др.). При этом отмечается, что

каждый уровень сущностного проявления человека (психофизиологический, личностный, духовно-нравственный, духовно-информационный) имеет «свои собственные особенности функционирования сознания, свой уровень ценностей, которые преемственны друг другу» [56, С. 116]. Это значит, что переход на более высокий уровень развития не возможен без реализации более низкого, что свидетельствует о поступательном, периодичном характере онтологического самоосуществления человека. Уникальное значение каждого из пластов многомерного антропо-онтологического измерения обнаруживается через способность вмещать в себя другие пласты и предоставлять им возможность обнаружения и проявления своей конструктивной роли и онтологической специфики в самоосуществлении целостного системного единства».

Здесь необходимо указать на то обстоятельство, что системно-иерархический подход, зачастую реализуемый в рамках какой-либо определённой теории, обнаруживает ограниченность в попытках объяснения принципа единства многообразного, характеризующего онтологическую специфику человеческого бытия, о-пределивает возможности достижения полноты его целостного конституирования. Речь идёт о том, что в рамках системно-иерархического подхода, связанного с определённым аспектом рационально-аналитического постижения, возможно лишь наметить контуры бытия сложной многомерной целостности, обозначить возможность форм её осуществления в процессе свершения личности при условии допущения устойчивого прямолинейного развития. Однако при этом самое существенное и глубинное (металогические, сверхсистемные свойства бытия личности) в силу своей собственной неформализуемости, ускользают от взгляда, доступного для системно-иерархического анализа, между тем как целостность природы человеческого бытия, как отмечает Н.А. Тельнова, предполагает включение в себя «...не только системное и дискурсивное, но и трансцендентное, интуитивное», сверхсистемное онтологическое качество [298, С.27]. Данное обстоятельство побуждает к поиску и построению новых способов осмысле-

ния процессуальности свершения. Благодаря допущению сверхсистемного «остатка» – непостижимого глубинного слоя, становится возможным целостное экстенсивно-объёмное осмысление процесса свершения личности, схватываемое в единстве его сущностного многообразия, как в целом, так и каждой своей особой точке проявленности.

Процессуальность свершения личности в контексте антропосинергетического подхода. Концептуализация свершения личности в его целостности выходит за рамки наглядно-чувственных форм познания, оказывается неподвластной предельной формализации и унификации, не поддаётся анализу с помощью выведения ряда причинно-следственных закономерностей или построения какой-либо универсальной системы отсчёта. Когнитивная сложность свершения, отражающая онтологическую природу бытия личности, требует его целостного постижения, взятого не только в фиксации свойств, характеризующих бытие человека в его постоянстве и статичности, но и их раскрытия с учётом потенциальной неопределённости, неравновесности, нелинейности осуществления. В связи с этим возникает вопрос, что будет пониматься под свершением в системе антропосинергетических координат рассмотрения?

Антропосинергетический подход, по утверждению Н. А. Тельновой, способствует конституированию нового типа построения отношения с самим собой и с миром, основанного на идее глубокой со-причастности различных пластов человеческого бытия, «приближает к новому целостному образу человека, сотканному из чередований организации и дезорганизации, хаоса и порядка, динамизма и гомеостаза, равновесия и неравновесия» [298, С. 6]. На основе данного подхода предпримем попытку построения одной из возможных модификаций осмысления онтологической природы свершения, дополняющих его концептуальное видение до определённого рода целого.

Для введения концепта свершения в поле антропосинергетического рассмотрения следует выделить ряд ключевых идей и принципов, разрабо-

танных в русле синергетического мировидения, с опорой на которые будет осуществляться построение одной из модификаций концепта «свершение»:

1) идея единства и согласованности внутренней структуры Бытия. Эта идея заключает в себе представление о единой всепроникающей связи всего со всем как онтологического свойства монадности элементов мира. Ярким примером выражения этого универсального свойства являются, например, буддийские и даосские мировоззрения, согласно которым каждая онтологическая частица, вплетённая во всеобщую ткань мироздания, в большом и малом есть фрагмент тотальности Вселенной. Она несёт в себе искру её духовной сущности, при этом вмещая в себе целый особый жизненный мир. Размышляя по этому поводу, Т. П. Григорьева пишет: «Природа Будды не знает делений на высшее и низшее: все в мире равнозначно, былинка и Вселенная, монарх и цветок. Каждая вещь содержит в себе абсолют в полной мере» [75, С. 127]. Отталкиваясь от смыслового контекста этой идеи, становится возможным постижение каждой уникальной клеточки, при условии принятия её включенности в Единое, Целостное, Абсолютное, и «усмотрения» её тождественности, равнозначности Я с со-природным Другим;

2) принцип становления. Согласно данному принципу, жизнь человека рассматривается в состоянии неустойчивости, незамкнутости, открытости системы по отношению ко всему внешнему (миру, Другому, Иному). В каждой точке системы наличествуют источники обмена с Другим, с миром. В центре внимания оказывается не изучение инвариантов системы, находящейся в положении равновесия, а изучение состояний её неустойчивости, незамкнутости по отношению к внешнему миру, а также механизмов возникновения нового. В синергетической терминологии через, так называемые, объёмные источники или стоки происходит обмен информацией, энергией, веществом и т.д. не только через границы самоорганизующейся системы, но и в каждой точке данной системы [131];

3) принцип сохранения сложноорганизованного системного качества целого. Человек в контексте антропосинергетических представлений пред-

стает в качестве живой индивидуально целостной энергетически развивающейся субстанции, который открывается в своём самобытии как особого рода единство, как «микрокосмос», вбирающий в своё содержание все многообразие проявлений, казалось бы, изначально противоположных друг другу. Проявление человеческого бытия как системной целостности многогранно и взаимодополняя друг друга эти грани образуют единую многоярусную структуру. Это предполагает определённую структуризацию пластов, модусов осуществления человеческого бытия (природного, социального, рефлексивного, этического, эстетического, культурного и т.д.), каждый из которых рассматривается как одна из граней целостной системы. Свершение, понимаемое как процесс онтологического самоосуществления в экзистенциальном смысле, вбирает в себя эту многомерность. На каждом из этих пластов в той или иной степени интенсивности пробуждаются механизмы, изначально заложенные в природе человеческого бытийствования, продуцирующие процессуальность свершения (в данном исследовании в центре внимания оказывается один из таких модусов онтологического осуществления – эстетический);

4) принцип нелинейности предполагает, что одним из условий стабильности и динамического развития сложноорганизованной и самоуправляемой системы является её неустойчивость, нестабильность отклонение от нормы, постоянное изменение направления движения. Это обуславливает осуществление инновационных процессов внутри системной целостности. Нарушение принципа неустойчивости происходит в предельной ситуации перехода к устойчивости. Равновесие и устойчивость, как предельные случаи неустойчивости, приводят к развитию системы в целом.

Бытие личности рассматривается как сверхсуперложная система (М.С. Каган). Траектория нелинейного процесса развития личностного бытия осуществляется по законам взаимопревращения устойчивости и изменчивости, хаоса и гармонии, аутентичности и неаутентичности. Как отмечает В. Г. Буданов, «... в случае взаимодействия двух уровней, верхний уровень

выступает как параметр порядка, по отношению к изменению системы низшего уровня» [44, С. 65]. На границе перехода хаос-порядок происходит порождение новых аттракторов, реализующих принципы системной самоорганизации – взаимобратного перехода «от «бытия» к «становлению» [44, С. 65]. Диалектичность неустойчивости системы порождает в ней устойчивые состояния, как начала нового структурного образования, которое вновь, рано или поздно сменяется неустойчивостью [131]. При этом отмечается, что пребывание системы в состоянии внутренней нестабильности, расшатанности, хаотичности значительно увеличивает степень потенциальной изменчивости, что влияет на динамику самоосуществления системы, как в сторону его саморазрушения, так и самосозидания. Так, например, известны «различные когнитивные состояния, близкие к хаосу (сны, медитации, трансы, переживания), которые могут содействовать творческому подъёму, вдохновению, озарению, телесным модификациям» [298, С. 75].

Особое значение здесь имеет представление о феномене «предельного случая», когда происходит нарушение принципа нелинейности, что, по словам В.Г. Буданова, «выводит нас в сферу линейных систем и процессов, которые описывают поведение вблизи гомеостаза и являются важнейшим предельным случаем» [44]. Открытые системы превращаются в закрытые, замкнутые, самоизолированные. И тогда сама система являет собой, как пишет В.С. Лутай, «образ маленькой вселенной на ладони, прозрачной и подвластной нашему разуму» [190].

Последующая концептуализация свершения с учетом обозначенных идей и принципов позволяет подойти к его рассмотрению в иной системе координат, позволяющей создать наиболее полную картину его целостного видения. А точнее, выделить и воспроизвести сущность механизмов процессуальности свершения (с учётом нелинейности, нестабильности онтологического осуществления) и одновременно с этим зафиксировать в описании определённые события этого процесса, взятые в состоянии относительной устойчивости и «покоя». Тем самым концептуальная картина свершения может

постоянно дополняться до определённой степени её целостного усмотрения. Перейдём к описанию проявления сущностной, процессуальной природы свершения с представленных позиций.

Свершение в поле антропосинергетического видения предстает как процесс, отличающийся нестационарным, усложняющимся характером, постоянно преобразующим диссипативную структуру бытия личности как системной целостности.

С позиций антропосинергетического подхода понимание системной целостности бытия человека выстраивается в коинцидентальном («горизонтальном») измерении, т.е. в единой плоскости бытия. В «горизонтальном» измерении бытия «взаимодействие однопорядковых паритетных начал образуют своеобразную подвижную изоморфную структуру. Принцип структурного изоморфизма является механизмом, посредством которого осуществляется влияние целого на его структурные компоненты, что обуславливает возможность их возведения к состоянию гармонической согласованности и консолидации друг с другом.

Осмысление целостности человеческого бытия как системного образования в таком случае предполагает признание принципиального единства онтологических уровней, когда части целого выступают в качестве равноправных проекций целостной системы. Причём, подлинное единство становится возможным на основе проявления разнообразных форм целого, их включенности в процесс бытийствования (общий и единый для всех структурных слоёв). Целостное единство достигается посредством взаимопритяжения и взаимоотталкивания различных структурных элементов в процессе их взаимодействия, благодаря чему поддерживается онтологическая самобытность и своеобразие каждого из них. Между внутренними «клеточками» системы обнаруживается наиболее глубинный органический характер связей-сцеплений, основанных на специфике коинцидентальных отношений, отражающих принцип паритетности структурных единиц целого, находящихся в сингулярной, нелинейной связи. Иными словами, последовательный тип связи (одно выте-

кает из другого) сменяется на сингулярный характер, что порождает сосуществование, перетекание одной онтологической формы в другую. Такое состояние системы демонстрирует синхронно-замкнутый характер внутреннего со-бытия элементов целого, когда каждый из них может выступать, как в качестве причины, так и следствия по отношению к другому компоненту. В таком случае все элементы системы являются условием существования друг друга.

В этом ключе рассуждений весьма убедительны утверждения Н.А. Тельновой: «Целостность действует согласно закону единства и сопряжённости разнородного, уравнивания противоположного через нахождение оптимальной меры их гармоничного сосуществования и соприсутствия друг в друге, через признание равноценной значимости обоюдных сторон, через реализацию единичностью своей сущности, доведения её до полноты бытия» [298, С. 234]. Это предполагает преодоление границ и рост взаимозависимостей между различными компонентами онтологической системы, т.е. действие каждого элемента в возрастающей степени отражается на положении и возможных действиях других частей, которые как элементы целого взаимнообуславливают и дополняют друг друга.

Специфика представленных взаимоотношений задаёт определённые «параметры порядка», которые выступают регуляторами системы и обуславливают работу механизмов её самоорганизации. Они устанавливают, поддерживают и корректируют направленность взаимодействия между структурными элементами, что способствует мобилизации потенциалов её развития и функционирования в целом. Иными словами, процессуальность свершения личности как многомерной онтологической системы имеет собственную природу саморазвития. Это значит, что источник сущностного своеобразия, а также его способности к самоосуществлению заключается во внутреннем характере структурного единства как онтологической системы.

Основываясь на вышесказанном, под свершением в контексте антропосинергетических представлений понимается процесс саморазвёртывания сис-

темы бытия личности, возводящий к состоянию онтологического саморавновесия – гармоничной согласованности всех важнейших компонентов.

Далее следует остановиться на том, каким образом в процессе свершения становится возможной гармонизация, внутреннее согласование компонентов бытия личности как сверхсложной живой системы. Человек как системное единство, живущее среди других систем, постоянно находится в поиске определения наиболее адекватных способов взаимоотношения с внешним миром. В процессе своего развития он вливается в общий со-бытийный поток, испытывая воздействие множества средовых факторов, так или иначе влияющих на траекторию движения и диапазон изменчивости внутренней организации системы. При этом система устремляется к организационному самоупрощению (как способу снятия внешнего давления, дестабилизирующего её устойчивость), теряя при этом вариативность возможностей для последующего саморазвития и самосовершенствования. Реакцией на внешние факторы воздействия системы становится повышенная степень её активизации. Она начинает двигаться в направлении самопрогрессирования, вырабатывая наиболее эффективные механизмы функционирования, способные повысить работоспособность её структурных элементов в целом. Это происходит путём внутренней дифференциации и разрастания со-бытийных связей, возводимых самой системой к состоянию когерентного взаимодействия, т.е. состояния при котором все процессы и свойства воздействующей системы Другого достигают согласованности с внутренними процессами и свойствами Я как бытийствующей системы. Речь идёт о способности перехода целостной системы в когерентное состояние, то есть согласованное упорядоченное поведение всех динамических элементов, работающих как «единый орган» на единой частоте, в едином ритме. Это становится возможным в том случае, когда функционирование системных элементов исходит от внутреннего источника самодвижения. Иными словами, причина самоорганизации целого порождается во внутренней сфере и проявляется в саморазвёртывании формы, имманентной самой системе бытийствующего Я. В результате про-

исходит, так называемый «негэнтропийный эффект», который выражается в способности системы к повышению устойчивости своих форм и уровня самоорганизации.

В результате сущность свершения раскрывается как обретение состояния гармонии в процессе онтологического самоосуществления с самим собой и с внешним миром. Это есть движение к эффективности когерентного протекания всех процессов самоорганизации системы бытия личности, что означает открытие возможности трансцендирования, обуславливающего постоянство воспроизведения условий самоосуществления, саморазвёртывания сущностных сил, самотрансформации, самовоспроизводства личностного бытия как органичной целостности.

Динамика самоприращения целого имеет тенденцию к постоянному нарастанию, поскольку противоположно направленные интенции и выражающие их события все более тяготеют к синхронизации и взаимопроникновению. Качественно новое образование, порождаемое в локусе пересечения различных пространств, являет собой *событие* смыслового приращения единого «метаполя». Это событие буквально пронизывает собой каждый из пластов бытия, но при этом не сводимо ни к одному из них. Процессуальность свершения системы, таким образом, разворачивается в пространстве, создаваемом внутренними структурными взаимоотношениями, и ими же замыкается, тем самым, обнаруживая циклический, ротационный характер структурной взаимозависимости, образующий своеобразный замкнутый онтологический круг, внутри которого все уровни находятся в системе взаимовлияния и взаимообусловленности. Круговая структурная детерминация выступает определяющей системообразующей основой свершения личности, которая отвечает за устойчивость режима самоосуществления и способна породить качественно новое состояние, события, вспыхивающие в локусе совмещения, взаимопроникновения различных способов, модусов, пластов бытийствования.

Данный аспект рассмотрения, раскрывающий особенности природы самоосуществления бытия человека, следует дополнить точкой зрения А.Е. Смирнова, который полагает, что специфика природы бытия человека проявляется в его саморазличении, децентрации, когда субстанция заменяется множественностью, а сущность – событием. Это выступает условием конституирования динамических форм существования человека с присущими ему различными «режимами бытия». В таком случае в центре внимания оказывается способ бытия «сингулярного субъекта» [283], находящегося в подвижной констелляции различий, возникающей в процессе становления его самости. Субъект актуализируется в размерности «события» (в противоположность ситуации, когда все идёт, соответствуя правилам некоего установленного положения вещей, определяющих возможность накопления определённого опыта). Такая точка-событие словно «взрывает» наличную ситуацию, исчезая сразу из поля проявления, но при этом обуславливает событийное «рождение» субъекта, в котором, по сути, и «оживает» жизнь. Сингулярность в таком случае мыслится как событие точечного характера, которое будучи в неразрывной связи с другими событиями, имеет континуальный характер бытийствования.

Порождаемые в результате взаимозависимых отношений сингулярные точки (точки экстремума) выступают в качестве исходных точек событийного самопродуцирования целого, что является принципиально важным для целостного самоосуществления, проявленного во всей своей множественности. Сингулярность понимается как порождение особой нулевой точки-события (точка фрактала), обладающей способностью к непрерывному самовозведению, самоуточнению, саморазворачиванию. Такая точка экстремума может рассматриваться в бесконечности своих модифицированных состояний, схватываемая как серия процессуальной событийности (серия пролиферируемых сингулярностей). В то же время она с необходимостью сохраняет, удерживает свой точечный характер, преобразуясь в линию сингулярности при взаимодействии с другими линиями точек-событий, т.е. срабатывает эффект

наложения пролифераций точек-событий друг на друга. Специфика связей таких точек-событий воспроизводит преобразование смысла событийных модификаций целого. В результате в глубинных структурах целого образуется некое «нулевое измерение» – особая зона сингулярности (это отражает пролиферированный характер и обуславливает возможность бесконечного процессуального свершения личности).

В итоге данного параграфа процессуальность свершения личности представлена сквозь призму выявления ее специфики с позиций системно-иерархического (вертикальный срез осуществления; статичный, линейный характер) и антропосинергетического (горизонтальный срез осуществления; нелинейный, сингулярный характер) подходов. Полученный результат свидетельствует о возможности конституирования целостной картины свершения личности на основе выявления природы и специфики ее осуществления с позиции различных теоретических установок и подходов. Вместе с тем следует признать, что предложенные модификации представляют собой лишь некоторые грани онтологической природы свершения, которые в определенной степени выводят к возможности целостного концептуального видения.

Выводы по главе 1

Построение концепта «свершение» неразрывно связано с онтоантропологической проблематикой. Свершение раскрывает как фундаментальное онтологическое понятие, вбирающее в себя смысловое значение целой группы синонимичных понятий: бытийствование, осуществление, воплощение, достижение, совершение, дление, сбывание. Это демонстрирует многомерность заключенного в нём смысла. Понятие «свершение» вбирает в себя фактичность свершённости значимого события и отражает процессуальный характер его последующего осуществления. Свершение эксплицируется как целостный процесс онтологического осуществления человека, особенность которого выражается в качественном самопревосхождении и самозидании его

личностного начала, посредством свершенности на фундаментальных уровнях бытийствования особо значимых событий.

Инфинитивный, принципиально незавершенный характер свершения, рассматриваемого в качестве онтологической категории, требует обращения к постоянному выведению многообразия его возможных определений и описательных модификаций, на основе которых происходит непрерывное преобразование картины его целостного постижения.

В рамках теоретических установок и эпистемологических возможностей рационально-логического инструментария классической рациональности построение онтологического концепта свершения личности ограничено, поскольку его сущность сводится к осуществлению рационального начала действующего обезличенного субъекта, что не позволяет выйти к осмыслению экзистенциальной значимости исследуемого феномена.

Эта задача становится разрешимой с позиции неклассической феноменологической онтологии (метафизической сопричастности Бытию). В контексте этого рассмотрения свершение раскрывается как возможность онтологического смыслопроективного осуществления субъекта в многомерности Бытия. Обоснование онтологического статуса и последующее прояснение концепта «свершение личности» происходит сквозь призму раскрытия смыслового значения и выявления внутренней связи с такими онтологическими характеристиками человеческого бытия как экзистенция, презентия, трансценденция, событийность, о-своение, сбывание, саморазвертывание бытия, представленными в экзистенциальной онтологии. В экзистенциальной трактовке М. Хайдеггера свершение (Ereignis) трактуется как осуществление личности в экзистенциальном измерении бытия; как процесс вхождения в «просвет бытия»; это о-своение собственности человеческого бытия, мыслимого как процесс онтологического самообретения личности, через которое осуществляется свершение Бытия как такового.

Специфика природы и процессуальности свершения выражается в онтологической двойственности и переходности осуществления, что в заключет

в себе перспективу разворачивания «свёрнутости» бытия через актуализацию переходов от одного полюса к другому (имманентного и трансцендентного, конечного и вечного). Свершение в контексте двухполюсной логики раскрывается как своеобразное «колебание между» сокрытостью и открытостью, выходом в неопределённость и обретением определённости, присутствием и отсутствием, «о-своением» и «сбыванием» человеческого бытия. С позиции трехполюсной нелинейной логики рассмотрения специфика свершения выражается в аспекте трихономического единства сохранения онтологической двойственности «присутствия-отсутствия», при этом, не допуская отпадения от вечной универсальной онтологической Основы.

Личность с позиции взаимодополнительности экзистенциально-онтологического и антропосинергетического подходов понимается как особое онтологическое сверхсуперсложное системное целое, способное к непрерывному саморазвертыванию своей экзистенциальной самости в процессе самоосуществления. Свершаться – это значит быть вовлечённым в сложно-динамический процесс онтологического осуществления своей уникальной экзистенциальной самости во всех модусах человеческого бытийствования.

Онтологическая структура и специфика процессуальности свершения личности, выявляемая с позиции системно-иерархического подхода представляет собой саморазвертывание последующих онтологических уровней из предшествующих состояний; характеризуется линейной зависимостью, периодичностью, однонаправленностью, исключает произвольность и спонтанность осуществления. Свершение в этом плане понимается как превосходение от одного уровня онтологического существования к другому, каждый из которых обладает собственной спецификой, внутренним порядком и перспективой развития для онтологической системы в целом. В качестве таковых выделены: повседневный уровень существования, который выступает исходным основанием онтологического пребывания, предваряет возможность свершения личности; на рефлексивном уровне происходит самоопределение личностного начала в качестве экзистирующей онтологической самости;

переход на метафизический уровень знаменует собой осуществление событий духовного самосозидания личности.

В рамках системного подхода металогические, сверхсистемные онтологические качества свершения личности не поддаются описанию. Перспектива приближения к целостному экстенсивно-объёмному осмыслению открывается в контексте антропосинергетического подхода. Свершение понимается как процесс саморазвития личности, качественными характеристиками которого являются нестационарность, пульсация, преобразование и постоянное усложнение диссипативной структуры бытия личности, а также сингулярный, ротационный тип взаимосвязей структурных компонентов. Источник свершения имманентно заложен в самой форме онтологического саморазвёртывания бытия личности, рассматривается как способность проявления сущностных сил и потенциальных возможностей, необходимых для повышения уровня самоорганизации, возведения системы к состоянию гармоничной согласованности равноправных компонентов целостной системы.

Сущность свершения раскрывается как обретение состояния гармонии в процессе онтологического самоосуществления с самим собой и с внешним миром. Это есть движение к достижению когерентного протекания всех процессов самоорганизации в системе бытия личности. События свершения рассматриваются в качестве точек сингулярности, обуславливающих процессуальность непрерывного самовозведения системы бытия личности к качественно новому состоянию. Полученные модификации представленности процессуальности свершения в вертикальном и горизонтальном срезах являются содержательными аспектами онтологической природы и процессуальности свершения личности, взятой в возможности её целостного постижения.

Глава 2. Конституирование онтологии свершения личности в эстетическом модусе бытийствования

Результаты прояснения смыслового содержания онтологической природы и процессуальности свершения личности позволяют перейти к проработке онтологических и методологических аспектов осмысления свершения в эстетическом модусе бытийствования. В данной работе модус понимается как особая форма (образ) онтологического свершения личности. Онтология свершения раскрывается посредством осмысления путей и способов её актуализации в различных модусах, не утрачивая при этом самоидентичности как целого. Все структурные онтологические модусы взаимосвязаны и соотнесены друг с другом и только взятые в своём единстве, они являются выражением целостности онтологической природы бытия личности. Учитывая сложность и многомерность онтоантропологического измерения, приближение к построению целостной картины свершения личности представляется возможным сквозь призму обращения к постижению различных модусов её осуществления, которые принципиально не сводимы друг к другу. В данном случае в центре внимания оказывается эстетический модус свершения личности.

Личность, взятая в контексте построения онтологии эстетического свершения, понимается как субъект, способный созиданию, творению самого себя и мира вокруг себя на основе проявления эстетически качественного начала, имманентно заложенного в природе его бытия¹. Личность включается в процесс всеобщей эстетизации и самоэстетизации, становится частью многомерности эстетического способа бытийствования.

¹ В данной работе такие понятия как личностное начало, субъект, Я, Другой, реципиент, творец, со-творец, творящее начало отражают определённую личностную форму и ипостаси эстетического свершения. Понятие личность – это собирательный образ, указывающий на потенциальность своего экзистенциально онтологического осуществления. В описании эстетического свершения будут схвачены различные её ипостаси, в качестве которых она включается в процесс со-бытийной эстетизации, осуществляясь как особый способ бытийствования.

2.1. Онтологические основания эстетического свершения личности и методология исследования

Результаты прояснения смыслового содержания онтологической природы и процессуальности свершения личности позволяют перейти к проработке онтологических и методологических аспектов осмысления свершения в эстетическом модусе бытийствования. В данной работе модус понимается как особая форма (образ) онтологического свершения личности. Онтология свершения раскрывается посредством осмысления путей и способов её актуализации в различных модусах, не утрачивая при этом самоидентичности как целого. Все структурные онтологические модусы взаимосвязаны и соотнесены друг с другом и только взятые в своём единстве, они являются выражением целостности онтологической природы бытия личности. Учитывая сложность и многомерность онтоантропологического измерения, приближение к построению целостной картины свершения личности представляется возможным сквозь призму обращения к постижению различных модусов её осуществления, которые принципиально не сводимы друг к другу. В данном случае в центре внимания оказывается эстетический модус свершения личности.

Личность, взятая в контексте построения онтологии эстетического свершения, понимается как субъект, способный созиданию, творению самого себя и мира вокруг себя на основе проявления эстетически качественного начала, имманентно заложенного в природе его бытия¹. Личность включается в процесс всеобщей эстетизации и самоэстетизации, становится частью многомерности эстетического способа бытийствования.

¹ В данной работе такие понятия как личностное начало, субъект, Я, Другой, реципиент, творец, со-творец, творящее начало отражают определённую личностную форму и ипостаси эстетического свершения. Понятие личность – это собирательный образ, указывающий на потенциальность своего экзистенциально онтологического осуществления. В описании эстетического свершения будут схвачены различные её ипостаси, в качестве которых она включается в процесс со-бытийной эстетизации, осуществляясь как особый способ бытийствования.

Концентрация внимания именно на эстетическом модусе бытия не случайна. Как справедливо отмечает Т. М. Шатунова, человек в самых различных исторических условиях «... понимался как творческое существо (творец, подобный Богу), и как существо бытийственно прекрасное (венец эволюции Вселенной, образ и подобие Бога и т.п.), и как существо, стремящееся к гармонии и умеющее её создавать. Но эта эстетическая компонента всегда была лишь *одной из* характеристик человеческой природы, существующей *наряду* с основными, определяющими качествами (*homo sapiens, homo faber* и т.п.)» [354, С. 90]. И в качестве таковой постижение эстетического, как фундаментального основания природы бытия личности, оказывалось в центре внимания философско-эстетической мысли, начиная с античности и заканчивая современным взглядом на данную проблематику.

Периодически в традиции философии складывались ситуации, когда проблематика эстетического отодвигались на второй план или же, напротив, приобретала первостепенный характер, утверждая свою самостоятельность. В настоящее время эстетическая составляющая онтоантропологического дискурса постоянно нарастает. Одновременно с этим эстетизация бытия становится всеобъемлющей и универсальной тенденцией, характеризующей современное состояние развития культуры. Тем не менее, следует отметить, что природа эстетического бытия настолько многогранна, что при всем концептуальном многообразии, сложившимся в истории развития философской традиции, она не может быть высвечена ни в одном из вариантов её представленности, равно как и не может быть охвачена их совокупностью.

В попытках приближения к целостному постижению эстетического модуса бытийствования мы сталкиваемся с бесконечной чередой вопросов, например, какова природа и механизмы эстетического осуществления, в чем проявляется онтологическое своеобразие эстетически бытийствующего субъекта, каковы принципы его саморазвития в эстетическом измерении и т.д. Здесь открывается целый спектр вопросов, требующих, прежде всего прояснения ситуации насколько возможно получить ответы на них в рамках суще-

ствующих подходов и концептуальных моделей, так или иначе определяющих онтологическую специфику и сущностное своеобразие эстетического модуса бытия так такового.

В нижеследующем изложении будут воспроизведены исходные представления, раскрывающие онтологическую природу эстетического с учётом теоретических ориентиров и тенденций развития современной онтологической эстетики, на основе которых станет осуществляться конституирование концепта эстетического свершения личности. В основе исходной интенции в концептуальном осмыслении эстетического свершения личности лежит, прежде всего, онтологическая эстетика, в которой учитывается опыт фундаментальной неклассической онтологии.

На современном этапе онтологическая эстетика продолжает развиваться как альтернативная площадка по отношению к господствующей в своё время классической традиции понимания эстетического. Переосмысление и последующая разработка проблем неклассической онтологии становится точкой отсчёта для оформления аналитики онтологии эстетического. Открываются новые проблемные горизонты, разрабатываются новые подходы и концепты, появляются оригинальные теории, формирующие образ онтологической эстетики в трудах целого ряда ведущих зарубежных философов XX века: «инэстетика» А. Бадью [381], «эстетика взаимодействия» французского арт-критика Н. Буррио [47], «пан-эстетизм» германского представителя эстетической мысли В. Вельша [416] и Ж. Лиотара, теория «принудительности эстетики» Б. Хюбнера [345], концепт «*Nomo aestheticus*» Л. Ферри [392] и Э. Диссайнак [387], онтология коллективной эстетической чувственности Ж. Рансьера [264] и др.

Проблематика онтологии эстетического оказывается в центре внимания целой плеяды современных отечественных мыслителей (С.С. Аверинцева, В. Е. Барановского, В.Н. Волкова, В.Д. Губина, А.Л. Доброхотова, Э.В. Ильенкова, В.А. Конева, Н.А. Кормина, М.А. Лифшица, С.А. Лишаева, Н.Б. Маньковской, Е.А. Наймана, Б.В. Маркова, Е.Н. Некрасовой, И.А. Статкевич, Т.В.

Шаповаловой, Т.М. Шатуновой и др.). В связи с этим актуализируются вопросы, связанные с осмыслением феноменальности эстетического начала в модусе онтологического присутствия человека, что имеет особую значимость для данного исследования.

Обращаем внимание на то, что изложение и анализ многообразия развивающихся в обозначенном русле направлений и концептуальных построений требует отдельной линии рассмотрения, что не является первостепенной задачей данного исследования. На данном этапе важно выделить те трансформации, которые характерны для развития онтологической эстетики, с тем, чтобы очертить основные ориентиры, обуславливающие специфику построения концепта эстетического свершения:

1) Отказ от отождествления эстетического и художественного, эстетики и философии искусства. Природа эстетического в опыте классической философско-эстетической традиции зачастую осмыслялась с позиций особой значимости рационального отношения к миру. Так, по определению Ю.В. Петрова, в новоевропейской философии происходит «гносеологизация эстетики» [250, С. 247]. Осмысление природы эстетического переводится в ведение теории познания, в пределах которой она трактуется и используется как «низшая гносеология» (А. Баумгартен), до-логический уровень познания, основанный на чувственном восприятии субъекта (по сути, здесь нивелируется значимость полноты онтологической проявленности эстетического). Такая установка обусловила особый ракурс ее постижения. Во-первых, как незаинтересованного способа созерцания предметов объективной действительности, созданных природой, во-вторых, как определённого результата художественной деятельности человека (эстетического, по сути, стала отождествляться с артефактическим, искусственным).

2) В эстетической теории понятие «незаинтересованности» с XVIII в. (после закрепления этого понятия И. Кантом) становится отличительным признаком эстетического и художественного опыта, обособленного таким

образом от опыта мистического, познавательного, религиозного, морального и т.д.

Принцип «незаинтересованности» сформировал вполне устойчивые представления об особом статусе эстетически бытийствующих (художественных) объектов, а также обозначил необходимость определения особых способов их постижения в рамках эстетики, обособленной от других философских дисциплин. Позиция доминирования созерцательной установки в классической эстетике связана со «спокойным пребыванием при...» как тем расположением, которым, согласно М. Хайдеггеру, определяется научное отношение к миру как всецелому и только наличному. Эстетический субъект по отношению к эстетическому объекту выступал как особо чувствующий, переживающий и одновременно с этим как нечто ему противостоящее и чуждое. В свою очередь, эстетический объект рассматривался как наличная данность, которая пробуждает в субъекте способность к эстетически незаинтересованному восприятию, следствием которого является преобразование воспринимаемого объекта, обретающего эстетическую значимость и художественную ценность. Так постепенно предметная область эстетического познания стала заполняться художественными объектами, которые институционально закреплялись в культуре в качестве произведений искусства как продуктов художественного творчества. С этих позиций полнота природы эстетического была сведена к проявлению способности человека к незаинтересованному созерцанию наличной данности мира, а также к созданию, восприятию, оценке художественных результатов последнего. Динамичное раздвижение границ понимания эстетического начинает происходить на этапе развития неклассической онтологической проблематики, когда формируются новые эстетические параметры и идеи, создающие в целом эстетический образ онтологической картины мира и человека.

В XX веке потребность в эмансипации эстетики от искусства, а искусства от эстетики проявила себя наиболее остро и стала характерной особенностью развития онтологической эстетики. С. А. Лишаев, актуализируя дан-

ную ситуацию, заявляет о том, что искусству «...следует отказаться от того, чтобы мерить эстетическое по мерке художественно-эстетического и тем более по мерке искусства», не отказывая при этом искусству в особом отношении к эстетическому опыту [177]. Такое принципиальное смещение акцентов открыло возможность в рассмотрении эстетического не как понятия, употребляемого «для обозначения объективного качества вещи или специфической эмпирической способности субъекта», а как одного из способов существования личности, «на основе которого могут развиваться особые трансцендентальные способности», действующие и иногда открывающиеся в виде особых феноменов [177]. Как отмечает С. А. Лишаев, при онтологическом подходе эстетическое не редуцируется ни к одному из своих собственных онтологических моментов, а рассматривается как онтоантропологический феномен, который не может быть конституирован институционально и определён эстетическим в силу его признания в качестве такового определёнными институциями (музеями, прессой, медиа, благотворительными фондами, академическими кругами и т. д.). Эстетическое в полноте своей не может быть сведено к чувству переживания или редуцировано к тому или иному типу эстетических вещей, восприятие которых можно было бы рассматривать как эстетическое восприятие [177].

С опорой на данную установку будем стремиться достичь удержания понимания эстетического во всей многогранной онтологической полноте как особого измерения. В данной работе понятие эстетического используется в его семантическом многообразии, все возможные дефиниции/инфиниции будут рассматриваться как формы, способы, аспекты его многомерной онтологической проявленности.

3) Расширение и трансформация проблемного, концептуального и категориального поля эстетического, существенно затрагивающая и перестраивающая его сущностные основания. Во-первых, в онтологической эстетике категориальный ряд позитивной катарсической эстетики постоянно пополняется новыми категориями, например, такими как «ветхое», «мимолётное»,

«юное», «радостное», «маленькое», «большое», «затерянное» [177]. Во-вторых, на смену ранее утвердившимся категориям приходят подвижные эстетические паракатегории, перцепции, концепции. Для таких эстетических категорий характерным становится пластичность, смысловая размытость, поливариантность, незавершённость толкования. Их определения постепенно утрачивают точность, научную категоричность, устойчивость, определенность окончательного репрезентирования. Это обуславливает постоянное обновление эстетически смысловых единиц, одни из которых, постепенно обретают вполне определённые понятийные контуры, а другие так и продолжают пребывать в расплывчивости образно-смысловой реальности. Такая специфика эстетических категорий открывает возможность превосходения узкоэстетических границ их применения и пределов своей исходной компетенции, они обретают онтологический статус, постепенно перемещаясь и заполняя собой область метафизического.

Такой процесс трансформации заявил о себе ещё на этапе неклассического развития эстетики. Традиционный ряд эстетических понятий стал заменяться такими категориями и феноменами, которые привлекались из самых различных областей знания (артефакт, абсурд, лабиринт, интертекст, деконструкция и т.д.) и ранее не попадали в поле философско-эстетического дискурса. Теперь они стали получать новое смысловое звучание. Концептуальное отрицание в эстетике постмодернизма «неправильной жизни» во имя её перерождения, попытки создания новых локальных сценариев вывели на первый план идеи карнавализации повседневного, иронического отношения к действительному, провокационного перформанса, актуальности эстетизации уродливого, ужасного, неприятного и т.д. С особой остротой обнажился драматизм и конфликтность жизненных смыслов, побуждая человека к дерзновенному порыву – скинуть с себя оковы привычного и повседневного, расширить пространство своего самоосуществления, примеряя на себя иные миры, погрузиться в их художественные образы и картины. Стало происходить дробление и расширение эстетической проблематики, высвечивание её новых

граней и предметного содержания, усилились прикладные ориентации, появилось множество инновационных эстетических проектов и прикладных областей (экологическая эстетика, эстетика повседневности, эстетическое воспитание и другие) [203, С. 13].

Столь насыщенные преобразования воспринимались и оценивались научным сообществом весьма неоднозначно. С одной стороны, ситуация характеризовалась как экспериментальная, парадоксальная, негативная, а с другой стороны отмечались и позитивные тенденции, направленные на выстраивание новой конфигурации эстетического поля. В любом случае эта волна изменений обострила внимание к эстетической проблематике, пробудила интерес к обсуждению целого ряда актуальных теоретических проблем, связанных как с концептуализацией новых эстетических феноменов, так и «самоидентификацией постметафизического эстетического знания» [49, С. 3-37]. Нонклассика выступила тем переходным этапом в развитии постижения природы эстетического, которая открыла перспективы для выхода на новый уровень осмысления «духовно-метафизических основ и Культуры в целом, и эстетического опыта в частности» [49].

4) В центре внимания онтологической эстетики оказывается проблема эстетического самосозидания человека как онтологического проекта его жизни и мира. Это выражается в том, что проявление эстетического предстаёт в качестве феномена самой человеческой жизни, а осмысление художественно-эстетической событийности разворачивается как экзистенциальная проблема самосозидания личности, рассматриваемая в горизонте построения онтологических проектов, как самого человека, так и мира в целом. Так, например, В.В. Бычков определяет область эстетического как «духовный контакт с универсумом», где «эстетическое выступает ... универсальной характеристикой всего комплекса внеутилитарных отношений человека с миром, основанных на «узрении» им своей изначальной причастности к бытию и вечности, своей гармонической вписанности в Универсум» [49, С. 8-9].

5) Актуализируются вопросы, связанные с самоопределением и са-

морerefлексией современного образа эстетики как фундаментальной сферы гуманитарного познания, а также с необходимостью преобразования эстетики в междисциплинарную теорию. В. Вельш в работе «Эстетика по ту сторону искусства» высказывается о необходимости расширения границ эстетики, которая должна носить интердисциплинарный характер. По его мнению, это единственный способ адекватного постижения всего многообразия искусства, и реальности в целом, а ядром такого постижения должен оставаться «айстезис», то есть чувственность, в противоположность «эстезису», выступающим основанием классического искусства [414].

В тоже время само понятие «айстезис» потребовало переосмысления и более широкой смысловой интерпретации, а вместе с ним и концепт *Homo aestheticus* («человек чувствующий»), введённый почти одновременно двумя авторами французским философом Люком Ферри и американской исследовательницей Эллен Диссанайк [387]. Концепт *Homo aestheticus* изначально подчёркивал принципиальный статус эстетической чувственности в понимании субъективности, трактуемой как особая форма отношения, в которой проявляют себя процессы субъективности. Это понятие было введено для того, чтобы подчеркнуть биологические и антропологические истоки в понимании эстетического. В работе «*Homo aestheticus*: откуда и зачем пришло искусство» Э. Диссанайк утверждает идею о том, что человек по своей биологической сути есть эстетическое существо. Исходя из этого, эстетически чувственное начало понимается как биологически развивающийся элемент человеческой природы, который выступает сильнейшим фактором эволюционного развития человека. Эстетические смыслы человеческого опыта, по ее мнению, имеют отношение не к познавательной сфере жизни человека, а затрагивают её эмоциональную составляющую [387]. Иными словами, здесь проводится связь биологической потребности человека к созданию и восприятию художественных объектов особым – эстетическим образом. Ключевым становится обоснование положения о том, что творческая активность – это антропологическое свойство, присущее как современному человеку, так и

представителям примитивных культур. Собственно, сама эта теория в научных кругах является предметом споров и дискуссий. Закрепившийся титул сущности человека как *Homo aestheticus* в своём исходном понимании обрёл значимость и закрепился в сфере антропологических изысканий. А вот сама тематизация и проблематизация *Homo aestheticus* развернулась в весьма популярный философско-эстетический концепт, который в настоящее время постоянно трансформируется и наполняется новым содержанием [144, С. 98-99].

В настоящее время тенденции расширения и углубления постижения эстетического продолжают, границы современной эстетики раздвигаются до трансэстетических, трансхудожественных. Эстетическое постоянно преобразует своё концептуальное поле, цели, формы и методы постижения, выходя за границы какого-либо конкретного направления и методологического каркаса. Эстетика во всей своей вариативности (параэстетика, экологическая, антропологическая, феноменологическая эстетика, нейроэстетика и т.д.) представляет собой весьма динамичное подвижное измерение, которое постоянно преобразуется, пополняется различными формализованными образами, воссоздаёт новые проекции видения природы эстетического бытия во всей многогранности проявлений. Сегодня речь идёт о формировании новой художественно-эстетической картины мира, в которой эстетическое предстаёт не только как форма становления и совершенствования реальности, а как личностная форма онтологического осуществления человека, всё более раскрывающая свой глубинный антропологический, экзистенциальный, метафизический смысл.

В расширяющемся универсуме онтологии эстетического следует выделить концепты «событийности» и «переходности», которые были разработаны в неклассической философии и не утратили своей актуальности в современном философско-эстетическом дискурсе (данные концепты имеют особую значимость для концептуализации эстетического свершения).

Концепт «событийности». Категория «событие» выступает в современной онтологической эстетике одним из фундаментальных экзистенциально-онтологических оснований жизненной реальности. Эстетические феномены бытия рассматриваются как особые события бытия, отражающие специфику со-бытийного взаимодействия Я с Другим. Мы не будем останавливаться на этом подробно, поскольку данный концепт достаточно хорошо проработан. В этом плане хотелось обратить внимание на идеи «инэстетики» А. Бадью, который в своей работе «Краткое руководство по инэстетике» с помощью концепта «событие» предпринимает попытку построить эстетическую онтологию, не основанную на дихотомии субъекта и объекта. Он стремится перейти от вертикальной (иерархичной) к горизонтальной онтологии или «онтологии множественности» (без опоры на трансцендентное). Так, если для построения «вертикальной» онтологической модели эстетики существенным является субстанциальность художественного процесса, воспроизводимого внутри «художественного треугольника» (творец, творение, реципиент), то для горизонтальной эстетики важным является множественность, т.е. сам процесс создания пространства эстетической событийности, в котором участники эстетического события равноценны друг другу. Ключевым понятием «онтологии множественности» выступает «художественная конфигурация», определяющая специфику эстетической истины – одновременно имманентная и сингулярная истина, инициированная не художественным произведением и не его творцом, а неким «событийным разрывом». Такая конфигурация представляет собой «родовое множество», которое «не имеет ни собственного имени, ни определённых контуров, ни даже возможного подведения итога под одним предикатом» [381, С. 25]. Эстетическое событие, полагает А. Бадью, начинается с пустоты, с отсутствия места, выражающего безразличие универсума к заключённой в ней анонимной истине. И из этой пустоты создаются смыслы, оживляемые поэтическим словом. При этом предлагается исключить фигуру «мэтра», жертвующего собой ради сказания, ради порождения истины, по сути, отказываясь от субъекта эстетического события. Как видим, здесь проис-

ходит принципиальное смещение акцентов по сравнению с новоевропейской философией – стержнем эстетической событийности выступает само *движение* (имманентное самому себе и выражающее процессуальность бытия). Наиболее ярким выражением последнего, по мнению мыслителя, является танец как событие метафорически незафиксированной, незавершённой мысли. Эстетически событийное проявление бытия становится возможным в режиме незавершённого говорения, не позволяющего бытию тотализироваться в объективном измерении. Именно через это процессуальное «говорение» бытие осмысливает себя, осуществляется в режиме наименования. В искусстве происходит воплощение онтологии без объекта и субъекта, запечатлевающее особый событийный «след» [381].

С опорой на вышесказанное в рамках данного исследования концепт «эстетическое свершение» будет рассматриваться как осуществление особого события бытия личности. В нашем понимании эстетическая событийность отражает не только специфичный характер взаимодействия Я и Другого, порождаемый в особом режиме бытия, а также указывает на значимость самой процессуальности этого со-бытийного осуществления, которая сплетает в единую ткань все точки-события этого взаимоосуществления. Для обозначения данного смысла автором вводится понятие «событийность эстетического свершения».

Концепт «перехода». Феномен «перехода» также играет существенную роль в концептуальном построении эстетического свершения и требует прояснения авторской позиции в его понимании. «Переход» в контексте данного исследования рассматривается как условие принципиальной онтологической незавершённости и возобновляемости внутреннего механизма свершения, когда каждый со-бытийный акт вновь продуцируется и вершится заново, не удовлетворяясь своей фрагментарной свершёностью. На этот счёт интересны размышления Н. Буррио, который развивая основные идеи «эстетики взаимодействия» вводит концепт «переходность», как то, что «... привносит

в эстетическую сферу элемент формального беспорядка, который присущ любому живому диалогу» [47, С. 33].

Анализ трансформаций онтологической эстетики показывает, что с методологической точки зрения попытка целостного осмысления онтологической природы эстетического до сих пор удерживает статус трудноразрешимой задачи, несмотря на то, что в традиции философско-эстетической мысли данная проблематика представлена в достаточно широком спектре разнообразных концептуальных представлений. Отсюда возникают два взаимосвязанных вопроса, во-первых, с чем связаны сложности в решении этой задачи, и, во-вторых, каковы перспективы её разрешения? Ответы на эти вопросы имеют принципиальное значение для настоящего исследования. Для этого необходимо задать методологические условия для органичного вхождения в поле исследования эстетического, изнутри которого становится возможным концептуализация эстетического свершения личности.

На наш взгляд, трудность целостного постижения эстетического обусловлена рядом обстоятельств. Во-первых, это связано с самой онтологической спецификой эстетического как такового, в частности, предметно-непредметным характером постигаемого. Эстетическое являет себя в объективном плане, т. е. может рассматриваться как реально бытийствующее сущее (эстетический объект), но в тоже время принадлежит к непредметному (метафизическому, трансцендентному) уровню. В связи с этим необходимо удержание этих двух проекций одновременно, и тогда особенность эстетического будет улавливаться в переходах от одного плана к другому. О трудности осуществления этой задачи пишет С. Н. Жаров: «...реальное сущее бытийствует в двух этих перспективах сразу, а, следовательно, его существование содержит в себе тот трансцендирующий переход, который не улавливается мышлением, пока оно работает только в одной из указанных выше проекций. Мы готовы скорее удваивать и утраивать мир, чем признать, что его единство сущего держится на онтологическом трансцендировании» [97, С. 78], которое «может стать исходным пунктом новой философской систе-

мы» [97, С. 81].

Проблема здесь, собственно, состоит в том, что различные вариации предметно-логических или символических форм выражения эстетического не позволяют высветить единство сущностного своеобразия только в образах имманентного уровня, поскольку сама природа «выражаемого» не может быть схвачена в своём предельном значении в каких бы то ни было многочисленных попытках терминологического описания. В обоснование сказанного, позволим привести развёрнутую цитату С.Н. Жарова: «Значение предметно: оно всегда может быть сведено к некоему образу, понятию, требованию, утверждению и т.п. <...> Смысл – не «ценность», а то, что конституирует сущее в качестве ценного, имеющего ценностное значение. В некотором отношении смысл можно сравнить с полем акцентуирующих сил, в котором сущее получает определённую, не вытекающую из его изначальной чтойности. Эта определённая и есть «значение», фиксируемое в образе или понятии. Там, где есть смысл, всегда будут и значения. Значения (как и ценности) есть результаты объективации смысла, однако природа смысла не сводится к генерированной им структуре значений» [97, С. 28]. Иными словами, сам смысл конституирует значение, возвышаясь над означиванием осмысляемого. Полагаем, что постижение эстетического в своей сущностной и формальной самости возможно при условии выхода за пределы его рассмотрения исключительно как предметно сущего. Это значит, что раскрытие предельного онтологического смысла эстетического (в нашем случае эстетического свершения) становится процессом бесконечного восхождения к нему – в перспективе усмотрения и схватывания раскрывающихся смысловых фрагментов и постоянного достраивания полученных образов в единую картину.

Во-вторых, требует своего преодоления проблема онтологической несогласованности «постигаемого» и «постигающего» в процессе осмысления эстетического. Речь идёт о необходимости создания некоего онтологически однородного поля постижения, содержащего в себе только соприродные друг другу компоненты, которые со-бытийно настроены по отношению друг к

другу. Назовём этого принципом адекватного отношения к эстетическому как «постигаемому»: подобное должно постигаться подобным. Данный принцип обуславливает продуктивность и адекватность подбора и применения методологического арсенала к постижению онтологии эстетического: Я может открывать для себя эстетическое бытие, будучи по отношению к нему эстетически настроенным.

В-третьих, в попытке приближения к целостному постижению эстетического с опорой исключительно на универсальный методологический аппарат, применимый к различным областям познания. Полагаем, что в отношении эстетического модуса бытийствования необходимо разработать особый методологический подход, органичный его онтологической природе, т.е. с учётом принципа онтологической согласованности «способа постижения» и «постигаемого», представленного нами выше.

С учётом выше обозначенного, был разработан методологический комплекс, на основе которого могут быть преодолены определённые сложности в попытке приближения к созданию целостной концептуальной модели эстетического свершения. Следует указать на то, что только при условии единства и взаимообусловленности каждого компонента, включённого в данную систему, может открыться перспектива выхода к построению одной из возможных модальных картин эстетического свершения, взятого в его целостности. Представим структурные компоненты, составляющие ядро комплексного методологического подхода, позволяющего выйти построению целостной картины эстетического свершения личности:

1) Антропоэстетический подход предполагает, что постижение эстетического немислимо вне его антропологического основания, поскольку эстетическое как таковое изначально проявляется на фундаментальных уровнях бытия человека. Раскрытие потенциала эстетической чувственности, имманентно заложенного в природе человека, подчёркивает не только онтологическую безусловность его связи с миром, но и открывает особый способ их взаимоосуществления в эстетическом модусе бытия. Эстетические феномены

порождены самой исключительностью проявления природы человека, и их многообразие есть следствие неповторимости проявления эстетической сущности каждого личностного начала. В этом плане нам созвучны размышления В. И. Самохваловой в том, «...человек вносит в своё переживание мира столько, сколько есть в нем самом. Понять и оценить воспринятое он может так, как способен, и столько, сколько имеется в его распоряжении безусловных (филогенетически) и обусловленных (онтогенетически) возможностей.... Это означает, что качество переживания (то есть психический субстрат и предпосылка бытия эстетических феноменов) зависит и от качества самой человеческой природы, в которой духовное опирается на материальное и личное связано с безличным» [273]. Личностная компонента вплетена в его смысловое содержание концепта «эстетическое свершение» и осмысливается через свою взаимосвязь с безличным.

Особую значимость имеет принцип трансцендентализма, который обуславливает возможность выхода к проблематике осуществления экзистенциального свершения личности, рассматриваемого в эстетическом модуле бытийствования. Это связано не столько с рассмотрением «неподлинности» существования (экзистенция в модуле «что»), сколько с преодолением, превышением, превосхождением налично данного, т.е. трансцендированием (экзистенция в модуле «как»). «Трансцендентальный уровень рассмотрения важнейший шаг на пути к онтологической постановке вопроса, – утверждает В. Н. Волков, – ибо он позволяет исследовать самую возможность понимания тех онтологий, в которых живёт человек, той иерархии экзистенциальных реальностей, жизненных миров личности, которая позволяет исследовать живые онтологии сущего» [55, С. 59]. Речь здесь идёт о способности личностного начала (Я) быть одновременно имманентной данностью и трансцендентной заданностью, превосходить в акте трансцендирования наличность своего существования, что, собственно, и определяет основу личностного бытия как абсолютно, актуально незавершённой, открытой целостности.

2) Целостно-онтологический подход позволяет рассматривать эстетическое измерение как особого рода уникальное целостное образование, структурно содержательные элементы которого определяют онтологическое своеобразие его специфических свойств, состояний и отношений. Эстетическая система мыслится в ее органичном целостном единстве, которая в качестве таковой проявляет свою сущность и качественные характеристики через свои структурные единицы, а не выводится из механического их соединения.

Онтологическая направленность целостного подхода обуславливает возможность проведения: во-первых, системно-структурного анализа (архитектонического) по отношению к эстетической системе бытия. Это позволяет выяснить из каких внутренних компонентов состоит данная онтологическая система, выявить качественную специфику объединяющих их связей-сцеплений, раскрыть поведение каждого компонента системы в его событийных взаимодействиях с другими в пределах собственного онтологического пространства, а также и на внешнем уровне отношений. При этом структурному рассмотрению подлежит как функционирование эстетической системы, так и её развитие. Необходимость такого аналитического подхода обусловлена структурно качественным своеобразием природы эстетической системы бытия. В этой связи справедливо замечание М. С. Кагана, о том, что его архитектоника является «... не простым пучком каких-то связей между компонентами данной системы, а системой этих связей, которая и придаёт данному объекту устойчивую целостность и качественное своеобразие – это «закономерно организованное системное целое, качественное своеобразие которого определяется его структурой» [115, С. 57].

Во-вторых, модального анализа, который используется на уровне междисциплинарных исследований, направлен на формирование многомерного, многопланового видения объекта исследования. Модальная установка нацелена на выделение в модальных объектах отдельных модусов, областей, проекций, форм существования онтологической целостности. Это обнаружение и фиксация возможных проекций, образов самопревращения объекта как

самотождественного, соотнесенного с самим собой. Греческим предшественником понятия *modus* является слово *τρόπος* (способ, образ, поворот, перемена, метаморфоза), что определяет свойство тропеичности модальных объектов и указывает на существование общего для всех модусов общего начала, которое является условием их обращения друг в друга (совпадения, отождествления). В рамках данного исследования бытие человека выступает модусообразующим началом, которое мыслится как нечто целостное, единое. «Модусы – это состояния одного и того же объекта в разные периоды его существования, а тождественно-различные формы его реализации. Ни один модус не исключает других, модусы логически и темпорально одновременны друг другу» [210, С. 218]. Общее начало модусов не дано вне описания своих модусов, поскольку модальная сущность не существует вне своих модальных проекций – это целый спектр модусов или форм его развертывания, ряд модусов-реализаций. Эстетическое измерение бытия выступает одним из модусов его онтологического самоосуществления и вместе с этим мыслится как модальная целостность, имеющие собственные проекции саморазвертывания (творец-творение-сотворец). Организация модальной целостности самоподобна, что может быть выражена в основном онтологическом принципе модального анализа «всё во всём». Модус – это и есть вся сущность модального целого, мыслимого как совершенное тождество, имеющее качество единственности и исключаящее всякую множественность.

Как отмечает А. А. Мёдова, согласно логике модальности, все модусы существуют одновременно и актуально. При этом непосредственному контакту, наблюдению, описанию доступен только один его модус, в котором раскрывается модальная сущность целого, т.е. какая-то одна конкретная форма его осуществления. Модальная установка в междисциплинарном исследовании предполагает видение модальных объектов как многомерных, потенциально бесконечномерных и сверхмногозначных. Трёхмерность видения (описания) модального объекта позволяет более объемно представлять описание модальной целостности (в данном случае эстетического измерения)

и отношения модальных начал друг к другу в плоскостях их взаимопересечения (реципиент-эстетическая предметность, творение-реципиент, творец-сотворец).

Рассмотрение эстетического измерения как модальной целостности, позволяет выявить характер глубинных многомерных онтологически событийных связей-отношений, возникающих в различных проекциях их развертывания и на фундаментальных уровнях бытия личности. Онтологическая особенность эстетического измерения определяет специфику онтологического осуществления личности. Изнутри целостного постижения исследование движимо стремлением охватить процессуальность эстетического свершения личности в полноте и единстве своей проявленности и смысловой выраженности, что оказывается в непосредственной взаимосвязи с вопросом гармоничного, всестороннего развития личности как творящего, созидающего начала жизни, пребывающего в бесконечном процессе совершенствования себя и мира в целом.

3) Трансцендентально-феноменологический подход. Эстетическое, взятое как особого рода сущее, раскрывает свою сущностность в феноменальности как ее онтологическом основании. Феноменология в методологическом ключе, выступающая как научение «искусству видения» (в смыслоупотреблении И. Ламберта), открывает возможность интеллектуального созерцания или «непосредственного *усмотрения*» сущностей (Э. Гуссерль) [81, С. 72], т.е. схватывания сущности безотносительно к опосредующей ее конструктивной работы мысли. Ведь, как полагает Э. Гуссерль, «для всякой сущности ... может существовать ... её *чистая* самоданность» [81, С.143]. Введение трансцендентального принципа в феноменологию становится для Э. Гуссерля условием онтологического познания как такового, что возможно после того, как осуществлён переход в трансцендентальную сферу чистого сознания, которое (в отличие от Канта) открыто для постижения, иными словами «доступно опыту» [81, С.105]. В этом смысле трансцендентальная феноменология открывает в «ближайшем» его собственную глу-

бину, но при этом не утрачивает самого себя. Ведь феномен предстаёт как самораскрывающаяся сущность, или, используя терминологию М. Хайдеггера, есть «себя-в-себе-самом-показывание» [323, С. 31].

Продвинуться к феноменологическому описанию эстетического свершения возможно посредством феноменологической редукции, когда «выносятся за скобки» все ранее заданные установки. Цель феноменологической редукции, согласно Э. Гуссерлю, состоит в том, чтобы «...создать универсум абсолютной беспристрастности посредством воздержания от всех точек зрения, в которых некое сущее оказывается заранее данным» [81, С. 63]. Для это требуется сначала заключить в скобки реальный мир, воздерживаясь от суждений о нем как о чем-то реальном [81, С. 74], а затем отказаться и от всех опосредующих его идеальных установок [81, С. 22]. Вместе с реальным миром в скобки заключается и наше эмпирическое Я. Благодаря редукции, которую Гуссерль называет трансцендентальной, мир обнаруживается нами как «имманентная трансцендентность» [83, С. 209]. Другими словами, следует выключить для себя внешнюю реальность вещей («воздержание») и тогда, казалось бы, те же самые вещи обретаются в качестве феноменов, определенным образом раскрывающихся в нашем сознании. «Солнце, как оно схвачено сознанием, остаётся солнцем и светит, даже если погасло там, снаружи. <...>. И подвергшееся феноменологической редукции переживание восприятия по-прежнему остаётся восприятием “вот этой цветущей яблони в этом саду”» [83, С.76-77]. Внутри феномена целиком все сохраняется, но при этом здесь оказывается в снятом виде противопоставление субъекта и объекта, предмета и сущности, поскольку сам предмет раскрывается не иначе как переживание сознания, а сознание, в свою очередь, раскрывается через свою направленность на этот предмет. Это значит, что в процессе феноменального самораскрытия эстетической качественности важно увидеть и не утратить в последующем описании увиденного ее исходную онтологическую чистоту. Для этого следует обратиться к созерцанию являемой сущности эстетического как бы изнутри самого созерцаемого, снимая при этом какие-либо внеш-

ние наслоения, навязанные научными или же обыденными представлениями. Речь идёт об открытии способности «видеть видимое» так, как оно видится, а не так, как мы о нём знаем. Это значит, что позиций феноменологического истолкования эстетическое раскрывается в феноменальной непредметности своего бытия, т.е. в модусе онтологической самоданности (как условии постижения эстетического как непредметной предметности). Только изнутри феноменального разворачивания эстетического становится возможным обретение сокрытого в его основании трансцендентного. Это позволяет выйти за пределы ограниченности описания онтологической структуры эстетического модуса, заданного в синхронически-линейной плоскости (как уже отмечалось, подобное описание не может отразить многомерность проявления эстетического в бесконечных со-бытийных связях внутреннего взаимодействия его элементов) и тем самым расширить возможности выхода к его целостному постижению.

Также здесь важно подчеркнуть особое эвристическое значение метода интенционального анализа или «расспрашивания горизонтов» (Э. Гуссерль) [83, С.115-117], работающих в структуре феноменологической методологии. Применительно к данному исследованию, здесь предполагается, что через обращённость к горизонтам «видения» эстетического свершения и актуализации их развертывания мы можем открывать ранее не высвеченные в полноте своей онтологические возможности бытия личности, которые ранее, возможно, и не попадали зону видения, не брались во внимание. Иными словами, для того, чтобы открыть дверь в непредметный смысловой мир исследуемого, нужно задать новую точку отсчёта – видения в горизонтной перспективе феномена эстетического свершения личности, отталкиваясь от которой выходим из области логического теоретизирования в область «специфически феноменологического сущностного созерцания» [81, С.215], или, выражаясь словами Хайдеггера, феноменологического видения [329, С. 306-307]. Горизонт есть непредметная сторона предметности, «открытая граница интенциональности» [222, С. 119], «открытый горизонт нерационализиро-

ванного смысла» [97, С. 255]. Раскрывая возможности применения данного метода, С. Н. Жаров указывает, что «расспрашивание горизонтов может трансцендировать не только сам интенциональный предмет, но и связанную с ним рациональную парадигму» [97, С. 256]. Здесь, собственно вступает в действие принцип «онтологического перехода» (от модуса осуществления эстетического к определению «чтойности»), который в свою очередь является выражением принципа «онтологического трансцендирования» (С.Н. Жаров). Мир невозможно объять логической мыслью, «... мы по-прежнему обречены *не выводить* чтойность и сущее из его бесконечного истока, а брать их как некие онтологические данности» [97, С. 81]. В таком случае эстетическая предметность уже не берётся нами только как наличная данность, а удерживается феноменологическом горизонте возможностей раскрытия онтологического свершения. Так за каждой новой предметно явленной формой феномена эстетического свершения перед нами раскрывается уходящая вдаль перспектива её предстоящего видения, не имеющая предельности в своём предметном оформлении.

В общем, данный подход задает ориентиры выхода в сферу, так называемого «возможностного видения» постигаемого, открывая перспективы конституирования альтернативных вариаций его множественного усмотрения, которые дополняют и обогащают теоретические результаты философского мышления. С позиций «возможностного видения» постигаемое (в данном случае эстетическое свершение) описывается не как ставшее, осуществлённое, а предстаёт в качестве процесса, перехода от одних состояний к другим. Причём связь между этими состояниями улавливается не в линейной однонаправленной перспективе перехода от одной точке к другой, а в множественности возможных траекторий осуществления. Возможностный подход, как отмечает А.М. Конашкова, «... демонстрирует смысловой континуум всех переходов от «реального» к «возможному», в котором невозможно провести дискретные разделения «истины» и «лжи», тем самым лежит по ту сторону верификации и фальсификации, он, в отличие от научной гипотезы, од-

новременно и недоказуем и непроверяем» [С. 142, С. 91-95]. Ключевым в пространстве «возможностного видения» выступает принцип перехода от интенционального к экстенциональному аспекту бытия, принципиально несводимых, но взаимосвязанных друг с другом¹.

Таким образом, феноменологический метод как необходимый элемент методологического комплекса, позволит раскрывать эстетическое свершение личности в его полном феноменальном содержании, онтологической структуре и внутреннем смысловом контексте, несокрытом для самообнаружения и понимания в перспективе «возможностного видения».

4) Эстетически-герменевтический подход предполагает вхождение в процесс понимания посредством вникания, вслушивания, вглядывания в исследуемую предметность. Это своего рода вступление в особый личный диалог с постигаемым, результатом которого должно стать не воссоздание первичного видения, а созидание в процессе размышления собственного авторского текста интерпретирующего. Внутри герменевтического пространства происходит раздвижение смысловых границ «осмысляемого», «понимаемого», «видимого». По утверждению Т. М. Шатуновой, герменевтика как искусство понимания вся «замешана» на эстетике. Герменевтика предполагает возможность «постижения смыслов бытия и бытия смыслов через анализ природы языка. При этом язык как сказ бытия представляет собой всегда эстетический, поэтически-метафорический феномен» [354, С. 89]. Данный подход позволит в отношении исследуемого использовать метафорические приёмы для обозначения понятий, вовлекаемых в пространство понимания, поскольку любое понятие в силу многогранности носимых в себе значений и смысловых оттенков, лишённое связи с другими понятиями, утрачивает полноту и утончённость своего значения.

¹ Интенциональное измерение ориентировано на выявление смысла глубинных оснований явления на множестве описаний его состояний как возможностных мирах (в терминологии Р. Карнапа «интенционал выражения») и определение значения выражения каждого из этих состояний (экстенционалов), которые осмысляются, будучи взятыми в своем единстве и упорядоченных определенным способом.

5) Метод философско-эстетической рефлексии. В конституировании онтологии эстетического свершения значимым является «сама форма выражения «видимого», т.е. сам стиль философствования, который должен стать отражением принципа адекватного со-природного отношения постижения к эстетической природе постигаемого. Собственно, здесь речь идёт об активации образно-метафорического мышления как эстетизированной формы философствования. В основе такого мыслительного акта оказывается процесс активизации специфики эстетического отношения к раскрытию онтологической природы Другого. Это своего рода способ снятия объектной формы Другого и раскрытия его онтологического смысла, связанное с постоянным эстетическим созерцанием и переживанием Другого, высвобождением его бытийственных возможностей, что приводит к эстетическому преобразению, трансформации видимого. Это значит, как отмечает Е. А. Найман, что «в его горизонт вовлекается не только то, что присуще этому предмету на коммуникативном и символическом уровне в плане его предыдущего осмысления другими, но и включает в горизонт его возможностей те смысловые резонансы, которых там ранее не было, а которые присущи только нашим возможностям созерцания» [230, С. 56].

Природа эстетического созерцания активизирует в мыслительном процессе принцип онтологической повторяемости (реализация потребности во вторичном возврате), обуславливающего процесс спонтанного пересоздания Другого, а значит и самого себя. «Потребность во вторичном возврате, – пишет Е.А. Найман, – определяется желанием увидеть в явлении то, чего не было в нем на момент его существования, или не было в полной мере в нем проявлено, или вообще не могло быть представлено в нем. Эта потребность в повторении аналогична потребности субъекта в многократном эстетическом созерцании предмета, насыщении его эстетическими качествами» [230, С. 58]. В результате, Другой живёт в эстетической, рефлексивной деятельности Я, стремится к постоянному воплощению своей идеальной, бесконечной природы, обновление, бесконечность повторения, вступления в фазу

своего духовного самоосуществления. Свойство синтетичности повтора задаёт направление личностно-метафизической интерпретации Другого. Таким образом, цель онтологического повторения состоит в сближении Я с Другим на другом онтологическом, смысловом уровне, причем многократность повторения позволяет достичь увеличения смысловой вариативности постигаемого, что значительно расширяет сферу видения его онтологических возможностей. Эстетическое созерцание в феномене повторяемости словно подталкивает мышление к усложнению Другого и тем самым к усложнению самого себя. Ведь чем больше истина сокрыта, тем с большей силой и выразительностью подключается в работу воображение, фантазирование философствующего субъекта, тем острее ощущается раскрытие и саморазвертывание бытийственности двух начал рефлексивно-эстетического акта. Иными словами, экзистенциально вопрошающий субъект воссоздаёт уникальную картину бытийствования, в которой уровень онтологической глубины и сложности является важным эстетическим фактором в её создании.

Акт мышления предваряется порождением последовательно выступающих и сменяющих друг друга образных представлений, которые постепенно стягиваются в эстетически создаваемую целостность, что требует своего последующего самовыражения в художественно-философской форме. В результате «выраженное» оказывается нагруженным эстетически образной выразительностью, пластичностью, смысловой глубиной, которое не есть нечто ставшее, устойчивое в своей уже определившейся данности. Его внутренняя структура лишена чёткости, определённости, статичности, границы размыты, пластичны, готовы к принятию любых других форм, в которые способно уложить другое рецептивное сознание, стимулируя дальнейшее образно-смысловое продвижение. Образ, будучи заключённый в сферу эстетически созерцательной чувственности, нуждается в онтологическом прорыве, для которого необходимо повторное налично данное созерцание, способное объять его во всех его бытийных характеристиках.

В таком случае, изначальной основой эстетизированного типа философствования становится эстетически созерцательное видение, позволяющее посредством способности воображения, фантазирования воссоздавать цепь образных представлений, восполняющих недостающие звенья в цепи рефлексии. «Эстетическая созерцательность располагает к философской системе мысли. Именно эстетический импульс к единению понуждает философию создавать свой предмет, разворачивать мир изнутри во всех его формах, во всем, с чем имело дело человечество, соединяя все доселе разрозненное и несоединимое» [230, С. 272].

В результате, «философское произведение в своём текстуальном звучании приобретает черты, свойственные эстетическому объекту, требующего к себе столь же адекватного – эстетически «живого», событийного отношения, которое способствует актуализации и развитию эстетических способностей постигающего субъекта, побуждая дальнейшее смысловое разворачивание воспринятой им образно выраженной данности исследуемого явления» [230, С. 37].

б) Антропосинергетический подход. С позиций данного подхода эстетическое измерение понимается как сложноорганизованная динамическая система бытия человека особого типа (в данном случае рассматривается как один из его модусов). Использование междисциплинарного потенциала синергетики эта попытка выйти к рассмотрению процессуальности онтологического свершения личности с принципиально иной точки зрения, это возможность обратиться к поиску иного ряда сущностных свойств, состояний, траекторий развития и т.д. В рамках данного подхода важнейшую роль играет согласование, сборка принципов синергетики, на основе которых, как считает В. Г. Буданов, в процессе исследования можно перейти от метафорического способа выражения постигаемого к построению его системно-структурной онтологии, задать видимые конфигурации модели рассматриваемой динамической системы [44, С. 21]. Попытка описания эстетического свершения на основе антропосинергетического подхода – это лишь первые

шаги проявления гибкости в отношении построения картины её целостного видения, которая должна быть открытой, многомерной, подвижной (что, собственно, отражает специфику природы эстетического как такового), содержащей потенциалы для последующего разворачивания в различных перспективах и контекстах её возможностного видения.

Таким образом, выделенные структурные компоненты предлагаемого комплексного методологического подхода к постижению эстетического как такового, применимого, в частности, к построению онтологии эстетического свершения личности, безусловно, в последующем могут быть дополнены другими в зависимости от открывающейся специфики постигаемой предметности и проблемного поля исследования. Тот путь, который будет предпринят в нижеследующем изложении, в своём конечном результате, следует рассматривать наряду с другими попытками теоретического построения в качестве одной из возможных модификаций концептуализации эстетического свершения личности, образующими единый смысловой каркас, который выступает основанием для приближения к целостному постижению эстетического измерения в целом.

2.2. Феноменальность эстетического на фундаментальных уровнях свершения личности

Проблематика человеческого бытия в данной работе разворачивается в аспекте осмысления феномена свершения личности, как онтологически целостного системного единства. Это предполагает определённую структуризацию пластов, модусов, уровней бытийного самоосуществления человека (природного, социального, повседневного, рефлексивного, этического, эстетического, культурного и др.) Многомерность бытия личности обуславливает возможность актуализации бесконечного множества конкретных проектов её осуществления. И в каждом конкретном случае воспроизводится своя индиви-

дуальная траектория развития, которая реализуется в определённых формах выражения.

В связи с этим следует зафиксировать внимание на нескольких обстоятельствах. Во-первых, в рамках данного исследования ставится задача конституирования общей картины эстетического свершения без конкретизации частных форм его проявления, свойственных для каждой конкретной личности. Во-вторых, с учетом многоуровневости системы бытия личности выход к его целостному постижению производится сквозь призму определения качественного своеобразия его структурных элементов и специфики их взаимоотношения. В данном случае в центре внимания оказывается эстетический модус бытийствования как особый модальный «срез» единой целостной системы человеческого бытия. Эстетическое рассматривается как онтологическое основание структуры человеческого бытия, которое пронизывает собой и по-разному проявляет себя на различных его уровнях. Взятое в целостном единстве своих возможных проекций, эстетическое начало является выражением специфики онтологической природы человека.

На данном этапе перед нами стоит задача раскрыть то, каким образом является природа эстетического начала на фундаментальных уровнях экзистенциального свершения личности (повседневном, рефлексивном, метафизическом), которые были выделены нами в первой главе исследования.

Феноменальность эстетического на повседневном уровне осуществления. В настоящее время повседневный уровень существования человека все больше поглощается феноменом эстетизации, приобретая всеобщий характер, затрагивая, по сути, все сферы человеческой жизни. Более того он характеризуется как процесс, тотально захвативший современную культуру. Эстетизация, как считает Т. М. Шатунова, «достигает той меры, когда естественно думать об эстетическом как о некотором всеобщем основании, фактуре ткани современной культуры» [354, С. 204]. Для человека, укорененного в повседневной деятельности, оказываются все более востребованными различные технологии эстетического усовершенствования

собственного тела, образа жизни, мыслей, моральных ценностей, социально-культурных и духовных практик. Такого рода эстетизм в социокультурной сфере человека лежит в основе формирования современного образа человека как «*homo aestheticus*». Он становится определяющим фактором жизненного праксиса Я, рассматривается в качестве условия реализации технологии улучшения способа пребывания человека в мире повседневной действительности.

Однако проблема состоит в том, что такая глобальная тенденция эстетизации повседневного зачастую получает негативные оценки, характеризуется как весьма агрессивный процесс, несущий в себе достаточно разрушительные последствия. Так, например, В. Вельш констатирует, что всеобщая эстетизация очевидна, но совсем не симпатична, а скорее наоборот, она, заполняя собой все сферы жизни, обесценивает красоту [415].

Опасность «эстетической инфекции» Ж. Бодрийяр видит в том, что она распространяется не только на уровне материальной, социальной реальности, но и фиксируется на глубинных онтологических основаниях: «Сегодня в области эстетики уже не существует Бога, способного распознать своих подданных ... нет золотого стандарта ни для эстетических суждений, ни для наслаждений» [415]. Происходит нарушение тайного кода эстетики, но при этом все стали «потенциальными творцами», так или иначе устремленные к самовыражению и обретению собственной значимости. «Даже антиискусство – наиболее радикальная из всех артистических утопий – обрело свои очертания с тех пор, как Дюшамп изобразил ёрш для мытья бутылок, а Энди Вархоль пожелал стать машиной. Все индустриальное машиностроение в мире оказалось эстетизированным; все ничтожество мира оказалось преображённым эстетикой самое банальное и непристойное – и то рядится в эстетику, облачается в культуру и стремится стать достойным музея» [37, С. 25].

Очевидно, что подобные настроения теоретиков и критиков современного искусства далеко не беспочвенны. Все более акцентируется внимание на пророческом значении работ, в которых идет речь о феномене кризиса и бо-

лее того о гибели и «смерти искусства» [243]. Негативные тенденции проявления последнего усматриваются в отсутствии творческой новизны, в неспособности создать новые продуктивные формы художественно-эстетического выражения, а также в бесчисленных бесплодных попытках выстроить пространство современного искусства, исходя преимущественно из потребностей и неразвитого вкуса человека «массы».

Действительно, человек, живущий в мире столь динамичной и фрагментарной повседневности, увлечён решением сиюминутных проблем, и вместе с тем он старается, так или иначе, приукрасить своё наличное существование. В результате мы оказываемся невольными свидетелями того, когда зачастую первичные гедонистические потребности человека, выраженные в установке «быть счастливым», «жить в удовольствие», «жить красиво», оказываются не нуждающимися в фундаментальном обосновании, а становятся проявлением широко распространённой потребности в «эстетическом» только как чувственном восприятии мира, которое способно пробуждать в нас особо рода эмоциональные переживания. При этом пространство эстетических ожиданий все более расширяется, что требует достаточно больших усилий в их поддержании и воспроизводстве адекватных средств своего оправдания. По сути, речь идёт о возвращении эстетической культуры потребления, об экспансии эстетического производства в мире повседневного существования.

Люди оказываются значимыми друг для друга в качестве эстетически ориентированных потребителей. Более того человек сам становится эстетизированной формой повседневного – неким виртуальным персонажем более или менее подходящим под разнообразные эстетические стандарты, действующие в качестве эталонов повсеместной красоты, наружной привлекательности. Человек сам, по сути, становится товаром, предметом потребления, который должен быть красиво представлен. В этом плане весьма точно замечание Т. М. Шатуновой: «Пространство частной жизни заполняется всякими имиджами, стилями, стандартами и паттернами. В силу их внешней

привлекательности человек примеряет их к себе и на себя, и в итоге сливается с ними, иногда даже не замечая, как превратился в продукт их воздействия, в нечто вторично-третичное, имеющее внешний блеск, но не имеющее собственного лица» [354, С. 273].

Однако человек, выступающий как потребитель эстетического на уровне повседневного, утрачивает способность к восприятию и пониманию подлинности Красоты как основной эстетической категории. Подлинность бытийственной природы эстетического подменяется псевдоэстетизмом, псевдокрасотой, заполняющей собой все сферы жизни человека, устойчиво утверждаясь в позиции обывательского пресыщения: «красиво жить не запретишь». Красота же, как отблеск Прекрасного, стирается в своей смысловой глубине, а на поверхность выступают её искажённые лики, вытесняя все экзистенциально-метафизические константы, определяющие подлинную сущность бытия.

Такое искажение онтологической «чистоты» эстетического начала находит своё отражение в понятии «эстетизация жизни», теоретические истоки которого обнаруживаются в ряде философских концепций (эстетизм О. Уальда (дендизм), консьюмеризм Д. Дьюи, феномен «величия» М. Хайдеггера, поиск смысла в бессмысленной жизни Ф. Ницше) [203, С. 18]. В то же время феномены «эстетизации жизни», представленные в ракурсе смысло-жизненной, жизнеутверждающей позиции, воспринимаются как вспышки эгалитаризма, как призывы к утверждению и сведению эстетического идеала к этическому критерию «хорошей жизни» (Л. Витгенштейн), что оборачивается, по замечанию Д. Марголиса, «философским оппортунизмом, художественной всеядностью, анархическим консьюмеризмом» [203, С. 19].

Псевдоэстетические проявления человеческой жизни обнажают неполноту и несовершенство актуализации природы эстетического как такового в повседневной действительности, иногда представляя собой «нулевую», если не отрицательную степень её проявления. Наиболее отчётливо эта ситуация отражается в феномене «присвоения эстетического» или, иными словами,

«телесного присвоения красоты», когда наличное обладание красотой, красивым предметом, вещью, телом сводится к ощущению обладания красотой самой по себе. Человек может вполне удовлетворяться таким самообманом. Более того внешняя красивость может успешно прикрывать внутренне безобразное содержание. Приращение красотой на телесном уровне приводит к мимолётности эмоционального удовлетворения, втягивая человека в бесконечную погоню за мнимостью обладания подлинной Красотой. Вместе с тем осознание невозможности полноты ее присвоения погружает в тоску недостижимого соблазна, порой ввергая человека в состояния эстетически деструктивного характера (пресыщенность, усталость, желание опорочить, низвергнуть прекрасное как таковое).

С этой стороны рассмотрения современная ситуация эстетизации зачастую связывается с антропологическим кризисом, феноменом онтологической утраты, т.е. с экзистенциальными проблемами бытия. Но вместе с тем есть и обратная сторона отношения к феноменальности эстетического на уровне повседневного существования – как к источнику «экзистенциального освобождения» личностного начала от различных форм наличной обременённости, о-пределённости, неподлинности существования, подавляющих онтологическую сущность, и в том числе от «своеволия» самого же эстетического.

Такая двойственность, неоднозначность статуса эстетического на уровне повседневного, выраженного в одновременном проявлении и преломлении его бытийственной природы, попадает в поле особого внимания со стороны современной онтологической эстетики. Проблематизация данной ситуации порождает множество вопросов, связанных с постижением сущностной специфики бытийственной природы эстетических феноменов и определением разрешающих возможностей эстетического как такового в отношении возможностей онтологического осуществления личности.

В чем причина такого неоднозначного и противоречивого отношения к процессам эстетизации на повседневном уровне осуществления личности?

Пожалуй, источник кроется в первоначально заложенном смысле понимания эстетического, который определялся кругом проблем, связанных с осмыслением эстетики как «теории чувственности» (А. Баумгартен). Речь идёт об истолковании эстетического как чувственного начала, выраженного в способности человека воспринимать особую сферу эстетических сущностей [20]. Важным здесь является то, что само истолкование феномена «эстетическое начало», схваченное в своём определении как «эстетически чувственное», обнаруживает свою амбивалентность, изначально проявляясь как способность воспринимать первично данные (витальные) качества вещи и затем воспроизводить эмоционально-чувственную окрашенность по отношению к полученным перцептивно воспринятым качествам. В итоге порождается многообразная гамма эмоциональных ощущений, связанных, например, с переживанием чувства влечения, желания, восхищения, отвращения, удовольствия, боли, страха и т. д. Сам фактор «притягательности» всего необычного и экстраординарного побуждает к преднамеренному стремлению человека испытать нечто выходящее за пределы повседневной рутинной жизни.

В результате в жизненном опыте субъекта открывается сфера примитивных, чувственных эмоций, вызывающих стремление к увеличению наслаждения, получаемого от предметного качества Другого. Жажда полного насыщения, обладания им, возводит Другого в статус особой привлекательности, значимости, заинтересованности, что делает его желанным, тем самым определяя направленность чувственных интенций. Здесь вступает в силу эффект так называемого аффроданса (Дж. Гибсон), когда ключевым в процессе восприятия выступает ценностно-манящее качество объекта, где эмоциональный уровень играет ключевую информирующую роль, побуждая человека к определённо направленному действию [70].

В итоге, намечается круг жизненных устремлений, пристрастий, интересов человека, порой даже не связанных с самим объектом влечения, но эмоционально вызываемых им. Формируется форма чувственности в соответствии со «вкусом чувственной заинтересованности», «вкусом природы».

Человек испытывает непосредственное удовольствие от власти простого чувственного эстетизиса, сливается, отождествляется с объектом своей чувственности. Подчиняясь чистому аффекту, он оказывается не способным разорвать свою привязанность к предмету чувственного удовольствия, нейтрализовать зависимость от аффекта (Я нивелирует необходимость репрезентативного дистанцирования от объекта своего чувственного восприятия).

Такая ситуация изначальной проявленности эстетического на уровне повседневного обуславливает характер его определений: примитивная, телесная, дорефлексивная сфера эстетиза, начальная «непреднамеренная» (Я. Мукаржовский) стадия эстетического процесса, «жизнь эстетической непосредственности» (С. Кьеркегор) и т.д. В качестве примера можно привести позицию Е. Диссайнак, которая говорит об особом статусе природного протозстетического начала «*Homo aestheticus*». Эстетический опыт определяется как универсальный способ «наложения культуры на природу»; как реакция человека на «культурно» образованную форму предмета; как вариант вполне естественного опыта эмоционального дистанцирования, самотрансцендирования себя от «природного», что, по её мнению, и составляет суть «человека чувствующего» [387, С. 131]. Однако, нужно признать, что сенсуальный (традиционно понимаемый как «низший») уровень проявления эстетического как чувственного, заложенного в его основании, лишь предвзвещает «переход» к подлинно эстетическому, но не в коей мере не сводится к нему.

Вслед за этим важно отметить, что различные варианты эстетизации существования (как технологии преобразования наличной данности) стали складываться в философско-эстетической традиции ещё со времён Античности. Они были связаны, по мнению М. Фуко, с реализацией основного жизненного практического принципа – «заботой о себе». Эстетическая активность становилась практическим способом воссоздания личной жизни как собственного произведения искусства, созиданием её наиболее совершенной прекрасной формы. Такой процесс эстетического самосозидания предполагал

постоянный самоконтроль, самоподчинение, самоутверждение человека в повседневном мире вне зависимости от общепризнанных правил и норм. В теории «эстетики существования» М. Фуко определяет основной смысл «эстетического освобождения экзистенции»: «Я должно работать над красотой собственной жизни». Самоэстетизация, по сути, выступает здесь способом обретения индивидуальной свободы и самодостаточности, а эстетизм жизни понимается как процесс изменения самого себя, трансформация собственного существования [412, С. 22].

«Забота о себе» как фундаментальный экзистенциальный принцип «эстетики существования» оказывается в центре экзистенциальной аналитики М. Хайдеггера, который в своей работе «Бытие и время» разворачивает картину изначальной заброшенности человека в мир сущего – область аффективного, повседневного, вещного существования, в котором *Dasein* предстаёт как Бытие-в мире [325]. Отмечается, что на этом уровне телесного, нерелексивного существования (неаутентичного способа бытия) *Dasein* дана способность к чувственно телесной согласованности с миром как некоего априорного отношения с вещами. Тем самым утверждается изначальная эстетичность феноменологического существования человека.

В «Лекциях о младенчестве» Ж. Лиотар, развивая тему феноменальности телесного существования, уподобляет его рождению, состоянию младенчества, безмолвия (*in-fans*) – «здесь» до того, как мы есть. Философ в концепции телесного айтесиса указывает на существование феноменологического тела, которое связывает чувственное бытие с миром и определяет данность такого пребывания «телом младенца». Тело, согласно Лиотару, «не есть Я, которое родилось и дано вместе с фактом его рождения. Я рождается позже, вместе с языком, в полном смысле слова теряя безмолвие...». Быть в его понимании – это значит быть «здесь и сейчас, раскрытым в пространстве и времени», «быть чем-то, что испытало момент соприкосновения, прежде всякого понятия или какого-либо представления» [405]. Это прикосновение

Я со своим онтологическим присутствием носит эстетический характер и раскрывается как условие возможности открытия самого события бытия.

Проблема высвобождения подлинности эстетического на повседневном уровне бытия отсылает к метафизической перспективе ее рассмотрения, т.е. к ситуации, когда пробуждение эстетического становится способом онтологического прорыва из Ничто (чувственной пустоты своего бытия, метафизического вакуума, тотальной неопределённости) как некоего выхода из состояния замирания в экзистенциальной брешу. В этой связи интересны размышления Б. Хюбнера, который в своей работе «Произвольный этос и принудительность эстетики» пытается провести различие и соотношение эстетического и этического, при этом снимая приоритетность этического статуса в жизни современного человека. Он считает, что сегодняшний а-этический, депроцированный человек «инсталлировал себя в эстетику», выбирая эстетическое в качестве определяющего способа своей повседневной жизни, компенсирующего дефицит её этической составляющей. Интерпретируя эстетические формулировки Кьеркегора, он приходит к заключению, что эстетический человек, «непосредственно является тем, что он есть» (Я=Я), есть депроекция на своё собственное Я. Такой человек «непрестанно живёт лишь мгновением», «дискретно», «случайно», отдаётся во власть случая» [345, С. 59]. Если, согласно Кьеркегору, эстетический образ жизни ввергает человека в состояние отчаяния от обречённости пребывания в постоянной погоне за наслаждениями, то Б. Хюбнер полагает, что современный человек потребительски-эстетического общества, настроенного на перманентное экспансивное производство и потребление предметного мира наслаждения, вряд ли станет отчаиваться по этому поводу. Напротив, эстетическое становится средством от скуки, возникающей у конкретных людей с их соответствующими возможностями, опытом, потребностями и жизненными мирами. Именно поэтому изначальное эстетическое самоопределение сводится к формуле: Я=Я. Это говорит о том, что Я определяется посредством самого себя и вся многообразная деятельность Я, ориентированная на некоторое

преобразование действительности, оказывается направленной на самое себя. Основной ее целью становится выведение себя из состояния скуки – ощущения заточения, неподвижности, ненужности своего рождения и смерти, т.е. нудного течения времени, лишённого событий. Это становится возможным посредством приведения себя в яркое эмоционально-психическое состояние (возбуждение, экстаз, упоение и т.д.). Иными словами, эстетизация жизни, по Хюбнеру, связывается с актуализацией метафизической потребности человека прорваться за пределы чувственной пустоты мира повседневности.

Ситуация разрешения экзистенциально-метафизической опустошённости раскрывается им через образ восхождения Я на некую вершину: «Вершина-восемьтысячник – парадигма ситуации, в которой метафизически нуждающийся человек, не затребованный, не пользующийся спросом в сегодняшнем обществе, не желающий жить плоской банально-эстетической жизнью, вынужден ставить себе цели, которые нужны лишь для того, чтобы выдернуть своё Я из себя, привести в движение время, катапультировать себя. Вершинные цели это – Другое, предлог метафизического удовлетворения, эрзац трансценденции.... Где жизнь стала лёгкой, её нужно время от времени искусственно утяжелять ради обострения чувства жизни» [345, С. 86]. Исходя из этого, различные проекции, формы эстетизации жизни становятся способами разрешения метафизической озабоченности современного человека.

Однако автономным субъектом эстетического потребления, «нигилистического человека, никому и ничем не обязанного», преимущественно руководит «эстетика воздействия», «эстетика очарования и соблазна». Человек позволяет руководить собой сиюминутно вспыхнувшим чувствам, а Другое (мир, люди, вещи) имеет для него ценность лишь в функции эстетической способности чувственно побуждать, восхищать, увлекать, прельщать и т.д. Причём в этой форме взаимоотношений недостаточно только быть потребителем, необходимо ещё и самому производить эстетическое. Ведь для того, чтобы быть воспринимаемым Другим, нужно привлекать к себе, поражать

чувственное начало Другого, с тем, чтобы получать эстетически воспринимаемое самоудовлетворение в его глазах.

Феномен скуки разворачивается здесь в своём метафизическом смысле и понимается как стимул деятельности, направленной на превосходение Я и проецирование себя на Другое. Собственно, этот момент и имеет для нас ключевое значение. Возможность эстетически-экзистенциального превосходения человека, Б. Хюбнер усматривает в «эстетическом этосе», выраженном в «эстетике истины обязующегося человека» [345, С. 79]. А это значит, что эстетическому модусу существования придаётся априорный статус (как предопределяющего возможность этического отношения на уровне повседневного существования). Ради самого себя Я должно стремиться превратиться в Другого (метафизически конституированный образ), идентифицироваться с Другим. И в этом смысле, изначально заданная формула тавтологического заточения $Я=Я$ преобразуется в формулу $Я=Другое$, которая в данном случае обретает совсем иное – экзистенциально-событийное смысловое содержание.

При этом в качестве Другого может выступать все, что угодно: Абсолют, партия, идея, задача, представление, знак, текст, изобретение, имя, символ и т.д. Главное, что это Другое чарующе овладевает, захватывает, поглощает Я, конституирует смысл его жизни, становясь его самоцелью. Другое служит исполнению желаний, проецируемых из несовершенного мира, и экстатически трансцендирует данное мгновение. Человеком движет установка: «Я существующего только ради Другого и посредством Другого, без Другого Я ничто». Нуждаясь в Другом, Я двигается к этому Другому ради того, чтобы жить эксталично, насыщенно. При этом Я оказывается в состоянии долженствования – Я должно удовлетворять эстетическим ожиданиям Другого. «Бог ожидает от меня богоугодной жизни, хочет быть чтимым мною; женщина, которую я люблю, хочет быть лелеемой мною, даже если я тем самым действую ей на нервы; моя машина хочет каждое субботнее утро быть помытой и отполированной мною; этот текст хочет, в конце концов, быть до-

писанным до конца; «истина бытия» хочет быть мыслимой М. Хайдеггером на протяжении его жизни, поскольку при этом бытие открывает себя; мой футбольный клуб хочет быть встречаемым мною с восторгом и преследуемым мною и так далее»[345, С. 75].

Собственно здесь идёт речь об одном из способов эстетической идентификации Я на повседневном уровне существования, в котором усматривается метафизическая перспектива экзистенции «де-проецированного человека»: Я инициирует своё движение к Другому, т.е. экстатически трансцендирует, экзистирует, испытывая при этом удовольствие, радость, экстаз, чарующую взволнованность. Хотя, если взглянуть на ситуацию с другой стороны, Другое выступает не столько смыслом экзистирования Я, сколько средством, инструментом освобождения от своей де-проекции, бегства из Я. В метафизическом смысле совершенно не имеет значения, достигнет ли Я Другого, откроется ли Другой в своей истине, сущностной красоте. Напротив, экзистенциальную ценность обретает самодвижение, которое, по сути, есть побег от какой-либо статичной наличной определённости в бытии. В этом движении-трансценденции в качестве своего вознаграждения Я испытывает особые состояния эмоциональные переживания, снимающие скуку как экзистенциальную апорию. Таким образом, эстетическое в контексте повседневности рассматривается Хюбнером, прежде всего, как сфера удовлетворения человеческих желаний и прихотей, как способ первичного удовлетворения метафизической потребности Я посредством искусственно вызванного эмоционально-эстетического переживания.

Полагаем, что в представленном здесь фрагменте концепции Б. Хюбнера «эстетического этоса обязующегося» (согласно которой процесс «подлинной» эстетизации возможен как «эгоцентробежное» движение-трансцендирование от Я к своему Другому, утверждая устремлённость к красоте нравственного) находит свое выражение горизонтальная направленность вектора экзистенциального осуществления бытия человека. Вектор такой направленности уводит человека в «дурную» бесконечность устремлённости за

иллюзией обладания метафизического и эстетического в подлинном смысле слова. Подтверждением этому является попытка немецкого философа воссоздать «таблицу эстетического». Мы живём, пишет Хюбнер, «посреди развязной, вышедшей из берегов предметной эстетики», «...мы имеем едва обозримое изобилие данностей и событий (изобразительная эстетика, эстетика ландшафта, эстетика микромира, хепенинг, инсталляция, индустриальная эстетика, архитектура, мода, виртуальная реальность, гастрономия, косметика, культуризм, литература и т. д.), которые особым образом воспринимаются, познаются, духовно перерабатываются. В результате имеем дело с эстетикой восприятия, внутри которой мы можем различать не только «эстетику восприятия чувственного» (эстетику зрения, слуха, вкуса, осязания, обоняния), а также «эстетику восприятия не чувственного», т.е. только представимого, концептуального артефакта (например, исчезающий километр de Maria). Воспринятые объекты вызывают в реципиентах, потребителях (эстетика потребления) определённые эффекты, ощущения, впечатления, эмоции, что уже становится темой эстетики воздействия, внутри которой в свою очередь мы можем различать эстетику очарования, переживания, удовольствия, смущения.... С точки зрения функций и эстетических интенций, можно также вести речь об эстетике интенциональности, эстетике истины и эстетике очарования, эстетике оболщания, рекламы, пропаганды, утопии, провокации, развлечения, упаковки, маскировки, прославления, предохранения...» [345, С. 152].

Все это свидетельствует о проявлении «предварительной» стадии эстетизации повседневной жизни, которая может рассматриваться как первоначальный уровень возможной активации эстетических механизмов, продуцирующих свершение личности (как процесса подлинной эстетизации личности). Собственно, на данной ступени процесса эстетизации Хюбнер приостанавливает свои размышления. На наш взгляд, это весьма ограничивает понимание онтологической, феноменальной сущности эстетического, поскольку в данном случае происходит смешение гедонистического и эстетического начал,

что, собственно, нивелирует метафизические возможности онтологии эстетического в целом. В тоже время, следует указать, что предварительная стадия эстетизации, рассматриваемая в перспективе экзистенциального свершения личности, может стать тем самым особым событием в жизни Я, с которого начинается развитие его эстетически со-бытийных отношений с миром сущего.

Человек, будучи погруженный в мозаичную сферу поверхностного эстетизма обыденной жизни пытается вырваться за её пределы. Превосхождение обусловлено трансцендированием, выводящим процесс свершения личности на уровень метафизического осуществления, когда его результатом станет открытие новых онтологических валентностей, иными словами, произойдёт то, что Джанни Ваттимо называет «облегчением бытия» [52, С. 128].

Человек должен искать глубинные основания для трансцендирования внутри самого себя. Он «ответственен перед красотой мира, потому что он может её комкать и уничтожать, но может и усиливать, и растить», выбирая путь расширения соприкосновения со сферой прекрасного, приумножая красоту в мире [354, С. 221]. Особое значение эстетического на уровне повседневного отмечает Х. Ортега-и-Гассет. Он пишет о событии проявлении эстетического как о внезапном откровении совершенно новой, незнакомой, неповторимой красоты и особой гармонии, доступной каждому взору, ожидающему этого открытия. В реально развивающемся необработанном потоке жизни он усматривает непотаённую явленную красоту, доступную даже случайно обращённому к ней взгляду [354, С. 221]. Как видим, благодаря активизации способности эстетического начала, повседневность в исполнении испанского мыслителя предстает в позитивно окрашенных тонах.

Любование красотой наличного сущего отсылает нас к отысканию красоты внутренней и далее – к развитию эстетической способности воспринимать, усматривать, улавливать Красоту, Прекрасное как таковое в своей подлинной онтологической, символической форме. Невыразимое «просвечивает» в Красоте как конкретном выражении Прекрасного. В таком случае кра-

сота человека (вещи, события, Другого, бытия) открывается как феноменальный (вещественный) аналог метафизически Прекрасного, что само по себе чувственно выводит нас в сферу абсолютного бытия, приоткрывая зримую гармонию Прекрасного. Прикосновение к подлинной красоте вызывает некое томление по метафизическому и чувство безотчётного наслаждения, духовного счастья. Как образно пишет об этом М.Т. Шатунова: «Мы способны чувствовать не только красоту молодости, расцвета, меры и совершенства, но и красоту изломанных побегов и увядания, дисгармонии и хаоса. Мы готовы обнаруживать, что иногда разрушение, распад и уход таят в себе собственную красоту, мы способны воспринимать бесконечные переходы красоты и безобразия» [354, С. 82].

Повседневность наполнена, пронизана проявлениями красоты. Мы её слышим, видим, чувствуем. Красота словно проступает в своей явленности в налично-данном выражении тела, вещей, звуков, движений, света, ощущений, отношений, событий и т.д. Уловимая как отзвук Прекрасного, она может расцвести при условии постоянной «заботы» о себе, а может померкнуть во тьме безразличия, так и не осветив собой сущее. И в этом смысле красота весьма хрупкое, тленное, проходящее явление. Требуются значительные усилия для удержания присутствия красоты в реальных пластах бытия. Не зря говорят, что «красота мимолётна». Вещь, будучи принятой в качестве красивой, рано или поздно может перейти в разряд обыденного, привычного, неприятного и тем самым утратить статус своей субъективной принадлежности к метафизически прекрасному. Но в любом случае, открытие в себе или Другом ликов красоты бытия всегда есть «живые» события, есть «просвет» бытия, которые постоянно питают и оживляют метафизические начала личности.

Эти размышления приводят к заключению о том, что на уровне повседневного существования человек испытывает экзистенциальную потребность в пробуждении эстетического начала. Будучи погруженным в изобилие эстетизированных форм внешнего мира, порой ничего эстетически подлинно в се-

бе не несущих, Я утрачивает способность быть эстетически подвижным, динамичным, живым. Симуляция, фрагментация, нивелирование подлинности эстетического, по сути, ведёт к её исчезновению, сокрытию его метафизических оснований. Эстетическая инертность, «застой» внутреннего Я в пределах своей наличной данности, не способном вывести за свои собственные пределы, – это постоянное вращение вокруг своей оси в бесконечном воспроизведении одних и тех же действий, направленных на присвоение мира эстетически чувственной данности. Но испив столь желанную чашу до дна, человек по-прежнему оказывается томимым жаждой невосполненного самонасыщения. Симуляция эстетического бытийствования, по сути, ведёт к исчезновению эстетического Я, оставляя за собой шлейф утраченной возможности подлинного онтологического самоосуществления – свершения личности. В этой «призрачности», «мнимости» эстетического осуществления на повседневном уровне присутствует какая-то отрицательная напряжённость – форма экзистирования со знаком «минус». Человек эстетически (онтологически) либо восходит к себе, либо нисходит, утрачивая свои способности, впустую растрачивая свой онтологический запас. Для современной ситуации характерным является опасность все большего погружения Я в сферу трансэстетической самосимуляции, где происходит экстенсивное низвержение, беспредельная «инфляция» эстетической самооценности.

Лишая свою жизнь подлинной эстетизации, человек, по сути, механизует своё существование, изгоняя из неё чувственную, иррациональную основу, утрачивает связь со своим высшим Я. Дегуманизация и вульгаризация, считает И. А. Статкевич, характеризует жизнь «последнего человека, являющегося по своей сути антихудожником и пассивным потребителем тех благ, которое общество предлагает ему уже готовыми» [288, С. 264]. Эти блага являются «антиэстетическими», поскольку не способствуют росту и самореализации, а напротив, «отчуждают его от собственной природы и, отнимая у него возможность осуществлять экзистенциальные проекты и, объективируя, лишают индивидуального своеобразия» [288, С. 264]. И напротив,

образ художника как создателя новых ценностей – это «образ сверхчеловека, стремящегося к совершенству, растущего духовно и этим оправдывающего собственное существование. Именно это и есть жизнь в подлинном смысле, которая в полной мере раскрывается через преодоление себя, через духовный рост, через самореализацию, предполагающую в то же время постепенное избавление от всего, что мешает человеку перевоплотиться в сверхчеловека» [288, С. 264].

Таким образом, современный человек постоянно балансирует между полюсами эстетизированного прозябания и эстетического самосозидания. И на этой грани необходимо найти в себе точку отсчёта для раскрытия потенциалов собственного роста и новых форм самосозидания, с опорой на нее откроются новые перспективы эстетического очищения, самообновления от всего наносного, трансэстетического. То есть, тех ситуативных состояний современности, когда все признается эстетическим, не имея на то никаких онтологических оснований. Для этого требуется выход к открытию новых способностей к возрождению и эстетическому наполнению фундаментальных оснований человеческой жизни в подлинном смысле слова.

Феномен псевдоэстетизма, занявший привилегированное положение в моделях повседневного существования должен быть нейтрализован собственным Я через возрождение, высвобождение в самом себе эстетически качественного начала, способного воспроизводить механизмы онтологического самопревосхождения – экзистенциального свершения личности, устремлённой к событийному открытию подлинной Красоты Бытия. Человек в мире повседневного существования посредством подлинной эстетизации способен обрести ориентиры самоосуществления, продуцирующие экзистенциально-прогрессивные траектории личностного самоосуществления в бытии.

Феноменальность эстетического на рефлексивном уровне существования. Далее, следуя логике исследования, перед нами стоит задача: усмотреть специфику феноменальности эстетического на уровне рефлексив-

ного существования и определить возможности и перспективы свершения личности в срезе их взаимопересечения.

Современный философ Дж. Ваттимо считает, что глубинный смысл эстетического состоит в «приоткрывании мира или миров, которые не являются “лишь” воображаемыми, но составляют само бытие, являются свершениями бытия» [52, С. 81-82]. В этом утверждении выражено онтологическое значение феноменальности эстетического как особого способа открытия сбывания миров (событий свершения бытия). В таком случае, если эстетическое и есть тот животельный источник, который выводит осуществление человека к свершению в экзистенциально-онтологическом смысле, то возможно ли обнаружить его в «чистоте» своей природы на рефлексивном уровне существования? Можно ли на данном уровне говорить о продуцировании эстетического свершения личности? И если ответ утвердительный, то в чем это выражается?

В общем, суть ответа на поставленные вопросы сконцентрирована нами в следующем положении: на уровне рефлексивного существования в актах взаимопроникновения эстетического и рефлексивного начал происходят события эстетического свершения. Перейдем к наиболее детальному обоснованию выдвинутого положения.

Размышляя о процессах эстетизации человеческого существования, М. Фуко пришёл к выводу о неразрывной связи эстетического с экзистенциальной проблематикой онтологического осуществления: «Я знаю, что познание может изменить нас, что истина – это не только способ расшифровки мира ..., но если я знаю истину, то я буду изменяться. И, возможно, я буду спасён» [393, Р.14]. Речь идёт об экзистенциальной значимости собственной трансформации, об открытии новых онтологических возможностей. Он предполагает, что в основе этого открытия лежит эстетическое начало: «... видоизменение своего Я посредством самопознания есть, как мне кажется, более близкое скорее эстетическому опыту» [393, С. 14]. Устанавливая прочную связь между работой мышления и онтологическим процессом самого изменения, трансформацией самого себя, М. Фуко улавливает тонкость неразрывной взаимосвязи самопо-

знания (понимания, самовыявления) и эстетизации как структурных оснований единого онтологического процесса.

Идея «генетической структурной сдвоенности эстетического и онтологического познания» получила развитие в диссертационном исследовании Е.А. Наймана «Эстетические основания философской онтологии» [230]. Автором обосновывается идея согласованности и нерасколотости двух сфер существования субъекта – эстетической и рефлексивной, которые рассматриваются как «гомологичные структурно эквивалентные ментальные пространства», укоренённые в едином онтологическом поле. Эта взаимосвязь обуславливает экзистенциальный прогресс личности по восходящей траектории развития [230, С. 70].

И здесь вновь открывается глубинный пласт вопросов, выступающих ориентирами для дальнейшего хода размышлений. Как возможно «проникновение», «перетекание» эстетического в другие онтологические модусы и уровни человеческого бытия? Что особого привносит эстетическое в рефлексивное поле бытийствования, проявляясь внутри его пределов в своём особом онтологическом качестве? В чем состоит специфика, внутренняя динамика, форма проявления и саморазвития этого уникального со-бытийного взаимопроникновения эстетической и рефлексивной сфер бытия? Каковы результативные потенциалы их «слияния», рассматриваемые в отношении порождения экзистенциально значимых событий, продуцирующих процессы подлинного свершения личности?

Прежде всего, следует указать, что своеобразие феноменального проявления эстетического начала на рефлексивном уровне связано с высвобождением *подлинного эстетического чувства* от чувственного как такового, лежащего в его основании. В связи с этим произведём процедуру «очищения» подлинного эстетического желания от чувственного заинтересованного желания субъекта, от обыденного, онтического, эмпирического опыта повседневного существования и естественного чувственного интереса. И далее

проследим, каким образом происходит взимопроникновение эстетического и рефлексивного начал, запуская процесс эстетического свершения личности.

На уровне дорефлексивного существования, человек затаен в систему внешнего воздействия объективных законов повседневного мира. Он погружен в ситуацию привязанности к различным точкам зрения, позициям, идеям, интересам, определяемую П. Бурдье, «эффектом поля». В связи с чем, условием «перехода» с повседневного на рефлексивный уровень существования может рассматриваться событие осознания того, что присутствие в повседневной действительности – это всего лишь стартовая площадка для выхода к принципиально иному, способному наполнить жизнь качественно новым содержанием.

В онтологическом плане это событие осознания ограниченности Я на уровне повседневного проявляется в экзистенциальном стремлении каким-то образом заявить о себе, позиционировать себя, что реализуется в форме рефлексивного самовыражения (высказывания о себе). Но вместе с тем, это есть эстетическое самоопределение Я в качестве онтологически мыслящего субъекта.

Иными словами, потребность в экзистенциальной самодетерминации получает опору для своего осуществления в эстетически-рефлексивном акте онтологического самоопределения. Ведь сама по себе структурно-образная природа эстетически выражаемой мысли уже по своему определению предполагает некую композиционную специфику, обусловленную онтологической уникальностью её автора. Причём, эта уникальность проявляется даже в тех случаях, когда построение и выражение мысли происходит весьма спонтанно, принципиально бесструктурно и, казалось бы, складывается каким-то совершенно случайным образом из внезапно рождённых отрывков. Но, тем не менее, уже само по себе «выражаемое» является свидетельством проявления особенности индивидуального эстетического чувства, которое обнаруживается в стремлении к гармонии, красоте изложения мысли. Конечно, это лишь первый формальный пласт феноменального проявления эстетического

на рефлексивном уровне, которое на самом деле, имеет более глубокий характер.

В этом плане хотелось бы привести размышления М. Вертгеймера, представленные в его работе «Продуктивное мышление», в которой он демонстрирует тот факт, что восприятие как таковое эстетически обусловлено и это проявляется в улучшении его структуры, приводит к согласованию частей. Он обосновывает возможность принятия наиболее продуктивных решений на основе применения творческого восприятия, в основе которого лежит внезапное проявление интуиции целостного видения, свойственной эстетической природе восприятия. И с этим сложно не согласится. Здесь подчёркивается изначальность проявления эстетического восприятия, предшествующего теоретическому оперированию, которое производит фиксацию эстетически воспринятого материала уже в понятийном мышлении и абстрактных правилах. В конечном счёте, это приводит к вытеснению эстетически значимого аттрактора [53, С. 87-105]. В отношении последнего здесь следует говорить скорее не о феномене «вытеснения», а о принципиально ином характере разворачивания взаимоотношений эстетического и рефлексивного.

В этом плане нам близка позиция, отражающая характер взаимодействия рассматриваемых онтологических модусов (сфер) в локусе пересечения имманентной данности и трансцендентной устремлённости человеческого бытия, что обуславливает процесс экзистенциального свершения личности.

Для человека событие «взаимодействия» эстетического и рефлексивного знаменует собой переход от обыденного чувственного удовольствия к обретению высшего эстетического опыта, который открывается в своих характеристиках как опыт незаинтересованного «созерцательного удовольствия», «непосредственного созерцания», «чистого вкуса», «интеллектуальной интуиции», «целесообразности без цели» и т.д. Так, например, специфику подлинного эстетического опыта в философской системе И. Канта отражают такие понятия как «внутренняя целесообразность», «эстетическая незаинтересованность», «незаинтересованное удовольствие чистого вкуса». Речь идёт о

ситуации, когда чувственность принимает трансцендентальную «чистую» эстетически рефлексивную форму, прекрасный объект воспринимается в качестве такового вне зависимости от какой-либо внешней по отношению к нему целеустремлённости (есть «в себе бытие») [118, С. 99 -160].

Принцип «эстетической незаинтересованности» действует и в философско-эстетических умозрениях М. Хайдеггера, который указывает, что условием обнаружения Прекрасного должно стать событие встречи с ним в его онтологической «чистоте» (есть событие открытия Бытия как оно есть само по себе) [326, С. 143-168.]. С феноменологической точки зрения, речь идёт о создании условий «видения» того, что обычно мы склонны не замечать. Эта уникальная возможность «уразумения бытия» (термин М. Хайдеггера) в идеальной полноте всех его смыслов, открывшихся в совокупности фрагментарно явленного «видимого» и безграничного горизонта «невидимого», феноменально выражающего себя, как сказал М. Мерло-Понти, из «глубины своего безмолвия» [212, С. 11].

«Эстетическое наслаждение» описывается И. Кантом как внезапно возникшее метафизическое чувство удивления, взволнованности, порождённое спонтанным ощущением совпадения мира и наших познавательных возможностей. Это особое чувство возвещает мышлению о своём состоянии, одновременно свидетельствуя об онтологической априорности, изначальноности проявления эстетического, предвосхищающее и одновременно инициирующее вхождение в процесс рефлексивного мышления [118, С. 99-160]. В этом, как утверждает Н.А. Найман, «заключается важнейшая характеристика рефлексии: ослепляющая непосредственность и полное совпадение субъекта и предмета чувства. Только чувство способно информировать мышление о его состоянии, а значит, гарантировать рефлексия» [230, С. 117].

Далее в феноменальности эстетического на рефлексивном уровне следует выделить такие структурные компоненты как эстетическое созерцание и эстетическое наслаждение, которые требуют по отношению к себе более при-

стального внимания в плане раскрытия ряда моментов, значимых в данном аспекте рассмотрения.

Эстетическое созерцание как структурный компонент процессуальности эстетического, обуславливает изначальное созерцательное отношение Я с предметным миром, выступает подлинно априорным неререфлексивным основанием онтологического постижения бытия. М. Хайдеггер, интерпретируя «Трансцендентальную эстетику» Канта, приходит к выводу о том, что существование человека в своих фундаментальных структурах глубоко эстетично. Эстетическое созерцание позволяет существу «быть для нас» (принадлежать миру Dasein) прежде включенности в этот процесс познавательных способностей мышления, конституирующих Dasein [328]. Это позволяет сделать вывод о том, что эстетическое, мыслимое в целостности своего структурного единства и свойств, выступает своеобразным источником открытия события бытия.

Следует обратить внимание на «преломление» природы эстетического созерцания, или, точнее сказать, на смену призмы ее проявления в переходе от повседневного (объективного) к рефлексивному уровню осуществления. М. Хайдеггер усматривает его в сущностном различии между созерцательным актом (взятом в его исходном перцептивно-чувственном значении, имеющим психофизиологическую специфику развития), и, с другой стороны, созерцанием, открывающим природу мышления (дискурсивный, логический характер восприятия (speculari), склонного к этимологическим изысканиям). Т. А. Шاپовалова, подробно разбирая суть данного «различения», обращает внимание на то, что «неметафизический взгляд», отождествляемый с «чистым» незаинтересованным созерцанием, «... непосредственно схватывающим в перцептивном акте сущность вещи», оказывается детерминированным «правилами взгляда» как собирающим усмотрением философского дискурса [353, С. 98]. В этом замечании заключено очень важное наблюдение: соположение эстетически перцептивного и рефлексивного начал в природе эстетического созерцания носит взаимообусловленный прелиминарный харак-

тер. Они выступают по отношению друг к другу равнозначными структурными основаниями единства бытийствования, предполагают возможность взаимоперехода от одного к другому, но при этом имеют собственное смысловое и функциональное значение.

Таким образом, эстетически чувственное созерцание выступает в качестве неотъемлемого предреклексивного основания рефлексивного (философского) мышления, определяющего его форму, является способом (стилем) развёртывания самоутверждения личности в процессе конституирования своей экзистенциальной структуры.

Эстетическое наслаждение. Существенным в аспекте рассматриваемых нами вопросов является прояснение механизма онтологической сублимации или «очищения» эстетического наслаждения в рефлексивных актах мышления. В данном случае речь идёт об онтологическом превосхождении первоначального чувственного удовольствия (эстетиза), проявляемого на повседневном уровне существования, и последующего его возведения до «своего-иного» качественного проявления – «чистого» эстетического наслаждения. То есть, как следствие отрицания причастности Я к какой-либо эмпирической обусловленности, что предполагает снятие объективной «привязанности» по отношению к предмету, инициирующему подобное чувство.

Эстетическое наслаждение на рефлексивном уровне связано исключительно с «чистым» стремлением получить удовольствие от собственного процесса мышления, от особого способа и формы его выражения. Это особого рода чувство, которое может сопровождать как сам процесс мышления, так и вспыхнуть в его результате. Исследуя феномен проективности эстетического восприятия, И. А. Статкевич, обращает внимание на то, что эстетическое удовольствие человек получает не от окончательного понимания эстетической идеи, которая манифестировалась в творении, а от самостоятельного движения к её открытию, от «самой возможности проникать в непостижимую для него глубину его (произведения), являющуюся таковой не вследствие своего собственного содержания, а благодаря указанию на какую-то

сверхчувственную реальность» [288, С. 164]. Это говорит о том, что момент рождения исходной точки отсчёта видения мира и созидание нового способа выражения репрезентируемой мысли (стиля философствования), а также процесс эстетически-рефлексивного мышления – все «озарено» эстетическим наслаждением. Это события онтологически-экзистенциального открытия личностного Я, когда сокровище в глубине «моего» внутреннего мира, будучи осмысленным «мною», пробивается на свет, посредством использования методических приёмов собственной философской техники мышления. В раскрытии онтологического смысла личностного бытия значимым является как сам процесс рефлексивного мышления, так и конкретные формы, стили его проявления, носящие в себе эстетически-чувственную природу мышления. Е. А. Найман настаивает на аннулировании различия «... между тем, «что» говорит философствующий, и «как» он это делает...» [230, С.79]. А значит, как форма, так и стиль рефлексивного мышления сами по себе являются источниками осуществления «прорыва» к аутентичному способу существования – некими особыми «точками роста» в моментах присутствия Я в мышлении как событию слияния эстетической и рефлексивной природы бытия.

Именно в рефлексивном акте происходит определение и последующее выражение жизненного стиля онтологической заданности «моего» Я. Речь идёт о процессе эстетически-рефлексивного слияния, когда внутри рефлексивного поля задаётся определённая эстетическая стратегия, вырабатывается эстетический вкус, который требует «очищения» от способов примитивной эстетизации, выработанных на уровне повседневного, и высвобождения от целерациональных способов самоутверждения в мире. Проявление эстетического вкуса свободы выступает в этом смысле уникальным средством «... разрыва онтологического от онтического, истинного от вульгарного, подлинного от неподлинного и т.д.» [230, С. 73]. «Освобождённый» эстетический вкус получает свою материализацию в рефлексивном акте, отсылая к более глубокому проявлению ее эстетической природы, выражаясь в утончённом стиле философского мышления, способного реагировать на изменчивость

рефлексивного поля, созидать новые образы и способы его выражения. Особое значение в рефлексивном акте мышления имеет установление эстетической позиции формообразования, которая предполагает «... превосходство формы над функцией и способа представления над вещью» [230, С.73].

Таким образом, сделаем первоначальные выводы: во-первых, эстетическое выступает неотъемлемым компонентом рефлексивного уровня существования, на основе которого происходит конституирование формы мыслительных рефлексивных процедур; во-вторых, является средством развёртывания собственного стиля «вопрошания» экзистирующего Я в процессе его самоутверждения, понимания смысла бытия, постижения тайны своего существования, в-третьих, пробуждение потребности к эстетической красоте мысли придаёт особую силу и задаёт особую глубину экзистенциальному свершению личности.

Далее вполне закономерно встаёт вопрос: какова специфика процессуальности эстетического формообразования рефлексивного мышления? Ответ на этот вопрос попытаемся реконструировать на примере рассмотрения такой эстетизированной формы мышления как ирония, описываемой XVIII веке йенскими романтиками категорией *Witz*. Данная категория отражает представление о том, что внутри онтологической структуры субъекта критическая и эстетическая способности имеют своим основанием общий источник, развивающий естественную способность ума к прозорливости, остроумию, сообразительности, иронии. Такая способность получает свое выражение в идее о человеке «глубокого ума», «изящного ума», «субъекта говорения», «субъекта критического суждения», который обнаруживает собственную исключительность в глубинных основаниях самого себя – в особом творческом даре высказывания, суждения, оценки. «Изящество ума» становится свидетельством хорошего вкуса мыслящего субъекта.

Наиболее глубокая проработка смыслового значения категории *Witz*, характеризующей субъекта «иронической философии», содержится в аналитике соотношения эстетического и метафизического горизонтов в эстетиче-

ской онтологии Е.А. Наймана, поэтому в ходе дальнейшего прояснения поставленного выше вопроса будем опираться на ряд уже обоснованных им положений. Ещё раз подчеркнём, что в контексте последующих размышлений Witz интересует нас как модель, иллюстрирующая феноменальность проявления эстетического на рефлексивном уровне свершения личности.

Изначально Witz как самодостаточное и всеохватывающее эстетическое явление пассивно в силу отсутствия интенциональной направленности по отношению к Другому. Это связано с тем, что сама по себе ирония как определённая художественно-эстетическая форма видения, основанная на приёмах метафоризации, ограничивается фазой эстетического созерцания, в котором происходит расширение и усложнение горизонта целого. То есть, взятое исключительно в пределах эстетического поля рассмотрения, Witz не имеет ничего общего с теоретической метафизической формой рефлексивного мышления. Когда же происходит приостановка работы Witz в горизонте эстетического созерцания, то спонтанно активизируется процесс Cogito или процесс «умничанья», который затем сменяется процессом «думанья».

Эстетический горизонт во всех своих сущностных проявлениях внутри процесса рефлексивного (философского мышления) утрачивает чисто эстетические качества и становится горизонтом, ведущим к созданию нового философского уровня. При этом следует отметить, что имплицитно присутствие Witz в процессе философствования не выступает непосредственной конституирующей составляющей Cogito как самого процесса мышления. А так как между ними нет прямого характера взаимообусловленности и взаимосцепления, то сам переход «Cogito-Witz» можно рассматривать лишь в возможности пересечения их горизонтов в общем поле со-бытийного сближения. Причём такое событие перехода может произойти в любой момент, но уловить выхватить эту точку «вливания», как перехода из одного состояния в другое, невозможно. Мы можем лишь говорить о том, что этот «переход» связан с приостановкой иронического движения и переводом его в онтологический контекст «присутствия» в Cogito, т.е. Witz, образно выражаясь, словно

растворяется в пространстве рефлексивного.

Новое проявление эстетической природы Witz в горизонте рефлексивного мышления подобно внезапной вспышке, приводящей к хаосу статичность индивидуальных и уже устоявшихся теоретических позиций. Эта «вспышка» приводит мысль в движущийся поток, внутри которого происходит снятие всего действительного, идеально-позитивного. Так, казалось бы, в ранее нерушимой мыслительной конструкции разворачиваются процессы усложнения, смешения и ассимиляции различных идей, уровней познания и т.д.

Раскрывая характер процессов Witz, Е.А. Найман определяет его как «...движение от позитивного к негативному: всё имеющее свои порядки смешивается, лишается адекватности, переосмысливается в иных контекстах»; как процесс «... активного сотворения в негативе, который характеризуется неясностью и размытостью понятий, фривольностью, капризностью в обращении с уровнями и формами человеческого знания» [230, С. 187]. И только в ситуации повторной активизации Witz внутри рефлексивного поля, вспыхивает новая вспышка, отражающая наиболее высокий тип своего проявления как безусловной экстраполяции философского мышления в эстетическое.

Однако на этом процесс не завершается, поскольку условием достижения конечной цели Witz является осуществление возвратного движения – от негативного к позитивному обновленному состоянию. «Cogito характеризует обратный процесс – перерождение негативного, раздробленного, лежащего в бесхозной открытости, в топически определённое, локусное, онтологическое и, наконец, просто позитивное. То, что было не-истиной или казалось таковой в эстетизированном свете движения Witz, кажется уже истиной с точки зрения Cogito» [230, С. 187].

Постоянство воспроизведения цикличности процесса философского мышления (при условии его приращения и самосозидания посредством постоянного «очищения» от субъективных позиций и осуществления синтеза) определяет основную и конечную цель Witz как онтологического проявления эстетического начала в рефлексивном силовом поле мышления. «В философ-

ствовании идёт процесс присвоения того, что является раздробленным и снятым в негативном свете иронии. Происходит внутреннее перерождение — через ироническую тревогу и страх все начинает складываться в новое системное качество, которое даёт переживание новой истины не в негативе, а в позитиве» [230, С.186-187]. И это эстетическое переживание перерождения истины во взаимопереходе «Cogito-Witz» имеет существенное значение для самого содержания мышления, поскольку, как механизм эстетической формоорганизации последнего, высшая форма Witz обеспечивает процессуальность самоактуализации способов его самовыражения, что в определённой степени усиливает рефлексивную активность как таковую.

Здесь подходим к необходимости акцентирования внимания на *феномене со-бытийности в эстетически-философском акте*. Суть его проявления можно выразить следующим образом: со-бытие рефлексивного и эстетического начал в едином онтологическом поле, подкрепляя и усиливая друг друга, продуцируют активизацию экзистенциального свершения личности.

Эстетическое словно пропитывает собою рефлексивный уровень свершения личности, что находит своё выражение в эстетически оформленных актах мышления по отношению к Другому. Данное положение требует своего пояснения. В природе изначальной внутренней интенциональности мыслящего Я усматривается феноменальное проявление эстетического начала. Так, согласно Э. Гуссерлю, изначальное сознание как таковому свойственна внутренняя устремлённость предметной направленности, актуализирующей процесс мышления. Интенциональная предметность, причисляемая Э. Гуссерлем к сфере трансцендентного, вводит Я (субъекта мышления) в поле отношения с особым рода предметностью (Другим), данной в «интенциональных единствах переживания сознания» [81, С. 117]. Это значит, что в рефлексивном акте вместо предметов мы имеем дело с имманентной предметностью, данной в субъективном опыте переживания, в котором они «являются» выступающей, говоря языком феноменологии, имманентной «трансцендентной сущностью» [83, С. 209]. Так, например, вещь, пространственная форма,

человек выступают как некие «трансцендентные сущности» [81, С.131] или «имманентная трансцендентность». Э. Гуссерль подчёркивает, что только «... в жизни сознания, как неотделимая от неё, конституируется всякая трансцендентность...» [83, С. 140]. Появление трансцендентного в рефлексивном акте мышления, в свою очередь, говорит о способности сознания продуцировать предметные лики иного бытия (Другого) и вживаться в них, не утрачивая их сущностную инаковость.

Разрабатывая эту мысль далее можно предположить, что опыт интенционального переживания Другого как имманентной трансцендентности изначально открывается как опыт чувственной (эстетической) данности Другого. Внутренняя эстетическая интенциональность становится прорывом сознания к *иному*, нечто большему в онтологическом смысле, чем оно первоначально себя определяет: «... именно это абсолютное убежание, этот отказ быть субстанцией определяют его в качестве сознания» [276, С. 318-319]. Другое, Иное выступает как трансценденция внутри имманентности как «относящее-себя-к-трансцендентному», что, по сути, определяет внутреннюю особенность феномена [82, С. 189]. В онтологическую сферу рефлексивного уровня изначально «вживлено» эстетическое переживание бытия, обуславливающего раскрытие Другого как феномена в его интенциональной предметности, и возводимого в своей причастности к сфере трансцендентного. Природа «живого» эстетического созерцания философски мыслящего Я способна эстетически снимать объективность наличной формы Другого. Раскрытие онтологического смысла Другого связано с непрерывным процессом эстетического переживания как высвобождения его бытийственных возможностей, приводящих к движению, пересозданию, трансформации. А это значит, что «в его горизонт вовлекается не только то, что присуще этому предмету на коммуникативном и символическом уровне в плане его предыдущего осмысления другими, но и включает в горизонт его возможностей те смысловые резонансы, которых там ранее не было, а которые присущи только нашим возможностям созерцания» [230, С. 56].

Со-бытийность эстетического и рефлексивного, таким образом, размывает монологичность системы мышления Я, выводит её за пределы собственного пространства к Другому. Превалирование проявленности эстетически созерцательной формы в рефлексивных актах обуславливает развитие диалогичной природы мышления, для которой свойственна открытость, продуктивность, созидательность.

На основе выше сказанного приходим к выводу о том, что на рефлексивном уровне в точке воспроизведения эстетически-рефлексивной со-бытийности происходит разворачивание свершения личности. Жизнь наполняется философско-эстетическими актами-событиями, несущими в себе целую гамму не только интеллектуальных, но и экзистенциально значимых эстетически созерцаемых и переживаемых смыслов бытия.

Внутри системы со-бытийных отношений, согласно М. Буберу, происходит радикальная трансформация, связанная со снятием субъектно-объектных отношений Я – Оно и переходом на иной уровень экзистенциального способа отношений Я – Ты. При этом особенностью вхождения в данную систему диалогичных отношений является его освобождение от прямого рационального опосредования, поскольку в процессе познания утрачивается сопричастность двух начал друг другу, в результате чего происходит «отдаление от Ты» [42]. Представляется, что снятие рациональной категоричности мышления в трансформативном со-изменении способа отношения Я и Другого становится возможным при условии проявленности эстетической природы в поле их со-бытийного сближения. Природа этого эстетически-рефлексивного со-бытийного пространства способна размывать чёткость и лаконичность рационально очерченных границ, определяющих первоначальный характер их отношений.

Дальнейшее прояснение не может обойтись без обращения к эстетической способности воображения как проявления эстетического в рефлексивных актах мышления. Логическому, понятийному выражению истины предшествует её открытие в эйдетической, образной форме. «Процесс философ-

ского мышления, – как весьма точно описывает С. Лангер, – движется обычно от первоначального – неадекватного, но пылкого восприятия какой-нибудь новой идеи, выраженной в образной форме, ко все более точному пониманию, пока язык не достигает логического прозрения, пока не станет возможно обходиться без образа, а его место не займёт буквальное выражение» [164, С. 7]. Образ, обладающий внутренней интенциональной структурой, помещённый в ядро мыслительного акта, открыт и пластичен в своих феноменологически смысловых границах. Образное мышление открывает возможность рождения новых смыслов, которые раньше всего появляются в метафорических формах выражения. Поэтому, отмечает С. Лангер, «... начало любого теоретического построения неизбежно отличается фантастическими языковыми новациями» [164, С. 7].

По сути, речь идёт об имплицитном присутствии эстетически-образного пространства в рефлексивном мышлении и построении философской системы, в частности. Помимо когнитивно-понятийных характеристик философская система обладает «... более или менее ярко выраженным эмоционально-образным ядром, на основе которого и строится картина мира данной интеллигибельной конструкции» [228, С. 69]. Так, например, философские произведения, созданные ещё в эпоху античности, были облачены в поэтически-образную форму, свидетельствуя о чувственно-эмоциональном наполнении представлений, выражающих познавательное отношение к жизни.

Образная природа мышления обнаруживается в спекулятивных системах классической философии, принципиально стремившейся к утверждению объективности мира. Так, например, момент образной концентрации обретает особую значимость в системе философско-эстетических представлений И. Канта, где «эйдос» выступает как эстетическое само по себе, обладающее особой силой, созидающей эстетический образ, границы которого подвижны, пластичны. «Трансцендентальное воображение» Канта и «репродуктивное воображение» Гегеля выступают основными понятиями их фило-

софских систем, обуславливают возможность процесса познания и самораскрытия мыслящего субъекта.

Олицетворением имманентного эстетизма и эстетической тотальности философского мышления выступают и философские концепции экзистенциализма, для которых особую значимость обретает художественный способ выражения. Многие мыслители этого философского направления, создавали экзистенциальные картины мира в жанре художественной драматургии, прозы, эссеистики, в центре внимания которых был помещён человек, чувственно брошенный в метафизическую бездну бытия, инициированного тем самым на свершение особых поступков. Так, например, в философском творчестве С. Кьеркегора оживают события метафизического испуга, отчаяния, одиночества, по сути, пронизывающих всю жизнь и реальное существование человека [161]. Мотивы смерти, страдания от ощущения абсурдности, скуки, циничности мира и тщетности человеческих усилий в упорном стремлении избавления от этого нестерпимого гнёта, находят своё пристанище и в произведениях А. Камю [117]. Постоянно преследующее состояние тревоги, мучительной тоски, «боли» и жажды бессмертия сопровождают противоречивую жизнь человека и определяют её драматичность в философии М. де Унамуно, который настаивает на том, что способность творческого воображения играет фундаментальную конструктивную роль в процессе самосознания. Ведь самым значимым является не определение того, какой Я есть в реальности, а именно то, каким человек «хочет быть» [305]. По этой идеальной модели, спроектированной собственным воображением, и осуществляется вся последующая жизнь человека.

Лаку-Лабарт и Нанси отмечают, что эстетический акт – это акт динамического свершения образа (поэзис) есть «наивысшее действие разума, которое охватывает все идеи» [402, С. 50-54]. Акт свершения образа понимается как чистый процесс прекрасного представления («Darstellung»), не требующего репрезентации («Vorstellung») и в качестве такового он выступает основанием для порождения его философского представления. В результате

эстетическое объявляется подлинным органом философии: «Органон философии – это мысль как продукт или *результат* поэзиса... Философия должна осуществляться, исполняться, реализовываться как поэзия...; она есть *эстетическое* действие...» [402, С. 50-54].

В этом смысле весьма показательны онтологические интуиции Абсолютного в восточной философии, в которой тексты во многом рассчитаны не на логический анализ, а на интуитивное восприятие образа, лежащего в его основании и допускающего многозначность своего толкования. Например, в произведении «Дао дэ цзин», принадлежащим Лао-Цзы, сочетается глубина философского содержания с изысканной афористичностью литературной формы. В нем, по словам С.Н. Жарова, заключено стремление «выразить не столько мысль о бытии, сколько само бытие с его живым смыслом, не уместяющимся в холодный кристалл рассудка и лишь отчасти выразимом в слове» [97, С. 124].

Получается, что онтологический проект на рефлексивном уровне представляет собой особую эстетическую форму развития мышления, отвергающую примитивность нерелексивных дискурсов. Релексивное выражение, прошедшее эстетическую обработку становится свободным и автономным и в своем дальнейшем разворачивании представляет собой процесс овладения особой техникой онтологического самовыявления – «искусством философствования», которое, по определению Е.А. Наймана, есть «эстетический способ обработки мысли (мысленных связей), эстетический модус существования мышления как главного предмета философской онтологии» [230, С. 78].

Эстетическое обеспечивает мышление релексивным потенциалом. Эстетически мыслящий субъект оказывается способным превосходить предельность и статичность конструктивных возможностей рационального типа мышления, открывая для себя потенциал особой философско-эстетической формы самовыражения. Так, согласно Лиотару, эстетическое суждение, представляет собой релексивную манеру мышления, не осознаваемую ни теоретическим, ни практическим разумом, в соответствии с которой сверша-

ется мыслительный акт. «Любой акт мышления сопровождается чувством, которое возвещает мышлению о его “состоянии”. И далее: «Для мышления быть информированным о своём положении – значит чувствовать это состояние, быть аффицированным Такова первая характеристика рефлексии: ослепляющая непосредственность и полное совпадение субъекта и предмета чувств Чистая рефлексия является первой и самой главной способностью мышления быть немедленно информированным о своём состоянии за счёт самого этого состояния при отсутствии каких-либо других средств измерения, кроме как самого чувства» [403, С. 148]. Действительно, человек не исчерпывается разумностью и рефлексивной глубиной своего мышления, перед нами всегда эмоционально-чувствующая личность, далеко не безразличная по отношению к самому себе и миру.

Эстетизация человеческого существования на рефлексивном уровне связана не только со стремлением к обретению красоты мышления и созерцательно чувственной полноты истины, а также с осуществлением «перехода» к метафизическому горизонту Прекрасного и Возвышенного. Так, например, Рорти указывает на феномен «последнего философа», говорящего от лица истины», что проявляется в стремлении на уровне мышления выйти за пределы всего возможного. В таком случае философское мышление рассматривается как особое искусство построения мысли: «великие системы философии дают повод рассматривать философию как искусство построения целого из понятий, как некое искусство архитектоники, а в самом философе видеть архитектора-систематика, воздвигающего здание идей», – пишет Я. Голосовкер [72, С. 148].

Устремлённость к воплощению беспредельности эстетического совершенства, характерна, например, для философского мышления Гегеля, Ницше, Хайдеггера. Не удовлетворяясь красотой мысли, они устремляются к её «стилистической возвышенности», которая, как считает П. Бурдьё, не является для философского дискурса неким второстепенным свойством, и выражается в высоком, величественном стиле речи, где онтологический дискурс

достигает своей самоабсолютизации [46, С. 155]. Эстетическое схватывание, «самообнаружение онтоса» (Гегель) связано с самовыявлением экзистирующим Я своей онтологической цели, которое происходит в двойной рефлексивной процедуре и принципом экзистенциального прогресса. Речь идёт об актуализации условий непрерывного самотворчества экзистирующей личности. Как говорил А. Бергсон, «... это творчество себя собою является тем полнее, чем лучше мы умеем размышлять о том, что делаем» [26, С. 6]. Таким образом, феноменальность эстетически-рефлексивного событийности, на первый взгляд трудно уловимое, оказывается свидетельством онтологичности Красоты и в широком контексте выступает экзистенциально значимым событием личностного свершения.

Мы полагаем, что эстетически-рефлексивная со-бытийность лежит в основе проявления креативного мышления как источник порождения альтернатив, различных сценариев и стилей развёртывания мыслей. В контексте антропосинергетического видения может быть рассмотрено как аналог хаоса, приводящего в подвижность саму структуру мышления, когда его внутренние процессы переводятся в режим творческого развития. Эстетически-рефлексивный акт запускает механизм активизации творческой интуиции, способствующей расширению креативного поля мышления, способного целостно охватить и изнутри уравновесить максимально возможное разнообразие элементов когнитивной области в процессе «блуждания» по ментальному полю до тех пор, пока не произойдёт некий «выброс» – некий «скачок» мысли, продуцирующий рождение инновационной идеи.

В тоже время, нужно обратить внимание на то, что инсайтный выплеск или, используя терминологию гештальтпсихологии, «инсайтная перестройка» как явление мгновенной организации целостной структуры не является конечным и устойчивым пунктом продуктивности эстетически-рефлексивного акта, который следует мыслить в своей незавершённой процессуальности. Это особый способ самоорганизации, самодотраивания созерцательно-мысленных образов, идей и представлений до определённого

рода целостного единства вокруг ключевого звена. Причём этот процесс не является случайным перебором возможных вариантов развития, а носит «фильтрующий» характер. Путеводной нитью такого процесса, по мнению Е. Н. Князевой, во-первых, является увеличение разнообразия, отбор, и наконец, безжалостное отсечение и отбрасывание «ненужного», т.е. того, что ранее было допущено как когнитивный аналог хаоса. Во-вторых, выявление «скрытых» установок, идей, образов, восполняющих недостающие звенья общей цепи, благодаря чему и воссоздаётся и собирается целостный образ [132].

В этом смысле эстетически-рефлексивный акт может рассматриваться как событие продуцирования мысле-образного самосозидания личностного начала, представляющего собой процесс саморазрастания целого посредством постоянного самоусложнения его структурных элементов. Поток «живых» мысле-образных событий создаёт внутри личностной структуры силовое поле для развития собственных экзистенциальных потенций, тем самым выстраивая себя и свой путь личностного свершения. На этой ступени осуществляется эстетически-рефлексивное перестраивание проблемного поля в направлении притяжения к своему экзистенциальному аттрактору. Причём для удержания, кристаллизации точки-аттрактора требуется постоянное воспроизведение целой серии подобного рода событийных эстетически-рефлексивных кристаллизаций.

Феноменальность эстетического в переходе от рефлексивного к метафизическому уровню существования. В рассмотренном нами феномене эстетически-рефлексивной со-бытийности возможно открытие проявленности эстетического на метафизическом уровне. Проследим, каким образом осуществляется этот переход. Итак, подлинное эстетическое наслаждение, открывшееся на рефлексивном уровне своего проявления, понимаемое как получение «чистого» незаинтересованного удовольствия от процесса и способа мышления, обращённого к постижению глубинных онтологиче-

ских смыслов, становится источником порождения метафизического начала. Прорыв к самодовлеющему наслаждению красотой постижения Бытия становится способом трансцендирования на уровень метафизического бытийствования. «Метафизическое удовольствие свершается только через самопредварение, самоувеличение, самоприбавление, то есть эстетическую форму, связанную с удовольствием от репрезентации и саморепрезентации. Источником метафизического удовольствия является эстетическое удовольствие (удовольствие от формы), которое даёт возможность проявиться онтологическому содержанию» [230, С. 81]. Это значит, что на самом глубинном онтологическом уровне тождество эстетического, рефлексивного и метафизического начал обнаруживает и утверждает своё проявление. Прорыв к самодовлеющему удовольствию, наслаждению красотой Абсолютного, созерцание картины бесконечного универсума есть выход на уровень метафизического бытийствования в процессе свершения личности. Когда, например, в процессе переживания Возвышенного границы нашего воображения раздвигаются, открывая недостижимость целостного постижения Бытия. Таким образом, разворачивание феноменальности эстетического на рефлексивном уровне существования даёт качественно новый импульс для прогрессивного экзистенциально-метафизического самоосуществления личности, обуславливая актуализацию онтологически заданных перспектив её саморазвития.

Эстетические характеристики личностного бытия уникальны по своей сущностной природе и могут рассматриваться в контексте экзистенциального свершения личности, носящего прогрессивный характер. Это своего рода чувственные окна (фракталы, фрагменты) абсолютного. В силу онтологического своеобразия они выполняют особое назначение – скрепляют фрагментарную «разорванность» нашего присутствия в бытии, связывая в своей сущности бытие и существование, абсолютное и реальное, направляя к достижению полноты бытия как вечно меняющегося совершенства. С этим, пожалуй, и связана эстетическая миссия человека – претворить возможность осущест-

вления уникальности эстетической природы бытия в устойчивую жизненную тенденцию экзистенциального свершения личности.

Следует обратить внимание, что субъект глубинно пребывает внутри метафизического поля ещё на стадии дорефлексивного существования, которое вовлекается внутрь онтологической мысли субъекта и требует по отношению к себе постоянной заинтересованности, совершения глубоких мыслительных процедур, оценивания степени и характера данного воздействия. Постоянство эстетически-мыслительного обращения к этому «полю» совершает глубинные преобразования в онтологической структуре личности, поскольку это есть способ реализации особой сферы духовного потенциала, имманентно заложенного в природе человека. Это событие побуждает преодолевать установленный порядок обыденного существования, посредством экзистенциального трансцендирования, устремляет к поиску «подлинности» онтологической перспективы, которая позволяет человеку не только обретать смысл бытия, но создавать собственные проекты его осуществления и самозидания.

В этом смысле эстетическое начало выступает конституирующим основанием, пронизывающим собою все ступени экзистенциального свершения личности. Эстетическое (как источник проявления духовного, метафизического, трансцендентного) вписано в онтологическую тотальность и в имманентном плане бытия обретает свою явленность, становится уровнем онтологического самоосуществления (свершения) личности.

События открытия своей жизни в эстетической «чистоте», воссоздание образной картины своего бытийствования, несущей экзистенциально подлинный смысл, вспыхивают при условии выхода на метафизический, трансцендентальный уровень.

Таким образом, динамика свершения личностного бытия феноменологически раскрывается посредством актуализации механизма трансцендирования в «живом» метафизическом событии, конституирующим личность как экзистирующее сущее, устремлённое за пределы своей предметно-сущей

временности в универсальное измерение вечно становящегося, возможного, целостного бытия.

Определение трансцендирования как процесса, обуславливающего экзистенциальное движение личности, задаёт условия для прояснения онтологической природы человека и рассматривается как целостный акт со своими собственными механизмами развёртывания, изначальные основания которого покоятся в эстетической природе бытийствования. Эстетическое внутренне связано с трансценденцией и открывается как способ (форма) актуализации трансцендентного бытия, которая манифестирует себя в качестве такового ещё в структуре дорефлексивного опыта в формах имманентной данности повседневного существования.

Эстетическое как трансцендентное открывается нам только через его бытийное пересечение с имманентным и только через определённые способы наличной явленности. Изначальная онтологическая непредметность метафизического, трансцендентного, как считает С.Н. Жаров, имеет «специфические предметные манифестации, выражающие исходную природу в плане чьего-либо бытия» [97, С. 67]. «Подлинно» эстетическое не является проблемой имманентной сферы бытия, поскольку в своём собственном качестве есть область трансцендентного, которое действует неявным образом, незримо пронизывая нашу жизнь, при этом оно само притягивает, вторгается в наше существование.

Феноменальность эстетического свершения личности мыслится в логике «перехода». Значимым в рассмотрении процесса экзистенциального свершения важным является понятие «перехода» как некой начальной точки движения, актуализации выхода из состояния онтологического покоя. В философии Хайдеггера трансцендентальный факт Dasein как «переход» от сущего к открытию «чистого» бытия, как осуществление внутренней возможности понимания подлинного бытия носит эстетический характер. Красота открывается в момент «перехода» и, как пишет Нанси, она «... «возвещает» о себе

через свой переход, ... через своё *прохождение* внутри поэмы», «превращается в прохождение красоты» [408, С. 76].

Онтологический характер «перехода» определяется тем, считает Лиотар, что Я есть сам «переход», который обнаруживает свое присутствие только в момент осуществления, «сам по себе переход невозможно зафиксировать в каком-либо определённом месте. Лиотар, указывает, что Я должно позиционировать себя в качестве такого «перехода». Онтологическое состояние «перехода» описывается им как протекание внутри несоизмеримости, как движение, нависающее над бездной и хаосом, как особый вид волнения души. Такое чувственное возбуждение, которое испытывает, душа при представлении возвышенного в природе, в своё время Кант назвал «вибрацией»: «Это волнение (главным образом вначале) можно сравнить с потрясением (вибрацией) ..., то есть с быстро сменяющимся отталкиванием и притяжением одного и того же объекта» [403, С. 18]. В эстетическом трактате «Критике способности суждения» И. Кант использует Красоту как возможность мыслить Единое, которое «не существует, то есть, исходя из своей сущности, не может наступить» [118, С. 266-267]. И в этом смысле Единое есть непреходящее, незавершённое, исчезающее, неполное, возводимое в Вечность благодаря явлению Красоты.

Здесь мы оказываемся на подступах прикосновения к экстатическому измерению эстетического, проступаемого в горизонте проявления метафизического бытия. Как известно, понятие античной метафизики «экстаз», означает преодоление границ самого себя, это возвышение духа, ведущее к живому постижению Абсолютных начал мироздания. Данное понятие находит своё применение в неклассической экзистенциальной философии и истолковывается как результат смешения смыслового содержания таких понятий как «экстазис» и «экзистенция». Это указывает на возможность «выхода вовне» посредством активизации эстетического восхождения к абсолютному, метафизическому (нерациональному способу). В хайдеггеровской трактовке экстатичным оказывается само человеческое существование в своём неудержи-

мом желании *быть*. При этом следует отметить, что экстатический прорыв к трансцендентному важно отличать от его всевозможных имитаций, проявляемых, например, в актах мистической одержимости или других неадекватных имманентных психологических состояний субъекта. Природа эстетически-экстатического экзистенциального состояния бытия человека проявляется в стремлении к Иному, трансцендентному, составляющему суть метафизической потребности личностного начала.

Таким образом, эстетическое мыслится в событии «переходности», как то, что выступает проводником в переходе от повседневного к рефлексивному, от рефлексивному к метафизическому. Об эстетическом свершении личности мы можем говорить в том случае, когда в процессе осуществления личности на разных уровнях бытия свершаются события очищения, открытия эстетического в метафизическом смысле. Такие события могут вспыхивать в актах эстетически-рефлексивной со-бытийности и выражаются в экстатическом прорыве к трансцендентному. Эстетическое свершение есть путь пробуждения подлинности эстетического (Красоты) в процессе онтологического осуществления личности.

Выводы по главе 2

Онтология эстетического свершения разрабатывается неразрывно с онтологией личности, что, в свою очередь, обуславливает эстетизацию обсуждаемой экзистенциально-онтологической проблематики в целом. В многомерной целостности человеческого бытия обнаруживается особый эстетический модус осуществления личности, который может рассматриваться в качестве онтологической проекции экзистенциального свершения личности, имеющей особую специфику проявления на фундаментальных уровнях бытия. Свершение личности разворачивается в модусе эстетического как бесконечный процесс со-бытийного проявления эстетической природы на всех уровнях его осуществления (в экзистенциально-онтологическом смысле). Эстетическое начало по-разному проявляет себя на различных уровнях бытия личности,

пронизывая собою все пласты и модусы его целостного онтологического единства.

Нами были выделены исходные теоретические ориентиры и тенденции развития современной онтологической эстетики, лежащие в основании конституирования концепта эстетического свершения личности. Определено, что характерным для развития онтологической эстетики является следующее: отказ от отождествления эстетического и художественного, эстетики и философии искусства; расширение и трансформация проблемного, концептуального и категориального поля эстетического, характерным для которого становится пластичность, поливариантность, незавершённость, постоянное смысловое обновление. Раздвижение границ области эстетического до трансхудожественного, трансэстетического актуализирует вопросы, связанные с самоопределением современной эстетики в качестве фундаментальной междисциплинарной теории гуманитарной сферы познания. Центральной здесь выступает проблема эстетического самосозидания человека как онтологического проекта его жизни и мира в целом. Эстетическое в онтологическом ракурсе осмысления рассматривается не только как форма становления и совершенствования реальности как один из способов экзистенциального самоосуществления личности, на основе которого развиваются особые трансцендентальные способности, проявляющиеся в виде особых феноменов (это личностная форма онтологического осуществления человека), раскрывающая глубинный экзистенциальный и метафизический смысл.

Выделены трудности, ограничивающие возможность целостного постижения многомерности онтологической природы эстетического, связанные, во-первых, с онтологической спецификой эстетического как такового (его предметно-непредметном характере), во-вторых, в онтологической несогласованности природы «постигаемого» и метода его постижения.

А также заданы условия для их преодоления: 1) необходимость выхода за пределы рассмотрения эстетического исключительно как предметно существующего. Раскрытие онтологического смысла эстетического следует рассматривать

как процесс бесконечного восхождения к нему, заданного в перспективе усмотрения открывающихся смыслов и постоянного достраивания полученных образов до определённого рода целого; 2) следование принципу использования особого методологического подхода к его постижению с учётом онтологической специфики природы эстетического. В основе такого методологического подхода заложен комплекс структурных компонентов, взаимодополняющих друг друга в процессе концептуализации эстетического свершения: антропозстетический, трансцендентально-феноменологический, целостно-онтологический, эстетически-герменевтический, антропосинергетический подходы.

Методологический инструментарий здесь выступают принципы онтологического трансцендирования, феноменологической редукции, онтологической повторяемости; структурно-иерархический, модальный, интенциональный анализ. Особое значение имеет использование метода философско-эстетической рефлексии, определяющего эстетизированный стиль философствования, требующий активизации специфики эстетического созерцания по отношению к постигаемой предметности.

Применение принципов онтологической эстетики в отношении постижения эстетического свершения раскрывает перспективы воссоздания целостной картины онтологии эстетической событийности (не абсолютизируя художественную или эстетически перцептивную деятельность как таковую). Тем самым создаются предпосылки для более глубокого понимания особенности процессуальности феномена эстетического свершения, а также воспроизведения феноменологического описания эстетически бытийствующих феноменов. Осмысление онтологической природы эстетического опыта экзистенциального свершения задаётся в контексте понимания событийности и онтологической переходности, что обуславливает принципиально несистематичный, незавершённый характер исследования, предполагает открытость

дальнейшего конструирования и более глубокого токования многообразия эстетического как целостного онтоантропологического феномена.

Определение специфики проявления эстетического на фундаментальных уровнях осуществления показывает, что феномен эстетизации на уровне повседневного зачастую связан со смешением чувственно-эмоционального, гедонистического и эстетического начал, с созиданием наиболее совершенной формы своего наличного существования, обострения чувства жизни, что выражает протоэстетическую суть онтологической, феноменальной сущности эстетического. Погружение человека в процесс трансэстетической самосимуляции, псевдоэстетизации, приводит к утрате эстетической самоценности личностного начала как его онтологического основания. Точкой отсчёта активизации процессуальности эстетического свершения на данном уровне могут стать вспышки особых живых событий (эстетически со-бытийных отношений Я с миром сущего), отрывающих новые онтологические валентности – события проявления ликов Красоты, особой гармонии, которые постоянно питают и оживляют метафизические начала личности.

На рефлексивном уровне существования феноменальность проявления эстетического обнаруживает особую специфику. Здесь «случаются» события взаимослияния эстетического и рефлексивного, обуславливающего переход от обыденного чувственного удовольствия к обретению высшего эстетического опыта и чистого эстетического наслаждения от самого процесса, формы, стиля, техники мышления. Эстетическое выступает неотъемлемым предрефлексивным основанием рефлексивного (философского) мышления, определяющего его форму, является особым (нецелерациональным) способом развёртывания собственного стиля «вопрошания» экзистирующей личности о смысле бытия. Со-бытие рефлексивного и эстетического начал, подкрепляя и усиливая друг друга, продуцируют активизацию экзистенциального свершения личности. Проявление эстетически созерцательной формы в рефлексивных актах обуславливает развитие диалогичного, образного, метафоричного, эмоционально окрашенного характера философского мышления, для которо-

го свойственным становится открытость, продуктивность, созидательность, приращение живого смыслового содержания, превосходящего раздробленность логических форм мышления.

Точка порождения эстетически-рефлексивной «живой» со-бытийности рассматривается в качестве онтологического условия разворачивания экзистенциального свершения личности на рефлексивном уровне и выражается в экстатическом порыве к трансцендентному. Жизнь наполняется философско-эстетическими актами-событиями, несущими в себе целую гамму не только интеллектуальных, но и экзистенциальных эстетически созерцаемых, переживаемых смыслов бытия. Это знаменует собой феноменальность эстетического на метафизическом уровне. Эстетическое свершение предполагает активизацию механизмов входа в Абсолютное.

Эстетическая природа, заложенная структуре личностного бытия, предстаёт как поле-портал, внутри которого происходят живые вспышки-события, выбрасывающие от реального к метафизическому, что производит глубинные преобразования в онтологической структуре личности, активизирует её духовный потенциал. Прорыв к самодовлеющему удовольствию, наслаждению красотой Абсолютного, созерцание картины бесконечного универсума является свидетельством перехода на уровень метафизического проявления эстетического в процессе экзистенциального свершения личности.

Глава 3. Процессуальность эстетического свершения личности в горизонте постижения её онтологической целостности

Далее продвинемся вглубь постижения процессуальности эстетического свершения с установкой приближения к ее целостному видению. Как уже отмечалось, эстетическое измерение и происходящие в нём процессы в силу онтологического своеобразия, многомерности и принципиальной незавершённости вызывают определенные трудности в своём целостном конституировании. В связи с этим необходимо расставить определённые акценты в рассмотрении, связанные с решением поставленной задачи.

На данном этапе необходимо проследить, каким образом происходит разворачивание со-бытийной специфики процессуальности эстетического свершения. Для этого, во-первых, по отношению к постигаемой предметности (суть которой эстетическая) следует занять позицию эстетически-рефлексивного наблюдателя и воссоздать единое поле взаимодействия с «постигаемым» (следуя принципу онтологической соразмерности между процессом постижения и постигаемым). Заданная позиция «включённого наблюдателя» по отношению к «постигаемому» позволит удерживать и совмещать различные проекции «возможностного видения» в едином пространстве концептуализации эстетического свершения. Сначала процессуальность свершения личности будет раскрываться «изнутри» её нестабильности и открытости¹, а затем будет произведена смена позиции видения – взгляд «извне», когда система воспринимается в состоянии структурной устойчивости, онтологической самодостаточности, т.е. рассматривается вне поля соотнесения с Другим. Во-вторых, последующее рассмотрение будет осуществляться с опорой на принцип сочетания и взаимодополнительности структурных компонентов методологического комплексного подхода к целостному постиже-

¹ Здесь следует посмотреть не те внутренние неконтролируемые волнения, которые происходят с эстетической системой в результате её диалогического со-бытия с Другим, (внешним миром, реципиентом, эстетическим объектом)

нию эстетического свершения, который был представлен нами во второй главе данного исследования.

В целостной структуре эстетического свершения будут выделены циклы эстетической со-бытийности, представлено разворачивание фаз их развития, зафиксированы условия осуществления процессуальности эстетического свершения в целом.

3.1. Первичный цикл эстетической со-бытийности как основа процессуальности эстетического свершения

Воссоздание целостной онтологической картины эстетического свершения (как одного из возможных вариантов её видения) возможно сквозь призму разворачивания понимания концептов «событийности» и «переходности», разработанного в традиции фундаментальной неклассической онтологии. «Событие бытия» непосредственно связано с пониманием феномена свершения как процесса экзистенциального становления личностного начала в бесконечной серии продуцирования «живых» актов-состояний. Сбывание таких событий обуславливает возможность преодоления ограниченности наличного существования человека и выводит на качественно новый уровень личностного осуществления.

Исходным пунктом наших размышлений выступает утверждение, что элементарной клеточкой свершения личности выступает «со-бытие», отсылающее к проблеме онтологического присутствия/отсутствия в Бытии. Жизнь протекает со-бытийно, т.е. не разделено «в-себе» и «вне-себя», а на границах своего внутреннего бытия – в точке выхода за пределами самого себя, соприкасаясь с миром Другого¹. В онтологическом смысле жизнь раскрывается как

¹ В данном контексте Другой рассматривается как потенциальной носитель эстетически чувственных данных, в качестве такового может выступать любая предметность чувственно-наглядного или идеального происхождения, т.е. всё без исключения в силу онтологической способности субъекта к эстетически чувственному видению может быть потенциально наделено эстетически предметной качественностью.

со-бытие, бытие-с-другими, бытие-для-других, иными словами, как интерсубъективность, отражающая сопричастность, со-единение онтологически со-природных начал.

Мы стоим перед поиском ответа на вопрос, каков механизм порождения и последующего разворачивания процессуальности эстетического свершения личностного начала, природа которого носит со-бытийный характер? Для этого выделим основополагающий структурный компонент данной процессуальной системы – это простейший цикл эстетической со-бытийности и произведем описание фаз его развития, акцентируя внимание на том, как происходит эстетическое осуществление Я (личностного начала) в разворачивании данного процесса. Описание будет производиться как бы «изнутри собственного Я», т.е. из внутреннего центра разворачивания эстетической процессуальности личностного начала Я по отношению к Другому.

Прежде приступить к описанию циклов эстетической со-бытийности раскроем значимость события первоначального эстетического «столкновения» с Другим на уровне повседневного существования. Основопологающим исходным моментом любой формы активности субъекта является переживание восприятия первоначальной встречи с Другим. Первое, с чем сталкивается присутствующее Я, обращая свой взгляд во вне – это наличный мир, а точнее, внешняя выраженность внутреннего мира противостоящего Другого. В момент столкновения «со мной» Другой предстаёт как вполне определённая наличность (пространственная, временная, смысловая), воспринимаемая в своей статичной, застывшей материальной форме. Однако все внешние данные, первично явленные взору Другого, являются лишь фрагментами его внутренней жизни, которые не могут быть утверждены как предельно соответствующие его подлинной сущности. Проблема здесь состоит в том, что в первоначальный момент встречи Я с Другим схватывается не глубинная суть Другого, а наше чувственно-образное впечатление о нем, которое зачастую носит достаточно иллюзорный характер. В силу этого все полученные данные о внутреннем лике Другого крайне по-

верхностны. Фиксация набора внезапных вспышек внешней выраженности внутренней жизни Другого не могут адекватно воспроизвести полноту и глубину содержания его внутреннего мира. В результате Другой воспринимается как начало, чуждое в своей инаковости и сокрытое от «меня» в онтологической самости. Это обстоятельство создает определённый барьер в создании атмосферы со-бытийной открытости, динамичности отношения к Другому.

Так, погружаясь в повседневный уровень существования, Я оказывается вплетенным в бесконечную цепь отношений с Другим, встреча с которым вызывает различного рода состояния и настроения более или менее продолжительные и эмоционально выраженные. Но, как уже отмечалось (во второй главе исследования), чувственные переживания, наполняющие витальный опыт человека имеют отношение к низшему, утилитарному уровню проявления эстетического начала и не рассматриваются в качестве собственной онтологической характеристики эстетического как такового. Далеко не всегда состояния, вызванные встречей с Другим, фиксируются в качестве *особенного* и ставятся в центр внимания Я, занятого каким-то делом, заботой, желанием, лишь обрамляя и создавая определённое фоновое сопровождение этим отношениям. Здесь следует согласиться с утверждением С. А. Лишаева, который отмечает, что такие «сопроводительные», «фоновые» расположения не могут быть признаны в качестве эстетических. Действительно, они всегда различны, но далеко не всегда и все из них есть «особенные расположения» [178]. Именно такие особые отношения-события становятся исходной точкой разворачивания процессуальности эстетического свершения.

Следует отметить, что такие особые эстетические события, как точно указал М.К. Мамардашвили, «случаются», т.е. они не могут быть predeterminedены, и каким-то образом быть предсказуемы [197, С. 79]. Более того такие особые события составляют содержание экзистенциально значимого опыта со-бытийного «случания», благодаря чему бретают статус безусловной онтологической значимости. Такие события особым образом переживаются и требуют особого способа выражения.

Событие эстетического «случая», используя синергетическую терминологию, может рассматриваться как первый бифуркационный скачок, запускающий механизм вхождения в первую фазу простейшего цикла эстетически со-бытийного опыта. «Случае» события *особого* расположения Я по отношению к Другому¹ порождают потребность поддержания внезапно вспыхнувшего эстетического чувства, благодаря которому происходит концентрация внимания Я на конкретный источник его пробуждения. Создаётся некое силовое поле притяжения «моей» эстетической чувственности по отношению к Другому, которое выступает в качестве мотива-аттрактора, приводящий в движение исходный цикл эстетической событийности.

Здесь возникает вопрос, какова специфика обусловленности перехода к «случаю» эстетически со-бытийных полей расположенности Я по отношению к Другому? Полагаем, что эта специфика определена циклическим характером процессуальности эстетической со-бытийности. Если подойти к построению модели простейшего цикла, взятого в динамике своего саморазвития, то здесь может быть применима синергетическая теория бифуркации Хопфа (математической модели цикла опыта) [71]. Как пишет Дж. Марсден: «Бифуркация рождения цикла – это появление периодических орбит («автоколебаний») из устойчивой неподвижной точки прохождения управляющего параметра через критическое значение» [208, С. 8-18]. Управляющий параметр (В. Арнольд, Т. Ахромеева, С. Курдюмов) в данном контексте рассмотрения будет соответствовать переменной величине проявления эстетической энергии Я (или энергии Self), вовлечённого в первичный цикл эстетической со-бытийности, что выражается в степени яркости эстетического чувства переживания «случая» особого события. Мы можем представить скачкообразное рождение и последующее развитие «устойчивого предельного цикла» эстетической со-бытийности, разворачиваемого через точки-бифуркации, как

¹ Например, чувственное притяжение или отталкивание, привлечение либо отторжение как разнонаправленные валентности эстетической расположенности Я по отношению к Другому

фигуру вращения, которая в последней фазе своей активности перерастает в трёхмерный тор («текучая фигура»). В каждом цикле можно выделить внутренние фазы разворачивания эстетического со-бытия (элементарная клеточка потока эстетической со-бытийности), расширяющегося в эстетическую со-бытийность, лежащую в основании процессуальности эстетического свершения в целом.

Рассмотрим отдельно взятый простейший цикл эстетического со-бытия, в котором выделяются определенные фазы его разворачивания, и постараемся описать видимую процессуальность эстетического свершения (с позиции взаимодополнительности феноменологического и синергетического видения):

1) Фаза открытия эстетической чувственности как условие перехода к порождению эстетической со-бытийности. Речь идёт о начальной фазе порождения эстетической со-бытийности, которая характеризуется внезапным оживлением и эстетической активизацией Я по отношению к Другому. В экзистенциально-онтологическом смысле здесь важен сам момент эстетического «схватывания» Другого, который, например, Г. Гадамер именуется как «присутствие-при-бытии», полагая, что в этом событии проявляется «... нечто большее, нежели соприсутствие с чем-то иным, имеющимся в наличии, оно обозначает участие» [61, С. 155]. В точке со-бытия происходит переход в область постижения онтологической самоочевидности событийных начал. Превосхождение первоначальной оппозиции Я и Другого предполагает вхождение двух начал в пространство эстетической со-бытийности, что переводит каждого из них в особую позиционную точку предстоящего осуществления. В этом пространстве Я и Другой обретают особый онтологический статус со-бытийности: Я выступает в качестве субъекта эстетического чувства, Другой являет собой эстетически данную предметность (как то, что способно производить в структуре Я нечто *особенное* – эстетическое чувство).

Условие, порождающее уникальность эстетического со-бытия заключается в особом состоянии настроенности Я по отношению к Другому, нейтрализующим его созерцание от иных целесмысловых установок и второстепенных желаний, не носящих характер эстетического содержания. Такую ситуацию, связанную с открытием «чистоты» эстетической чувственности, С. А. Лишаев именуется «эстетическим расположением». Эти особые эстетические состояния рождаются по ту сторону повседневного чувствования, целиком захватывают Я, переносятся в центр его внимания, отвлекая от всего второстепенного, и удерживаются в силу своей необычности, особенности, Другости [177].

Действительно, в этом смысле следует согласиться с мнением Т. Адорно, что эстетическое чувство – это «не возбуждающее чувство; это, скорее, удивление перед созерцаемым как перед самым главным, самым существенным для наблюдателя; преклонение перед тем, что не выражается понятиями и в то же время ясно и определённо, ощущение его всевластия над собой, а вовсе не вырвавшийся на волю субъективный аффект – вот что в эстетическом опыте вправе называться чувством» [2, С. 240]. Так, постепенная сублимация витальной составляющей, проявляемой на уровне непосредственного переживания (например, в чувствах приятного или неприятного), приводит к своеобразному «торможению» жизненных процессов, связанных актуализацией обыденного режима существования. Это обуславливает изменение направленности траектории самоосуществления Я и открывает экстатический горизонт свершения личности.

Эстетическая настроенность отличается эмоциональной непринуждённостью, непосредственностью и одновременно с этим чувственной поглощённостью особым со-бытийным отношением, лишённым какого-либо внешнего давления или навязывания со стороны «должного», общепринятых представлений и предустановок об идеалах красоты и совершенства. Отбрасывается все извне принесённое, способное затемнить «чистоту» эстетического чувства. Примеры внешней выраженности эстетической «захваченно-

сти» Другим весьма разнообразны. Так, наблюдая над проявлением чувства прекрасного и возвышенного, И. Кант пишет: «... возвышенное волнует, прекрасное привлекает. Выражение лица человека, охваченного чувством возвышенного, серьезно, иногда неподвижно и полно удивления. Сильное ощущение прекрасного, напротив, возвещает о себе блеском веселья в глазах, улыбкой и порой шумной радостью...» [118, С. 128-129].

В основании перехода к «чистоте» эстетического переживания Другого, заложен механизм феноменологической редукции, благодаря которому эстетически инициированное восприятие производит своеобразное изолирование. Происходит высвобождение от периферийных чувственных данных, отвлекающих и мешающих пробуждению «чистоты» эстетического, отстранение от всего постороннего, что может разрушить соприкосновение Я с миром Другого, затронувшим пробуждённое эстетически чувственное начало¹. Здесь важно удержание «чистоты» эстетического чувства, которая в реальном опыте, зачастую смешиваясь с другими интенциями (познавательного, утилитарного, практического, психосоматического характера), подвергается искажениям или же полностью ими вытесняется, прерывая начавшийся цикл эстетического со-бытия.

Наличие предварительной установки обуславливает изначальную особенность эстетического отношения к предстоящей со-бытийной встрече с миром Другого, который теперь предстаёт не только в предметно явленной видимости, а в ожидании раскрытия своего непредметного феноменального содержания. В свете такого видения Другой, обладающий определённым порядком и смыслом, раскрывается перед Я в своей онтологической эстетической «чистоте» и незавершённости.

Эстетически чувственное *видение* способно вырваться из круга обыденного восприятия вещей, стать эстетически со-бытийным. Происходит размывание границ «застывшей» картины мира Другого, изначально лишён-

¹ В данном фокусе рассмотрения Я предстает в качестве эстетического реципиента по отношению к Другому, выступающему в роли эстетического объекта.

ной чувства со-бытийной динамичности жизни. Открывается возможность преодоления статичности, неподвижности, консервативности обыденного восприятия мира как такового, поскольку «застывшее» на самом себе видение исключает событие контакта с живым движением жизни, лишая себя самого чувства жизни. О таком, лишённом чувства жизни, «разумном восприятии» говорил А. Бергсон, раскрывая его специфику через осмысление механизмов нашего мышления, имеющего «кинематографическую» природу [26, С. 294]. Данный феномен характеризуется им как проявление «механической иллюзии», заставляющей навязывать картинку о жизни вдоль абстрактной временной оси ее механистического становления. Иными словами, мы отделяемся теоретическим мышлением от общего потока жизни в момент «схватывания» её мгновенных «снимков». Они, соединяясь между собой, создают иллюзию подвижности общего потока непрерывно становящейся жизни. Человек оказывается погруженным в рационалистически воссозданную иллюзию включенности в «длание» бытия. Такая иллюзорность воспроизводит лишь прерывистое его восприятие, сложенное из слепков непрерывно длящейся жизни. Собственно, это и порождает иллюзию подвижности «разумного восприятия». И даже если «целиком сосредоточится на переходе и посмотреть, что происходит между двумя мгновенными снимками», то мы по-прежнему получим один и тот же результат, когда «между двумя снимками можно лишь вставить третий» [26, С. 294].

Бесконечное возобновление подобного действия не приносит ничего нового, поскольку последовательность выхваченных в своей неподвижности дискретных точек-состояний не составит картину непрерывности движения в целостном потоке жизни. Согласно концепции интегральной интроспекции сознания, «разумному восприятию» свойственна лишь гомеостатическая фиксация, выраженная в сопротивлении творческому изменению во что-то иное, вступление в конфронтацию с восприятием, которое «есть проявление в чем-то отличном от себя» [278, С. 178].

Специфика эстетического восприятия в отличие от «разумного восприятия» выражается в его «преображающей» природе, в превосхождении разумного моделирования бытия, вращающимся в восприятии механистического становления жизни, которое получает своё отражение в понятийно-теоретическом мышлении, как уже было сказано, прерывисто и дискретно.

Иллюзорность кинематографического восприятия, согласно Бергсону, можно прервать, став участником самого процесса *дления жизни*. «Поместитесь в изменчивость – вы разом схватите ту самую изменчивость, и последовательные состояния, в которые она могла бы – остановившись – превратиться в каждый момент» [26, С. 295]. Схватывание теоретически «обездвиженного» дискретного порядка подвижного бытия в тоже время становится необходимым механизмом упорядочивания потока «живого» видения свершающегося бытия. Такой порядок обладает некой антихаотической силой, способной выделять и запечатлевать особые моменты из общего событийного потока жизни.

Здесь открывается контекст рассмотрения эстетической событийности как потока направленной непрерывной длительности, которая имеет нелинейный, синергетический характер течения. Должен произойти особый контакт-сцепление Я с Другим, воспроизводящий *первый бифуркационный скачок* в эстетическом поле онтологического взаимодействия. Активизация смыслового аттрактора в восприятии должна производить самоустановку, вступающую в противоборство с предзаданными художественно-эстетическими ценностями и категориями, сформированными в культуре, которые, с одной стороны обуславливают устойчивость и избирательность переживаемого события, а с другой – порождают его инертность и стереотипизацию, что весьма затрудняет процессуальное развитие эстетической со-бытийности.

Итак, зафиксировав исходную точку разворачивания процессуальности эстетической со-бытийности, изнутри которой начинает разворачиваться простейший цикл процессуальности эстетического свершения, перейдём к описанию следующей фазы.

2) Фаза «чистого» эстетического переживания или «вчувствования» в мир Другого. В том случае, если Другой оказывается чувственно не отвергнутым Я в первоначальный момент со-бытийной встречи, то процесс восприятия обретает со-бытийные онтологические характеристики и переходит следующую в фазу – эстетического «вживания», которая представляет собой акт чувственного слияния с внутренним миром Другого. Это, как пишет М. М. Бахтин, «... созерцательное влечение, проникающее чувство любви, обволакивающее жизнь Другого», постепенно «вливается, вживается» в его внутреннее содержание [23, С. 79].

В своей работе «Производство присутствия» Х.У. Гумберхт улавливает связанность эстетического переживания с «эффектом присутствия» Другого во внутреннем мире Я. Это связано с мгновенно возникающим чувством присутствия Другого, которое возникает как бы из ничего, непредсказуемо и необъяснимо, притягательно и избыточно. Оно исчезает столь же внезапно, как и возникло. И эпицентре этого чувства (эстетического со-переживания Другого) создаётся единое для двух начал поле эстетической со-бытийности, которое по мнению Х.У. Гумберта, следует рассматривать в более расширенном понимании как особый род событийности, связанной с ощущением своей причастности к мировой гармонии. Понимая Бытие как относящееся к сфере вещей, а не значений, он полагает, что раскрытие Бытия в свершении истины должно все время осуществляться как «... двойное движение подступания (к порогу) и удаления (прочь от порога), раскрытия и утаивания» [78, С. 126 -132].

Все это указывает на то, что процессуальность эстетической со-бытийности обнаруживает себя в особых «вспышках» появления и исчезновения *эффекта онтологического присутствия* Другого в пределах эстетической чувственности Я. Ожидание этой «вспышки» становится «живым» предвкушением события открытия онтологической сокрытости Другого. Сбывание таких событий говорит о том, что произошла *вторая бифуркация* в простейшей цикле эстетической со-бытийности, которая предполагает всту-

пление в ее «активную фазу», требующей под воздействием структуры-аттрактора завершения акта начавшейся эстетизации Другого.

3) «Активная фаза» цикла эстетической со-бытийности. Продолжим описание, двигаясь к раскрытию следующих вопросов, что активизируется в этой фазе и что предрешает завершение простейшего цикла эстетической со-бытийности? В акте эстетической со-бытийности открывается «подлинная жизнь личности», которая, по словам М. Бахтина, «... доступна только диалогическому проникновению в неё, которому она сама ответно и свободно раскрывает себя...» [23, С. 79]. В этом и выражается активизация процесса со-бытийности в данной фазе, а именно, речь идет о выведении из состояния «созерцательного покоя», пробуждении внутренних потенциалов эстетической способности Я к «размыканию» внешних границ чувственной данности Другого. Как образно пишет М. М. Бахтин, «... женственная пассивность бытия» оказывается готовой к «оживлению смертной душой другого», наполнению новым качественным содержанием, осуществлению и утверждению таковым в полноте Бытия [21]. Это эстетически проникновенное переживание словно изнутри оживляет, чувственно преображает Другого, продолжая процесс его последующей эстетизации.

В этом плане следует обратиться к трактовке творческого процесса в контексте буддистской традиции, связанной с понятием «инсайта», обусловленного особым характером процесса восприятия. В работе «Проблема творчества и буддийская традиция» Н. И. Бескова выделяет наиболее важные аспекты рецептивного процесса и указывает на то, что каждое впечатление воспринимается как особое новое событие, бытийствующее само-по-себе. В силу этого выстраиваемый поток порождаемой со-бытийности оказывается вне законов причинно-следственной обусловленности. Каждое воспринимаемое событие Другого «как бы вбирается внутрь, заполняя на какое-то время все существо человека» [32, С. 167-168].

Это подводит нас к тому, что внутри единого поля сближения эстетически инициированных начал образуется онтологически «синергийный мост»

[32], восполняющий «разрыв» между Я (как эстетически-созидающим началом) и Другим (как эстетически создаваемой предметностью). «Полевая» неразделённость, внутреннее сродство в акте вчувствования свидетельствует об актуализации события синергийного взаимопроникновения Я и Другого, его значимости в динамике и процессуальной полноте эстетически со-бытийного свершения. В событиях «всплеска» синергийного взаимопроникновения устанавливается особое экзистенциальное отношение человека с миром: «не он говорит, а в нем говорит сама она, реальность как таковая» [130, С. 160], сообщая нам свой онтологический порядок.

Таким образом процессуальность эстетического со-бытия есть событие эстетического открытия Другого, которое ни с кем другим и ни для кого другого не может случиться. Другой раскрывается особым эстетически чувственным образом, являет свою онтологическую «инаковость» и в тоже время включается в процесс чувственного снятия отчуждённости, дистанцирования от эстетически инициированного по отношению к нему субъективного начала. Поэтому эстетическая встреча Я с Другим есть *событие перехода* – трансцендирования Другого за пределы собственного в-себе-пребывания во внутренний мир эстетизирующего его субъективного начала.

Другое становится имманентной чувственно открытой данностью для эстетического субъекта (Я). Это единение двух со-бытийных начал, по словам С.А. Лишаева, есть событие «... индивидуальной ситуативной эстетической наполненности Я чувственной данностью Другого, которая конституируется в качестве нечто особенного (удивительного, странного, запоминающегося и т.д.)» [177, С. 3]. Возрастающая энергия эстетической со-бытийности вызывает «творческий скачок», знаменующий о событии единения с миром Другого. Однако следует заметить, что Другой должен «дать согласие» на своё «раскрепощение», высвобождение от налично заданной определенности. Для этого он должен быть изначально настроенным на волну самоизменения, самоусложнения в акте эстетической со-бытийности, что, по

определению Е.Н. Князевой, можно назвать «попаданием в согласованный темпомир».

Это свидетельствует о событии вхождения в активную фазу развития (согласно модели математического поведения бифуркации Хопфа), свидетельствующей о переходе эстетической со-бытийности в устойчивый предельный цикл, развивающийся через вторую бифуркацию в трёхмерный тор. Для этой фазы характерны наиболее интенсивные эстетические переживания гармонии, «слияния» с Другим (как объектом эстетизации). Это переживание состояния бытийного единения, которое охватывает человеческое существо. Как отмечает К. Кейз, «... зачастую при этом имеет место неожиданно возникающее переживание восторга или благоговения» [125, С. 109], и, будучи сопряжённое с экзистенциальным выбором действия по осуществлению потребности, это событие «всегда имеет трансформирующие качества» [125, С. 109]. Полагаем, что такой «скачок» к единению Я и Другого есть точка совпадения внутреннего и внешнего, которая имеет длительность необратимого соизменения, эстетического взаимопреображения, что все более усиливает в установившемся синергичном эстетическом отношении интенсивность со-бытия Я и Другого (онтологически-эстетического переплетения двух начал). Эстетическое переживание «слияния» Я (эстетически творящего личностного начала) с миром Другого, принятие его внутреннего порядка есть обретение гармоничности со-бытийного отношения.

После окончания третьей фазы эстетической со-бытийности процессуальная траектория приобретает необратимый характер, т.е. не имеет возврата в исходную точку своего развития. Интенсивный процесс взаимоэстетизации ведёт к возведению событийной системы к особой упорядоченности и росту её сложности, что сопровождается чувством внутреннего саморасширения.

Следует отметить, что на этом процесс актуализации эстетического со-бытия может быть приостановлен. Ведь опыт чувственной данности Другого как справедливо отмечает С.А. Лишаев, с необходимостью не предполагает

его переноса во вне, т.е. последующего оформления и завершения, «... кристаллизации в теле пространственно внеположного ему сущего» [177].

Так, с завершением фазы «творческого скачка» инерционное движение «фигуры тора» постепенно затихает и совсем может исчезнуть. Однако может произойти и иное развитие ситуации. Фаза затухания акта эстетической со-бытия может вновь активизироваться, благодаря творящей воле субъективного начала, тем самым обуславливая переход на новую ступень этапа эстетизации, который требует дальнейшего, более развёрнутого описания.

Таким образом, эстетическое переживание как опыт вчувствования становится опытом внутреннего постижения Другого, и одновременно с этим выступает локусом метафизического переживания Я – источником экстатической процессуальности эстетического свершения личностного начала. Можно сказать, что внутри процессуально разворачиваемого пространства эстетической событийности открываются своеобразные порталы для «перехода» в метафизическое измерение.

4) Фаза «дистацирования» как условие завершения цикла эстетического со-бытия. Вхождение в данную фазу обуславливает возможность завершения эстетического со-бытия Я и Другого.

Творящее Я в каждый момент «здесь и сейчас» находится в ситуации экзистенциального напряжения: приостановить течение эстетической со-бытийности или же, напротив, поддерживать, подпитывать энергию эстетического взаимодействия, устремляясь к полноте его со-осуществления. Ведь Я как субъект эстетизации обладает уникальной способностью завершать прочувствованный мир Другого. Иными словами, эстетически объять пассивную чувственную данность Другого и восполнить до определённого рода целостности. В чем, собственно, и раскрывается онтологическая и метаэстетическая глубина эстетического со-бытия как такового.

В этом смысле завершение эстетического со-бытия становится возможным благодаря воспроизведению повторного перехода Я в глубины своей «позициональной исключительности» (М. Бахтин) [21]. Такая процедура вы-

хода за пределы собственного Я, производится с удержанием уникальности эстетически извлеченного *из-себя видения* Другого для того, чтобы затем восполнить увиденное так, как не сможет никто иной. Т.е., Я должно дистанцироваться, выйти из общего поля эстетического сплетения двух начал, с тем, чтобы изнутри своей эстетической самости возродить опыт уже присутствующего эстетического переживания Другого.

Повторное отстранение необходимо для того, чтобы прочувствованная «мною» жизнь Другого, ставшая теперь «своим», могла быть образно восполнена теми эстетически значимыми моментами, которые способны воссоздать целый образ, эстетически завершающий бесконечную жизнь Другого. При этом следует учесть определённую закономерность, на которую обращает наше внимание Е.А. Найман: «... чем значительнее и интенсивней степень вживания в предмет, тем внушительнее дистанция и большая степень повторения» [230, С. 60].

Собственно, сама приостановка акта эстетического переживания свидетельствует об активизации рефлексивного мышления, способного прервать интенциональность потока восприятия и тем самым перевести процессуальность эстетической со-бытийности в точку порождения поля эстетически-рефлексивной со-бытийности.

В таком случае подвижность со-бытийной структуры обретает теоретически «обездвиженный» дискретный порядок, который выполняет роль упорядочивающей, антихаотической силы, способной сделать доступным поток эстетического видения Другого, т.е., настроиться, как сказал бы У. Найссер, на «оптическое событие в целом» [231, С. 42-43]. Работа концептуально-теоретического мышления в поле эстетически-рефлексивной со-бытийности производит упорядочивание информации эстетического видения, полученной в процессе первичного цикла эстетического со-бытия, выполняя «... функцию выбора главного, чтобы организовать целое» [130, С. 148-154]. Рефлексивная способность, сопровождает совершенствование эстетических способ-

ностей Я, обуславливает движение к избирательному интеллектуально-эстетическому резонансу с воспринимаемым содержанием Другого.

Активизация рефлексивной способности в эстетическом поле со-бытия становится особой формой организации ментального опыта в фазе завершения цикла эстетического со-бытия. Производится некий «взгляд изнутри», переводящий эстетический материал видения в семантический контекст. Синергетически эстетически-рефлексивная фаза может рассматриваться как «вид диссипативной структуры сознания, которую можно использовать, но на которую нельзя неосознанно полагаться» [279], поскольку в процессе активизации рефлексивных процедур внезапно могут происходить новые «вспышки» феноменальности эстетического со-бытия, расшатывая внутреннюю структуру теоретически схваченной эстетической со-бытийности, вновь делая ее подвижной, «живой».

Свойство со-бытийной завершённости ярко иллюстрирует М. Бахтин, описывая особенность эстетической позиции по отношению к умершему человеку: «... эстетические моменты начинают преобладать... (сравнительно с нравственными и практическими): мне принадлежит целое его жизни, освобождённое от моментов временного будущего, целей и долженствования. За погребением и памятником следует память. Я имею всю жизнь другого вне себя, и здесь начинается эстетизация его личности: закрепление и завершение её в эстетически значимом образе. Из эмоционально-волевой установки поминовения отошедшего существенно рождаются эстетические категории оформления внутреннего человека (да и внешнего), ибо только эта установка по отношению к другому владеет ценностным подходом к временному и уже законченному целому внешней и внутренней жизни человека...» [21, С. 94-95]. В этом смысле эстетически ценностная позиция способна завершить эстетическую цельность мира.

Здесь возможны дальнейшие синергетические экспликации. Переход к фазе эстетического завершения связан с вновь вызванным всплеском бифуркации как движением «от взрыва к уровню подлинности» (Ф. Перлз)

[249, С. 158]. В этом эстетически-рефлексивном возвращении Я к самому себе происходит концентрированное обращение к своему внутреннему субъективному ритму, что приводит к состоянию внутренней гармонии и порядку. Это есть выражение экзистенциальной самоактуализации Я как эстетического субъекта. Вместе с тем и Другой (как объект эстетизации), выведенный из устойчивости своего наличного состояния в акте эстетического со-бытия, обретает внутренний порядок, поскольку творец (Я) вносит свой эстетический ритм в его жизнь. Аморфизация состояния Другого становится основой для его эстетически образного упорядочивания. Другими словами, «мой» внутренний субъективно упорядоченный мир (Другого) внезапно реализуется, переносится вовне – «мое» Другое. И тогда, проецированное в Другое, «моё» экстериоризированное Я становится дистанцированным от «моей» внутренней самости, выступая теперь в качестве предметности эстетически-рефлексивного осмысления.

Условием непрерывности эстетической процессуальности является дальнейшее продуцирование эстетической потребности Я в выражении, воплощении обретенного опыта эстетического со-бытия с Другим.

5) Фаза конституирования эстетически-образной формы эстетического со-бытия. Посредством дистанцирования создаётся совершенно иная точка отсчёта, позволяющая *видеть* по-другому. Сам «перевод» из плана реального в план воображаемого позволяет открывать иные онтологические измерения. Происходит воссоздание эстетизированных образно-художественных проекций открытости бытия Другого, в которых его феноменальный мир по-новому раскрывается, сублимируется и вновь преобразуется, становится аксиологически значимым для эстетически переживающего его Я, наполняется экзистенциальным смыслом.

Вхождение в данную фазу свидетельствует о начальной стадии разворачивания художественно-эстетического акта, порождающего особо ценностные образные точки зрения на мир, принадлежащие к ирреальному измерению воображаемых смыслов, которые всегда находятся в потенциально неза-

вершённой форме. Образ, как пишет И.А. Статкевич в своей работе «Проективная природа художественно восприятия», занимает пограничное положение в структуре реальности, «... располагаясь между реальным и воображаемым, внутренним и внешним, что делает его медиатором между этими слоями реальности и, следовательно, позволяет выполнять важные экзистенциальные функции», т.е. он служит неким передатчиком духовных ценностей [288, С. 204]. Непосредственно воздействуя на эстетическую чувственность творящего Я, образ вызывает определённые переживания и аффекты, подводя восприятие к формированию особого художественно-эстетического видения, включённого теперь в структуру его внутреннего опыта.

В чем проявляется особенность эстетически-образного видения эстетического переживания творящего Я? Происходит экстатическое разворачивание экзистенции личностного начала – созидающего Я, трансцендирующего за пределы повседневного, обыденного, поверхностного опыта. Это есть погружение посредством трансцендирования внутрь своей самости, открытие потенциалов собственного Я, что обуславливает мобилизацию духовных способностей, выносящих за пределы данного опыта.

Внутри «образно сотворённого» создаётся особое пространство «видения», в котором открывается собственная сущностная стихия творящего Я, собственный стиль видения и выражения. Т.е. происходит открытие самого себя – Я возвращается к самому себе, «но уже в синтезе своего сублимированного Я». Творение «имеет для нас смысл чего-то таинственного, что резонирует с нашим внутренним миром, который отражается в нем какой-то своей неизмеримой стороной, манифестируя в нем собственную сущность» [288, С. 133].

Я как субъект эстетического свершения «не только бессознательно проецирует на полотно богатство своего внутреннего мира и психологические особенности своей личности, но и делает интеллигибельной, посредством картины, собственную субъективность. Художник (равно, как и феноменолог) не столько изображает какую-либо вещь, сколько изображает то, как

он эту вещь видит или воспринимает. Он (художник) переводит в интеллигентный план сам *перцептивный акт*, который, по существу, является *творческим* актом...» [288, С. 136]. Иными словами, эстетический субъект обретает свой способ *видения реальности*, способ художественного упорядочения материала эстетически пережитого внутреннего мира Другого. Открывается способность видеть перспективу определённой художественной завершённости этого видения. Он создаёт (не заимствует, а творит заново) искусственную форму видимого, которая несёт в себе смысл сотворённого начала (эстетизированного Другого).

«Это видение предполагает восприятие не только объекта, но и субъекта, который видит этот объект, поскольку субъект здесь имплицирован в объекте» [288, С. 149]. Творящее Я «создаёт некую эстетическую Идею, являющуюся объективацией его внутреннего мира, и, одновременно, трансформацией мира внешнего... При этом художник создаёт не только определённое бытие, но и *порядок* этого бытия, используя имеющийся у него материал (холст, краски и т.д.), он творит мир заново, в соответствии с созревшей у него эстетической Идеей» [288, С. 126]. Творение художественной реальности и внесение в неё определённого порядка являются «актом проекции на пассивный материал интериорного измерения самого творца этой реальности» [288, С. 126]. Таким образом, в процессе конституирования художественно-эстетического образа становится возможным темпорально-экзистенциальное проецирование вглубь своего творения («моего» другого Я).

В процессе проецирования эстетического переживания временной опыт постижения бытия запечатлевается в эстетически-образную форму. Время словно схватывается, приостанавливает свое дление в фазе образного охудожествления. «Это обездвиживание, однако, является своего рода «упаковкой» времени, а не его полной элиминацией» [288, С. 187]. Художественный образ становится динамичным, «живым», репрезентирует себя в качест-

ве принципиально незавершённого и неисчерпаемого явления, наделённого специфическим духовным смыслом.

Для более наглядного описания специфики художественного освоения движения И.А. Статкевич отсылает к творчеству античного скульптора Скопаса, который «... разрабатывает создаваемые им объекты как законченные образы, «движущиеся» вместе с реципиентом и видоизменяющиеся при смещении зрительского положения по отношению к ним. Смена угла зрения по отношению к скульптуре меняет выражение ее лица» [288, С. 168]. «Подобные произведения создавались с расчётом на сильный эффект в среде, рассматривающих их из разных точек пространства зрителей, ощущающих динамику, стремительность, исходившие от модели, показываемой в состязании, танце или ином действии. Эти примеры показательны в том, что наглядно демонстрируют момент корреспонденции двух движений, происходящих в ходе конституирования временного измерения произведения искусства: имманентного движения в самом произведении и внутреннее движение зрителя, которое в подобном случае манифестируется во внешнем движении. Данные скульптуры выступают своего рода метафорами того, как, изменяясь сам, субъект меняет реципируемое им произведение, проецируя на него собственное изменение, которое символизируется здесь его пространственным перемещением» [288, С. 169]. Так мы видим, что посредством внесения художественных форм в глубинную структуру сотворённого происходит воплощение со-бытийного со-изменения, благодаря чему эстетически-образное видение наделяется не только пространственно-временными, но и экзистенциально значимыми онтологическими проекциями.

Перед нами оказывается явленной, используя терминологию М. Бахтина, трансгредиентная эстетическая форма сопережитой жизни, образно воссозданная Я в результате «симпатического переживания», «творческой любви к сопережитому содержанию» Другого, который предстаёт теперь в ином эстетически «очищенном» и художественно преображённом сущностном состоянии [21]. Эстетическое «очищение» бытийственности Другого от его не-

аутентичного присутствия становится возможным посредством эстетической аффирмативной деструкции – своеобразного эстетического акта «разрушения», рассеивания архитектурных кирпичиков онтологической структуры Другого и ее одновременного обновления, созидания на качественно новом уровне.

Особую значимость в описываемом нами процессе имеет проявление синергийной природы пространства метафоры, которая выступает в качестве организатора эстетически образного преобразования эстетизируемой предметности. Ранее несходные, несогласованные начала, включённые в особое поле эстетического порядка, оказываются связующими энергией «напряжённой вибрации» сопоставления, переживаемого как «потрясение узнавания» (Ф. Уилрайт) [300]. Благодаря этому природа отношений изменяется, происходит внезапный «системный эффект», порождающий новое согласование, в котором закладывается энергия новых смыслов и новых контекстов самого восприятия. Эстетическое чувство хаоса, случайности, разнообразия в процессе метафорической синестезии творящего Я направляет и преобразует эстетическое видение. Красота метафоры, как отмечает И.Ф. Сафаров, концентрируется во «взаимосвязанности явлений, событий, в проявлении *границ* между ними, разделяющими и связывающими их одновременно» [279, С. 118].

Метафорической природе согласования, (синестезии) характерна особая притягательность, скачкообразность, вибрирующая глубоким действительным переживанием субъекта и духовным смыслом. Это находит яркое отражение, например, в метафорах-конах Дзен-буддизма, целью которых является просветление как «необратимое целостное духовно-эстетическое изменение и сознания и бытия» [279], поглощающего ум «ищущего» до его полного отождествления с метафорическим образом [294].

В рассматриваемой нами фазе образного конституирования происходит эстетически-онтологическое перерождение эстетизируемой предметности, обнаружения себя в собственном онтологическом присутствии. «Эстетическое “я” обнаруживает в себе “мир”, то есть Бытие. Ведь именно присутствие

Другого как особого Бытия делает созерцаемую вещь “целым миром”, а “у-миро-творённая” вещь открывается как другое “Я”, как “Ты”» [21, С. 95]. Это событие онтологического образного перерождения становится неотъемлемой составляющей метафизического переживания, когда Другой «переходит» в иную фазу присутствия в Бытии.

б) Фаза художественного воплощения эстетически-образной целостности предполагает дальнейшее преобразование, упорядоченное оформление пережитой и образно восполненной жизни Другого (эстетизируемой предметности). Собственно, здесь мы обнаруживаем переплетение эстетически чувственного восприятия с его деятельной, созидающей природой как процесса «живого» слияния эстетического *видения* и художественного действия.

Другое, выступающая здесь как образно завершённая целостность, живущая пока только «во мне» и только «для меня» (как содержание внутреннего мира Я – творящего начала), стремится быть выраженным, выделенным особым образом, т.е. обрести явленную форму своего иного, эстетически преобразованного существования. И вновь здесь фиксируется событие перехода – трансцендирования Другого за пределы внутреннего мира творящего Я во внешний план существования, т.е. за пределы «моей» онтологической заданности. Эстетически-образное содержание эстетизируемого «мною» мира замыкается в художественно структурированные границы, вовлекается «мною» в реальную ткань Бытия и утверждается в качестве особого онтологического образования. Таким образом осуществляется переход из потенциального «во мне пребывания» в актуальный план существования, где Другой (эстетически-художественное целое) пребывает здесь как имманентное в себе бытие. Исходя из этого, фазу о-художествления следует рассматривать как стадию *художественно-эстетического свершения* Другого, в основе которого лежит синергийно-со-бытийная природа.

Эстетически-образное содержание включает в себе потенциальную бесконечность возможности разворачивания заложенных в нем смыслов. При

этом сама форма выражения, выступает художественным способом образного видения, и, безусловно, о-пределивает, ограничивает, локализует полноту самовыражения как создаваемого творения, так и его творца. Форма в этом смысле, как указывает И.А. Статкевич, обретает субъективно-эмоциональный смысл. Локализованный в художественную форму образ, получает определённое завершение, является выражением особого взгляда не только на внешнюю реальность, но и на внутренний мир человека, это своеобразное зеркало индивидуально воображаемого, в котором «бессознательное обретает наличную реальность и объективируется» [288, С. 203]. Обретение художественной формы «придаёт произведению его *как*, делая его не просто зеркальным отражением мира, а тем, что обладает способностью вносить определённый порядок и смысл в изображаемую реальность, сублимируя эту последнюю» [288, С. 180]. При этом ухватить имманентность формы самого творения весьма сложно, поскольку невозможно провести чёткую демаркационную черту между его формой и содержанием. «Форма может выступать и в качестве объединяющей произведение «смутной идеи» (в этом случае можно говорить о форме в платоновском смысле), и в качестве чисто формальных элементов самого произведения, к которым можно отнести, например, повторяющиеся мотивы, скрепляющие художественную ткань произведения и придающие ему определённое единство, и «стиль художника» или манеру его письма». Для того, чтобы избежать неоднозначности понимания формы, И.А. Статкевич совершенно справедливо предлагает исходить из её синтетического понимания, основанного не на объективном, а на субъективном (интенциональном) подходе. В таком случае, форма выступает как аспект творения, «... который может быть воспринят в качестве эстетического смысла. Форма будет существовать не как нечто предданное, а как результат определённых интенциональных актов», конституирующих само творение в качестве «целостной и завершённой реальности» [288, С. 181].

Фаза художественно-эстетического завершения есть событие отчуждения творения от своего творца; это событие его рождения, сотворения, пред-

ставления в бытии как уникального в своём роде онтологического образования, вещающего о себе в качестве такового «здесь и теперь». В своей художественной имманентности, пишет М. Хайдеггер, это есть *единичное*, себе-тождественное бытие – «это момент явленности тайны бытия, раскрываемой могучей силой творческого духа художника, момент отделения творения от творца, отпуская творение в «само-стояние» [Цит. по: 202].

Другое, в данном случае взятое как эстетически сотворённая целостность, представляет собой художественно-воплощённую систему эстетически-идеализированных образов, переведенную теперь в иное – метареальном эстетическое измерение. С позиции феноменальности эстетической событийности данное событие рассматривается как некая дискретная точка актуальной свершённости двух начал в бесконечно разворачиваемом процессе эстетического экзистирования.

Процесс художественно-эстетического свершения творящего Я (личностного начала), осуществляясь вне законов и ценностей внеэстетического характера, оказывается во власти особых импульсов и ориентируется только на внутреннее эстетическое чувство, ведущее к воплощению определённой эстетической идеи. Творческое начало Я подчиняется вдохновению, некоей «божественной силе», которая «выступает в качестве манифестации бессознательного художника» [288, С. 126].

Творящий субъект предстаёт как бытие-в-себе, онтологическое содержание которого способно манифестировать невербальные слои бытия. И этом событии «перехода» осуществляется собственное перерождение – Я рождается как Другой. «Художник должен перейти в свое творение, чтобы стать его обладателем. Иными словами, он должен сублимировать свое низшее Я в высшее Я, манифестирующееся в творении. Причём процесс этой манифестации никогда нельзя считать завершённым, ибо творение обладает модальностью духовного феномена» [288, С. 126]. «Создавая свое творение, автор творит и самого себя, поскольку это произведение буквально выталкивает его из обыденного мира в особый мир, безусловно, имеющий сакральное

значение. Иными словами, художник возвышается над собой, превосходит то привычное существование, которое разделяет вместе с другими людьми» [288, С. 157].

В этот момент «остановки» как внезапно открывшей внутренней тишины появляется ощущение завершённости создаваемого, позволяющее произвести своего рода «отступление». Это указывает на завершённость определённого цикла эстетического отношения двух начал – творящего Я и эстетизируемого Другого в принципиально незавершённом процессе их последующего эстетического свершения. Теперь творец должен отрешиться от хаоса внешнего потока событий и сосредоточится на восприятии собственного духовного мира, наполненного эстетически со-бытийным содержанием, услышать самого себя, достичь тишины и покоя, пронизательности видения собственного бытия в состоянии обретения гармонии с Другим. В этом феномене «отступления» творящего Я происходит отстранённое переживание результата осуществлённого первичного цикла эстетической событийности.

В итоге, достигая своего художественного осуществления (событие о-художествления), простейший цикл может считаться закрытым, т.е. эстетический процесс приходит в точку «нулевого состояния». Представленная модель завершённого цикла эстетического опыта (со-бытия) отражает в себе сложность и непрерывность эстетической процессуальности в целом, продуцируемой внутри единого эстетического измерения между его структурными со-бытийными единицами. Результатом эстетического со-бытия является рождение нового эстетического Я (далее эстетически сотворённой целостности), и одновременно свершения события экзистенциального со-осуществления со-бытийных начал (Я и Другого), прошедших определённый этап на пути своего эстетического свершения.

Прерывания эстетической процессуальности могут быть связаны, например, с задержкой или сдерживанием начавшейся интенциональной активности субъекта (ретрофлексия), априорным неприятием способности к эстетизации как «действию», ведущего к самоизменению и преобразению

Другого (интросекция). «Выброс» из поля эстетической со-бытийности может произойти в результате срыва эстетической настроенности и со-причастности, поглощением витальным, рациональным, потребительским отношением к Другому. Все это ведёт к прерыванию, нарушению непрерывности процессуальности простейшего цикла эстетического свершения, нивелирует результативность фаз эстетической событийности как промежуточных звеньев по отношению к целому процессу.

3.2. Онтологические аспекты «сотворённого Я» как результата первичного цикла эстетического свершения

Простейший цикл эстетической событийности, как было показано в предыдущем параграфе, завершается порождением нового эстетически качественного образования, включённого в процессуальность единого потока эстетического свершения, мыслимого в контексте незавершённости, нелинейности, открытости самоосуществления. Теперь внимание сосредотачивается в центре новообразованной эстетически сотворённой целостности. Здесь важно увидеть, в чём проявляется онтологическое своеобразие эстетически порождённого мира. Нужно всмотреться в природу сотворённого Я, чтобы увидеть дальнейшую цепь разворачивания эстетически-событийной жизни.

Итак, онтологическое своеобразие феномена художественно-эстетического присутствия заключает в себе природу эстетической со-бытийности. Вопрос собственно заключается в том, чтобы определить, в чём выражается суть онтологической продуктивности со-бытийных потенциалов самоосуществления сотворённого сущего. Отталкиваясь от понятия «эстетическое событие со-бытия», выступающего центральной категорией философско-эстетических представлений М. Бахтина [21], продолжим конституирование процессуальности эстетической событийности в художественно-эстетическом измерении.

Прежде всего, следует зафиксировать ряд онтологически значимых моментов исходного видения. Во-первых, перед нами нечто иное, нежели образное или идеальное представление чего-либо и нечто большее, нежели проявление творящего субъекта. Перед нами явлено в определённой степени состоявшееся эстетически-диалогичное событие, возведённое актом со-бытия в инобытийное (художественно-эстетическое) измерение. Это событие порождения особого жизненного Я, в котором слились воедино множество начал – исходных кристалликов (эстетических единиц), действующих в со-бытийном сближении друг с другом, а неразрозненных, дискретных элементов, словно механически помещённых во внутренний мир целого.

Диалогически качественная особенность такого взаимоотношения является условием постоянного продуцирования эстетической со-бытийности, которая происходит в любых сочетаниях и на разных уровнях: между отдельными элементами, их сообществами, частями и всем целым. Единство постдиалоговых сочетаний, вступающих друг с другом в новые диалоги, образует своего рода хор, сменяющих друг друга со-бытийных комбинаций. На каждой последующей стадии со-бытия происходит эстетически качественное перерождение внутренних компонентов художественного целого. Бесконечное воспроизведение эстетически со-бытийных отношений (как исходных эстетических единиц, вступающих в дальнейшие сочетания между собою), возводятся такими своеобразными переливами к некому целостно воспринимаемому единству. Исходя из этого, можно заключить, что механизм со-бытия выступает онтологическим основанием активизации жизненных процессов сотворённого сущего. Это свойство закладывается в со-бытийном акте его творения и затем спонтанно проявляется в цепи последующих эстетически событийных связей-сцеплений, что обуславливает самовоспроизведение, самосохранение, самоприращение эстетически качественного новообразования в системном единстве онтологического измерения.

Во-вторых, эстетически сотворённое целое есть уникальное со-бытийное Я, соположенное в ряду онтологически сопродных художест-

венно-эстетических объектов, поскольку изнутри себя способно порождать только ему присущие исходные со-бытийные взаимодействия. Благодаря этому самоценное сотворённое Я, действующее в системе соприродных образований присутствует как исключительное, самодостаточное, осуществляющее собственное в-себе-бытие и свой собственный путь развития.

В-третьих, жизнь творения представляет собой бесконечное развёртывание определённого смысла в многообразной подвижности развивающихся в нем со-бытийных отношений. Такой неисчерпаемый диалог смыслов требует онтологического самораскрытия сотворённого Я как особого мира, который имеет определённо закреплённую образно-символическую форму, но не исчерпывается ею. Всё эстетически-смысловое содержание не может быть сполна охвачено и представлено в объективированной художественной форме, хотя благодаря этому оно и обретает способность наличного существования.

Далее следует заметить, что в своих исходных позициях репрезентирования сотворённое Я требует по отношению к своему онтологическому раскрытию создания единого поля видения, вмещающего несколько ракурсов рассмотрения. Во-первых, сотворённое существо (творение, эстетизированное существо) рассматривается как продуктивное звено в цепи продуцирования эстетической со-бытийности, которое являет собой её квинтэссенцию. Здесь (на уровне художественно-эстетического самоосуществления) эстетическое как бы помножено само на себя, проявлено в максимальной степени со-бытийной актуализации; оно репрезентирует себя в локусе свершившегося художественно-эстетического события и тем самым обретает особый онтологический статус. Вопрос в том, в чём состоит это онтологически *особенное*?

Во-вторых, сотворённое Я рассматривается в качестве эстетически-событийного системного начала, имеющего свою собственную со-бытийную историю личностного свершения. В данном случае нами учитывается принципиальный посыл феноменологической эстетики, выражающий необходимость отношения к художественному творению (сотворённому Я) как само-

достаточному феномену интенционального созерцания – завершённого, саморазмерного, наполненного смыслом, построенного по собственным законам и обладающего автономным существованием. Такой фокус рассмотрения выводит к пониманию сотворенного Я как особого «жизненного мира» (Э. Гуссерль), готового раскрыться в своей сущностной глубине для Другого, интенционально настроенного по отношению к нему, личностного начала.

В тоже время, необходимо акцентировать внимание на том, что сотворённое Я рассматривается нами не только как особое бытие, а удерживается как событие бытия, поскольку оно не существует, а осуществляется благодаря со-бытийным отношениям, его «... представление осуществляется активностью, направленной на него извне» [202, С. 36]. Являя себя Другому, художественное Я снимает с себя статус самотождественной неприкосновенности, но при этом оно не выступает в качестве пассивного объекта со-бытийного акта, поскольку само по себе есть активное (энергичное) начало эстетического со-бытия, воздействующего на Другого (эстетического субъекта), провоцирующего его эстетическую чувственность.

С учётом единения данных ракурсов рассмотрения переходим от описания процессуальности эстетического свершения в «режиме становления» к его усмотрению «в режиме самобытия», т.е. в состоянии онтологического покоя (или, иными словами, в периоде поддержания «гомеостаза стабильной диссипативной структуры») [44, С. 61]. Вопрос в том, какова природа со-бытийных механизмов, обуславливающих онтологическую особенность существования сотворённой системной целостности, пребывающей в состоянии «покоя», и что выводит эту систему из онтологического равновесия?

Вернемся к вопросу о прояснении онтологической *особенности* присутствия в бытии сотворённого Я. Полагаем, что природа эстетического со-бытия, собственно, и определяет позиционную уникальность его существования, которая может быть представлена как некий онтологический медиум, стягивающий внутри себя пересечение со-бытийных миров. По сути, это есть воплощённый континуум онтологического перехода. В силу этого со-

вершено неправомерно определить принадлежность художественных феноменов к одному из онтологических полюсов (реальному или ирреальному, предметному или метафизическому), имеющих совершенно различную природу.

Специфику такого характера художественно-эстетического присутствия в бытии как нельзя точно выразил С.А. Лишаев, определив его как «парадокс мерцающей предметности» – это пульсирующее бытийствование, балансирующее между бытием и небытием, присутствием и отсутствием, ускользающее от однозначности своего схватывания в том или ином состоянии. Это пребывание в состоянии «между» двух полюсов, представленном нам как присутствующее наличное сущее, но в своей онтологической сущности не сводимое к вещественной целостности, поскольку актуализируется в своей подлинной присутственности только эстетически со-бытийно [177, С. 6].

В связи с этим вполне правомерно выведение А.Г. Курдиным рассмотрение художественно-эстетического события в область «отсутвиеразмерной эстетики», где ключевым понятием выступает «отсутвиеразмерное сущее», вмещающее в себя «предметы либо образы, попавшие в эстетическое событие Пустоты, на основе которого они выступают как предметы или образы в их эстетической значимости ... это также и то, что окружает (среда, аура) эти предметы или образы: всевозможные лакуны, паузы, умолчания, разрывы, переходы и т. д. И, наконец, это то, что проходит сквозь эти предметы либо образы, сквозит и пульсирует в них и через них, создавая единое вибрирующее силовое поле в горизонте столкновения бытия и небытия» [160, С. 155].

Художественно-эстетический модус существования представляет собой особое со-бытийное поле, возникающее между причастными и в то же время изначально противоположными по отношению друг к другу субстратными уровнями, поскольку художественно воплощённый эстетический образ не вмещается в границы непосредственно заданного материально предметного содержания. Он интенционально отсылает к гораздо большему, нежели за-

ключено в его художественном облике – чувственно смысловому, духовно-му открытию того невыразимого, что позволяет сотворённому Я изначально превосходить самого себя в онтическом плане репрезентации, извлекать себя из ряда обыденных, утилитарных предметов и располагаться в особом метафизическом (ирреальном) измерении.

Иными словами, художественно-образная целостность обнаруживает себя как онтологический целостный феномен, обладающий особой структурой, порождённой эстетически со-бытийной природой. Утверждает себя как нечто нерепрезентируемое напрямую к реальному модусу существования, как нечто «невыразимое», «непредставимое». Образы обладают способностью опережать реальное, переворачивая казуальную зависимость между реальностью и её отображением.

В ходе своих размышлений о проективной природе эстетического восприятия, Статкевич И.А. приходит к выводу о том, что в образе эстетическое проявляется в синтетическом единстве интериорного и экстериорного содержания, понимаемого как результат субъективной проекции [288, С. 227]. Интериорное содержание, заключённое в творении, позволяет говорить об его экзистенциальной значимости, поскольку в нём выявляются такие онтологические структуры личности, которые позволяют конституировать непосредственную реальность внутреннего опыта творящего Я. В силу этого сотворённое сущее отражает в себе смысл необъективируемости (нередуцируемость к объектности), незавершенности, открытости, поскольку в нём запечатлена субъективность творящего начала.

Творение завершено и интенционально направлено на воспроизведение заложенного в нём смысла, который определяется метафизической перспективой, зафиксированной в нём творящим началом. Творение наполнено не только формальным, но и духовным содержанием, оно включает в себе личностный (интериорный), что придаёт ему экзистенциально онтологическую значимость.

Творение способно зачаровывать, живой со-бытийностью, заложенной

в его основании. «Не только мы смотрим на картину, но и она смотрит на нас, высматривая что-то в нашей душе и делая опыт ее постижения таким волнующим» [288, С. 150]. Это значит, что вне экстатичности такого события художественное Я оказывается погруженным в пустоту своего бытийствования.

Единство экстериорных и интериорных сторон сотворенного Я, конституируемых в образе, создаёт картину целостной реальности. «Художественные образы обладают двойственной структурой: с одной стороны, они заключают в себе нечто знакомое и понятное нам, являющееся частью профанной реальности, а с другой – это профанное трансформируется под влиянием чего-то странного и необъяснимого, что обнаруживает в нем свое присутствие. Этот странный смысл, присущий некоторым образам, заставляет содержание последнего как бы выпадать из фазиса, из порядка окружающей нас реальности. Смысл этот рождается не в результате следования каком-то правилу, а как бы сам собой, вопреки любому правилу» [288, С. 118]. Образ «говорит» гораздо о большем, чем он непосредственно репрезентирует. Истина репрезентируется в образе в последовательном разворачивании заключённого в нем идейного содержания. Художественное выражение значительно превосходит наличную реальность той вещи, которую он изображает. Но вместе с тем образ, обнаруживающий себя в художественном измерении в качестве такового, «... приоткрывает пустоту самого бытия. Однако эта пустота не является небытием, скорее она выступает как граница формы, неспособной вместить в себя заключённый в ней смысл» [288, С. 239].

В результате, это невыразимое, невидимое, разворачиваясь перед нами в художественном облике сотворенного Я, предстаёт в своей феноменальной видимости как нечто реальное, но в тоже время, обладающее таинственностью, недоступной обыденному, непосредственному взгляду. Нас словно преследует ощущение чего-то таинственного, вплетённого в явленную нам художественную реальность. Все это подводит к тому, что здесь мы имеем дело не с предметом объективной реальности, а с духовным феноменом, ко-

торый «заклучает в себе не только характеристики воспринимаемого объекта, но и те смыслы, которые вносит в него воспринимающий субъект» [288, С. 258].

Исходя из этого, бытие сотворенного Я, вслед за размышлениями И.А. Статкевич, понимается как «бытие целостное и, одновременно, бытие духовное» [288, С. 227]. При этом важно улавливать тонкую грань разграничения духовного, материального и чувственного, заложенного в субстратном единстве художественного творения. Ведь духовный смысл не исчерпывается привлечёнными для его выражения художественными формами, равно как и не сводится к субъективным возможностям его эстетически-чувственного улавливания или эстетически-рефлексивного распознавания. В свою очередь, реальное не может сполна обнаружить здесь свое непосредственное присутствие, поскольку в любых инвариантных формах воплощения образное, символическое, духовное, метафизическое не может как таковое (взятое в сущностной «чистоте» своей) перейти в реальный план существования и тем более произвести его подмену. Здесь скорее следует говорить об обнаружении феномена со-бытия реального и ирреального, материального и идеального, феноменального и ноуменального в поле эстетически-художественного измерения как события гармоничного единения изначально противоположных друг другу начал.

То, что в процессе первичного цикла эстетического свершения было проецировано в художественный образ сотворённого Я, теперь улавливается в нем как некий таинственный духовный смысл, заключённый в ирреальном плане бытийствования. Этот смысл оказывается недоступным в предельности своего понимания и зачастую даже не осознается в силу его ноуменальной природы. Понятие «нуминозное», введённое Р. Отто и используемое в контексте описания религиозного опыта (грозная, завораживающая тайна), которое в дальнейшем получило более широкое применение, отражает сущностную природу онтологической таинственности эстетического как такового. Свойство нуменозного является фундаментальной интенцией эстетиче-

ского измерения, затрагивающей и захватывающей своей неотразимой притягательной силой Другое личностное начало – реципиента, движимого стремлением прикоснуться к тайне бытия, сокрытой сотворённым Я. Встретится с тем исключительным, загадочным, что сообщает о себе нечто важное, воплощающее в себе полноту бытия, но представленное перед взором лишь в качестве её отдельного фрагмента. Таким образом, художественное событие возводит нас к самости бытия, к тому, что сокрыто в его конкретной и в тоже время неповторимой, уникальной выраженности.

И здесь мы приходим к выведению сущностного основания онтологического пребывания сотворенного Я, которое состоит в том, что покоясь в себе самом и для себя в некоем в событийном самостоянии, оно распахивает и просветляет собою истину бытия присущим ему способом, ибо, как утверждает М. Хайдеггер, «...бытие творения творением бытийствует, и бытийствует только в таком раскрытии» [326, С. 282]. Это сущностное напряжение между миром и землёй, между просветлением и сокрытием М. Хайдеггер именуется *спором*, в котором «спорящие силы поднимают одна другую до самоутверждения их сущности» [326, С. 282]. Внутренний мир сотворённой целостности, по словам Маниковской М.А. предстаёт как особый «топос, дающий присутствовать протирающимся просторам бытия в своей несокрытости» [202, С. 44], в нем «открытость открытого обретает место для своего стояния», воплощая устойчивость своего обличия в неповторимой и уникальной художественно-образной форме. Это уникальное по своей онтологической природе пространство воплощения непотаенности бытия. И «... на каком бы пяточке ни разворачивало свою вселенную», будь то «Крестьянские башмаки» Ван Гога или пушкинское «Я вас любил...», это пространство трудно поддается измерению, считает А.В. Ахутин, поскольку оно есть поэтическое выражение способности человеческого духа к производству истины бытия в действительность» [14, С. 46].

В фазе завершения цикла эстетического со-бытия благодаря художественному оформлению внутренний мир творения оказывается некой замкну-

той монадой, живущей по имманентным законам и принципам своего развития. В этом смысле художественная форма может пониматься как энтелехия эстетического со-бытия, ведущая к его завершающему воплощению и осуществлению раскрывшегося эстетического потенциала. Художественная форма не есть нечто налично данное и, стало быть, успокоенное на самом себе как уже «ставшее» о-художествлённое событие. Напротив, художественная структура сотворенного начала неоднородна, и в своих глубинных пластах она обнаруживает себя в своём становящемся режиме как событийная символическая архитектоника художественной целостности. Она представляет собой, по словам А.Ф. Лосева, «... энергично-подвижное тождество смысловой предметности и качественной фактичности» [180, С. 56]. Так, например, Н. Буррио определяет форму как устойчивый, но случайный по своей сути набор множества столкновений, динамически со-бытийных отношений, которые являются фактором её возникновения. Художественное творение предстаёт в его трактовке как «точка на линии», образованная на пересечении линий со-бытийного взаимодействия [383, С. 21].

Сама по себе художественная форма не есть мёртвый вещественный материал, внешним образом выражающий внутреннее содержание, будучи равнодушным к его смысловой наполненности. Напротив, природа художественной формы способна высвободить вещественное в ирреальном способе перевоплощения, раскрывая в нем нечто иное – смысловое измерение бытия. Происходит со-бытие материального и духовного начал в пространстве художественно-эстетического события. И тогда, как сказал в своей известной работе М. Хайдеггер, «... металлы приходят к тому, что начинают светиться, звуки - звучать...» [326, С. 78], а «камни, блестящие и сверкающие... выявляют свет дня, и широту небес, и мрак ночи» [326, С. 75].

В художественном мире сотворенного Я заключена «энергия сущности» (А.Ф. Лосев) эстетического. Одновременно это бытийственное и субстанциональное измерение обладает потенциальной силой проявления своей онтологической качественности. В ней заключён источник продуцирования

«живого» эстетического со-бытия как онтологической характеристики динамичности, энергичности, изменчивости и т.д. Так образуется *особое* референтное пространство, которое являет себя как иная онтологическая реальность. Будучи вовлечённой в культурное измерение, она перестаёт быть пространством, как образно выразился Н. Буррио, «по которому можно спокойно прогуливаться». [383, С. 15]. Теперь это не пространство прогулки, а время проживания, опыт встречи, опыт эстетического со-бытия, возникающий из интерсубъективности.

В итоге мы можем постулировать онтологический статус художественного творения как особой референциальной системы, представляющей собой некий портал в иную – художественно-эстетическую реальность, в пределах которой, по сути, одновременно свершается обнаружение онтологического разрыва между предметным и метафизическим планами бытия и его превосхождение. Причем каждый из этих реальностей «отрицает и элиминирует другую, как бы заявляя о нехватке бытия, подразумеваемой самим визуализированным образом» [288, С. 162]. Само бытие образа, конституируемое во внутренней структуре сотворенного Я, как полагает И.А. Статкевич, «... имплицитно этот разрыв. Образ предполагает в себе нехватку бытия, выступающую в качестве его конститутивного момента» [288, С. 162].

Эта таинственная нехватка бытия, обнаруживающаяся в образе, требует своего последующего заполнения во вторичных актах со-бытийной эстетизации. Собственно, процесс дальнейшего самоосуществления художественного Я в пространстве внешней со-бытийности можно представить, как экстатическое размыкание его художественно-образных границ для эстетически настроенного по отношению к нему Другого. В данном случае речь идёт о способности трансцендирования сотворенного Я, обуславливающего активизацию механизмов сущностного самовоспроизведения посредством притяжения к себе Другого (эстетически инициированного начала). Энергия эстетической со-бытийности, пульсирующая внутри эстетизированного сущего, истощается в запредельное для него пространство в стремлении прорваться за

границы художественной о-пределённости, с тем, чтобы звучать не только в себе и для-себя, но и возвещая о себе, эстетически пробудить Другого. «Художественная реальность особым образом организована, в ней сконцентрирована энергия события мира, которой «заряжен» художник и которая готова стать вспышкой, потрясением, экстатическим событием, преобразующим реципиента в его обыденных (обычных) связях с миром и самим собой» [160, С. 155]. Сотворённая реальность вовлекает в свой онтологический порядок эстетически инициированного субъекта, на основе которого он творит себя.

Важно отметить, что степень воздействия «силового поля» онтологической качественности сотворенного сущего определяется его способностью к активизации эстетического трансцендирования, особенность проявления которой состоит в том, что на внешнем уровне она не уловима чувством, настроенным на волну обыденного восприятия. Поэтому излучение эстетической качественности как потенциального источника трансцендирования, движимое внутренней потребностью к дальнейшему жизнеосуществлению, может свестись к нулю, так и не достигнув своей актуализации. Такая онтологически свойственная утончённость настроенности эстетизированного сущего на ожидание адекватно расположенного по отношению к себе Другого, с одной стороны, указывает на уникальность такого излучения, словно вибрирующего на наитончайших уровнях звучания, и в то же время обнаруживает отсутствие собственного внутреннего источника самоосуществления. В этом, на наш взгляд, проявляется некоторая уязвимость положения эстетизированного сущего в культурном измерении – постоянно пребывать в статичном ожидании Другого, который выступает своеобразным посредником, пунктом жизнетрансформации художественного Я, обуславливающим активизацию способности трансцендирования, т.е. перехода на новый уровень жизнеутверждающей эстетической со-бытийности. Творение включает в свою структуру потенциального Другого, который необходимо присутствует в онтологии эстетического свершения.

Размышляя с синергетических позиций рассмотрения, мы также приходим к тому, что уникальность творения состоит в том, что оно обладает «живым» метаобразным содержанием, упорядоченным изнутри художественной целостности особым образом. Этот мир излучает некий «световой» поток, передаваемый по синергетическим «каналам связи» во внешний мир. Так, например, исходя из представлений Дж. Гибсона, творение может рассматриваться как живая синергетическая среда, информационно разлитая в пространстве, имеющая «объемлющий оптический (световой) строй». Благодаря этому энергийному световому потоку воспринимающие системы осуществляют искомую связь с «живым» миром [70].

Процесс порождения вторичной эстетической со-бытийности двух начал можно представить следующим образом. Эстетизированное сущее, являясь источником эстетической качественности, инициирует эстетическую восприимчивость субъективного начала, побуждая его приостановиться и обратить внимание на особого рода «излучаемость». В результате образуется точка сосредоточения (точка некой «захваченности» субъективного начала эстетизированной данностью «Я»), и одновременной отрешённости от всего постороннего. Создаётся атмосфера настроенности на нечто, окутанного ореолом завораживающей таинственности, возбуждающей эстетически настроенную чувственность реципиента, адекватную природе воспринимаемого им явления. Такое чувственное прикосновение к источнику эстетического излучения становится началом локализации со-бытийного пространства, в котором границы формального заточения эстетически сотворённой целостности размываются. Внешняя застенелость формы, становится пластичной, динамичной и «живой», готовой к уплотнению в другие формы художественно-образного воплощения. В этом со-бытийном пространстве локализуется точка выхода в ирреальный способ сосуществования с Другим, где осуществляется диалог не только с эстетически со-природным началом, но и с самим собой.

С. А. Лишаев отмечает, что для художественно-эстетической предметности характерно свойство «артефактичности», т.е. твоеие присутствует в пространстве «художественно данного», отличного от чувственно-предметного мира, а так же и от мира идеальных сущностей [177, С. 14]. Речь вновь идёт об изначальной принадлежности художественного артефакта к особому миру, который, собственно и определяет его функциональное предназначение – являться условием свершения эстетического события: «...это пространственно локализованное место встречи с Другим, особенным (эстетически активным реципиентом), которое изначальное создается творцом как таковое: «оно служит «приглашением» Другого и его временным «жилищем» («постоялым двором»), куда Другое иногда «заглядывает», обретая ту или иную эстетическую форму, так или иначе, располагаясь в сущем». Мир художественных артефактов рассматривается С.А. Лишаевым как вторичный мир, имеющий разную глубину и обладающий способностью «...удерживать в сознании реципиента свою собственную артефактичность и дистанцию между художественным миром артефакта и Первичным Миром реципиента». И в силу этого обстоятельства, демонстрировать неоднородность бытийствующих в нем элементов [177, С. 15].

Механизм со-бытия, пульсирующий внутри художественно-сотворённой целостности, определяющий его онтологическое своеобразие, не теряет действующую силу и за пределами своего внутреннего мира, а напротив, воспроизводит данную качественность в со-бытийном отношении с Другим. Благодаря этому онтологическое своеобразие эстетической системы обладает способностью активизировать механизмы и продуктивность эстетически со-бытийных отношений, воспроизводимых в ее пределах, открывать возможность смыслового обновления, насыщения и качественного приращения каждого из событийных компонентов целого.

Таким образом, жизнь художественного творения в целостности онтологического потока можно представить, как процесс самоосуществления в бесконечно сменяющейся периодичности его внутренних состояний: от пас-

сивного ожидания эстетически настроенного по отношению к нему Другого и воссоздаваемых эстетически со-бытийных с ним отношений. При этом приходится признать, что процесс бесконечно-разворачиваемой эстетической со-бытийности невозможно ухватить, объять в полноте своего единства, поскольку такого рода целостность всегда находится в процессе предстоящего осуществления и встречается в контексте культуры на каком-то определённом этапе вечного становления, улавливается лишь в одном из многочисленных смысловых вариантах. Главное, чтобы в истории таких бесконечных эстетически со-бытийных взаимодействий не было утрачено подлинное эстетическое начало, поскольку такая онтологическая утрата низводит художественно сотворённое сущее до памятника омертвевшей некогда царствующей здесь эстетической качественности.

Сфера художественно-эстетических явлений рассматривается как особое ирреальное измерение, живущее по своим собственным законам, обладающее своей собственной логикой развития, обеспечивающая диалогичную согласованность вошедших в него элементов, гармонично со-существующих друг с другом и обуславливающих единство данной системы в целом. В тоже время полнота существования сотворенного Я не исчерпывается бытием-в-себе, а выражается в его устремлённости в запредельность в-себе-бытия.

Но как при выходе в запредельность, где правят внехудожественные отношения, не утратить свою самость, и, несмотря на свою внешнюю пассивность, стать иницирующим звеном в цепи со-бытийности с Другими? Каковы условия вхождения и функционирования сотворенного Я в действительном плане бытийствующей культуры? Что обуславливает приращение его онтологической самости? Сквозь призму постановки данных вопросов мы выходим на проблему бытования творения в мире художественной культуры.

Будучи, внесённым в ткань культуры, художественное (сотворённое) Я становится и особой культурной предметностью. Как дискретная единица эстетической реальности оно становится носителем культурного смысла или

символа, своеобразие которого состоит в том, что эстетически воспроизводимые смыслы, единожды увековеченные в Бытии, задают жизненный ритм культурному движению. «Жизненно мировые символы никогда не исчерпываются, – пишет Ю. Рагс, – не снимаются культурой, они живут в ней исподволь или непосредственно её одухотворяя, придавая ей творческий импульс. Культура только тогда жизненна, когда она «резонирует» со своими фундаментальными природными основаниями, когда на всех ее установках и методах постоянно проглядывает более глубинный смысл, который в каждую культурную эпоху выражается односторонне, неполно, неточно, оставаясь бездонным резервуаром творческих потенций, неким виртуальным полем творчества» [263, С. 105].

Творение – это носитель культурных смыслов, увековеченных в бытии, но смысл, заключённый в художественном произведении не имеет явной выраженности, не представлен в конкретности и отчётливости черт. Его следует еще извлечь из явленной внешней представленности сотворённой предметности. Но, тем не менее, это обстоятельство не отменяет его наличного существования. В силу этого, культурно-смысловое пространство как бы обретает измеримость, толщину, перемещаясь и помещаясь одновременно на всех плоскостях, порождаемых со-бытийным отношением. Хотя на внешнем уровне художественно культурная предметность не подвергается каким-либо реальным изменениям. Такое наращивание смысловой вариативности способно породить различные типы условных пространств, самых, казалось бы, невероятных и парадоксальных, которые, тем не менее, представлены в наличной действительности и выглядят при этом вполне обычно.

Выявление условий и механизмов самоосуществления сотворенного Я в горизонте бытования в культуре даёт возможность увидеть процесс смысловой событийности, процесс жизнеприращения самой культуры через осуществление формы эстетически со-бытийного отношения ее элементов. Но для того, чтобы культурное пространство пополнилось дополнительными смысловыми звучаниями, необходимо вычленив из всего многообразного

контекста его внутреннего содержания именно тот источник, который способен к смыслопорождающему обновлению. Следует открыть онтологическую качественность художественно Я, выделив ее из ряда реально присутствующих образований в качестве эстетически ценностной культурной индивидуальности.

В процессе своего жизнеосуществления художественное творение «обменивает свое единичное здесь-в-себе-пребывание/себе-тождественное бытие на бытие-для-Других, т.е. «свое-другое». Но при этом главным остаётся вопрос: будет ли такое воспроизведение носить эстетически созидательное начало, или же обернётся в определённых условиях китчем или симулякром, продуктом массовой культуры. Ведь как справедливо замечает Т. Адорно, «... любое произведение, будучи предназначено для многих, по идее уже является своей собственной репродукцией» [2, С. 52]. Сотворённое Я становится доступным для многих, погружается в процесс постоянного перевоссоздания, приумножения. И если этот процесс становится техническим воспроизведением, то сотворённое Я изначально данное как «произведение – творение» претерпевает не присущие его онтологической природе изменения, превращаясь в «произведение-изготовление» – в былое творение. Сотворённое Я как художественное событие бытия «случается» только однажды и в силу этого необходимо признать, что оно не может быть замещено другим, поскольку каждое из них единично, уникально. В эпоху технической воспроизводимости художественное творение «лишается своей ауры» (В. Беньямин), утрачивается его сущностное свойство «здесь и сейчас оригинала», свидетельствующее о его подлинности, уникальности, оригинальности [30, С. 20]. Художественное Я вступает в превращённую фазу-форму своего существования.

Собственное бытование художественного творения выводится на уровень актуального функционирования в измерении художественной культуры, обуславливающей полноту осуществления его художественной жизни, которая выступает внешним структурным образованием по отношению к художе-

ственному (искусству), обеспечивающим его репрезентацию, экспонирование, о-публикование. «Отнимая себе-тождественное-бытие художественного творения, художественная культура обеспечивает ему бытие-для других» [202, С. 114]. Творение вовлекается в особые отношения с Другим, которые с одной стороны как бы лишают его бытие особой самодостаточности, уникальности, но с другой стороны обеспечивают ему вхождение в социальную жизнь. Бытие-для-других – превращение *единственности* художественного творения во *многое*, т.е. в художественные ценности (свое-иное творения), тем самым обеспечивая ему иное опосредованное бытие. Как пишет А. Моль, техническое воспроизведение художественных творений в современном «массовом обществе» привело к тому, что оно «создаётся теперь в значительной части лишь в качестве объекта для копирования, ... остаётся «оригинальным» лишь в течение какого-то времени. ... оригинал – это лишь подготовительный этап к репродуцированию, ... лишь матрица для своих копий» [223, С. 100]. Речь идёт о ситуации массового потребления технически воспроизведённых артефактов, что утверждает аутентичность серийной художественной продукции в ущерб оригиналу [223, С. 49-50].

Это значит, что само пребывание для-Другого, предполагающее выход из тождественного в себе пребывания, изначально имеет для сотворенного Я проблемный характер, поскольку несёт с собой «риск смерти», опасность утраты изначальной онтологической качественности. Творение постоянно оказывается в зоне риска утратить свою онтологическую сущность и стать лишь материальным предметом, указывающим на то, что некогда он был художественным творением, являя собой тусклый отблеск былого самоценного самостояния. В любом случае если подлинная эстетическая ценность оказывается бесследно утраченной, творение превращается в «былое творение». Это происходит в том случае, если выброс из самотождественности в-себе-бытия сотворенного Я сподвигнут не эстетическим по своей сути отношением к нему Другого, а иными устремлениями, к примеру, ориентированными на извлечение экономической выгоды, рациональности, коммерческого успеха,

погоней за модой или просто для того, «чтобы радовать глаз».

Безусловно, здесь мы сталкиваемся с парадоксальной ситуацией: сотворённое Я, отпущенное своим творцом в «само-стояние» (М. Хайдеггер) входит в мир художественной культуры, которая, с одной стороны поддерживает и продлевает его жизнь, но и одновременно с этим лишает эту жизнь подлинности [Цит. по: 202, С. 98]. Этот парадокс обуславливает широкий спектр философско-теоретических проблем, связанных с осмыслением аутентичных способов сохранения содержательной сути художественных творений в переходе на уровень бытования в социокультурном пространстве, а также с определением специфики их «потребления», тиражирования, репродуцирования и т.д. Так, например, М. Хайдеггер заявляет о необходимости *охранения* творения – это значит «замирать в развёртости сущего, совершающейся внутри творения» [326, С. 301]; «дать ему покоится самому по себе, в своём мире, то есть понимать его как просвет бытия, как мир раскрытия истины сущего, а не как предмет, вызывающий различные проявления активности: от восхищения его красотой до торговли им» [326, С. 302]. Это предполагает определённое отношение к нему, аутентичное его онтологической сущности. «Подлинное бытие художественного произведения нельзя отделить от его существования в качестве духовного феномена, оно живёт *в* и *благодаря* пониманию воспринимающего его субъекта и, стало быть, это понимание не что иное, как продолжение самого произведения» [288, С. 158]. И чем глубже осуществляется опыт восприятия сотворенного Я, тем глубже раскрывается его духовное содержание. Подлинная жизнь сотворенного Я разворачивается в со-бытийном измерении, функционирует лишь во взаимодействии с Другим, эстетически настроенным по отношению к нему началом. Поэтому не случайно главной проблемой современного искусства, по мнению Н. Буррио, стало уже «не расширение границы искусства, но исследование возможностей художественного сопротивления внутри глобальной социальной сферы» [47, С. 35].

Художественная культура как внешний, но необходимый слой соци-

ального бытия художественных произведений (сотворенного Я) способна донести до реципиента (читателя-слушателя-зрителя) раскрываемую искусством истину бытия и способна это сделать благодаря сложности своей системы, дифференцированная целостность которой обеспечивает аутентичное присутствие художественных творений в жизнедеятельности общества и сохраняет тем самым их экзистенциальный смысл. Ведь именно в нем проявляется аксиологическая сторона онтологической качественности сотворённого Я, которая детерминируется его способностью изменять, облагораживать и возвышать характер самой жизни, в той мере, в какой становится возможным имманентное принятие ею эстетически-художественной формы. Из реальности извлекаются те смыслы, которые оказываются неуловимы иным способом. «Будучи манифестацией интериорного измерения, художественный феномен хранит эту связь с незримой стороной человеческого существования и постоянно даёт знать об этой связи, трансцендируя наши обыденные представления и ценности. Вследствие этого художественный феномен обретает особый таинственный смысл, отличающий его от обычных вещей» [288, С. 315].

Мы вынуждены ограничиться лишь освещением некоторых аспектов проблемы бытования сотворенного Я в современном измерении культуры, поскольку связанный с этим спектр проблем не является предметом нашего непосредственного рассмотрения. Для нас важно подчеркнуть, что жизнь художественного Я в реальных пластах Бытия устремлена к дальнейшему трансцендированию – преодолению, снятию художественно наложенных границ существования. Поскольку пребывание в застывшем состоянии эстетически качественной самооценности, требует выхода за пределы собственной вселенной к Другому эстетически активному субъекту, способному вновь активизировать процесс эстетического со-бытия. Художественное Я инициировано, самопроявлено вовне, но не для того, погибнуть, а, напротив, для того, чтобы быть утверждённым и признанным Другим в качестве самооценного и исключительного в своей онтологической качественности явления. Постоян-

ное «живое» продуцирование эстетической событийности является онтологическим условием бытийствования сотворенного Я. Для этого необходимо прервать круговращение в пределах собственного мира, вырваться за границы в «в-себе-бытия» и продолжить свою жизнь в обращённости к Другому, через Другого, для Другого, выступающего необходимым условием его последующего онтологического свершения.

Внутренняя жизнь художественной целостности не способна приводить в подвижность формальность своих внешних границ, не способна смыслооткрываться без участия Другого, а значит не может самостоятельно включаться в процесс всеобщего экзистенциального становления в едином для всех онтологическом измерении. Выход в горизонтность будущих экзистенциальных актов-событий становится возможным лишь при условии встречного эстетически настроенного субъективного начала, возобновляющего цепь эстетически диалогических перерождений эстетизированного сущего. В этом проявляется свойство открытости и потенциальности эстетически структурированной системы бытия к последующим со-бытийным отношениям, бесконечно трансформирующим ее особую онтологическую качественность.

3.3. Вторичный цикл со-творческой со-бытийности в процессуальности эстетического свершения

Далее мы переходим к рассмотрению специфики разворачивания последующего этапа процессуальности эстетического свершения – со-творческой событийности, в основе которого лежит исходный первичный цикл эстетической со-бытийности. В процессе усмотрения специфики разворачивания данного цикла, важным является прояснение того, каким образом происходит и собственно в чём состоит экзистенциальное самоосуществление личностных начал, включённых в это событие. Условием продуцирования эстетического свершения является, как уже отмечалось, воспроизведение

особого эстетически со-бытийного отношения Я по отношению к Другому.

В центре внимания на данном этапе рассмотрения оказываются: сотворённое Я (художественная предметность) и реципиент (воспринимающее личностное начало). И здесь вновь актуализируется проблема утраты «чистоты» эстетического восприятия сотворенного Я, которая состоит в том, что зачастую эстетический процесс понимается как определённый способ получения эстетического удовольствия, как будто речь идёт о каком-то физиологическом акте, вроде приёма пищи или прогулки на свежем воздухе, полезной для здоровья. М. Пруст сравнивает такой подход с «булимией», когда человек движим стремлением все время потреблять как можно больше пищи, но при этом никогда сполна не насыщаясь ею по-настоящему. Чтобы вкушать удовольствие, важно не пресыщаться, а остановиться, чтобы постигнуть нечто, что даётся этим наслаждением [200, С. 234].

Человек, оказываясь вовлечённым в пространство удовлетворения повседневных способов «потребления», становится его основным структурным элементом – «потребителем», в том числе и художественных ценностей. Стремление к удовлетворению потребности обладать художественным творением оказывается зависимой от ряда неэстетических факторов (материальных средств, времени, функционирования институциональных ресурсов и т.д.). При этом с возрастанием масштабности и интенсивности их влияния этих видоизменяется как характер, так и содержание потребительского пространства художественной культуры. «Радио и телевидение способны «раздвинуть» театральные и концертные залы до размеров всего мира, а портативные видео- и аудиоплееры, которыми можно пользоваться «на ходу», создают персональное пространство художественного потребления» [202, С. 106-107]. Способы отношения творения с субъектом-потребителем приобретают исключительно формализованный характер, поскольку в данной системе «произведение-изготовление» сообщает о себе как ценностном артефакте, креативность потребителя – в выборе средств коммуникации с ним в процессе непосредственного потребления.

Между тем для воспроизведения эстетической со-бытийности необходим выход воспринимающего Я за пределы формализованной системы потребления на уровень установления эстетического отношения с художественным творением. И здесь принципиально важным является определение того, каким образом становится возможным переход из системы художественного потребления к эстетически со-бытийному отношению. Каким образом возможен качественный «скачок» от субъекта-потребителя к субъекту-сотворцу? Для этого должны быть заданы условия для установления особого рода отношения между Я-творцом, сотворённым Я и Я-сотворцом. Речь идёт об особой *настроенности восприятия* инициированного субъекта, обуславливающего переход в онтологические пределы творения.

Для феноменологического описания этого события произведём смещение акцентов: перейдём от рассмотрения отношения «творец – творение» на отношение «творение – со-творец», т.е. переместимся в «эстетический режим» (Ж. Рансьер) усмотрения, предполагающий осуществление некоего *взгляда изнутри* самого процесса взаимоотношения [264].

Итак, передо «мною» (субъектом восприятия сотворенного Я) находится источник, вызвавший волну эстетического инициирования, который принадлежит к уникальному в своём роде онтологическому образованию и обладает своеобразным сущностным содержанием, наделённым изначально каким-то особым экзистенциальным духовным смыслом. Это значит, что Я ожидаю «случая» события соприкосновения с чем-то иным, бытие которое выпадает за рамки обыденной реальности.

Иными словами, субъект восприятия изначально должен быть эстетически инициирован по отношению к эстетически излучаемой качественности сотворенного Я. При этом важно учитывать те онтологические особенности, которые определяют его качественную специфику. К чему собственно притягивается эстетически затронутая чувственность воспринимающего субъекта? Что являет собой созерцаемое явление? Наличие такой предварительной вопрошающей установки обуславливает некую особенность отношения к этому

особым образом являемому Другому, к которому оказывается внезапно «притянутым» внимание реципиента. Возникает ситуация, когда актуальность событийного ряда жизненных ситуаций переводится в состояние *эстетического предстояния*, предполагающего снятие неосознанности специфики предстоящего акта художественно-эстетического восприятия. И тогда сотворённое сущее предстаёт для нас как некий Другой, как субъект, как взгляд, а не только как предмет; как новое окно, через которое мы смотрим на мир, который никогда не бывает завершён, но обладает определённым порядком и смыслом.

Вторичный цикл эстетизации (со-творческой со-бытийности) является некой производной по отношению к исходному циклу эстетической со-бытийности. И как следующий виток спирали со-творческое восприятие не должно разрывать цепь цикличности эстетической со-бытийности, т.е. обрывать нити, идущие от своего основания, а напротив, должно стать процессом, приводящим к онтологически качественному самонасыщению и саморазвитию системной целостности. Вторичные эстетизации должны протекать при условии изначального схватывания, удержания и сохранения первоначального результата первичного цикла эстетизации. В связи с этим принципиальное значение имеет определение условий, обеспечивающих устойчивость и «чистоту» осуществления процессуального саморазвития системы эстетического свершения.

Эстетическая установка выступает неотъемлемым условием воспроизведения цикла вторичной эстетизации. Используя синергетическую терминологию, она выступает зоной аттрактора в пространстве со-творческой со-бытийности, управляющего силовыми потоками пульсирующих в нем процессов. При этом эстетический аттрактор оказывается в поле пересечения различных аттракторов (этического, религиозного, онтологического и т.д.). Для того, чтобы процесс эстетического со-бытийного восприятия жизни не прерывался, он должен сопровождаться осознанной самоустановкой *удержания* его специфики, сохранения определённого состояния настроенности на чис-

тоту воспроизведения специфики эстетического отношения. Это удержание является основанием для разворачивания процессуального движения к цели-аттрактору. Феномен эстетической установки обеспечивает устойчивость настроенности эстетического переживания и тогда за восприятием внешних форм Другого открывается внутренняя потаённость протекающих в нем событийных процессов.

Уровень со-творческой событийности как структурное звено целостного процесса эстетической процессуальности сам по себе онтологически неоднороден. Он имеет внутренние взаимопроникающие пласты событийных отношений, специфика которых в той или иной степени раскрывается при рассмотрении поэтапности разворачивания данного процесса. Поэтому наше внимание должно быть сосредоточено на выделении особенностей и наиболее значимых (в онтологически-экзистенциальном смысле) моментов вторичного (художественно-эстетического) цикла эстетически событийной процессуальности.

В первом параграфе данной главы была выделена определённая последовательность разворачивания основных фаз простейшего цикла эстетизации, отражающего природу эстетической событийности. Вторичные процессы эстетизации, воспроизводимые на художественно-эстетическом уровне, протекают в той же фазовой последовательности, что и в первичном цикле. Поэтому на данном этапе важно не описание этапов развития со-творческого процесса, а установление того *особенного*, что приводит к прогрессивному усложнению процессуальности эстетически событийного свершения.

Здесь сразу следует озвучить несколько опорных моментов. Важно, чтобы в процессе со-творческого восприятия онтологическое своеобразие сотворённого начала не только удерживалось, сохраняя в себе первично воссозданное, но и вновь художественно преображалось, оживляя процессы своего жизнеосуществления. Но что, собственно, открывает процесс со-творческого *видения* изнутри пределов сотворённого сущего?

Во-первых, в процессе со-творческого восприятия в глубинах художе-

ственного бытия сотворённого Я восприятию реципиента открывается присутствующее здесь творческое начало. Это одна из ипостасей художественной личности автора, который ещё в исходной точке своего творческого процесса predeterminedил встречу со своим незримым собеседником – реципиентом/со-творцом, готовым вступить на путь со-творческого со-бытия.

Используя синергетическую терминологию, можно сказать, что в процессе восприятия творения происходит раскрытие заложенного в нем авторского художественно-эстетического «кода», что позволяет удержать эстетическую со-бытийность на определённой линии развития. Но для этого процесс восприятия должен противостоять тем посторонним дестабилизирующим эффектам, которые производятся различными флюктуациями, порождаемыми самой воспринимающей системой. Ведь перед субъектом художественного восприятия стоит не простая задача: ему предстоит «услышать» сокрытую индивидуальность творящего Я, уловить стилевую окрашенность авторского самовыражения, самооткровения, облачённого в художественную форму. Эстетическое видение обладает способностью постепенно «размывать» кристалличность формальной структуры творения. Утрачивая заостренность своего формовыражения, она переходит в состояние размытости, туманности, становится наиболее пластичной, гибкой, «живой». И тогда перед взором воспринимающего Я (со-творца) раскрывается все эстетически пережитое автором и вложенное во внутренний мир своего творения.

Во-вторых, процесс со-творческой событийности начинается в новой точке пересечения эстетически инициированных в отношении друг другу начал – творца, творения, со-творца, включённых в художественно-эстетическое поле со-бытийной триалогичности. И в этом процессе эстетически «живое» видение со-творящего начала становится источником возведения эстетической процессуальности на следующий уровень онтологического самоосуществления системного триединства. М. Хайдеггер указывает на особую миссию в этом процессе эстетически воспринимающего субъекта – быть «охранителем» творения в его подлинности, а значит, быть «охани-

телем» свершившегося события феноменологического видения сокрытости художественного бытия Другого. «Охранение творения в его истине, будучи ведением, есть трезвая настойчивость стояния внутри небывалой громадности истины, совершающейся в творении» [326, С. 302].

В цикле со-творческой событийности (вторичной эстетизации) также можно выделить определённые фазы развития:

1) Фаза перехода от обыденного восприятия к актуализации цикла вторичной эстетизации. Эстетическое восприятие, рассматриваемое в качестве основной структурной единицы процесса эстетизации (как простейшего цикла, так и всех его последующих циклов), становится исходной точкой отсчёта вторичного цикла, порождающей новое силовое поле эстетически качественных связей-сцеплений. На уровне внешнего, поверхностного восприятия сотворенного Я перцептивный процесс подвержен воздействию «застывшей» информации. Ю.В. Линник обращает внимание на особую (информационную) значимость восприятия внешнего плана бытия сотворенного сущего, поскольку «обращённая к нашему восприятию, красота имеет тенденцию концентрироваться на поверхности явлений» [172, С. 42-58].

2) Фаза перехода от восприятия внешней данности сотворенного Я к созерцанию его внутреннего мира. Уже на внешнем уровне восприятия создаётся определённое напряжение, выраженное в стремлении превзойти то, что изначально оказывается недоступным обыденному уровню восприятия. И здесь вновь вступает в силу принцип феноменологической редукции, предполагающей высвобождение *видения* от иллюзорности перцептивных эталонов обыденного восприятия, сквозь призму которого человек смотрит на мир. В процессе восприятия художественного творения «... переживания, касающиеся предметов окружающего нас мира, отодвигаются на второй план, утрачивая свое значение и силу» [67, С. 133]. Должно произойти эстетическое пробуждение восприятия, способное породить образное видение сотворенного Я. В противном случае, человека по-

глощает «слепота», поскольку он видит лишь только то, что ожидает увидеть. Ведь это «ожидаемое» для него вполне привычно, понятно, знакомо, узнаваемо, но не имеет ничего общего к эстетически качественным восприятием, обладающим внутренней силой образного преобразования видимого и открытия сокровитого, заключённого в глубине творения.

Природа восприятия художественного творения открывает нечто иное, по словам М. Хайдеггера, вдвигает нас в развёртость сущего, «... исторгая нас из среды обычного. И тронуться, тронуться с места, будучи послушным этому вдвиганию и исторжению, – значит преобразовывать все обычные связи и отношения к миру и земле и впредь оставлять про себя все свои привычные дела и оценки, чтобы спокойно пребывать внутри истины, совершающейся в творении» [326, С. 301]. Взгляд на творение вырывает нас из повседневного хода вещей и выносит за пределы «здесь и теперь», переводит в состояние эстетического интуитивного переживания Иного в событийном моменте, вспыхнувшем вне реального места и времени.

Это особым образом настроенное *видение* онтологической глубины художественного сотворенного мира, становится неким порталом, открывающим путь человека к постижению подлинности бытия. Это событие открытия особого исключительное видения сотворенного Я, когда высвечиваются такие образные грани, которые ранее были не высвечены, и может быть неизвестны самому автору, или сознательно им утаённые, скрытые под внешними покровами творения, или не проявленные в силу ограниченности использованных им средств художественного выражения. Эмоционально-эстетическое состояние вхождения в пространство со-творческой событийности способно удерживать ощущение захваченности воспринимаемым, которое словно «оживает» и как бы обволакивает собой его сущность, вытягивая из обыденного модуса существования и погружая в особый мир, отличный от размеренного ритма повседневной жизни.

Пробуждение художественно-эстетического чувства воспринимающего субъекта становится событием его самопревосхождения, выводящего к вос-

приятию самого себя как имеющего онтологическое отношение к иной – но-уменьальной сфере бытия. Будучи включённым в процесс эстетически-событийного потока жизни, он обнаруживает себя как подлинно бытийствующее существо, способное превосходить феноменальность реального способа существования.

В процессе рецептивного погружения в глубину сотворённой целостности восприятие трансформируется, подчиняясь законам, обусловленным внутренней спецификой построения и осуществления воспринимаемого «мною» сотворенного мира Другого. Актуализация трансцендирующей способности, заложенной в природе эстетического бытийствования, переводит сотворённое Я из состояния бытия-в-себе в состояние бытия-в-Другом. Восприятие, казалось бы, лишается спонтанности и произвольности протекания. Однако не следует рассматривать это как принуждение и подавление рецептивного процесса, поскольку при условии активизации силы эстетического притяжения к центру этого особого измерения, способно открыться *видение* ее внутренних просторов, когда с каждым шагом будет происходить эстетически чувственное принятие ее чарующей содержательности. Ведь сама внутренняя форма художественного творения, как замечает А.В. Ахутин, «... содержит и устраивает своего рода *пустоту*, допускающую и зовущую *исполнителя*. Она должна быть каждый раз исполнена (или восполнена) моей – читателя, зрителя – участника – живой энергией, которую эта форма вызывает, пробуждает, требует. Отсюда возможность не только воссоздания, воспроизведения, но *роста* произведения, насыщения новыми, иными *смыслами*» [14, С. 50].

Мы можем говорить об актуализации процессуальности художественно-эстетического цикла только в том случае, если, во-первых, произошло *трансцендирование* эстетизируемого Я в пространство эстетического преобразования, т.е. во внутренний мир Другого как со-творящего начала столь необходимого для его дальнейшего жизнеосуществления; во-вторых, если произошло событие «перехода» от состояния ожидающего в себе-

пребывания к состоянию звучания для-Другого и в результате всецелого принятия Другим. Так восприятие со-творящего Я постепенно заполняется материалом особой плотности, насыщенного полнотой чувственного переживания увиденного.

В именительной тональности данное событие можно описать следующим образом: в «моё я» вошло некое чувственно-образное представление эстетически *пережитого*, которое уже не есть Другое, бывшее чуждым «для меня». Это Другое стало теперь родным, не отторгаемым от «моей» сущности, а напротив, качественно её обогащающим. В тоже время то нечто, ставшее теперь «моим», ещё настолько неявно, расплывчато и дано «во мне» лишь как ощущение его призрачного образного присутствия. Такая содержательная самонеотчетливость невольно побуждает к дальнейшему творческому движению. К тому, чтобы это *нечто* приобрело некую определённую, завершённую, смогло каким-то образом проявиться и утвердиться в новом для себя «доме», обрести здесь свою смысловую значимость и ценность. Со-творец теперь уже не есть нечто чужеродное, безразличное по отношению к воспринятой и пережитой им жизни Другого, поскольку это Другое, в свою очередь, становится источником качественного преобразования его самого, возводящего на иной уровень бытийствования – со-бытия с миром метаиндивидуальных сущностей.

3) Фаза со-бытийного единения и смыслообретения личностных начал. Единожды открывшейся смысл эстетизированного сущего и уже прозвучавший в авторском художественном исполнении, вновь изрекается для Другого, порождая диалог цельных и при других условиях никогда не отождествляемых сущностей – творца и со-творца. Происходит со-бытийное стягивание творящего Я и со-творящего Я в точку эстетически бытийной однородности, знаменуя собой событие творческого взаимопроникновения субъективных начал.

Для того, чтобы этап со-творчества был в определённом смысле завершён, необходимо возвратное движение со-творческого Я за пределы воспри-

нимаемого им творения – к самому к себе (что соответствует *фазе дистанцирования* простейшего цикла эстетической событийности), с тем, чтобы остаться наедине с чувственно вынесенным опытом эстетического переживания Другого, которое теперь становится внутренним компонентом целостного содержания самого субъекта восприятия. Как уже отмечалось, извлечение и переживание сокрытости жизненного смысла сотворенного Я не достигается на уровне его поверхностного восприятия. Для этого требуется переход из внешнего плана восприятия к способу *изнутри видения*, т.е. должно произойти своеобразное проникновение восприятия во внутренние пласты бытия репрезентируемой целостности.

Здесь следует обратить внимание на сложность воспроизведения данного «перехода», поскольку этот момент сопровождается опасностью «выпадения» из процессуального измерения эстетической событийности. Это связано с тем, что воспринимаемое постоянно подвергается искушению подвесить получаемую картинку к процедуре ее приведения в соответствие реальными параметрами. В ситуации, когда видимое не согласуется с ожидаемыми запросами и представлениями воспринимающего Я, принципиально важным является активизация способности восприятия к произвольному снятию этого тяготения и перестроению первично воспринятого образа, побуждающего, как пишет исследователь природы восприятия художественных произведений Р. Арнхейм, «... переходить на такие уровни восприятия, к которым он не привык», что оказывается весьма плодотворным эстетическим событием» [7, С. 320]. Речь идёт «вспышке» феномена хаоса поля обыденного восприятия, который в последующем становится синергетически управляемым процессом, поскольку «...хаос необходим, чтобы система вышла на аттрактор» [130, С. 129], способный возвести ее к качественно новому характеру самоосуществления.

В связи с этим представляет интерес синергетическое описание процессов познания как процессов формирования и распознавания образов-гештальтов, в которых ключевую роль играют взаимозависимые параметры

внимания и параметры порядка. Параметры внимания (Г. Хакен) могут оказаться в подчинении параметрам порядка и в тоже время могут управлять ими, переключая восприятие, смещая «фокус сознания», и тем самым изменяя направленность со-бытийного процесса как процессуального коммуникативного гештальта.

Поток эстетического восприятия в его полимасштабности и изменчивости постоянно сопровождается предвосхищением этой возможности несоответствия, перенастройкой и удержанием определённой специфики событийной процессуальности. Ведь восприятие бесконечно подвергается иллюзиям сознания, которые навязывают эстетическому переживанию внутренней природы Я внешне предзаданные конструкты, отягощающие, «заземляющие» непосредственность «живого» видения. На эту особенность перцептивного «переноса» обращал внимание А. Бергсон, говоря о том, что «... иллюзия сознания обуславливается тем, что оно рассматривает «я» не непосредственно, но как бы преломлённым сквозь формы, заимствованные сознанием у внешнего восприятия, которое сообщает им свою окраску» [25, С. 144]. Фиксация внимания на нечто особенное, выхваченное из общего событийного ряда, предстаёт в виде некой «застывшей» картинки, что позволяет производить извлечение переживаемого смысла.

К одним из фактов прерывания эстетической процессуальности можно отнести включение механизмов теоретического осмысления «видимого». В частности, М. Вейнтгеймер, говоря о том, что эстетическое видение предшествует теоретическому оперированию, указывает на эффект вытеснения эстетически значимого аттрактора в случае фиксации потока восприятия на понятийном мышлении и абстрактных правилах [53]. Возникают так называемые «помехи» в непрерывности процессуального потока со-творческого восприятия. Эстетическое чувство, порождённое и извлечённое таким образом из потока *видения*, становится предметом осознания, отрывается нашему опыту как «замершее», ставшее в своей неизменности явление, тем самым погружая восприятие в иллюзию видимой неподвижности мира, что может

прерывать целостность и полноту процессуальности эстетического свершения как такового.

Полагаем, что непрерывность процесса вторичной эстетизации будет сохранена в случае перехода к *эстетически-рефлексивному видению*, которое является внутренним компонентом процесса со-творческого восприятия, направленного на переводение и придание пережитому образному содержанию определённых понятийных смысловых контуров. Тем самым мы выделяем особую значимость *интерпретативной смысловой составляющей* процесса со-творческой со-бытийности, которую не следует рассматривать как нечто ему внеположенное.

Феноменальная содержательность творения раскрывает себя в молчаливом проникновении в свои смысловые глубины, но в тоже время его внутренняя событийно-образная динамика требует внутреннего монолога создателя, его определённой эстетически-дискурсивной практики, придающий смысл *видимому*. Интерпретация есть нечто иное – это процесс истолкования образа), имеющий для субъекта со-творческого видения определённое экзистенциальное значение. Это эстетически-рефлексивное созидание особого «живого» события, несущего в себе структуру онтологического Откровения, которое совершается в том же со-бытийном пространстве, захватывая собою все существо личности, что, по мнению Г. Зедльмайера, лучше всего может быть определено как «воссоздание (*Nachgestalten*) в созерцании» [104, С. 136].

Ситуация *прерывания* процессуальности эстетизации связана с «выбросом» из общего поля эстетически-художественной со-бытийности, например, когда начинает определяться аксиологическая тональность художественного феномена в отношении его коммерческого или культурного освоения. Здесь высвечивается проблема обусловленности удержания «чистоты» процесса со-творческой со-бытийности от аксиологической составляющей. Согласно М. Хайдеггеру, в процессе превращения художественного творения в художественную ценность происходит обмен бытия-для-себя на бытие-для-

других. Это событие является значимым для осуществления полноты бытия человека, но в тоже время сама процедура *оценивания* лишает творение своего исконного достоинства. «Всякое оценивание, даже когда оценка позитивна есть субъективация. Она оставляет существу не быть, а – на правах объекта оценки – всего лишь считаться» [330, С. 212]. Тем самым, утверждается необходимость максимально возможного преодоления ценностной субъективации в интерпретации творения, поскольку здесь значимым является сохранение глубинной связи с художественным творением в фазе эстетически-рефлексивного осмысления разворачиваемой со-бытийности.

Здесь вновь следует говорить о необходимости «перехода» к эстетически-рефлексивному оцениванию свершаемого события, когда оценка воспринимаемого исходит из глубины собственного эстетического видения особым образом. Решающее значение в этом случае имеет момент эстетического переживания, который превращает постигаемую картину в некий сигнал, возвещающий обо «мне» самом как со-творящем Я, находящемся в поле эстетического свершения, и о тех глубинных изменениях, которые происходят «во мне» здесь и сейчас в этот экзистенциально значимый момент. Это особое оценивающее видение связано с эстетически-рефлексивной трансформацией смысла, воспринятого и пережитого «мною» таким образом, что этот смысл становится «моим» экзистенциальным смыслом, неотторжимым от «меня» самого, он живёт «во мне», заполняя собой структуру «моего» жизненного опыта. Эстетически переживая видимое, со-творец обнаруживает себя в пространстве, организуемым художественным феноменом. Со-бытие внутри этого пространства становится возможным благодаря «моей» эстетической проекции на творение и проекции творения на моё собственное экзистенциальное пространство.

Во «мне» переживается некая невербальная идея, сообщаемая творением, которая не имеет точного вербального эквивалента, но, тем не менее, эта идея провоцирует «моё» мышление о ней, побуждая к стремлению объяснить невербализованное смысловое содержание. Иными словами, сотворённое

сущее может провоцировать различные интерпретативные вариации, порождая в отношении себя как чисто логический и экспликативный дискурс, так и дискурс имагинативный [288, С. 283-284].

Рассматривая проблему познания художественного творения в процессе его восприятия, И.А. Статкевич указывает, что «для субъекта, исследующего творение другого субъекта, познать значит сделать картину в определенном смысле «своей». Если между реципиентом и произведением не происходит отчуждения и устанавливается контакт, то это стимулирует реципиента к более глубокому проникновению в мир этого произведения. Более того, этот контакт может подвигнуть его на собственное творчество или, во всяком случае, сам процесс восприятия окажется творческим. Воспринимающий субъект, первоначально нацеленный лишь на рецепцию внешней формы, постепенно начинает достраивать посредством аффицированного воображения непосредственно данное созерцанию, не осознавая, впрочем, что он воспринимает столько само творение, сколько собственные представления об образно являемом его внутреннем мире. Понявший замысел автора субъект может, в своём воображении достраивать, дорисовывать формировать “продолжения” и возможные вариации любого сюжета, создавая перед статической картиной собственное информационное поле, заселяя его дополнительными образами, соразмерными собственному уразумению» [326, С. 157].

Как считает Сартр, «*воспринимаю я всегда больше и иначе, нежели вижу*» [274, С. 213]. Так на основе пережитого видения может развёртываться научный или философский дискурс, позволяющий создавать некое интерпретационное поле истолкования видимого мира в соответствии с собственной эстетической идеей, а также со своей исключительной точкой зрения на мир, которая не подразумевает никакой включенности и утилитарной заинтересованности в нём самом. Это истолкование вовсе не является однозначным и единственным, поскольку само сотворённое Я может инициировать порождение множества интерпретаций в попытках развёртывания изначального смысла, заложенного в самой эстетической идее.

Следует отметить, что существуют разные степени проникновения в художественный феномен и соответственно разные степени его постижения. Здесь необходимо остановиться на прояснении условия перехода к эстетически-рефлексивному видению, отражающего специфику именно внутреннего, а не внешнего плана интерпретативного процесса восприятия сотворенного Я. Для этого обратимся к характеристике различения внешнего и внутреннего планов интерпретативного поля воспринимающего Я (со-творца).

Внешняя интерпретация имеет отношение к видимой части творения, а, следовательно, «... переводит в дискурс ее предметный и пластический план» [288, С. 306]. Как отмечает И.А. Стакевич, обращённость к этой видимой, феноменальной, intersubъективной стороне творения характерна для искусствоведческого подхода к интерпретативному истолкованию художественного феномена, который по своей сути носит сциентистский характер. Творение рассматривается в его имманентной замкнутости и формальной самодостаточности, оценивание производится с точки зрения определённых имеющихся в арсенале воспринимающего субъекта а priori эстетических ценностей. В данном случае рецептивная задача сводится к тому, чтобы уловить и понять заключённую в нём идею, необходимую для адекватного постижения внутреннего мира репрезентируемого творения. А значит, прежде всего, истолкование нацелено на сообщение некоторой истины, отражающей его видимую идею и сущность воспринятого.

И здесь важно отметить весьма значимый момент воспроизведения интерпретативной ситуации. Субъект восприятия в своей интерпретации отражает собственный опыт встречи с творением. «Реципиент здесь проецирует на картину имеющиеся у него представления, так или иначе ассоциирующиеся у него с её содержанием, и, благодаря этому, осуществляет истолкование её смысла» [288, С. 292]. В данном случае, происходит своеобразное одушевление воспринимаемого содержания: «мой» внутренний опыт, переживания, чувства переносятся вглубь сотворенного Я, который благодаря этому и обретает значимый для «меня» смысл. Но в то же время «мой» субъективный

план интерпретативного опыта играет второстепенную роль по сравнению с той признанной ключевой ролью искусствоведческой традицией интерпретации данного творения. В конечном счёте, истолкование сводится к догматическому следованию какой-то стереотипичной традиции. При интерпретации смысла самого творения может происходить навязывание неких посторонних, не присущих ему изначально, смыслов или дополнение ключевого смысла новыми историческими, культурными значениями, взятыми из структуры внутреннего опыта, который так или иначе уже усвоен интерпретирующим субъектом восприятия. Это значит, что реализация установки, характерной для внешнего уровня интерпретации, приводит к объективации сотворенного Я, что, по сути, лишает его со-бытийной природы последующего осуществления. Воспринятое содержание редуцируется к чему-то общему и объективированному (например, художественному стилю или направлению). Эксплицируемая таким образом истина творения не может носить в себе характер Откровения, поскольку поверхностное истолкование не даёт полного исчерпания его внутреннего смысла. В таком случае можно лишь говорить о весьма сомнительном соответствии между поверхностным дискурсом и открытием смысла творением как сокрытым феноменом молчания.

С другой стороны такой уровень постижения, рассматриваемый в качестве художественной критики, может выступить в роли ориентира подлинного истолкования видимого, стать своеобразным путеводителем для воспринимающего субъекта. Это определённым образом поможет сориентировать реципиента в захватившем его художественно-эстетическом потоке восприятия, конечно, не заменяя его личного уникального опыта общения с творением. Так, например, М. Мамардашвили указывает на экзистенциальную значимость такого ориентира как феномена, способного в последующем расширить и обогатить опыт событийной встречи творения и реципиента, помочь найти исключительно важный, смысложизненный Путь к искусству. Это особый путь, по которому «... человек выходит из какой-то темноты: темноты своей жизни, из темноты своих впечатлений, из темноты существ-

вующих обычаев, из темноты существующего социального строя, из темноты существующей культуры, своего «Я», ее носителя, и должен пойти куда-то, куда светит указующая стрелка его уникального личного опыта» [196, С. 98]. Иными словами, внешний уровень интерпретации можно рассматривать в качестве предстоящей ступени более глубокого имманентного истолкования воспринимаемого художественно-эстетического события.

Внутренняя интерпретация, на наш взгляд, отражает природу эстетически-рефлексивного постижения, открывает возможность для открытия духовного смыслового содержания внутреннего мира сотворённого Я. Природа эстетического видения, согласно Р. Арнхейму, предлагает выведение восприятия за пределы изображённого, т.е. за границы поверхностного, внешнего видения, с тем, чтобы осуществить структурную перестройку восприятия на основе смыслового фона, связывающего с универсальным уровнем бытия, находящимся за пределами реально воспринимаемой картинки и ее описательных категорий [7, С. 320]. Так на фоне осознанного смысла схема восприятия словно «оживает», обретает со-бытийный характер, раскрывая свой экзистенциально-духовный смысл. Данный уровень интерпретации в противоположность предыдущему отражает специфику герменевтического подхода к истолкованию образного содержания воспринятого. Это принципиально иной подход, который сам по себе ориентирован на постижение какой-то универсальной истины, имеющей метафизическое, экзистенциальное значение. Задача нахождения истины самого творения не является первостепенной, что выводит интерпретацию за рамки чисто концептуального представления.

Посредством такой имманентной интерпретации происходит высвобождение воспринимающего Я от времени как «симулякра вечности», от ограниченности мнений и предрассудков, и переносит его в сферу высших идей, высших ценностей, которые становятся некими особыми «точками зрения на мир» (Ф. Ницше). В поле внутренней интерпретации входит невидимая глубина ноуменального измерения художественного феномена, постигаемая скорее

эстетически-интуитивным образом, нежели сенсорным или же дискурсивным способом.

Эстетически-рефлексивное проникновение открывает особое *духовное видение* материала художественного восприятия. Открытие истины становится экзистенциальным событием, соотнесённым с конкретным внутренним содержанием «моего» Я. Именно в такие моменты, как отмечает Г. Зедльмайр, «... под покровом видимостей открывается то, что придаёт им совершенно новое значение, они становятся симптомами чего-то другого, поскольку невидимое составляет их сущность. И каждое произведение – в момент, когда оно наполняет собой душу, – исключает все остальные, как если бы они вообще не существовали» [104, С. 135]. Открывается особая перспектива реальности, которая носит вневременной характер. И это становится возможным благодаря тому, что это событие особым образом организовано во времени, оно как бы стягивает в одну точку все его временные модусы, возвещая о себе как о событии катарсического преобразования воспринимающего Я, в котором открывается горизонт восхождения до истины бытия.

Катарсическое воздействие от восприятия художественного творения подводит к определённым размышлениям, видоизменяющим ценностно-смысловую картину внутреннего мира воспринимающего Я, проецирует в его глубины совершенно новые смыслы, актуализируя и усиливая те, что уже присутствуют в нем. Оно способно преобразить смысловую структуру существования, высвободить его экзистенциальные смыслы, отбрасывая все несущественное, случайное, открыть просвет для проявления подлинного онтологического содержания. И это событие переживается как особое потрясение от обнаружения истины о самом себе – эстетически преображённом личностном начале. Будучи дистанцированным от самого события, эстетически-рефлексивное истолкование катарсически пережитого приводит аффективные эмоции в определённый порядок, усиливая эстетическую чувственность, наделяя его определённым смыслом. И чем глубже осуществляется опыт эстетически-рефлексивного проникновения в художественное событие, тем бо-

лее его интерпретация сливается с непосредственным переживанием воспринимающего субъекта, т.е. становится имманентной самому переживанию, а не существует как что-то внешнее по отношению к нему [288, С. 306]. Но одновременно с этим происходит и сублимация внутреннего эмоционального переживания, поскольку в ситуации эстетической погружённости в эстетически переживаемое событие субъект художественного восприятия не смог бы извлечь глубинный экзистенциальный смысл, который в эстетически-рефлексивном акте предстаёт в некоем «очищенном» состоянии от захватившей аффективной эстетической реакции. Это обретение состояния органичного высвобождения от переполняющего чувственно-образного материала, возвращающего к эмоционально внутренней уравновешенности: то, что было переживаемо, вжилось в сущностную ткань, теперь обозначилось вовне, т.е. по ту сторону «моей» чувственной о-предленности.

Событие «включения» эстетически «живого» видения близко к переживанию состояния просветления (*саторы*) в Дзен-буддизме, понимаемого как «интуитивное проникновение в природу вещей» [294], что, по сути, означает открытие ранее неизвестного нового мира, затрагивающего основы его неделимой целостной жизни. Это коренным образом ее видоизменяет, привнося определённый порядок. Наступление *сатори* метафорически описывается как «пробуждение утреннего зрения», как текучее «проницательное зрение», сплетающее внутри своего потока внутреннее и внешнее, не имеющее предзаданных значений и способное устранять преграды, связанные с иллюзорной двойственностью восприятия целостного течения жизни. Ю.В. Линник в исследовании синергетики даосизма, указывает, что «проницательному зрению» дано видеть то, как красота природы творится изнутри «... без всякого побуждения и принуждения...» и в этом усматривается возможность видения спонтанной синергичности природы как фундаментального свойства бытия [173].

Таким образом, мы можем говорить о свершении со-бытийного единения и смыслообретения личностных начал в процессе со-творческой собы-

тийности только в том случае, если эти начала, исходно вступившие в пространство со-бытийного отношения, привели друг друга к взаимообогащению и экзистенциальному взаимопереходу. Эстетически пережитое событие модифицируется «во мне» в целостный образ, словно изнутри наполняясь и уплотняясь в своём содержании, пока лишённом своего внешнего обрамления. Это особое вслушивание, улавливание и стремление понять то, *что* пробудило созерцание, и *что* говорит обо всем этом «моё» эстетически наполненное сознание. Это самовопрошание, направленное не только вглубь себя, но и вглубь Другого, теперь ставшее «моим», выводит к высотам, заложенных в нем смыслов. На этом этапе происходит восхождение к наитончайшим сущностным глубинам двух со-бытийных начал в неразрывное единство, происходит событийная встреча внутреннего Я и смыслового звучания воспринятого «мною» Другого, являя собой событие единения эстетического самоощущения и смыслообретения «мною» *видимого*. И с этого момента со-творённое Я свободно открывает себя со-творцу для эстетической интеграции и художественного преображения, актуализируя тем самым исключительный способ своего жизненного самоосуществления, избегая опасности быть низвергнутым в бездну увековеченного о себе молчания в реальных пластах Бытия.

4) Фаза художественного завершения цикла вторичной эстетизации. Как было показано выше, результатом со-творческой событийности является порождение новой образной целостности, которая, уплотнившись в смысловом содержании, принимает ирреальную форму, укрепившись в качестве таковой в со-творящем ее сознании. Фиксация в инобытийном пространстве, некое закрепление в нем – это момент, когда *выражаемое* оказывается в позиции относительной венаходимости от своего выразителя, но пребывает пока ещё в незавершённом, до конца не оформленном состоянии, поскольку ему ещё предстоит пройти процесс «обрастания» художественной плотью. В состоянии же сущностной обнажённости, неприкрытости, лишённости дополняющего и оцеляющего себя окружения, без ограничения про-

странства внутренней со-бытийности, трансцендируемое содержание не может предстать в ряду реально существующих наличностей в качестве полноценного для них образования. Хотя точка его индивидуального присутствия в этом ряду уже обозначена. Воссозданная образная картина пережитого, увиденного, постигнутого «мною» стремится обрести наиболее стабильную форму художественной выразительности, свойственную «моему из-себя-видению».

Речь идёт о проявлении онтологической потребности к трансцендированию самого творения, которое растворившись в чувственных тканях со-творца в модифицированном для себя образно-смысловом состоянии, желает быть извлечённой из пределов его образного сознания, поскольку в рамках пребывания внутри одного со-бытийного пространства процесс взаимосозидательности начал постепенно затихает. Ведь триолог уже состоялся, и его результатом стало порождение новой жизни – эстетически бытийствующей модальности, требующей вступления в новый диалог с другим эстетически инициированным началом. Но для этого необходимо трансцендирование посредством объективации результата со-творческой со-бытийности. Нужно быть обозначенным и утверждённым в реальном плане бытия в своей природной исключительности. Для этого следует выйти из состояния «бытия-в-Другом» в состояние «наличного бытия-для-Другого»; стать не только «звучанием», живущим внутри творящего сознания, но и быть «озвученным» им, чтобы иметь возможность перейти на этап экзистенциального ожидания встречи с Другим – субъективным началом, эстетически настроенным по отношению к вновь преобразованному художественному явлению. Иными словами, событие со-творческой со-бытийности должно быть в определённом смысле репрезентировано в реальном плане в своей онтологической уникальности.

Если в процессе первоначального со-бытийного сближения двух начал (творца и со-творца) движение эстетического восприятия подчинилось воздействию аттрактора сотворенного Я, подпадая под внутренние законы ху-

дожественного бытийствования, то уже на завершительной стадии цикла вторичной эстетизации его творческая активность значительно возрастает. В самом акте со-творчества проявляется спонтанность и непредсказуемость художественного порыва эстетической со-бытийности.

Фаза о-художествления является ничем иным как актуализацией способности к трансцендированию эстетически переполненного сознания творца, стремящегося при этом удержать состояние внутренней неразрывной связи с выносимым во вне и теперь материализованным в реальные пласты Бытия духовно-зримым содержанием. В этом выражается определённая бессознательность художественного порыва в акте со-творчества, который не останавливается, перебирая и анализируя всевозможные способы и средства желаемого выражения. Это своего рода волна, выбегающая за свои берега, не принимающая на своём пути преград, затрагивающая пределы инобытийного измерения. Этот процесс трансцендирования уникален в своём роде, поскольку выразитель и выражаемое, будто два начала, вливаемые в один сосуд, заполняют его неким однородным составом, которые, по сути, они есть одно целое.

Когда «мне» дано видение явленной ещё-неопределённости сотворенного начала, оно должно быть достроено до определённого рода целостности, восполнено недостающими чертами, ещё удерживаемыми в виде образов в «моем» творящем сознании, и приведено в гармоничное состояние, характерное эстетической природе бытия. Такое о-художествление будет происходить до тех пор, пока *выражаемое* не совпадёт с *пережитым* содержанием, пока не будет достигнута определённого рода тождественность эстетического образа с тем, что становится созерцаемым в художественно объективированной форме и являет собой вполне состоявшуюся и исключительную по своей природе наличность, вступившую в этап самостоятельного осуществления в Бытии.

Состояние, переживаемое в процессе вторичной образной эстетизации, можно назвать возрождением эстетического бытийствования сотворённого Я,

предвещающего собой его новое цветение, когда череда возобновляемых и сменяемых друг друга перерождений-сотворений возведёт эстетизированную сущность на новый уровень самоосуществления посредством трансформирующего «вживания» в Другого – в ипостась перерождённого образно-смыслового состояния как результата триологично-созидающего отношения между со-творческими началами (творца, творения и со-творца).

Но удастся ли, вновь обрётённому, образно-смысловому целому обрести телесную оболочку, достичь состояния художественной завершённости? Безусловно, это зависит от того, сможет ли творец облачить эстетическую образность в реально выраженную художественную форму. Ведь мир образов, созданный творящим сознанием гораздо богаче, глубже и насыщеннее того, что посредством художественного обрамления выводимо на видимый план, что становится одеждой для образа, перерождённого в новом для себя облики. Со-творец вынужден ограничиваться определённым способом о-художествления, т.е. прибегнуть к возможностям выражения какого-либо определённого вида искусства.

В результате творение, вновь возведённое в сферу о-пределённости внутренней специфичностью не может быть полноценно раскрыто в рамках только одной художественной проекции, которая имеет принципиальные ограничения в возможности выражения внутреннего мира и замысла творящего Я в рамках какого-либо искусства. Это лишь одно из художественно выраженных его состояний, которое становится неким сигналом, возвещающим о ее реальном существовании, и является источником дальнейших со-творческих модификаций. Это свидетельствует о том, что каждое новое *прочтение, видение* сотворенного Я, художественно перевоплощённого в бытии посредством различных способов и форм о-художествления, есть одна из вариаций высвечивания его многогранного образно-смыслового целого, свершающаяся в бесконечной цепи перерождений.

В связи с этим, как нам кажется, фокусирование на проблеме преодоления ограниченности способов о-художествления, является совершенно

бессмысленным занятием. Достаточно принять это как данность и сосредоточится на том, чтобы в этой фазе достичь полноты художественного выражения видимого, чтобы переживаемая «мною» внутренняя гармоничность со-бытия с Другим стала органичным ее транспонированием во вне, чтобы все, что оживлённо таится «во мне», покидая свою обитель, смогло всецело переместиться в художественный сосуд, не утратив связи с чувственно питающими его корнями. Это необходимо дабы в своей отстранённости от пространства со-творческой событийности не оказаться бессвязно выброшенным мёртвым артефактом, лишённым своей онтологически качественной изначальности. Во всём существе вновь о-художествлённом Я должно сквозить творящее начало как того жизненного источника, посредством которого стало возможным трансцендирование сотворенного Я из реальных пластов бытия художественной культуры в новое измерение эстетически со-бытийной модальности.

Особенность траектории осуществления цикла со-творческой событийности. При рассмотрении нами процессуальности смены фаз со-творческой со-бытийности, мы обнаруживаем, что вторичный цикл эстетизации имеет особую траекторию и ритмический характер осуществления, складывающийся в картину последовательной смены основных жизненно энергетических конфигураций свершения. Первая, это *линейная* конфигурация транспонирования (трансцендирования) внутреннего содержания сотворённого Я в другое личностное измерение воспринимающего его начала. При этом не происходит «истощения» жизненных сил сотворенного Я, а напротив, обеспечивается его самосохранение с последующим приращением в открывшемся перед ним пространстве внутреннего мира Другого (со-творца). Вторая, круговая конфигурация, которая сменяет предыдущую направленность движения вращением вглубь со-творческого начала, пронизывая собою все слои воспринимающей его сущности, наполняя собой эстетически чувственные рецепторы, пока не достигнет максимальной степени нисхождения, всецело вливаясь, вживаясь и по мере погружения «срачиваясь» с ним.

Такая пластично изменяющаяся конфигурация эстетического свершения может быть представлена в виде вворачивающейся спирали, которая имеет конечный виток и предельную точку вхождения в сердцевину со-творящего начала, что предполагает слияние с его сущностным ядром.

Далее в процессе со-бытия двух начал (творения и со-творца) продолжается спиралевидное вращение внутри единого для них эстетического пространства, в котором происходит их взаимопреобразование. Так, продвигаясь от одной фазы к другой, процесс взаимоэстетизации постепенно выводит *преобразуемое* к поверхностным слоям эстетически-событийного измерения, словно обвиваясь нитями художественно-образного выражения, пока, наконец, не достигнет полноты о-художественной завершённости и виток спирали со-бытийной эстетизации двух начал замыкнётся.

Но на этом процессуальность эстетического свершения не завершается, поскольку вновь происходит трансцендентный перенос эстетически обновлённого содержания за пределы завершённого цикла со-бытия. Т.е. происходит смена вращательно-круговой конфигурации движения на линейную траекторию переноса за пределы со-творческого начала. Теперь этот линейный трансцендентный выброс становится своеобразным трамплином для всецелостного транспонирования нового художественно-образного содержания из стадии самопробывания во внутреннем мире Другого (со-творца) в иную онтологическую плоскость. Это выброс из точки преобразующего его личностного мира в точку его реального самоутверждения и самоосуществления в Бытии. Здесь новообразованное художественное целое, обретая состояние художественной самозамкнутости, самодостаточности как «само в себе стояние», пребывает в состоянии монологичного самосозерцания со-бытийности своей внутренней жизни.

Период устойчивости «самостояния» нового сотворенного Я относительно кратковременен перед лицом со-бытийной изменчивости. Возможно, совсем скоро оно приобретёт совсем иную тональность и глубину звучания, переходя от одной эпохи своего существования к другой, несмотря на свою,

казалось бы, художественно формальную увековеченность в модусе реального существования. Онтологическая циркуляция во внутренних пределах «самостояния» будет продолжаться до тех пор, пока эстетически излучаемая энергия (которая может быть показана в виде пунктирно-линейной конфигурации трансцендирования), не окажется захваченной Другим эстетически инициированным субъектом восприятия. Это само по себе явит событие рождение новой точки, изнутри себя порождающей новое эстетически событийное пространство, что говорит о воспроизведении последующего витка процессуальной бесконечности эстетического свершения.

Онтологически-экзистенциальная самоценность результативности со-творческой событийности. Процесс со-творческого со-бытия осуществляется в пункте со-бытийного совмещения трёх онтологических плоскостей личностных начал и его результатом, прежде всего, является рождение нового события бытия, нового онтологического целого, воплощённого в реальные пласты Бытия.

Как онтологическое событийное измерение вновь сотворённое Я отличается объёмностью и многогранной глубиной своего структурного и содержательного наполнения, обладает свойством саморасширения. Этот новорождённый художественно-эстетический феномен представляет собой особое «живое» событие, мыслимое в продуцировании своего предыдущего (исходного) и последующего со-бытийного самоосуществления, как некоего разветвления от одного изначально эстетизированного корня в направлениях бесконечного и многократного воспроизведения Другим.

Подведём некоторые итоги, позволяющие определённым образом зафиксировать внимание на том, какова онтологически-экзистенциальная значимость результативности процессуальности цикла со-творческой событийности для каждого из включённых в этот процесс со-бытийных личностных начал:

1) Самоценность результата со-творческой событийности для сотворенного начала. Свершение со-творческой со-бытийности есть

онтологически значимое событие для самого перерождённого сотворенного начала, поскольку произошло приращение, нарастание, перевоплощение его смыслового содержания, которое теперь, «переселившись» в Другое, пропитавшись новыми образно-смысловыми источниками, обрело новую индивидуальную художественную форму, зазвучала в новой тональности и неповторимых оттенках самовыражения, что было бы невозможно вне транспонирования в Другое инобытийное измерение. Это переходное и вместе с тем экзистенциально значимое событие в жизни эстетически бытийствующего образования.

В своём перерождённом облике, сотворённое Я, оказавшись в позиции отстранённости от источника своего порождения, продолжает свое существование вполне самостоятельно, являя себя Другому началу в различных смысловых контекстах, которые при взаимодействии могут не согласовываться и даже входить в противоречия друг с другом, но тем самым полнее раскрывают эстетическую сущность творения. В процессе его жизнеосуществления может проявляться неравномерность распознавания заложенных в нём смысловых слоёв и даже наступать период забвения. Это происходит вследствие снижения частоты активизации эстетической настроенности извне по отношению к творению, который в силу этого обстоятельства оказывается не востребованным в культурном измерении, что, безусловно, замедляет процесс его самообновления.

Взаимопереливы и взаимораскрытие смысловых планов, заложенных во внутреннем мире художественного целого, побуждают открыть то невидимое, что явно не воспроизводится, но его наличие постоянно ощущается (творящую сущность автора), и, более того, появляется стремление удержать это ощущение и даже усилить его. Так, увековеченные образы в прошлом осовремениваются в настоящем, предвосхищая их жизненное развитие в будущем. В тоже время художественно-эстетическая со-бытийность способна трансформировать саму реальность, расширять, преобразовать ее отологические модальности посредством создания художественно-образных

перспектив, воссоздания её новых форм бытийствования.

2) Самоценность результата со-творческой событийности для со-творческого начала. Интенсивность эстетически-художественного со-бытия даёт возможность со-творческому началу переориентировать свои деятельные потенциалы в сферу порождения иных – метафизических ценностей, выйти за пределы обыденного осуществления только в плоскости установления отношений с миром реально наличествующей действительности (хотя и сопрядённого, но, тем не менее, отстранённого, отчуждённого от «меня» в своей уже-утверждённой отличности). Он приобретает бесценный опыт, смысл и значение которого он должен пропустить через себя и до конца прожить его – это вспышка света, которая освещает его жизнь и может предложить ответы на самые волнующие вопросы. В позиции отстранённости от себя как творчески бытийствующего начала (т.е. в положении «созерцающего со-творящего Я») по отношению к продукту со-творческой событийности, предо «мною» оказывается новое художественное Я, доступное теперь в своей целостности и завершённости «моему» созерцанию.

В мире, ускользящим в вечность становления, где все приходяще и неминуемо сменяется более и менее значимыми событиями, теперь вынесенное вовне и созерцаемое «мною» в своём «самостоянии», приобретает «для меня» особую самоценность – возможность созерцать исключительное по своей природе творчески свершённое «мною» событие, которое в бурлящем потоке жизни навсегда оставит экзистенциальный след, и в каждый момент обращённости к нему, вновь вовлечёт в круговорот со-бытийных отношений с сотворённым «мною» художественным началом.

Созерцаемое творение самоценно, поскольку являет собой проявление преобразования «моей» творческой сущности, вовлечённой теперь в процесс бесконечного эстетического перерождения, который выступает для меня особым способом самоутверждения в культурно-ценностном измерении, свидетельствующим об онтологической способности к «участному» эстетически со-бытийному отношению с миром. Это особый путь к самосозерца-

нию и экзистенциальному самоопределению творящего личностного начала. В со-бытийном отношении с созерцаемой предметностью «мне» открывается «моя» исключительная способность к эстетическому мироощущению, миропредставлению, мироосмыслению. Это своеобразная встреча с самим собой, ведущая к узнаванию, прочтению, чувствованию в «видимом» своих самых сокровенных, глубинных оснований. И этот со-бытийный диалог есть нечто иное, как монолог с самим собой, в котором раскрывается то, что помимо «меня» самого никому не дано увидеть.

Здесь предо «мною» явлен результат востребованного желания вложить и распространить уникальность «моего» личностного начала вовне, посредством принятия, переживания и преобразования «мною» сущностной содержательности мира, Другого. Так посредством эстетического свершения человек не только проявляет себя вовне, а как точно указал М. Бахтин, «... впервые становится тем, что есть, – повторяем, не только для других, но и для себя самого» [21, С. 26]. Конечно, в созерцаемом «мною» творении дано лишь частичное самооткрывание, которое в полноте своей не может быть высвечено, прояснено в отдельно взятом акте созерцания себя как Другого, ставшего возможным в результате единичного события «моего» эстетического свершения. Ведь феномен самооткровения не проявляется внешне, т.е. не раскрывается через анализ эпизодов или разграничение видимых смысловых единиц, а выявляется только в единстве его разрастающейся смысловой многозначности при условии принятия равноценности каждого элемента смыслового откровения, как события экзистенциального свершения личности. Но, тем не менее, каждый шаг к самосозидательному экзистенциальному самоопределению – это есть «мой» путь самооткровения. Это актуализация «моей» экзистенциальной потребности онтологического самовосполнения, самотрансцендирования. Это есть способ самоосуществления в многомерности Бытия, ведущий к качественному преобразению мира и в тоже время, обеспечивающий сохранение и экзистенциально прогрессивное осуществление собственного.

3.4. Конституирование целостной онтологической картины эстетического свершения в контексте синергетического видения

В силу своей многослойности и многомерности процессуальность эстетического свершения весьма трудно уловить во всей полноте осуществления, а тем более удержать и отразить в целостной картине видения. Воссозданные модели как «картины» жизни всего лишь слепки ее совершенства, которые не есть ещё сама жизнь, и даже не ее целостное переживание, а тем более не свершение жизни в ее подлинности, а лишь вариативная имитация ее онтологической полноты. Моделирование условий самоосуществления не на уровне внешнего, повседневного бытийствования, а на уровне внутреннего событийного отношения позволяет преодолевать иллюзорность экзистенциального самоосуществления, поскольку онтологическое восхождение к самому себе посредством эстетического свершения есть путь восстановления внутренней связи с сокрытой истиной бытия.

Поэтому, безусловно, нам, как субъекту видения этого процесса оказывается доступным лишь частичная возможность приближения к ее усмотрению. Эта возможность реализуется посредством выделения событийных уровней его структурно целостного единства и процессуальных этапов осуществления, которые подвергаются мысленному расслоению, рассогласованию, постижению с тем, чтобы, будучи прояснёнными в своей исключительной отдельности, вновь обрести всецелое неразрывное единение.

Такое целостное видение эстетического свершения возможно в контексте синергетического усмотрения, который в сущности своей есть холистическое построение, основанное на принципах постижения «сложного из простого» [132]. Рассмотрение простого нами было уже произведено, теперь перед нами стоит не менее важная задача – конституирование и репрезентация целостной картины эстетического свершения с опорой на общие синергетические представления. Решение данной задачи усложняется тем, что в процессе конституирования синергетической модели эстетического свершения не мо-

жет быть произведено прямого перенесения фундаментальных принципов процессов саморазвития систем. В данном случае здесь ожидаема неоднозначная конкретизация синергетических принципов в отношении каждого элемента, так и системы в целом. В связи с этим мы будем исходить из самой возможности произвести такую попытку – усмотреть синергетическую природу эстетического как *особого системного измерения*.

И так, с позиций синергетического видения система эстетического бытия предстает перед нами как сверхсложное, бесконечномерное измерение на уровне взаимодействия своих структурных отношений. Внутри себя оно представляет собой *особое* средовое пространство, в пределах которого становится возможным экзистенциальное свершение личностных начал. В основе воспроизведения феноменологического видения была представлена динамика саморазвития эстетического свершения как сложно организованной нестабильной системы, обуславливающий прогрессивный характер ее самоосуществления, посредством перехода от исходного (простого) состояния к более высокому по уровню со-бытийной организации. Теперь располагаясь в синергетической плоскости видения, мы, продвигаясь в направлении от «простого» к более «сложному», попытаемся развернуть синергетическую характеристику эстетического свершения как сложноорганизованной онтологической системы.

Синергетическое видение «простого» в онтологической структуре «сложного» эстетически системной целостности. Система эстетического свершения имеет сложную онтологическую структуру, которая наполнена элементарными простыми формами. Для того, чтобы увидеть «сложное» нами была произведена редукция ее сведения к «простому». Мы определили, что основанием онтологической структуры эстетического свершения является природа со-бытия. Поэтому изначально вывели механизм со-бытия как «простое» из состава «сложного». И далее будем исходить из основополагающего представления о том, что «... общими законами определённого класса явлений, в частности систем всех типов и уровней сложно-

сти, являются те, которые действуют в простейших модификациях этих систем...» [9]. Учитывая, конечно, что полученное представление о «простом» позволит раскрыть только нижний слой структурной системы и не откроет нам видение онтологически качественного своеобразия «сложного». Однако «простое» играет здесь конструктивную роль. Для наших целей достаточно описание развёртки этого основополагающего онтологического элемента.

Что несёт в себе жизнь «простого» в целостной структуре «сложного»? Эстетическое со-бытие – это исходный механизм рождения «простого», который пронизывает собой всю структуру и не утрачивается на более высоких уровнях сложности. Благодаря чему и осуществляется сам процесс последовательного нарастания степени самоусложнения системной целостности. Механизм со-бытия, выступающий основой самодвижения и самоорганизации эстетической системы, непосредственно управляется имманентно заложенными в ней самой внутренними силами и этими же силами устанавливает связи-сцепления с внешним миром.

Эстетически онтологическая качественность со-бытийных начал, собственно, и является той внутренне активной силой, которая управляет динамикой эстетического свершения. Энергии проявления эстетического в интенциональном сближении личностных начал активизируют процессуальность эстетической со-бытийности. Энергия эстетического взаимодействия порождает нестабильность системы, обуславливает онтологическое своеобразие преобразования ее структурных единиц в процессе саморазвития. Эстетическая интенциональность имеет синергийный характер со-отношения с Другим, как связующее качество элементов и процессуальных состояний системы.

В результате активизации механизма эстетического со-бытия рождается элементарная простейшая клеточка – эстетическое событие. Это «простое» понимается как постоянная относительно закрытая система, пребывающая в особом дискретном состоянии, обусловленном механизмом взаимодействия элементов, характерным для общей системы в целом. Каждое эстетическое

событие имеет собственную интенциональную структуру как постоянное расширяющаяся синергическая система отношений.

Эстетическое событие содержит в себе со-бытийное взаимопроникновение изначально противоположных личностных начал (Я и Другое), которые при вхождении в средовое эстетическое пространство уравнивают друг друга, в результате чего диссипативно-хаотичное состояние размывается и постепенно обретает относительно устойчивую форму.

Эстетическая система со-вмещает в себе одновременно целый событийный ряд эстетически инициированных в отношении друг друга начал. И природа этих взаимодействий подчиняется единому порядку развития этих связей-сцеплений, в основе которого лежит принцип синергии интенциональностей, проявляемый в каждом диссипативном акте структурного развития системы.

Синергическое видение «простого» составляет ту платформу, на основе которой становится возможным возведение процесса осмысления к моментам рождения «нового» в целостном саморазвитии «сложного». Система эстетического свершения раскрывает себя во взаимопереходах от диссипативного нестационарного (пульсирующего, усложняющегося) к стационарному состоянию: первичный цикл эстетизации – эстетическое творение – вторичный цикл эстетизации – новое эстетическое творение и т.д.

Мы попытались феноменологически описать общие тенденции развёртывания процессов в основных циклах эстетизации. Теперь для нас важным является усмотрение в представленном нами процессе эстетического свершения присутствия синергического принципа взаимоперехода «порядок – хаос». Удерживая феноменологическое описание процессуальности эстетической со-бытийности постараемся увидеть проявление синергической природы эстетического свершения, а именно, то каким образом в этой процессуальности режим бытия-порядка сменяется динамической фазой становления-бифуркации:

1) Динамичная фаза становления-бифуркации и рождение точки бифуркации. Между постоянством и изменением существует особая форма взаимосвязи – хаотичность. В древнегреческой мифологии хаос рассматривался как универсальный творческий принцип, который потенциально в свёрнутом виде содержал в себе все возможные формы становления. Толкования античных мыслителей, как писал А.Ф. Лосев, можно было бы привлечь для характеристики Хаоса как принципа становления, совмещающего в себе все единство противоположностей. «Стали замечать, что в Хаосе содержится своего рода единство противоположностей: Хаос все раскрывает и все развёртывает, всему даёт возможность выйти наружу; но в то же самое время он все поглощает, все нивелирует, все прячет вовнутрь» [182, С. 580]. По мнению Е.Н. Князевой, образ первородного Хаоса во многом совпадает с пониманием нелинейной среды, в которой сокрыт весь спектр возможных ее форм-проявлений, «спектр структур-аттракторов эволюции» [131].

В контексте данного рассмотрения хаотичность проявляет себя не только как механизм выхода на структуры-аттракторы прогрессивного свершения эстетической системы, но и является способом синхронизации темпов развития отдельных локализованных подструктур «сложного». Так, например, наблюдаемое в первичном цикле эстетизации в акте со-бытия микроуровней (эстетических начал Я и Другого) явление «бифуркационного хаоса», описываемого нами как «случание» некоей вспышки, выбрасывающей процессуальность из состояния избыточного самонасыщения со-бытийным порядком вовне, как частичный случай прорыва к следующей фазе развития – «бифуркационный скачок». Появление точки бифуркации на микроуровне взаимодействия Я и Другого (творца и эстетической предметности) является свидетельством того, что система вошла в крайне неустойчивое состояние и теперь способна к трансформации. «Бифуркационный скачок» хотя и геометрически представлен нами в виде пунктирно линейной формы «выброса», но вместе с тем он не подчиняется линейным законам, поскольку непредсказуем в своём «случании», его возникновение происходит очень избирательно и

носит прерывный характер. В этой дискретной точке на линии процессуального свершения микросистема (например, эстетизируемая предметность) оказывается в режиме «беззащитности к малым воздействиям со стороны Другого (творца, со-творца). Эта точка предельного резонансного состояния «открытости» Я навстречу Другому, в которой как бы «размывается», «исчезает» Я (микросистема) в своём изначальном состоянии и усилия направляются на генерирование новой структуры – рождение *нового макроуровня*, новой макроструктуры (сотворенного Я и эстетически изменённого творческого начала). Это рождение некой постоянной величины, лежащей в основе устойчивости самоосуществления личностных начал в модусе эстетического свершения. Так, в результате завершения «простого» цикла эстетической со-бытийности мы можем выстраивать траекторию последующего осуществления эстетизированных начал (творящего Я и сотворенного Я), выступающих «теперь» в качестве самостоятельных макросистем, обладающих устойчивыми эстетическими «параметрами порядка».

В этих точках бифуркации, можно сказать, и являет себя Красота как некий феномен, рождаемый между порядком и хаосом в моменте превосхождения онтологической устойчивости со-бытийных начал и моментом рождения нового «параметра порядка». И это «расшатывание старого» как своеобразное высвобождение от симметрии порядка в противоположный режим становления, с синергетической точки зрения, несёт в себе креативное начало порождения «нового». Свершение подобных трансформативных флуктуаций на уровне процессуальной развёртки простых циклов эстетизации определяет наличие тенденций к реализации целей саморазвития эстетической системы на макроуровне, поскольку универсальность действия механизма со-бытия на всех структурных уровнях системы обуславливает специфику последующего развития цикличной процессуальности. То есть, все последующие циклы по своей сущности будут производить аналогичные структурно-качественные преобразования-трансформации, что и все предыдущие.

Таким образом, мы видим, что макроорганизация эстетической онтологической системы становится возможной благодаря устойчивости действия принципа «динамической симметрии» [259] (этап «динамического хаоса» сменится установлением определённого «параметра порядка»), воспроизводимого в бесконечной развёртке циклов эстетизации на ее микро- и макроуровнях. Усмотрение данного синергетического принципа позволяет зафиксировать определённую закономерность в движении саморазвития эстетической системы бытийствования как сложно организованной целостности.

Необходимо пояснить, что соответствует нашему пониманию структур (микро-, макроструктур), порождаемых в со-бытийном поле эстетического измерения. Следует отметить, в силу того, что эстетическое мыслится на уровне динамического системного развития, само представление о каком-либо её структурном образовании будет носить нестатичный характер. Макроструктура (например, сотворенного Я) рождается в определённых локализованных участках в процессуальном режиме эстетической системы бытия.

В предыдущем параграфе были раскрыты особенности порождения сотворённого Я в первичном и вторичном циклах эстетизации (эстетической со-бытийности и со-творческой со-бытийности), а также выявлена специфика траекторий локальных циклов развития эстетической онтологической системы, имеющих особую геометрическую форму. Здесь же следует добавить, что каждая порождённая структура обладает свойством перемещения и перестраивания в сплошном средовом континууме системы посредством интенционального «притяжения» Другой структуры и ее включения в последующий цикл эстетизации. Это значит, что в своей потенциальной форме эстетическая система бытийствования внутри самой себя способна воспроизводить как разные пути развития, так и разные структурные локализации процессуальности свершения. И в каждом своём структурно-средовом локусе имеет свойство проявлять себя по-разному: каждое вновь сотворённое Я само по себе есть не нечто особенное и каждый раз по-своему новое, т.е. «свое Другое».

В чём проявляется основная синергетическая тенденция самоорганизации сложной системы эстетического бытийствования? Процесс усложнения организации средового пространства эстетической системы сопровождается процессом ее дезорганизации, что отражает действие принципа Лабори: возрастание сложности комплементарно уравниванию, максимальной энтропии [256]. Т.е. вслед за «бифуркационным скачком» (как следствием дезорганизации) внезапно происходит энергетическая самоорганизация, связанная с внутренней интенцией системы вновь войти в состояние динамического равновесия. В центре бифуркации «старой» микроструктуры на микроуровне возникают особые микроаттракторы, которые становятся центрами упорядочивания организации структуры новой порождённой макросистемы (сотворенного Я).

2) На границе «от хаоса к порядку» в процессе становления эстетической системы бытия. То, каким образом происходит в точке «бифуркации» этот промежуточный процесс перерождения «старого» состояния в «новое», как феномена возникновения «порядка из хаоса» представлено нами в феноменологическом описании процессуальности эстетической событийности. Здесь важно обратить внимание на уникальную роль действия механизма «свёртывания сложного» как внезапного выхода на «простое», имманентно заложенного в природе осуществления эстетического, когда сложность хаотичных, неустоявшиеся промежуточных звеньев развития системы снимается уравновешенностью структур-аттракторов, обуславливающих целенаправленность продвижения нелинейной системы к какому-то определённо завершённому этапу эволюции (например, творческой-событийности). Появления аттрактора в ядре макроструктуры системы образует своеобразную «воронку», притягивающую к себе и свёртывающую в себе множество действующих «траекторий» со-бытийного развития структурных единиц системы, локализуя вблизи себя рождение новых структур-аттракторов и особым образом предопределяя ход эволюции системы на ее определённых участках.

Другими словами, можно сказать, что аттрактор – это некий «конус» притяжения к желаемому будущему состоянию системы. Если понимание структуры-аттрактора можно соотнести в философии, например, с эйдосами Платона или с идеальными формами Аристотеля, а в психологии в качестве таковых могут выступить бессознательные установки, изначально детерминирующие поведение человека [131], то в нашем случае это могут быть абсолютные эстетические идеи, к которым притягивается эстетическая чувственность событийных начал, и вокруг которых словно нитями обвиваются образы и смысловые истолкования.

Точка бифуркации создаёт некое «несиловое поле» влияния в выборе альтернатив последующего осуществления процессов эстетического события в определённом цикле, по сути, обуславливая его завершение. Личностное начало выходит из хаотичного блуждания в средовом поле событийного единения с Другим (бифуркационный прыжок) и вовлекается под действием эстетического аттрактора в определённый порядок порождения новой макроструктуры (фаза о-художествления сотворенного Я). Срабатывает так называемая «отрицательная обратная связь», которая перенаправляет вектор процессуального развития, заставляя систему переориентироваться к установлению устойчивости и равновесию.

Эстетически бытийствующая система стремится к обретению своего динамического равновесия. При этом акты расширения глубины внутреннего пространства одних элементов и с другой стороны «расщепления» других элементов событийного отношения (как обратная расширения) должны быть взаимозамыкаемы. Событие замыкания определённой фазы свершения в определённом смысле может свидетельствовать о завершённости звена в цепи свершаемого события жизни в целом. В этом смысле художественно сотворённая целостность может выступать в качестве такого «события замыкания», завершающего локализацию «фигуры эстетической событийности» на определённом этапе развития целостной системы. Речь идёт о событии завершения одного из простых циклов эстетической со-бытийности, рассмот-

ренном нами ранее, и рождении нового события (сотворённое Я), новой макросистемы, т.е. эстетической микросистемы, но уже более высокого уровня сложности.

3) На границе «от порядка к хаосу» в процессе становления эстетической системы бытия. С рождением нового события связано особое проявление самоорганизации эстетической системы бытия, вызванное неким стабилизирующим эффектом, т.е. срабатывает так называемый механизм «гомеостаза». Макросистема входит в фазу «порядка», поддерживая программой своего бытийствования и функционирования «здесь и сейчас», притягиваясь к своей собственной цели-аттрактору: она словно сжимается, свёртывается внутрь себя, утопая во фрактальной бездонной глубине своих микромиров. В глубине «самостояния» система (сотворённое Я, эстетически преображённое творческое/со-творческое Я) оказывается предоставленной самой себе, поскольку теперь самостоятельно пребывает в своей «оторванности» от прежних со-бытийных регуляторов (структур-аттракторы творящего начала), а будущие ещё не иницированы (со-творящего начала, эстетической предметности). На уровне внешнего, кажется, что система затихла, замолчала, приостановила ход своего развития, если можно так выразиться, впала в состояние «закритического замедления». Но это только «видимая кажимость», поскольку изнутри жизнь эстетического со-бытия свершается, хотя и для нас бесшумно, незримо, будучи погруженная в состояние обретения внутреннего равновесия. Так на квазистационарной стадии своего развития система словно приостанавливается на определённом участке пути с целью поддержания и фиксации постоянства своего качественного самообретения в событийной точке «здесь и сейчас». Эта «точка» в определённом смысле может быть абстрагирована на некоторое время от дальнейшего хода ее самоосуществления (это открывает возможности для отдельного наиболее глубокого предметного анализа «стационарных» состояний эстетического как сложноорганизованной нелинейной онтологической системы).

В своей работе «Самоорганизация тишины» В. С. Капустин, отмечает,

что самоорганизация события-паузы рационально непознаваема, но в тоже время вполне созерцаема. И в качестве примеров, приводит следующие ситуации: минута молчания перед усопшим, пауза перед кульминацией в пьесе, тишина зала перед шквалом аплодисментов, задержка дыхания после выдоха, зависание качелей в предельно верхней точке [119]. Список примеров, иллюстрирующих рассматриваемый нами феномен «закритического замедления» может быть далее нескончаемо продолжен, поскольку онтологическая система наполнена подобными «точками замершей событийности»: это и затишье перед штормом, пауза перед отсчётом стрелок на циферблате начала новых суток, «зависание» паузы на губах в момент перед важным признанием, ожидание падения капли дождя на ладонь, пауза перед вспышкой огня зажжённой спички и т.д.

Система замирает, как будто для того, чтобы изнутри себя восстановить растраченные процессом созидания энергетические силы, с тем, чтобы внезапно мгновенно вновь вспыхнуть для Другого и вновь перейти в неустойчивое состояние.

4) На границе становления эстетической системы «от порядка к хаосу». Нарушение состояния «гомеостаза» эстетической системы обусловлено как внутренними, так и внешними факторами. В силу онтологической неустойчивости, нестабильности эстетическая система бытия в любой момент пребывания в точках «самозамкнутости» может внезапно «выплеснуться наружу» за пределы собственной фрактальной напряжённости, открывшись навстречу внешней среде (эстетически инициированному Другому). И тогда мы можем говорить об активизации новой фазы эстетического цикла, влекущей к порождению нового эстетического события.

Система отходит от состояния равновесия к неустойчивости. В каждой локальной области, т.е. микроструктурной точке эстетической среды, воспроизводится механизм «нелинейной объёмной положительной обратной связи». Согласно Е.Н. Князевой и С.П. Курдюмову, принцип действия данного механизма предполагает, что «... производство вещества в каждой локаль-

ной области среды пропорционально его концентрации в этой области (да еще в степени выше первой). Концентрация, возрастая нелинейно, ускоряет производство вещества [131]. Актуализация данного механизма происходит в результате «перенасыщения» эстетической энергией со-бытия на уровне локальных микроструктур и особой реакцией реагирования на повышение концентрации эстетического «вещества» с переходом в новые состояния режима «обострения», связанного с порождением «нового». А это значит, что любое изменение в локальной точке эстетической среды оказывает необратимое влияние на качественное ускорение темпа развития системы в целом, каждой ее точке и отдельно взятой ветви самоосуществления. Такого рода «обратная связь» становится источником быстрого процесса развития, выступая механизмом переключения режимов (локализации и обострения процессов) самоорганизации и образования новых структур. Пребывания микро-системы в режиме обострения может быть весьма кратковременным, но этого оказывается достаточным для того, чтобы произошла локализация процессов, необходимая для возрастания эстетически качественных величин и образования структур-аттракторов нового эстетического события.

Неустойчивость системы может быть сравнима с состоянием перевернутого маятника (И. Пригожин), при котором он может упасть от малейшего воздействия извне, что для его обычного устойчивого состояния было бы не существенно. Так эстетическая система бытия раскрывается в синергетической природе неустойчивости как тот маятник, который постоянно находится на границе предельной неустойчивости своих состояний.

Процесс эстетического свершения личностных начал в системе эстетического бытия имеет эстетически со-бытийную волновую природу, представляет собой последовательное чередование этапов «от порядка к хаосу» и «от хаоса к порядку». Мы видим в динамике процессуального свершения постоянство смены одних циклических периодов и состояний другими предельно противоположными. И что крайне важно: этот механизм «перехода» состояний в пределах каждого цикла эстетизации, обуславливает усложнение сис-

темы эстетобытийствования в целом.

Процесс «усложнения» макросистемы эстетического бытия. К усложнению системы мы отнесём процессы становления-рождения параметров порядка, когда во взаимодействие вступают уже более двух микроуровней – эстетических личностных начал. Усложнение происходит во вторичном цикле эстетической со-бытийности, когда одна из микросистем (творение) под эстетическим воздействием Другого вступает в динамическую фазу и «переменные порядка» становятся крайне неустойчивыми, что приводит к «исчезновению» одного из параметров порядка [44, С. 53]. Две микросистемы включаются в процессе со-бытийного взаимодействия, в результате которого происходит рождение «нового» параметра порядка.

В определении специфики усложнения процессов саморазвития системы важную роль играет принцип максимума темпа роста ритмокаскадов. По этому поводу В.Г. Буданов пишет: «Сразу по завершению очередного периода происходит бифуркация его удвоения (увеличение или уменьшение вдвое), так последовательно образуется временной (прямой или обратный) ритмокаскад...» [44, С. 139], для которого характерна синхронизация точек бифуркации с концами периодов, т.е. происходит самый быстрый каскад. Мы полагаем, что именно со-творческая со-бытийность, порождаемая на границе выхода во внешний мир, которая по своей интенции направлена к Другому, становится источником синергетического усложнения разворачивающейся событийности – это есть живое переплетение («Plectics») различных комбинаций взаимодействия между синергийными эстетическими личностными началами: Творцом – Творением – Со-творцом.

На уровне со-творчества фиксируется образование трёх взаимопереплетающихся траекторий развития эстетически инициированных начал, порождающих новую макроструктуру, при этом каждый из них продолжает собственную историю самоосуществления. Еще раз подчеркнем, что все процессы взаимодействия во внутренней структуре эстетического свершения воспроизводят простейший цикл эстетической со-бытийности. В момент, когда

происходит переключение режимов становления, пути развития личностных микросистем, испытывающих внезапные бифуркационные всплески, многократно «ветвятся» и вследствие этого их внутренний мир становится все более неустойчивым, непредсказуемым, неконтролируемым.

Выбор системой одной из множества возможных траекторий, осуществляется неоднозначно, нелинейно. В тоже время развитие не является абсолютно хаотичным, а происходит на основе нелинейного фрактального принципа, раскрывающего закономерности взаимосвязи противоположных сторон становящегося бытия эстетической системы – взаимобратного перехода от устойчивости к изменчивости. Так выстраивается нелинейная открытая модель усложнения цикличности структурных процессов самоорганизации системы: движение начинается с порождения малых микросистем, включаемых затем в процесс порождения более объёмных макросистем, возводящих к ещё более сложному саморазвитию целого.

Вышесказанное показывает, что процесс эстетического свершения имеет *фрактальную* природу, подчиняется принципу фрактального нелинейного развития. Т.е. процессуальность свершается как постоянное воспроизведение определённо заданного цикла эстетической со-бытийности на различных участках средового пространства, выражая себя во фрактальных формах. Система словно рисует себя во фрактальных геометрических узорах, раскрывая простоту «сложного». Фрактал является выражением феномена самоподобия процессуального саморазвития эстетической системы, инвариантно проявляемого на всех его областях и уровнях. Это означает, что «... малый фрагмент структуры такого объекта подобен другому, более крупному фрагменту или даже структуре в целом» [131]. Во фрактале как в зеркале отражаются тотальные свойства онтологической многомерности эстетической системы, когда каждая его «крупинка» несёт в себе свойства целого. Каждая частица как бы свёрнутом виде содержит в себе целую «вселенную», поскольку являет собой элемент фрактальной структуры макромира.

Образ «древа эстетического свершения». Сама по себе эстетическая система образует поле путей развития со-бытийствующих в ней самоорганизующихся микросистем. Здесь приемлема аналогия с образом «древа», который является одним из древнейших архетипических образов человечества и присутствует в самых различных мифологических представлениях и вариантах именовании («древо жизни», «генеалогическое древо», «древо познания» и т.д.). Этот образ «древа» воплощает в себе возможность построения различных моделей структурной организации «живых» систем, интегрирующих в себе со-бытие противоположных начал, снимающих временные и пространственные ограничения восприятия, осуществляемых в нем процессов, т.е. «...все возможности временного хода событий развёртываются пространственно, конфигурационно в настоящем» [131]. В данном случае перед нами разворачивается образ «древа эстетического свершения», который глубоко встроен в онтологически-экзистенциальную структуру личности.

В целом процесс эстетического свершения (при определённых условиях) идёт по самонарастающей, самопревосходящей траектории. «Скачкообразные изменения (бифуркации) простейшего предельного цикла порождают тор – фигуру вращения» [279], имеющую собственные частоты колебания. Для выражения эффекта самоусложнения эстетической системы бытийствования подходит термин синергетики «Plectics» (введённый M.Gell-Mann), обозначающий «переплетение», усложнение простой структуры при локальном ее перерождении и обретении нового порядка, т.е. при свершении или «случании» (М.К. Мамардашвили) локального эстетического события.

Таким образом, мы можем говорить о фундаментальной общности принципов организации локальных внутренних микроструктурных процессов и принципов макроструктурного саморазвития эстетической системы в целом, что, в принципе, соответствует синергетическим онтологическим качествам, свойственным самоорганизации и самоосуществлению сложных нелинейных систем.

Синергетическая природа экзистенциального свершения личностных начал в «срединной» сфере эстетического бытия. Нам важно зафиксировать в описании процесса «перехода от простого к сложному» проявление синергетической природы экзистенциального свершения личностных начал, вовлечённых в эстетическую систему бытийствования как выражение онтологического качества необратимого процесса самопревосхождения и самоусложнения.

Эстетическая система бытия предстаёт как открытая нелинейная среда, структура и организация которой рассматривается не как нечто устойчивое, стационарное, а как процесс, локализованный в области своеобразной событийной среды. Этот процесс эстетической со-бытийности способен к особой структурной локализации, имеющей определённую геометрическую форму саморазвития. И в качестве такового он может перемещаться, «блуждать» по средовому пространству эстетического измерения. Эстетическая «среда» – это особый субстрат эстетической качественности, источник порождения и свершения различных эстетически со-бытийных отношений и вполне завершённых устойчивых структурных модификаций. Попадая в эстетическое поле притяжения субъект (творец, со-творец) становится ее внутренним микроструктурным элементом, включённым во всеобщий процесс эстетического со-бытийности. Он движется по траектории экзистенциально эстетического самоосуществления в направлении активизированных целей структур-аттракторов эстетически средового поля. Это означает, что экзистенциальное свершение личности в эстетически-событийной среде имеет самоподобную фрактальную природу, процесс разворачивания которой осуществляется за бесконечное время.

Эстетическое свершение личностного Я крайне неустойчиво, что означает случайность и непредсказуемость развития внутри, казалось бы, вполне определённых свойств и параметров эстетической системы. Эта неустойчивость является свидетельством выведения процесса экзистенциального свершения за пределы понимания его природы как простой линейной закономер-

ности. Здесь имеет место совершенно иная, даже парадоксальная в существе своём нелинейная онтологическая закономерность.

Будущее развитие определённой фазы свершения оказывается преддетерминированно влечением к своему эстетическому структур-аттрактору как будущему состоянию системы. А все, что выходит за пределы области притяжения «конуса аттрактора» (Е. Князева), оказывается отброшенным, уничтоженным диссипативными процессами развития эстетической со-бытийности.

В результате завершённого цикла эстетизации мы можем говорить о событии эстетически экзистенциального перерождения личностного начала как о событии рождения новой личностно экзистенциальной модификации (творца, со-творца) – усложнении «простой» микроструктуры до более высокого уровня сложности.

Здесь каждое свершённое «простое» эстетически-экзистенциальное событие отвечает за развитие всей системы в целом. И далее, следуя особым нелинейным закономерностям развития «простого» в процессе организации саморазвития «сложного», мы можем прогнозировать дальнейший ход индивидуально развиваемых жизненных событий, можем выделить из общего процесса эстетизации индивидуальную линию жизни эстетического свершения личностного начала. И более того, на основе синергетических принципов объединения простых структур в сложные (принципов «эволюционного холизма»), мы можем предположить, что у каждого личностного микромира свой собственный путь эстетического свершения в системе целого, и разные темпы смены порождения и устойчивости внутренних «живых» структур-событий, синтезируемых в единый особо организованный поток экзистенциального самоосуществления.

И если подняться над восприятием индивидуальной траектории свершения, то мы видим, что в пространстве эстетического бытия происходит пересечение, объединение, синтез множества «простых» личностных структур, изначально разноплановых, разновозрастных, развивающихся в собственном

темпе жизни, но в составе единого «сложного», втягиваясь к центру притяжения структур-аттрактора эстетического измерения, происходит общая синхронизация ритма жизни и порождения единого «темпомира» (Е.Н. Князева) [132], в русле которого личностные миры начинают развиваться с одной скоростью, вплетаясь в процессы со-творческой со-бытийности.

Личностное начало в эстетическом модусе бытия «живёт» в макромире, как простое в отношении к сложному. И этот эстетический микромир живёт в каждом из нас, даже если мы этого не подозреваем, оказываемся «слепыми» в его незримом присутствии. Он призывает собой наше прошлое, настоящее и будущее, но при его внезапной активизации происходят существенные изменения в экзистенциальных структурах нашего макросуществования.

Развитие процесса экзистенциального свершения личности в эстетически средовом пространстве идёт по спиралевидной траектории, границы которой можно геометрически обозначить окружностью, тем самым определяя простейший завершённый предельный цикл эстетической событийности. Такое представление самоорганизации жизни спиралевидных онтологических структур более наглядно отражает модель «вихря». Т.е. экзистенциальная макроструктура личности втягивается в вихреобразную воронку спиралевидных пульсаций разного порядка и разных уровней. Вихревой поток, сложившийся на основе малых структур-порождающих движений, двигаясь по своей спиралевидной структуре превращается в крупномасштабный вихрь, который способен притягивать к себе внешнее окружение, особым образом иницируя эстетическое структурообразование иных уровней своей онтологической организацией. Так в эстетически-вихревом модусе бытийствования возможно взаимопротяжение, слияние, интегрирование различных уровней онтологической целостности личности, возводимых в единый режим и поток экзистенциального свершения.

В представленной модели синергетического видения эстетического свершения функционирование системных элементов исходит от внутреннего источника самодвижения – эстетической потребности субъекта как начала

эстетической самоорганизации целого, заложенного во внутренней сфере и проявляемого в саморазвёртывании формы, имманентной самой системе бытийствующего Я. Исходя из этого, мы можем говорить о переходе целостной системы бытия личности в когерентное состояние – гармоничной согласованности внутренних компонентов бытия. Иными словами, субъективное начало в процессе эстетического свершения обретает состояние гармонии с самим собой и с внешним миром, что свидетельствует об эффективном когерентном протекании всех процессов самоорганизации и развития системы, а также возможности актуализации трансцендирования, обуславливающего постоянство воспроизведения условий самоосуществления, саморазвёртывания сущностных сил, самотрансформации личности как органической онтологической целостности.

В многомерности онтологической структуры эстетическое вихревое измерение образует некую срединную сферу, способную изнутри своего средового пространства возводить изначально противоположные друг другу личностные начала к со-бытийному гармоничному единству.

Путь экзистенциального свершения личности осуществляется через «переход» к ее со-осуществлению и соизменению в «Ином» – в «срединной сфере» эстетически субстратного единства, превосходящим противоречия между идеальным и материальным уровнями существования, между «высшим» миром и миром чувственным. Это срединная составляющая единого бытия выступает в роли «посредника» между энергетическими экзистенциальными потоками самоосуществления различных личностных структур, осуществляющих динамику своего «эволюционного» саморазвития.

Собственно, эстетическое можно представить, как некое «прасредовое пространство», вызывающее определённые флуктуации-возмущения, а видимые ее проявления на уровне внешнего – это своего рода бесконечное число модификаций ее онтологического единства. Антропологическое измерение как единство многообразия внутренних элементов оказывается со-бытийно связано через эту эстетическую прасреду.

«Ритмы жизни» открытых нелинейных систем имеют особенность, через которую просвечивается конгруэнтность синергетического и восточного видения мира. В самых простых системах собственные функции имеют наиболее ярко выраженные колебания, т.е. микросистема претерпевает высокие подъёмы и сильные спады в процессе саморазвития целого. И чем более система возводится к наиболее высокому уровню развития, тем сильнее проявляется ее нелинейный характер. Колебания становятся более частыми, но при этом менее выражены, поскольку их амплитуда с каждым витком усложнения уменьшается, т.е. в результате система становится более устойчивой. Это говорит о том, что процесс усложнения, экзистенциального самопрогрессирования выводит процессы самоосуществления личностного начала к саморегуляции, самостабилизации. Личностная макросистема в «срединном» режиме бытия постепенно возводится к некоторому гармоничному состоянию и согласованному единству ее структурного содержания.

Гармония в поле эстетической со-бытийности зависит от внутреннего единства согласования, слияния, синергии индивидуальных начал с разной нелинейностью. Синергетика эстетического со-бытия представима с применением синергетических аналогов поведения сложной системы, имеющей интенциональную, волновую, бифуркационную природу, открывающую спектр путей развития.

Ситуация бифуркации путей эволюции связана с неопределённостью и возможностью выбора. В своем выборе личность ориентируется на свои ценностные предпочтения и выбирает наиболее благоприятный для себя путь осуществления в определенной среде.

Принцип нелинейности приводит к постоянному видоизменению формы при сохранении сущностной особенности целого. Человек имеет основание своего бытия в самом себе, что выражается в способности воспроизводить свою целостность на собственной эстетически со-бытийной основе, многомерно и непрестанно изменяться, проявлять свои скрытые возможности и личностные качества, при этом сохраняя сущностную самость, по-

сколькx каждое проявление системы есть проекция ее единой сущности. Нелинейное, творческое отношение к миру означает возможность быть творимым и творить Другого.

Таким образом, концептуализация эстетического свершения как сложной системы бытийствования, становится способом определения возможных путей экзистенциального развития личности, описания спектра эстетических структур-аттракторов, определяющих эволюцию экзистенциального свершения личности как открытой нелинейной системы. Рассмотрение внутренних механизмов режимов «переключения» самоосуществления личностного начала в эстетическом модусе бытийствования раскрывает механизмы онтологической самоорганизации целого в ее движении от порождения «простых» микроструктур к более сложным. Вихревой поток эстетической событийности втягивает и перефокусирует процессы самоосуществления внутренних личностных структур, продуцируя механизмы экзистенциально-прогрессивного осуществления личностной системы бытия в целом.

3.5. Феномен самотворчества как сущностная характеристика эстетического свершения личности

В завершении исследования обратимся к прояснению феномена самотворчества, что позволит с определенной степени вывести концептуализацию эстетического свершения личности в социокультурный горизонт рассмотрения. Итак, человек в мире социокультурной действительности вынужден определенным образом заявлять о себе, т.е. саморепрезентироваться, утверждая свою самобытность, уникальность, исключительность в мире повседневной действительности. Для решения этой задачи с особой изобретательностью используются все возможные способы. Проблема возникает в том случае, когда эта потребность реализуется без каких-либо ограничений, для достижения желаемой цели оказываются «все средства хороши». Эпотажность, манипулирование поведением, «погоня» за особым имиджем и дублирование попу-

лярных образов, ниспровержение авторитетов и стремление «сделать свое имя» за счет привлечения к себе внимания неадекватными способами самовыражения – все это наиболее яркие и популярные формы самопрезентирования субъекта, желающего, так или иначе, самоутвердиться в современном обществе. Проявление «перформанса», в частности, характерно для некоторых деятелей современного творчества, выдвигающих в качестве произведения искусства самих себя. Например, художник-постмодернист В. Мамышев, изображающий себя в образах различных исторических персонажей или О. Кулик, представший перед зрителями в образе человека-собаки, живущей в железной клетке, который таким способом пытался выразить свое особое отношение к политической составляющей американской жизни» [217]. Безусловно, человек по-разному заявляет и позиционирует себя в современном обществе, но при этом, когда он заявляет о своих притязаниях «быть лично-стно воспринятым и востребованным Другим», тогда возникает диссонанс между желаемым и достигнутым, т.к. происходит стирание соответствия между заявленным вектором целеполагания и истолкованием сути желаемого и выром средств его достижения).

В данном случае, следует учитывать, что избрание популярных способов самоутверждения (порой приобретающих даже антисоциальный характер), зачастую движимое идеей утверждения права на беспредельную свободу и рассчитанное на восторженный отклик со стороны общества, не имеет ничего общего с феноменом подлинного самотворчества. И более того подобные способы самовыражения лишь фальсифицируют его сущностные основания самотворчества как в процессуальном, так и результативном плане. За подобными способами самоактуализации в мире социокультурной действительности экзистенциально-онтологическая подлинность Я угасает, подменяясь иными ценностными основаниями, продиктованными обществом потребления. Человек втягивается в соблазн псевдоосуществления и все более отдаляется от возможности личностного самораскрытия. Обретение общественной популярности, самоутверждение через общественное признание своего

особого статуса, стремление заставить Других говорить о себе (вне зависимости от характера содержательной стороны обсуждения), желание быть ярким и востребованным в популяризированной парадигме общественных практик повседневной реальности – все это, в сущности, не является экзистенциально значимым событием в жизни субъекта и как результат не имеет ничего общего с событием самотворения (эстетического свершения) как такового.

В связи с вышесказанным, правомерно возникает вопрос: что значит творить себя или что значит эстетически свершаться в социокультурном мире? Может быть, есть какие-то технологии самотворения и путь к разрешению проблемы неподлинности эстетического бытийствования личности состоит всего лишь в освоении определенных механизмов, приемов и навыков эстетического самоосуществления? И здесь ситуации в плане ее разрешения весьма усложняется, поскольку самотворчество не сводится ремесленному самовоспроизведению. Это не ремесло, которое предполагает разработку технологий безупречного творения собственного Я. Более того и сама «успешность» самотворчества не определяется своеием умения применять навыки подведения Я под некие субъективные идеалы или уже признанные в обществе устойчивые эталоны самовыражения. Равно как самотворчество не сводится и к воспроизведению различных модификаций собственной репродукции. Пользуясь терминологией Ж. Бодрийяра [38], оно не должно подменяться самовоспроизводством симулякра, искажающего онтологическое своеобразие Я, где наиболее яркими его характеристиками выступают бессодержательность и отсутствие эстетической формы. Все перечисленные вариации самопроявления не имеют никакого отношения ни к эстетическим, ни к экзистенциальным характеристикам самоосуществления личности. Так что же имеется в виду, когда речь идет об эстетическом свершении личности как субъекте самотворчества? Для ответа на данный вопрос следует выделить значимые, на наш взгляд, сущностные характеристики самотворчества, ко-

торые определим как процессы «онтологического собирания» и «онтологического приращения».

Самотворчество как процесс «онтологического собирания» предполагает следующее. События эстетического свершения имеют экзистенциальную значимость, поэтому любые формы саморепрезентации (как само по себе чистым самовыведение, самопроявление Я на поверхности бытия) как способ самовынесения Я на поверхность социокультурной реальности не является выражением сущности самотворения. События эстетического свершения вспыхивают в точках прорыва уже определенной формы социокультурной выраженности Я, выбрасывают на уровень качественно иного осуществления – самотворению, осуществляемого на основе образного, творческого самосозерцания и самовоплощения. В этом событии самотворения открывается путь к онтологическому самораскрытию Я, возможному через обнаружение бесконечной неисчерпаемости внутренних ликов своей самости. Это означает, что на личностном уровне самотворчество разворачивается как «собирание» себя в онтологическом смысле, что предполагает его архитектурное оформление (пользуясь терминологией М.М. Бахтина). Это значит, что энергия порождения и бесконечности перерождения онтологического смысла, заключенная в архитектонике личностного бытия, возможна не в модусе пассивного пребывания Я в пределах социокультурной реальности (в экзистенциально-онтологическом смысле), а в состоянии непрерывной подвижности, постоянном эстетическом самообновлении через открытость его онтологических границ по отношению к Другому.

Человек, выражающий себя в субъективной саморепрезентации как субъект самотворчества, выступает в качестве художника собственной жизни. И здесь, прежде всего речь идет о возможности качественного преобразования его личностного начала. Причем успешность или не успешность данного процесса не определяется наличием критических, неодобренных отзывов со стороны Другого. Выпадение из поля внимания Другого, присутствие в состоянии самозабвения в Бытии, отсутствие признания и особой заин-

тересованности (эстетической) со стороны Другого как к исключительному, неповторимому личностному началу – это показатели характерного для самотворчества пограничного состояния (Я «присутствию-отсутствию» для Другого). Здесь имеет значение сама устремленность к качественному (онтологическому) самопреображению и самопроявлению в качестве такового – к свершению эстетически и экзистенциально значимого события для Я. Эта качественность, по сути, и является тем, источником притяжения, который инициирует по отношению к себе эстетически настроенного Другого.

Раскрытие специфики самотворчества как «онтологического приращения» вновь отсылает к способности трансцендирования, заложенной в самой процессуальной структуре эстетического свершения, выступающей условием возможности исполнения Я в своем собственном бытии. В этом смысле экзистенциальная значимость свершения выражается в самотворчестве, рассматриваемом как возможность онтологического «прироста» личностного начала. Этот момент особо подчеркивается в работе А.А. Осанова, в которой свершение трактуется как «развертывание или «высвечивание» бытия – это своего рода накопление или «прирост бытия», который происходит только через человека и посредством того, что человек открывает в мире, прислушиваясь к окликанию бытия (круг замыкается, и человек оказывается вписанным в его нутро)» [246]. Самотворение (как сущестная характеристика эстетического свершения) выступает качественной характеристикой свершения как такового: личность свершается не столько как данность со-присутствующая в Бытии, сколько как непредзаданная открытость Бытию, обнаруживая себя в хаосе, неопределенности, неразличимости сплетения пока еще неоформленных потенций своего предстоящего бытийствования, она оказывается непосредственно «вплетенной» в процессуальность всеобщего онтологического свершения.

Самотворчество, исходя из этого, обуславливает раскрытие перспективы собственного восполнения, превосхождения, самоактуализации потенциальных возможностей, заданных в спектре открытия возможных модусов свер-

шения. Это значит, что в отношении личностного бытия следует говорить только как о бесконечности самотворчества, претворяющим свое раскрытие, обнаружение, усложнение, совершенствование, т.е. как свершающемся бытии (но не как застывшем, ставшем, уже-состоявшемся, сбывшемся и т.д.). Посредством интуитивно-образных способов отношения Я к Другому раскрывается творчески-продуктивный потенциал самоприращения личностных начал на различных этапах свершения. Создается поле для трансформации онтологических оснований, выбрасывающих за пределы налично данного повседневного существования.

Что значит творить свое бытие? Вариативность ответов на этот вопрос рождается в сфере взаимопроникновения эстетического и онтологического начал, где бытие человека разворачивается как «эстетическое свершение», а само проявление жизни раскрывается как художественное творение бытия. Человек воплощается в подлинных актах своего свершения, т.е. творит свое бытие (созидает произведение своей жизни), раскрываясь в бытии присущим ему способом. Но далеко не каждый поступок, деяние может стать событием экзистенциального свершения (творением), а только тот, в котором, пользуясь терминологией М. Хайдеггера, совершается раскрытие-обнаружение, становление и совершение «истины сущего» [326, С. 264-312]. Разворачивая эту мысль, можно продолжить: «Я свершаюсь» и этот процесс осуществляется через раскрытие полноты «моей» собственной экзистенциальной сущности. Через феноменальный план бытия «Я» делаю «видимым» путь своего экзистенциального свершения. И пусть эта прорывающаяся в социокультурную реальность *видимость собственного бытия* кажется ничтожной каплей из необъятного горизонта заложенных «во мне» возможностей, но, тем не менее, она является свидетельством напряженности «моего экзистенциального свершения» в бытии. Выраженность «моего» свершения (в эстетическом смысле) – есть событие сбывания «моего» подлинного присутствия, представленного в бытии, что, используя терминологию Г.-Г. Гадамера, можно назвать «осуществленным присутствием» [61, С. 662]. Событие самотворе-

ния есть способ «репрезентации свершения» – событие бытия, благодаря которому «... тотчас же происходит прирост бытия» [61, С. 188]. А значит, здесь происходит преодоление о-пределенности того, что наличествует (в социокультурной реальности) как явно данное, конституируемое одной из граней бытия, отделяющей от возможного перехода в «иное», которое, согласно Л.С. Франку, своим конституирующим признаком объявляет онтологическую неисчерпаемость [315, С.240].

Таким образом, самотворчество как неотъемлемое свойство самой жизни, связано с непосредственным обнаружением и преодолением разрывов внутри фундаментального проекта Бытия (как феноменальном, так и в ноуменальном планах), т.е. с превосхождением повседневного, обыденного уровня существования. Самотворчество рассматриваемое как способ экзистенциального самовыражения личности выступает своеобразным транслятором онтологического «здоровья» субъекта. Ведь это своеобразный путь к открытию подлинности своего бытия, посредством эстетически-интуитивного «видения». Принадлежность субъекта к миру сущего словно растворяется в свершении подлинности бытия, которая открывается в искусстве творения собственной жизни – онтологии эстетического свершения личности, что, прежде всего, связано с эстетическим переживанием (катарсисом) себя в качестве «живого», бытийствующего личностного начала.

Выводы по 3 главе

Процессуальность эстетического свершения носит циклический характер. В основе порождения и последующего его разворачивания лежит механизм со-бытия Я и Другого. В структуре эстетического свершения выделяется исходный первичный цикл эстетической со-бытийности, разворачивание которого проходит несколько фаз развития: фаза открытия «чистоты» эстетической чувственности; фаза «чистого» эстетического переживания или «вчувствования» в мир Другого; активная фаза эстетизации Другого; фаза дистанцирования от эстетически пережитого мира Другого; фаза конституиро-

вания эстетически-образной формы эстетического со-бытия; фаза художественного воплощения эстетически-образной целостности. Продуктивным результатом базового цикла становится событие бытия – эстетическое перерождение со-бытийных личностных начал (Я и Другого) и порождение нового Я – эстетически сотворённой целостности, которое обладает модальностью эстетически духовного феномена, заключает в себе личностное (интериорное) содержание, что наделяет его экзистенциально онтологическим смыслом, характером онтологической необъективируемости, переходности, открытости, продуцируемости во-вне.

Сотворённое Я мыслится как порождённое личностное начало в эстетически со-бытийного отношения Я и Другого, является необходимым компонентом перехода на последующую ступень разворачивания процессуальности эстетического свершения, мыслимого в его целостной незавершенности. Онтологическим основанием внутренних процессов сотворенного Я выступает механизм со-бытия, имманентно заложенный в структуре и процессе его порождения как особого рода целостности, который проявляется в цепи последующих эстетически событийных связей-сцеплений с Другим личностным началом.

Выделяются два состояния его бытования сотворенного Я в художественно-культурном измерении: как в-себе-тождественное бытие (спокойное пребывание в своей онтологической качественности) и как бытие-для-других. Онтологическим условием последующего осуществления сотворенного Я в структуре социокультурного измерения является воспроизведение специфики «чистоты» эстетически со-бытийного отношения с Другим. Все иные псевдоэстетические способы его использования, потребления, воспроизведения, репродукции исключают возможность последующего разворачивания эстетического свершения как такового.

Вторичный цикл эстетизации (со-творческой со-бытийности) является некой производной по отношению к базовому первичному циклу эстетической со-бытийности. Условием продуцирования эстетического свершения

является сохранение и воспроизведение механизма эстетического со-бытия на каждом из витков этой процессуальной спирали эстетизации, что ведёт к онтологически качественному самонасыщению и саморазвитию эстетического измерения как системной целостности. Вторичные эстетизации должны протекать при условии изначального схватывания, удержания и сохранения первоначального результата первичного цикла эстетизации.

В цикле со-творческой событийности также можно выделить определённые фазы развития: фаза перехода от обыденного восприятия к актуализации цикла вторичной эстетизации, фаза перехода от восприятия внешней данности сотворенного Я к созерцанию его внутреннего мира, фаза событийного единения и смыслообретения личностных начал, фаза художественного завершения цикла вторичной эстетизации. Непрерывность процесса вторичной эстетизации будет сохранена в случае «включения» эстетически-рефлексивного видения, которое является внутренним структурным компонентом процесса со-творческого восприятия, предполагающего переведение и придание пережитому образному содержанию сотворенного Я определённых понятийных смысловых контуров, особую значимость в этом процессе имеет внутренняя смысловая интерпретация.

С позиций синергетического видения система эстетического бытийствования предстаёт как сверхсложная, бесконечномерная на уровне взаимодействия своих структурных отношений, измерение; это *особое* средовое пространство, некое поле путей развития со-бытийствующих в ней самоорганизующихся микросистем, в пределах которого становится возможным экзистенциальное свершение личностных начал.

Эстетическая «среда» – это особый субстрат эстетической качественности, источник порождения и свершения различных эстетически событийных отношений и вполне завершённых устойчивых структурных модификаций. Для процессуальности эстетического свершения характерна: событийная волновая природа (последовательное чередование этапов «от порядка к хаосу» и «от хаоса к порядку»); механизм «перехода» состояний в

пределах каждого цикла эстетизации обуславливает усложнение системы эстетобитийствования в целом; *фрактальная* природа, процессуальность свершается как постоянное воспроизведение определённо заданного цикла эстетической со-бытийности на различных участках средового пространства, выражая себя во фрактальных формах; нелинейная онтологическая закономерность.

Результатом завершённого цикла эстетизации становится эстетически-экзистенциальное перерождение личностного начала, рассматриваемое как событие рождения новой личностно-экзистенциальной модификации (творца, со-творца), что свидетельствует об усложнении «простой» микроструктуры системы до более высокого уровня сложности. Каждое свершённое «простое» эстетически-экзистенциальное событие отвечает за развитие всей системы в целом. Эстетическое свершение личностного Я отличается неустойчивостью, нелинейностью, случайностью, непредсказуемостью развития внутри эстетической системы бытийствования, что, в свою очередь, выводит процесс экзистенциального свершения за пределы понимания его природы как простой линейной закономерности.

У каждого личностного микромира есть свой собственный путь эстетического свершения в системе целого, и разные темпы смены порождения и устойчивости внутренних «живых» структур-событий. Личностное начало в эстетическом модусе бытия «живёт» в макром мире, как простое в отношении к сложному. В многомерности онтологической структуры эстетическое вихревое измерение образует некую срединную сферу, способную изнутри своего средового пространства возводить изначально противоположные друг другу личностные начала к со-бытийному гармоничному единству.

Таким образом, жизнь человека, настроенная на осуществление сквозь призму эстетического свершения, возводит Я в режим иного качественного осуществления, превосходящего возможности актуализации на уровне повседневной социокультурной действительности. Самотворение как сущностная характеристика свершения, определяет перспективу разворачивания сбы-

вания личности (в экзистенциально-онтологическом смысле) в собственном бытии через спектр возможных модусов свершения. Личность предстает как творец собственного бытия в сфере взаимопроникновения онтологических и эстетических начал, разворачивая свою жизнь в процессуальности эстетической со-бытийности по отношению к Другому (как со-творяющему началу), восполняя целостность и гармоничное единство с миром.

Заключение

Завершая исследование, целью которого является построение онтологического концепта эстетического свершения личности сквозь призму возможности ее целостного постижения, следует обозначить его основные результаты.

Проведённое исследование представляет собой одну из возможных модификаций целостного осмысления феномена эстетического свершения как онтологического модуса экзистенциального самоосуществления личностного начала. Концептуализация свершения личности произведена на основе взаимодополнительности результатов прояснения данного феномена с позиции неклассических феноменологически-экзистенциальных и синергетических интуиций. Экспликация смыслового содержания свершения неразрывно связана с поиском глубинных оснований и способов обретения подлинности самоосуществления личностного начала в целостности Бытия. Особо подчёркивается, что процесс онтологического развёртывания в мире коррелируется с внутренним экзистенциальным саморазвёртыванием личности, находящимся в бесконечно открытом процессе «живого» подлинного самосозидания.

Артикулирован процессуальный характер человеческого бытия как свершаемого события целостного личностного самообретения, разворачиваемого в *экзистенциальном измерении бытия*, в котором каждый уровень имеет особую значимость для процесса прогрессивного самопревосхождения личности в многомерном поле вариативных траекторий экзистенциального свершения.

На основе собирательного образа бытия человека произведено построение концепта личности, вбирающего в себя различные модальности возможного самоосуществления и полноты бытия. Личность, осмысляемая с позиций онтологически-экзистенциального подхода, представлена как феноменальный единичный уникальный онтологически целостный, незавершённый субъект, способный к бесконечному целенаправленному саморазвитию –

экзистенциальному свершению как глубокому качественному преобразованию фундаментальных онтологических оснований личности, посредством актуализации трансцендирования.

Специфика и продуктивность результатов системно-иерархического и антропосинергетического подходов выступают в качестве внутренних компонентов целостного подхода к постижению многомерности онтоантропологического измерения. Модель онтологической процессуальности самоосуществления личности описана как в режиме становящегося бытия, как и в точках «покоя», т.е. на фундаментальных онтологических уровнях бытийствования. Жизнь человека предстаёт как история экзистенциального свершения личности, имеющая собственную уникальную траекторию саморазвития, самопреодоления, самопревосхождения, т.е. «собираания себя» как подлинно бытийствующей личности на фундаментальных уровнях онтологического самоосуществления (повседневном, рефлексивном, метафизическом).

Применение принципов онтологической эстетики в отношении постижения эстетического свершения раскрывает перспективы воссоздания целостной картины онтологии эстетической событийности (вне абсолютизации ее художественной или эстетически перцептивной составляющей), а также воспроизведения феноменологического описания эстетически бытийствующих явлений. Осмысление онтологической природы эстетического опыта экзистенциального свершения задано в контексте «онтологической событийности» и «онтологической переходности», носит принципиально незавершённый характер исследования, что в свою очередь предполагает открытость дальнейшего конструирования и более глубокого токования многообразия эстетического как целостного онтоантропологического феномена.

Основанием приближения к целостному постижению Бытия выступает путь построения «возможностной» картины эстетического свершения как одной из возможных её философских интерпретативных модификаций. Утверждается неразрывная связь онтологии эстетического свершения с онтоло-

гией личности, что обуславливает эстетизацию экзистенциально-онтологической проблематики в целом.

Концептуализация эстетического свершения произведена на основе комплексного методологического подхода, разработанного с учётом онтологического своеобразия постижения эстетического как такового, а также специфики преобразований современной онтологической эстетики. В качестве его основных структурных компонентов выделены антропоэстетический, эстетически-герменевтический, трансцендентально-феноменологический целостно-онтологический, антропосинергетический подходы. Методологическая система преобразуется в некое самодополняемое, самовоспроизводимое методологическое поле, обуславливающее и организующее процесс осмысления, способное к изменчивости и адаптивности своих состояний в зависимости от условий и специфики постижения исследуемой предметности.

Понятие «эстетическое свершение личности» используется в онтологически-экзистенциальном аспекте, под которым понимается процессуальность (самоосуществление, разворачивание, реализация) эстетической природы бытия личности на фундаментальных уровнях экзистенциального самоосуществления (повседневном, рефлексивном, метафизическом). Раскрыта специфика феноменального проявления эстетического. Трансцендирование, обуславливающее процессуальность экзистенциального свершения личности, рассмотрено как целостный акт со своими собственными механизмами развёртывания, изначальные основания которого покоятся в эстетической природе бытийствования.

Показано, что современный человек постоянно балансирует между полюсами эстетизированного прозябания, псевдоэстетизма, занявших привилегированное положение в моделях повседневного существования и эстетического самосозидания. В связи с чем, обоснована необходимость высвобождения и активизации эстетически качественных потенциалов, заложенных в онтологической структуре личностного начала, способных «запустить» меха-

низмы онтологического самопревосхождения (экзистенциального свершения), продуцирующих экзистенциально-прогрессивные траектории личностного саморазвития. Показано, что уникальные по своей сущностной природе, эстетически качественные характеристики личностного бытия, являются конститутивными носителями экзистенциально прогрессивного саморазвития личностного начала, поскольку открывают некие фракталы «выхода» к Абсолютному, выбрасывают на уровень «живой» метафизической событийности.

Раскрыта особая значимость эстетически-рефлексивной событийности, продуцирующей внутри личностной структуры Я – это процесс «живого» мыслеобразного самосозидания, порождающего силовое поле экзистенциального саморазвития в «точках перехода» на метафизический уровень бытийствования. Со-бытие рефлексивного и эстетического начал в едином онтологическом поле, подкрепляя и усиливая друг друга, продуцирует активизацию механизмов экзистенциального свершения личности.

Прояснена процессуальная специфика эстетической природы бытийствования как особого процесса экзистенциального самосозидания, конституирования личности с позиции феноменально-синергетического видения на основе анализа простейшего цикла эстетической событийности. Выделены и рассмотрены основные фазы простейшего цикла эстетической событийности: фаза открытия эстетической чувственности; фаза «чистого» эстетического переживания или «вчувствования» в мир Другого; «активная фаза»; фаза «дистацирования»; фаза конституирования эстетически-образной формы эстетического со-бытия; фаза художественного воплощения эстетически-образной целостности.

Эстетически самопреображающее восприятие представлено в процессуальности синергического самопроявления, самотворения через Другое, в котором свершается подлинное онтологическое рождение творящего личностного начала. Эстетическое взаимопроникновение двух начал является условием их событийного экзистенциально-метафизического свершения. По-

строена и описана модель завершённого цикла эстетического опыта, отражающая в себе сложность и непрерывность эстетической процессуальности в целом, происходящей внутри единого поля эстетического бытийствования между его структурными единицами. Показано, что цикл, достигая своего кульминационного осуществления, оказывается закрытым, т.е. эстетический процесс приходит в точку «нулевого состояния». Простейший цикл эстетической событийности завершается порождением нового эстетически качественного образования, включённого в процессуальность единого потока эстетического свершения, мыслимом в контексте незавершенности, нелинейности, открытости самоосуществления. Результатом завершения простейшего цикла эстетической событийности становится рождение нового эстетического начала.

Раскрыты онтологические аспекты процессуального свершения эстетически сотворённой целостности, выявлена специфика проявленности онтологической продуктивности событийных потенциалов ее самоосуществления в бытии. Во-первых, сотворённое начало рассмотрено как онтологический целостный феномен «живого» метаобразного, интериорного, духовного содержания, обладающий особой диссипативной структурой, порождённой и упорядоченной изнутри природой эстетически со-бытийного отношения. Способность продуцирования онтологической качественности вовне обуславливает возможность смыслового обновления, приращения каждого из событийных компонентов целого. Во-вторых, творение предстает как особая референциальная система, выступающая неким порталом вхождения в иное (художественно-эстетическое) измерение, в пределах которой свершается онтологическое самопревосхождение и со-творение со-бытийных начал, вовлечённых в этот особый порядок.

Выход в горизонтность будущих экзистенциальных актов-событий сотворенного Я становится возможным при условии встречного эстетически настроенного субъективного начала, возобновляющего цепь эстетически диалогических перерождений эстетизированного сущего, в чём проявляется

свойство открытости и потенциальности эстетически структурированной системы бытия к последующим со-бытийным отношениям, бесконечно трансформирующим ее особую онтологическую качественность. Продуктивность со-бытийного отношения личностных начал возводит каждое из них в область прогрессивного взаимообусловленного экзистирования, результатом которого становится порождение нового эстетизированного образования, способного к воспроизведению такого же рода онтологически качественных механизмов саморазвития.

Вторичные процессы эстетизации, воспроизводимые на художественно-эстетическом уровне, протекают в той же фазовой последовательности, что и в первичном цикле и приводят к прогрессивному усложнению процессуальности эстетически-событийного свершения на этапах осуществления со-творческой со-бытийности. Вторичный цикл эстетизации имеет особую траекторию и ритмический характер осуществления. Последовательность смены жизненно энергетических конфигураций свершения представлена в виде вворачивающейся спирали, имеющей конечный виток и предельную точку вхождения в ядро творящего начала. Спиралеобразная конфигурация движения сменяется на пунктирно-линейную траекторию транспонирования новообретённого состояния сотворенного Я, производя его перенос в иную онтологическую модальность реального самоутверждения и самоосуществления в Бытии.

Процесс со-творческого со-бытия осуществляется в пункте со-бытийного совмещения трёх онтологических плоскостей личностных начал, результатом которого является порождение новой онтологической модальности, обладающей свойством со-бытийного саморасширения. Отмечено, что событийный параллелизм, свойственный целостной системе эстетически со-бытийного пространства, вмещает в себя все параллели эстетически свершаемых событий, включённых в единый поток всеобщего развития, допускает союз различных смысломиров, которые получают возможность в процессе со-существования друг с другом переплетаться в со-бытийности отношений,

по-новому раскрываясь в них, обуславливая приращение смысловой глубины системы в целом.

Процессуальность эстетического свершения личности представлена также в контексте ее синергетического видения. Эстетический модус бытийствования личности рассмотрен в качестве особой сложноорганизованной онтологической системы, раскрывающей себя в нелинейном характере самодвижения, саморазвития, нелинейности и открытости по отношению к воздействию других систем, как структурных элементов многомерного Бытия. В основании онтологической структуры эстетического свершения заложен механизм со-бытия как самодвижения и самоорганизации эстетической системы.

Система эстетического бытийствования описана как сверхсложное, бесконечномерное на уровне взаимодействия своих структурных отношений, измерение; как *особое* средовое пространство, в пределах которого становится возможным экзистенциальное свершение личностных начал. Эстетическое свершение в феноменологически-синергетическом описании раскрыто во взаимопереходах от диссипативного нестационарного (пульсирующего, усложняющегося) к стационарному состоянию: первичный цикл эстетизации - эстетическое творение – вторичный цикл эстетизации - новое творение и т.д. Показано, что эстетическое свершение личностных начал в системе эстетического бытия имеет эстетически со-бытийную волновую природу, представляет собой последовательное чередование этапов «от порядка к хаосу» и «от хаоса к порядку». В динамике процессуального свершения усматривается постоянство смены одних циклических периодов и состояний другими предельно противоположными, при этом механизм «перехода» состояний в пределах каждого цикла эстетизации выступает условием усложнения системы эстетобытийствования в целом.

Процесс эстетического свершения подчиняется принципу фрактального нелинейного развития, постоянного воспроизведения определённо заданного цикла эстетической со-бытийности на различных участках средового

пространства. В итоге эстетическая система образует поле путей развития событийствующих в ней самоорганизующихся микросистем, проявляемых в фрактальных формах. В целом процесс эстетического свершения идёт по самонарастающей, самопревосходящей траектории саморазвития, что позволило воссоздать образ «древа эстетического свершения».

Сделан вывод о фундаментальной общности принципов организации локальных внутренних микроструктурных процессов и принципов макроструктурного саморазвития эстетической системы в целом, что, в принципе, соответствует синергетическим онтологическим качествам, свойственным самоорганизации и самоосуществлению сложных нелинейных систем. В пространстве эстетического бытия происходит пересечение, объединение, синтез множества «простых» разноплановых личностных структур, вплетающихся в процессы со-творческой со-бытийности, переходящих к достижению когерентного состояния – гармоничной согласованности внутренних компонентов бытия. Личностные начала в процессе эстетического свершения достигают состояния когерентного протекания процессов самоосуществления и самотрансформации.

Путь экзистенциального свершения онтологической личностной единичности осуществляется через «переход» к ее со-осуществлению и соизменению в «Ином» – в некоей «срединной сфере» между энергетическими экзистенциальными потоками самоосуществления различных личностных структур, осуществляющих динамику своего «эволюционного» экзистенциального саморазвития. Эстетическое в том смысле предстаёт как «прасредовое пространство», вызывающее определённые флуктуации-возмущения, проявленные на уровне внешнего в качестве бесконечных модификаций его онтологического единства. Антропологическое измерение как единство многообразия внутренних элементов оказывается со-бытийно связано через эту эстетическую прасреду. Личностная макросистема в «срединном» режиме бытия постепенно возводится к некоторому гармоничному состоянию, к единству ее структурного содержания. Синергетическая природа эстетиче-

ского со-бытия, проявляемая в самоорганизации эстетической системы бытийствования отражает интенциональный, волновой, бифуркационный характер процессуальности экзистенциального свершения личностных начал, вовлечённых в процесс самоорганизации особого рода системной целостности.

В контексте эстетического свершения личность, погруженная в мир социокультурной действительности, рассматривается как экзистенциальный субъект самотворения собственной жизни. Самотворчество как сущностная характеристика эстетического свершения личности воспроизводит процессы «онтологического собирания» и «онтологического приращения» личности, непосредственно взаимосвязанных с актуализацией способности трансцендирования, превосхождения пределов самоосуществления, заданных форматом ценностей социокультурной, повседневной действительности. В результате утверждается идея онтологизации самотворчества как неотъемлемого свойства жизни, связанного с возможностью осуществления экзистенциальных событий эстетического самотворения личности, не разрушающего фундаментальные основания Бытия, а, напротив, продуцирующего со-бытийные механизмы возведения к онтологическому единству и гармоничной согласованности с миром, восполняющие разрывы в целостности Бытия.

В завершении следует подчеркнуть особую значимость концепта эстетического свершения в педагогической практике. Формирование эстетической культуры, ориентированное на развитие способности к эстетически системному отношению к действительности, по мнению автора, выражается в мировоззренчески активном, целостном стремлении личности к разностороннему и гармоничному саморазвитию, постоянному раздвижению горизонтов самосовершенствования в различных онтологических проекциях. В том случае, если эстетическое начало становится устойчивой константой, проявляемой во всех сферах жизнедеятельности человека, то и сам процесс самоосуществления обретает особую экзистенциально-онтологическую значимость, становится процессом постоянного самосозидания, жизнотворчест-

ва. С этой позиции смысл и ценность процесса образования состоит в открытии самого себя как цельной личности, его активной творческой включенности в проект своего онтологического самоосуществления в различных проекциях и сферах саморазвития. Процессуальность и результативность этой включенности во многом обуславливается спецификой образовательного пространства. Создание условий для повышения внутренней мотивации к формированию и реализации высших ценностных установок и смыслов, а не только в прагматическом ключе, переводит решение сложной, рутинной образовательной задачи в плоскость целенаправленного, увлекательного, одухотворенного процесса личностного самоосуществления (самотворчество). Важным в процессе обучения является смещение акцента с его внешней составляющей на внутреннее содержание, наполненное экзистенциальным смыслом. Образование становится «живым» процессом, самосозидательной деятельностью, построенной вокруг экзистенциального смыслового стержня. Процесс образования в данном ракурсе рассмотрения обретает характер эстетической событийности, в которой истина, благо и красота обретают неразрывное единство.

Превосхождение пределов гносеологической составляющей образовательного процесса в область аксиологического и экзистенциально-онтологического его рассмотрения как акта со-творческой событийности, в котором происходит не только трансляция системы знаний, но и духовных ценностей бытия человека через личностное вопрошание и раскрытие смысла, позволяет онтологизировать результаты совместной мыследеятельности. Способность моделировать когнитивные процессы, прежде всего, как творчески разворачиваемые события, отвечает требованиям и задачам креативной педагогики, которая становится в таком случае не просто процессом использования творческих форм и методов обучения, а особой философией, носителем духовного начала постигающего сознания, инициирующим пробуждение талантности, просветленности, открывающим новое видение познающей личности. Развитие способности к активной, одухотворенной, созидательной

мыследеятельности, ведущей к глубокому проникновению в сущность явлений бытия становится критерием мыслетворчества. Создание атмосферы мыслетворчества в образовательном пространстве возможно только при условии прорыва к подлинному эстетическому со-бытийному восприятию жизни, что открывает способность видеть красоту способов постижения мира, ценить явления порождения нового.

Последующие шаги в данном направлении ведут по пути реализации многовекторных перспектив онтологических и методологических разработок, применимых как к области постижения эстетической сферы бытийствования, так и в пространстве междисциплинарных исследований онтоантропологической проблематики в целом, что создает новую платформу для переосмысления и дальнейшей трансформации экзистенциально значимых диспозиций современного человека.

Библиографический список

1. Аванесов, С.С. Личность как синергичная конституция [Текст] / С. С. Аванесов // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 32-46.
2. Адорно, Т. Эстетическая теория [Текст] / Т. Адорно. – М. : Республика, 2001. – 288 с.
3. Андреева, Н.С. Онтологический статус красоты человека [Текст] / Н.С. Анисимова // Вестник Тюменского государственного университета. – 2013. – № 10. – С. 74 – 76.
4. Акопян, К.З. Эстетическое, его происхождение и статус [Текст] / К.З. Акопян // Полигнозис. – 1998. – № 2. – С. 74-86.
5. Анисимова, В.Е. Личность как способ бытия и проявление целостности человека [Текст] : дис. ... кан. филос. наук: 09.00.11 / В. Е. Анисимова. М. : РГБ, 1996. – 118 с.
6. Апресян, З.Г. Свобода художественного творчества [Текст] / З.Г. Апресян. – М. : Искусство, 1985. – 235 с.
7. Арнхейм, Р. Искусство и визуальное восприятие [Текст] / Р. Арнхейм. – М. : Прогресс, 1974. – 392 с.
8. Арсеньев, А.С. Философские основания понимания личности [Текст] / А. С. Арсеньев. – М. : Академия, 2001. – 592 с.
9. Аршинов, В.И. Синергетика встречается со сложностью [Электронный ресурс] / В. И. Аршинов. – М. : Центр «Стратегии динамического развития», 2007. – URL: <http://spkurdyumov.narod.ru>. – загл. с экрана.
10. Аршинов, В.И. Синергетика как коммуникативная парадигма постнеклассического познания [Текст] / В. И. Аршинов, Я. И. Свирский // Философские науки, 2007. – № 6. – С. 8-26.
11. Аршинов, В.И. Когнитивные стратегии синергетики [Текст] / В. И. Аршинов // Онтология и эпистемология синергетики. – М.: ИФ РАН, 1999. – 203 с.

12. Аршинов, В.И. Синергетика как феномен постнеклассической науки / В. И. Аршинов // Онтология и эпистемология синергетики. – М. : ИФ РАН, 1997. – С. 12-25.
13. Астафьева, О.Н. Эвристические возможности синергетики в исследовании современных социокультурных процессов [Текст] : дис. ... докт. филос. наук: 24.00.01 / О.Н. Астафьева. – М. : РГБ, 2002. – 371 с.
14. Ахутин, А.В. В стране Мамардашвили [Текст] / А.В. Ахутин // Вопросы философии. – 1996. – № 7. – С. 31-54.
15. Базылев, В.Н. Новая метафора языка: Семиотико-синергетический аспект [Текст]: дис. д-ра филол. н. / В.Н. Базылев. – М.: РГБ, 1999. – 396 с.
16. Барановский, В.Е. Онтологические основания и гносеологические аспекты эстетического [Текст] : дис. ... канд. философ. наук: 09.00.04. / В. Е. Барановский. – М. : РГБ, 2009. – 150 с.
17. Барышников, П. Н. Миф и метафора: опыт межпарадигмального анализа [Текст] : дис. ... канд. философ. наук: 09.00.01. / П. Н. Барышников. – М.: РГБ, 2008. – 196 с.
18. Батищев, Г.С. Деятельная сущность человека как философский принцип [Текст] / Г.С. Батищев // Проблема человека в современной философии. – М., 1969. – С. 73-144.
19. Батищев, Г.С. Диалектика творчества [Текст] / Г.С. Батищев. – СПб. : РХГИ, 1997. – 447 с.
20. Баумгартен, А. Философские размышления. Эстетика (Фрагменты) [Текст] / А. Баумгартен // История эстетики. – М. : Памятники мировой эстетической мысли, 1964. – Т. 2. – 452 с.
21. Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества [Текст] / М. М. Бахтин. – М. : Искусство, 1986. – 445 с.
22. Бахтин, М.М. Литературно-критические статьи [Текст] / М. М. Бахтин. – М., 1986. – 543 с.

23. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского [Текст] / М. М. Бахтин. – М. : Художественная литература, 1972. – 471 с.
24. Бахтин, М.М. Эстетическое наследие и современность [Текст] : в 2 ч. / М. М. Бахтин. – Саранск : Изд-во Мордов. ун-та, 1992. – Ч. 2. – 134 с.
25. Бергсон, А. Собрание сочинений [Текст] : в 4 т. / А. Бергсон. – М. : Московский клуб, 1992. – Т. 1. – 336 с.
26. Бергсон, А. Творческая эволюция [Текст] : пер. с франц. / А. Бергсон. – М. : КАНОН-пресс, Кучково поле, 1998. – 384 с.
27. Бердяев, Н.А. Кризис искусства [Текст] : репринтное издание / Н. А. Бердяев. – М. : Интерпринт, 1990. – 48 с.
28. Бердяев, Н.А. Философия свободного духа [Текст] / Н. А. Бердяев. – М. : Республика, 1994. – 480 с.
29. Бердяев, Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого [Текст] / Н. А. Бердяев // О назначении человека. – М. : Республика, 1993. – С. 254-357.
30. Беньямин, В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе [Текст] / В. Беньямин – М. : Немецкий культурный центр им. Гёте, «Медиум» 1996. – 240 с.
31. Берлеант, А. Историчность эстетики [Текст] / А. Берлеант ; отв. ред. К.М. Долгов // Феноменология искусства. – М. : ИФРАН, 1996. – 241-262.
32. Бескова, И. А. Проблема творчества и буддийская традиция [Текст] / И. А. Бескова // Вопросы философии. – 1998. – № 7. – С. 158-173.
33. Бессонов, Б.Н. Человек. Пути формирования новой личности [Текст] / Б.Н. Бессонов. – М. : Мысль, 1988. – 301 с.
34. Бибихин, В. В. Слово и событие [Текст] / В.В. Бибихин. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – 280 с.
35. Библер, В.С. Мышление как творчество: введение в логику мысленного диалога [Текст] / В.С. Библер. – М.: Политиздат, 1975. – 399 с.

36. Блауберг, И. В. Проблема целостности и системный подход [Текст] / И. В. Блауберг. – М. : Эдиториал УССР, 1997. – 450 с.
37. Бодрийяр, Ж. Прозрачность зла [Текст] / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 258 с.
38. Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляция [Текст] / Ж. Бодрийяр // Философия эпохи постмодерна. – Минск, 1996. – С. 48-73.
39. Большой толковый словарь русского языка [Текст] / под ред. С.А. Кузнецова. – СПб.: Норинт, 1998. – 1536 с.
40. Бондаренко, И. А. Феноменология бытийственного сознания (опыт метафизики человеческого существования [Текст] / И.А. Бондаренко. – М. : Изд-во МГУК, 2000. – 384 с.
41. Бранский, В. П. Теоретические основания социальной синергетики [Текст] / В.П. Бранский // Петербургская социология. – 1997. – №1. – С. 148-179.
42. Бубер, М. Проблема человека [Текст] / М. Бубер // Два образа веры.: Пер. с нем. – М. : Республика, 1995. – С. 157-227.
43. Бубер, М. Я и Ты [Текст] / М. Бубер. – М.: Высшая школа, 1993. – 173 с.
44. Буданов, В. Г. Методология синергетики в постнеклассической науке и в образовании [Текст] / В. Г. Буданов. – М.: УРСС, 2007. – 232 с.
45. Буданов, В.Г. Синергетика событийного языка в науке и культуре [Текст] / В.Г. Буданов // Синергетика: Труды семинара. Материалы круглого стола «Самоорганизация и синергетика: идеи, подходы и перспективы». – М.: МГУ, 2000. – Т. 3 – С. 187-204.
46. Бурдые, П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера [Текст] / П. Бурдые. – М. : Праксис, 2003. – 269 с.
47. Буррио, Н. Эстетика взаимодействия [Электронный ресурс] / Н. Буррио // Художественный журнал. – 1999. – № 28/29. – С. 33–38. – URL: <http://www.guelman.ru/xz/362/xx28/x2808.htm>. – Загл. с экрана.

48. Бурцева, Е. А. Проблема духовного бытия: экзистенциально-феноменологический подход [Текст] : дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Е. А. Бурцева. – Иваново, 2007. – 190 с.
49. Бычков, В. В. Проблемы и «болевы́е точки современной эстетики [Текст] / В. В. Бычков // Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. – М. : Изд. ИФ РАН, 2005. – № 1. – С. 3–37.
50. Бычков, В.В. Эстетика отцов церкви [Текст] / В. В. Бычков. – М. Ладомир, 1995. – 608 с.
51. Валицкая, А. П. О статусе эстетики [Текст] / А. П. Валицкая // Эстетика сегодня: состояние, перспективы : материалы научной конференции, 20–21 октября 1999 г. Тезисы докладов и выступлений. – СПб., 1999. – С. 21–24.
52. Ваттимо, Дж. Прозрачное общество [Текст] / Дж. Ваттимо. – М. : Логос, 2002. – 128 с.
53. Вертгеймер, М. Продуктивное мышление [Текст] : пер. с англ. / М. Вертгеймер. – М. : Прогресс, 1987. – 336 с.
54. Войцехович, В. Э. Синергетическая концепция фракталов [Текст] / В. Э. Войцехович // Синергетическая парадигма. – М. : Погресс-Традиция, 2003. – С.141–157.
55. Волков, В. Н. Онтология личности [Электронный ресурс] : дис. ... докт. филос. наук: 09.00.01 / В.Н. Волков. – М. : РГБ, 2001. – URL: <http://www.dslib.net/responses.html>.
56. Волков, В.Т. Элементы системного подхода на основе принципов гармонии в социально-экологическом воспитании личности в онтогенезе [Текст] / В.Т. Волков, В.В. Фалилеев // Известия Томского политехнического университета. – 2010. – Т. 317. – № 6. – С. 115–119.
57. Волков, Ю. Г. Целостная личность: сущность, пути формирования [Текст] / Ю.Г. Волков. – Ростов : РГУ, 1985. – 214 с.
58. Выготский, Л.С. Психология искусства [Текст] / Л.С. Выготский. – Мн.: Современное Слово, 1998. – 480 с.

59. Вышеславцев, Б. П. Сочинения [Текст] / Б.П. Вышеславцев. – М. : Раритет, 1995. – 470 с.
60. Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного [Текст] / Г.-Г. Гадамер. – М.: Искусство, 1991. – 367 с.
61. Гадамер, Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: пер с нем. [Текст] / Г.-Г. Гадамер. ; Общ. ред. и выступ. ст. Б.Н. Бессонова. – М., 1988. – 704 с.
62. Гайденко, П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века [Текст] / П. П. Гайденко. – М. : Республика, 1997. – 495 с.
63. Гайденко, П. П. Постметафизическая философия как философия процесса [Текст] / П. П. Гайденко. – М. : Высш. шк., 1963. – 120 с.
64. Гайденко, П. П. Экзистенциализм и проблема культуры : Критика философии М. Хайдеггера [Текст] / П. П. Гайденко // Вопросы философии. 2005. – № 5. – С. 128-139.
65. Гартман, Н. К основоположению онтологии [Текст] / пер. с нем. Ю. В. Медведева. – Санкт Петербург : Наука, 2003. – 640 с.
66. Гартман, Н. Проблема духовного бытия. Исследования к обоснованию философии истории и наук о духе [Текст] / Н. Гартман // Культурология. XX век. Антология. – М. : Юрист, 1995. – С. 60–64.
67. Гартман, Н. Эстетика [Текст] / Н. Гартман. – М. : Изд-во иностр. лит., 1958. – 692 с.
68. Гегель Г.-В.-Ф. Первая программа системы немецкого идеализма [Текст] / Г. В.Ф. Гегель // Работы разных лет : в 2 т. – М., 1971. – Т. 1. – 668 с.
69. Гегель, Г.-В.-Ф. Лекции по философии истории [Текст] / Г. В. Ф. Гегель // Введение в историю философии. – СПб.: Наука, 1999. – Кн.1. – Ч.1. – 350 с.
70. Гибсон, Дж. Экологический подход к зрительному восприятию [Текст] : пер. с англ. / Дж. Гибсон ; общ. ред. и вступ. ст. А.Д. Логвиненко. – М. : Прогресс, 1988. – 464 с.

71. Гласс, Л. От часов к хаосу. Ритмы жизни [Текст] / Л. Гласс, М. Мэки. – М. : Мир, 1991. – 248 с.
72. Голосовкер, Я. Э. Логика мифа [Текст] / Я.Э. Голосовкер. – М. : Наука, 1987. – 218 с.
73. Григорьева, Т. П. Даосская и буддийская модели мира [Текст] / Т. П. Григорьева // Дао и даосизм в Китае. – М., 1982. – С. 159-178.
74. Григорьева, Т. П. Синергетическая модель японской культуры художественная традиция [Текст] / Т. П. Григорьева // Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве. – М., 2002. – С. 274-295.
75. Григорьева, Т.П. Японская художественная традиция [Текст] / Т. П. Григорьева. – М. : Наука, 1979. – 368 с.
76. Грякалов, А. А. Искусство и событие. Эстетическая топография современности [Текст] / А. А. Грякалов. – СПб : Наука, 2004. – 484 с.
77. Губин, В.Д. Жизнь как метафора бытия [Текст] / В. Д. Губин. – М.: РГГУ, 2003. – 206 с.
78. Гумбрехт, Х.У. Производство присутствия: чего не может передать значение [Текст] / Х.У. Гумбрехт. – М. : Новое литературное обозрение, 2006. – 184 с.
79. Гуревич, П. С. Философия человека [Текст] / П. С. Гуревич // Философские науки. – М. : ИФРАН, 1999. – 356 с.
80. Гурко, Е. Модальная методология Давида Зильбермана [Текст] / Е. Гурко. – Минск : Экономпресс, 2007. – 456 с.
81. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии [Текст] / Э. Гуссерль. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. – 232 с.
82. Гуссерль, Э. Идея феноменологии [Текст] / Э. Гуссерль // Фауст и Заратустра. – СПб. : Азбука, 2001. – С. 160-206.
83. Гуссерль, Э. Картезианские размышления [Текст] / Э. Гуссерль. – СПб. : Наука ; Ювента, 1998. – 316 с.

84. Гуссерль, Э. Картезианские медитации [Текст] / Э. Гуссерль. – М.: Академический проект, 2010. – 229 с.
85. Гуссерль, Э. Кризис европейских наук трансцендентальная феноменология [Текст] / Э. Гуссерль // Вопросы философии. 1992. – № 7. – С. 136-177.
86. Гуссерль, Э. Логические исследования. Картезианские размышления [Текст] / Э. Гуссерль. – Мн. : Харвест; М. : АСТ, 2000. – 752 с.
87. Данилов, Ю. А. Что такое синергетика? [Текст] / Ю. А. Данилов, Б. Б. Кадомцев // Прекрасный мир науки. – М. : Прогресс-Традиция, 2008. – С. 130-142.
88. Демидов, А. Б. Проблема предмета эстетики [Текст] / А. Б. Демидов // Искусство и культура. – 2012. – № 2 (6). – С. 40-52.
89. Делокаров, К.Х. Синергетика и познание социальных трансформаций [Текст] / Делокаров К.Х. // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности. – М. : Прогресс-Традиция, 2003. – С. 18-35.
90. Демин, И.В. Философия истории в постметафизическом контексте: монография [Текст] / И.В. Демин. – Самара : Самар. гуманитар. акад., 2015. – 251 с.
91. Добронравова, И.С. Синергетика: становление нелинейного мышления [Текст] / И.С. Добронравова. – Киев: Лыбидь, 1990. – 152 с.
92. Доброходов, А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии [Текст] / А. Л. Доброходов. – М. : Изд-во МГУ, 1986. – 248 с.
93. Долгов, К. М. Эстетика Ж.-П. Сартра [Текст] / К.М. Долгов // Знание – Эстетика. – М. : Знание, 1990. – № 3. – 64 с.
94. Дорофеев, Д. Ю. Хайдеггер и философская антропология [Текст] / Д.Ю. Дорофеев // Мартин Хайдеггер : сб. статей. – СПб. : РХГИ, 2004. – С. 368-397.

95. Еремеев, А. Ф. От «События» к «Со-бытию» [Текст] / А. Ф. Еремеев // М. М. Бахтин: эстетическое наследие и современность. Межвузовский сб. научных трудов: в 2 т. Изд-во Мордовского университета, 1992. – Т.1. – С. 19-107.
96. Ерошенко, Л. О. Расширение предметного поля неклассической эпистемологии и модальности реальности [Текст] : дис. ... канд. философ. наук : 09.00.01 / Л.О. Ерошенко. – Ростов на Дону, 2005. – 153 л.
97. Жаров, С. Н. Трансцендентное в онтологических структурах философии и науки [Текст]: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.01 / С. Н. Жаров. – М. : РГБ, 2007. – 409 с.
98. Жигота, В. Э. Философия творчества живой этики и традиция трансцендентально-эволюционного космизма [Текст] / В. Э. Жигота // Труды общественного научного центра проблем космического мышления. – 2007. – Т.1. – С. 155-227.
99. Замощанский, И. И. Онто-антропологическое измерение экзистенциального присутствия человека в мире [Текст] / И.И. Замощанский, А.М. Конашкова // В мире научных открытий. – Красноярск: «Научно-инновационный центр», 2015. – № 3.6 (63). – С. 2876-2891.
100. Захарова, Л. Н. Кризис антропологизма в современном искусстве [Текст] / Л. Н. Захарова, К.Г. Рожко // Вестник Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – 2012. – № 4 (32). – С. 42-44.
101. Захарова, Л. Н. Прощание с эпохой [Текст] / Л. Н. Захарова, К.Г. Рожко // Вестник Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – 2012. – № 4 (32). – С. 42-44.
102. Захарова, Л. Н. Фундаментальные проблемы культурологии [Текст] / Л. Н. Захарова // Культура как цикл: в 4 т. / отв. ред. Д. Л. Спивак. – СПб.: Алетейя, 2008. – Т. 1. – С. 266-273.
103. Захарова, Л. Н. Цикличность в искусстве [Текст] / Л. Н. Захарова // Вестник Тюменской государственной академии культуры, искусств и социальных технологий: науч. журн. – 2014. – № 01 (01). – С. 36-43.

104. Зедльмайр, Г. Искусство и истина: Теория и метод истории искусства [Текст] / Г. Зедльмайр. – СПб. : Аxiома, 2000. – 272 с.
105. Зеньковский, В. В. Проблема воспитания в свете христианской антропологии [Текст] / В. В. Зеньковский. – М. : Школа-Пресс, 1996. – 272 с.
106. Зильберман, Д. Б. Приближающие рассуждения между тремя лицами модальной методологии и сумме метафизик [Текст] / Д.Б. Зильберман // Пятигорский А. Избранные труды. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – С. 173-196.
107. Зиммель, Г. Созерцание жизни: Избранное [Текст] : в 2 т. / Г. Зиммель. – М. : Юристъ, 1996. – Т. 2. – С. 7-25.
108. Зотов, А. Ф. Современная западная философия [Текст] / А. Ф. Зотов. – М. : Высшая школа, 2001. – 784 с.
109. Ивлев, Ю. В. Модальная логика [Текст] / Ю. В. Ивлев. – М. : МГУ, 1991. – 221 с.
110. Ивлев, Ю. В. Содержательная семантика модальной логики [Текст] / Ю. В. Ивлев // Логико-методологические исследования. – М., 1980. – С. 356-374.
111. Ильенков, Э.В. Философия и культура [Текст] / Э. В. Ильенков. – М. : Политиздат, 1991. – 464 с.
112. Ильин, В. В. Классика-неклассика-неонеклассика: три эпохи в развитии науки [Текст] / В. В. Ильин // Вестник МГУ. Серия «Философия». – 1993. – № 2. – С. 16-34.
113. Каган, М.С. Человеческая деятельность. (Опыт системного анализа) [Текст] / М.С. Каган. – М., Политиздат, 1974. – 328 с.
114. Каган, М. С. Формирование личности как синергетический процесс [Текст] / М.С. Каган // Синергетическая парадигма. Человек и общество в условиях нестабильности, М., «Прогресс-Традиция», 2003. – С. 212-227.
115. Каган, М.С. Эстетика как философская наука: университетский курс лекций [Текст] / М.С. Каган. – СПб., 1997. – 544 с.

116. Калашникова, Е. М. Современная философская антропология (философские размышления [Текст] / Е. М. Калашникова // Антропо. – 2012. - № 1 – С. 5-15.
117. Камю, А. Записные книжки [Текст] / А. Камю. – М.: Вагриус, 2000. – 110 с.
118. Кант, И. Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного [Текст] / И. Кант // Сочинения в шести томах. – М. : Мысль, 1964. – Т. 2. – С. 125-183.
119. Капустин, В. С. Самоорганизация тишины [Электронный ресурс] / В. С. Капустин. – URL: <http://spkurdyumov.ru/art/samoorganizaciya-tishiny/>. – Загл. с экрана.
120. Каракозов, С. Д. Использование межпарадигмального подхода в условиях полипарадигмальности современного образования: актуальность и сущность [Текст] / С. Д. Каракозов, Н. Ю. Королева, Н. И. Рыжова // Мир науки, культуры, образования. – 2011. – № 5. С 146-150.
121. Карсавин, Л. П. О личности [Текст] / Л. П. Карсавин // Религиозно-философские сочинения. – М., 1992. – Т.1. – 224 с.
122. Касавин, И. Т. Междисциплинарное исследование: к понятию и типологии [Текст] / И. Т. Касавин // Вопросы философии. –2010. – № 4. – С. 61-73.
123. Касавин, И.Т. О ситуациях проблематизации рациональности [Текст] / И. Т. Касавин // Рациональность как предмет философского исследования как предмет философского исследования. – М. : ИФРАН, 1995 – С. 187-209.
124. Кашперский, В. И. Теоретическое мышление в свете философской антропологии: от классического понимания к неклассическому [Текст] / В. И. Кашперский // Философия как призвание (работы разных лет). – Екатеринбург: Изд-во АМБ, 2006. – С. 166-180.

125. Кейз, К. Эстетический элемент переноса [Текст] : Практикум по арт-терапии / К. Кейз ; под ред. А.И. Копытина. – СПб. : Питер, 2000. – С.106-120.
126. Кемеров, В. Е. Проблема личности: методология исследования и жизненный смысл [Текст] / В. Е. Кемеров. – М. : Политиздат, 1977. – 251 с.
127. Китайская философия. Энциклопедический словарь [Электронный ресурс]. – 2009. – URL: <http://enc-dic.com/phychina/Svershenie-228.html> (дата обращения: 10.05.15). – Загл. с экрана.
128. Киященко, Л. П. Философия трансдисциплинарности [Текст] /Л. П. Киященко, В. И. Моисеев ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – Москва : ИФРАН, 2009. – 205 с.
129. Киященко, Н. И. Эстетика, жизнь. Искусство (Итоги VIII Международного эстетического конгресса) [Текст] / Н. И. Киященко. – М.: Знание. 1997. – 64 с.
130. Князева, Е. Н. Законы эволюции и самоорганизации сложных систем [Текст] / Е. Н. Князева, С.П. Курдюмов. – М.: Наука, 1994. – 236 с.
131. Князева, Е. Н. Синергетическая парадигма. Основные понятия в контексте истории культуры [Электронный ресурс] / Е. Н. Князева, С.П. Курдюмов. – URL: <http://lib.icr.su/node/1247>. – Загл. с экрана.
132. Князева, Е. Н. Синергетический вызов культуре [Электронный ресурс] / Е.Н. Князева. – URL : <http://spkurdyumov.narod.ru/Obrazo1>. – Загл. с экрана.
133. Князева, Е.Н. Антропный принцип в синергетике [Текст] / Е. Н. Князева, С.П. Курдюмов // Вопросы философии. – 1997. – № 3. – С. 62-79.
134. Князева, Е.Н. Синергетика как новое мировидение и диалог с И. Пригожиным [Текст] / Е. Н. Князева, С.П. Курдюмов // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 28-29.
135. Ковалев, А. М. Способ духовного производства в структуре общества: Идеи, размышления, гипотезы [Текст] / А. М. Ковалев. – М. : Изд-во МУ, 2001. – 387 с.

136. Коган, Л.Н. Художественный вкус: опыт конкретно-социологического исследования [Текст] / Л.Н. Коган. – М. : Мысль, 1996. – 367 с.
137. Коковкина, А. Эстетизм как модус культуры в отсутствие трансцендентного [Текст] / А. Коковкина // Высшее образование в России. – 2007. – № 7. – С. 135-139.
138. Колесникова, И.А. Педагогическая реальность в зеркале межпарадигмальной рефлексии [Текст] / И.А. Колесникова. – СПб. : Детство-Пресс, 2001. – 285 с.
139. Коломиец, Г. Г. Философия искусства: о творчестве, творческом процессе и вдохновении [Текст] / Г. Г. Коломиец // Вестник ОГУ. – 2012. – № 7 (143). – С. 194-202.
140. Коломиец, Г. Г. Эстетика и категория «эстетическое» [Текст] / Г. Г. Коломиец // Вестник ОГУ. – 2005. – № 7. – С. 115-125.
141. Коляда, В. И. К проблеме ценностных оснований духовного развития личности / В. И. Коляда // Философия современного образования. – Саратов: Изд-во «Научная книга», 2002. – С. 135-139.
142. Конашкова, А. М. Методологические основания феноменологической онтологии: архитектоника смысла бытия [Текст] : дис. ... канд. философ. наук: 09.00.01 / А. М. Конашкова. – М. : РГБ, 2007. – 182 с.
143. Конашкова, А.М. Онтологическое измерение экзистенциального присутствия человека [Текст] / А.М. Конашкова // Философия в современном мире: диалог мировоззрений: Материалы Всероссийского философского конгресса (Нижний Новгород, 27-30 июня 2012 г.). в 3-х томах. – Т 2. – Н. Новгород: Изд-во Нижегородского госуниверситета им. Лобачевского , 2012.
144. Концептуализация Homo aestheticus. Часть 1. История и рефлексия [Текст] : Коллективная монография / Сост. и общ. науч. ред: Б.Г. Соколов. – СПб.: Издательство РХГФ, 2015. – 302 с.
145. Кормин, Н. А. Онтология эстетического [Текст] / Н.А. Кормин. – М. : Наука, 1992. – 117 с.

146. Кормин, Н. А. Рациональность как эстетический феномен [Текст] / Н.А. Кормин. – М. : Академия, 2012. – 40 с.
147. Кормин, Н. А. Эстетика разума [Текст] / Н.А. Кормин // Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. – Вып. 5. – М. : ИФ РАН, 2012.
148. Кормин, Н. А. Эстетическая настроенность познания [Электронный ресурс] / Н.А. Кормин // Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. – Вып. 6. – М.: ИФ РАН, 2013. – С. 54-79. – URL : <http://iph.ras.ru/uplfile/root/biblio/2013.Aes.> – Загл. с экрана.
149. Костюк, В. Н. Модальная логика [Текст] / В. Н. Костюк // Новая философская энциклопедия в 4-х томах. – Т. 2. – Москва : Мысль, 2001. – С. 593-594.
150. Коткова, А. В. Онто-гносеологические аспекты целостности: опыт философского анализа: дис. ... кан. филос. наук: 09.00.01 [Текст] / А. В. Коткова. – М. : РГБ, 2006. – 161 с.
151. Кребель, И. А. Эстетический статус мысли в культуре русского модерна [Текст] : дис. ... докт. филос. наук: 09.00.13 / И.А. Кребель. – М : РГБ, 2012. – 374 с.
152. Кривцун, О. А. Эстетика [Текст] / О. А. Кривцун. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 434 с.
153. Кузнецова, М. А. Творчество в проекции бытийно-ориентированного сознания [Текст] / М. А. Кузнецова // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. – 2007. – № 6. – С. 45–50.
154. Кузнецова, М. А. Творчество в проекции бытийно-ориентированного сознания [Текст] / М. А. Кузнецова // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. – 2007. – № 6. – С. 45–50.
155. Кузнецова, М. А. Творчество как мера и способ реализации духовной состоятельности человека [Текст] / М.А. Кузнецова // Вестник Волго-

градского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии. – 2009. – № 1 (9). – С. 30-36 .

156. Кузнецова, М.А. Творчество как атрибут человеческого бытия [Текст] / М. А. Кузнецова. – Волгоград. – М. : ООО «Глобус», 2009. – 192 с.

157. Кузнецова, Т. В. Эстетика в XX веке: основные тенденции [Текст] / Т. В. Кузнецова // Гуманитарные науки, 2013. – № 4 (12) – С. 4-11.

158. Курдин, А. Г. Отсутствующая реальность и художественно-эстетическое событие [Текст] / А. Г. Курдин // Вестник СамГУ. – 2008. – № 5/2 (64). – С. 12-20.

159. Курдин, А. Г. Художественное произведение и эстетическое событие [Текст] / А. Г. Курдин // Вестник Самарской государственной академии. Серия «Философия. Филология», 2008 – №.1. – С. 175-180.

160. Курдин, А.Г. Не-мыслимое отсутствия и отсутствиеразмерная эстетика [Текст] / А. Г. Курдин // Вестник Самарской гуманитарной академии. – 2008. – № 2 (4). – С. 146-156.

161. Кьеркегор, С. Страх и трепет [Текст] / С. Кьеркегор. – М.: Республика, 1993. – 101 с.

162. Лазутина, Т. В. Онто-гносеологические и аксиологические основания языка музыки [Текст]: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.01 / Т.В. Лазутина. – М: РГБ, 2009. – 306 с.

163. Лазутина, Т.В. Язык музыки в онтологическом аспекте / Т. В. Лазутина // Вестник Самарского государственного университета. Гуманитарная серия. № 5 / 2 (55). – Самара, 2007. – С.15-23.

164. Лангер, С. Философия в новом ключе [Текст] / С. Лангер. – М. : Республика, 2000. – 348 с.

165. Ланкин, В.Г. Координаты мира-события и категории сознания [Текст] / В.Г. Ланкин // Вестник ТГПУ, 2004. – Вып. 2 (39). – С. 52-61.

166. Ланкин, В.Г. Феноменальность смысла: Философско-методологический анализ [Текст] : дис. ... докт. филос. наук: 09.00.01 / В.Г. Ланкин. – М.: РГБ, 2003. – 401 с.

167. Левинас, Э. От существования к существующему [Текст] / Э. Левинас // Культурология XX века. – М., 1998. – № 11. – С.185-204.
168. Левинас, Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека [Текст] / Э. Левинас. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1999. – 265 с.
169. Левинас, Э. Избранное: Тотальность и бесконечное [Текст] : пер. И.С. Вдовиной, Б.В. Дубина / Э. Левинас. – М.; СПб: Культурная инициатива: Университетская книга, 2000. – 416 с.
170. Левченко, Е. В. Проблема субъекта художественного творчества [Текст] / Е. В. Левченко // Методология гуманитарного знания. – С. 121-128.
171. Леонтьев, Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции [Текст] / Д.А. Леонтьев // Вопросы философии. – 1996. – №4. – С. 15-26.
172. Линник, Ю.В. А.Н. Скрябин: провозвестие Крита-Йоги [Текст] / Ю. В. Линник // Вестник будущего. Альманах Юрия Линника. – Петрозаводск : Святой Остров, 1995. – Вып. 1. – С. 42-58.
173. Линник, Ю.В. Мой Даосизм [Текст] / Ю. В. Линник. – Петрозаводск : Музей космического искусства им. Н.К. Рериха, 1997. – 28 с.
174. Лишаев, С. А. К проблеме онтологической эстетики: бытие и небытие как принципы анализа эстетических феноменов [Текст] / С. А. Лишаев // Вестник СпГУ. Философия. – 2000. – № 3. – С. 2-6.
175. Лишаев, С. А. К проблеме онтологической эстетики: бытие и небытие как принципы анализа эстетических феноменов [Электронный ресурс] / С.А. Лишаев // Вестник Самарского государственного университета. – 2000. – № 3. – URL: <http://vestnik.ssu.samara.ru/gum/2000web3/phy1/200030502.html>
176. Лишаев, С.А. Онтология эстетических расположений [Текст] : дис. ... докт. филос. наук: 09.00.01 / С. А. Лишаев. – Самара, 2001. – 411 с.
177. Лишаев, С.А. Эстетика Другого [Текст] : монография / С.А. Лишаев; науч. ред В.А. Конев. – Самара : Самар. гуманит. акад., 2000. – 366 с.

178. Лишаев, С.А. Эстетика Другого: эстетическое расположение и деятельность [Текст] : монография / С.А. Лишаев; науч. ред. В.А. Конев. – Самара : Самар. гуманит. акад., 2003. – 296 с.
179. Лопатина, К. В. Субстанциально-экзистенциальная архитектоника онтологии постмодернизма [Текст] : дис. ... канд. философ. наук: 09.00.01 / К. В. Лопатина. – М. : РГБ, 2010. – 146 с.
180. Лосев, А.Ф. Диалектика художественной формы [Текст] / А. Ф. Лосев // Форма. Стиль. Выражение. – М. : Мысль, 1995. – С. 5-296.
181. Лосев, А.Ф. История эстетических категорий [Текст] / А. Ф. Лосев, В. П. Шестаков. – М. : Искусство, 1965. – 376 с.
182. Лосев, А.Ф. Хаос [Текст] / А.Ф. Лосев // Мифы народов мира: в 2-х т. – М.: Российская энциклопедия, 1997. – Т. 2. – С. 579-580.
183. Лотман, Ю. М. Статьи по семиотике культуры и искусства [Текст] / Ю. М. Лотман. – СПб: Академический проект, 2002. – 544 с.
184. Лукач, Д. Своеобразие эстетического: в 4-х т.: пер. с нем. [Текст] / Д. Лукач. – М.: Прогресс. 1986. – Т. 2. – 467 с.
185. Лукач, Д. Своеобразие эстетического в 4-х т.: пер. с нем. [Текст] / Д. Лукач. – М.: Прогресс. 1986. – Т. 3. – 303 с.
186. Лукманова, Р.Х. Гармоническая многомерность истины [Текст] : дис. ... докт. филос. наук: 09.00.01 / Р. Х. Лукманова. – Уфа, 2009. – 347 с.
187. Лукманова, Р.Х. Роль эстетического в становлении личности [Текст] / Р. Х. Лукманова, А. И. Столетов // Вестник Башкирского университета. – 2012. – Т. 17. – № 2. – С. 1038 -1041.
188. Лутай, В.С. Основной вопрос современной философии. Синергетический подход [Текст] / В. С. Лутай. – К.: ПАРАПАН, 2004. – 156 с.
189. Лутай, В.С. Синергетическая картина мира как реализация «универсального послания И. Пригожина [Электронный ресурс] / В. С. Лутай. – URL: <http://spkurdyumov.ru/philosophy/sinergeticheskaya-kartina-mira/> (дата обращения 11.11.2013). – Загл. с экрана.

190. Лысова, З. С. Модальный анализ: онтология, логика и лингвистика [Текст] / З. С. Лысова // Вестник Самарского государственного университета. – 2007. – № 5/2 (55). – С. 23-29.
191. Ляпшин, С. Г. Модальности социокультурных форм человеческой субъективности [Текст] : дис. ... канд. философ. наук : 09. 00.13 / Ляпшин Сергей Григорьевич. – Армавир, 2008. – 176 л.
192. Майнцер, К. Сложность и самоорганизация. Возникновение новой науки и культуры на рубеже века [Текст] / К. Майнцер // Вопросы философии. – 1997. – № 3. – С. 48-61.
193. Макаров, В. И. Философия самоорганизации [Текст] / В.И. Макаров. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2009. – 432 с.
194. Максимова, М. В. Системообразующие концепты современной синергетики [Текст]: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / М. В. Максимова. – Ростов-н/Д., 2010. – 176 с.
195. Мамардашвили, М. К. Литературная критика как акт чтения [Текст] / М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. 1994. – № 2.
196. Мамардашвили, М.К. К пространственно-временной феноменологии событий знания [Текст] // Вопросы философии. – М., 1990. – № 12.
197. Мамардашвили, М. К. Превращённые формы [Текст] / М. К. Мамардашвили // Как я понимаю философию. – М., 1990. – С. 269-270.
198. Мамардашвили, М. К. Философия и личность / М. К. Мамардашвили // Человек. – 1994. – № 5. – С. 5-19.
199. Мамардашвили, М. Лекции о Прусте [Текст] / М. Мамардашвили. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997. – 571 с.
200. Мамардашвили, М.К. Возможный человек [Текст] / М. Мамардашвили // Человек в зеркале наук. – Л. : Изд-во ЛГУ, 1991.
201. Маниковская, М.А. Художественная культура в системе социального воспроизводства [Текст] : дис. ...д-ра филос. наук: 09.01.11. / М.А. Маниковская. – Хабаровск, 2006. – 302 с.

202. Маньковская, Н.Б. Трансформации эстетической парадигмы [Текст] / Н.Б. Маньковская // Эстетика на переломе культурных традиций. – М. : Институт философии РАН, 2002. – 235 с.

203. Маньковская, Н.Б. Эстетика Постмодернизма [Текст] / Н.Б. Маньковская. – СПб. : Алетейя, 2000. – 347 с.

204. Маритен, Ж. Краткий очерк о существовании и существующем [Текст] / Ж. Маритен. // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова. – М. : Прогресс, 1988. – С. 229-260.

205. Маркин, В. И. Логико-семантический анализ внутренних модальностей [Текст] : дис. ... канд. философ. наук : 09.00.07 / В. И. Маркин. – М., 1984. – 134 с.

206. Марков, Б. В. Герменевтика Dasein и деструкция онтологии у Мартина Хайдеггера [Текст] / Б. В. Марков // Герменевтика и деконструкция / под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б. В. Маркова. – СПб. : Изд-во. Б. С. К., 1999. – С. 10-33.

207. Марсден Дж. Бифуркация рождения цикла и ее приложения [Текст] : пер. с англ. / Дж. Марсден, М. Мак-Кракен. – М. : Мир, 1989. – 368 с.

208. Мёдова, А.А. Модальная логика и модальная гармония: в поисках научной парадигмы [Текст] / А.А. Мёдова. – Обсерватория культуры. Журнал-обозрение. –2013. – № 2. – С. 8-11.

209. Мёдова, А.А. Онтология модальности [Текст]: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.01 / А.А. Мёдова. – Красноярск, 2015. – 326 с.

210. Мельник, В.В. Очерки концепции социокультурной бифуркации [Текст] / В.В. Мельник. – Тюмень : Вектор-Бук, 2001. – 405 с.

211. Мерло-Понти, М. Видимое и невидимое [Текст] / пер. с фр. О. Шпараги / М. Мерло-Понти. – Минск : Логвинов, 2006. – 400 с.

212. Мерло-Понти, М. Временность [Текст] / М. Мерло-Понти // Историко-философский Ежегодник. – М: Наука, 1989. – 271-277.

213. Мерло-Понти, М. Феноменология восприятия [Текст] / М. Мерло-Понти. – СПб. : Ювента, Наука, 1999. – 605 с.
214. Мигунов, А. С. Анти-эстетика [Текст] / А.С. Мигунов // Вопросы философии, 1994. – № 7/8. – С. 82-88.
215. Милосердова, Е. В. Семантика и прагматика модальности (на материале простого предложения современного немецкого языка) [Текст] / Е. В. Милосердова. – Воронеж : Изд-во ВГУ, 1991. – 196 с.
216. Мироненко, Е.А. Смысловое содержание творчества художника в современном обществе [Текст] / Е.А. Мироненко // Знание. Понимание. Умение. – 2010, № 4. – С. 243-247.
217. Миронов, Г.Ф. Научно-исследовательская практика как предмет философского анализа [Текст]: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.01 / Г.Ф. Миронов. – М: РГБ, 1999. – 326 с.
218. Мирский, Э.М. Междисциплинарные исследования и дисциплинарная организация науки [Текст] / Э.М. Мирский. – М. : Наука, 1980. – 304 с.
219. Моисеев, А. И. К логическому анализу проблемы тождества личности [Электронный ресурс] / В.И. Моисеев. – Режим доступа : <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0202/010a/02020119.html> (дата обращения 10.11.2015). – Загл. с экрана.
220. Моисеев, В. И. Проективно-модальная онтология и некоторые ее приложения [Текст] / В. И. Моисеев // Логические исследования. – Вып. 11. – М.: Наука, 2004. – 217-229.
221. Молчанов В.И. Гуссерль и Хайдеггер: Феномен, онтология, время [Текст] / В. И. Молчанов // Проблема сознания в современной западной философии. – М., 1989. – С. 110-136.
222. Моль, А. Искусство и ЭВМ [Текст] / А. Моль, В. Фукс, М. Кассер. – М. : Мир, 1975. – С. 13-278.

223. Мотрошилова, Н. В. Идеи I Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию [Текст] / Н. В. Мотрошилова. – М. : Феноменология-Герменевтика, 2003. – 720 с.

224. Мунье, Э. Что такое персонализм? [Текст] / Э. Мунье. – М. : Изд-во гуманит. литературы, 1994. – 128 с.

225. Мясникова, Л. А. Апология человеческой чувственности [Текст] / Л. А. Мясникова // Вестник Челябинского государственного университета. – 2013. – № 13 (304). – С. 19-24.

226. Мясникова, Л. А. Событие и «псевдособытие» – предметообразующие элементы традиционного и современного праздника [Текст] / Л. А. Мясникова, Е. А. Филатова // Дискуссия. – 2013. – №10 (40). – С. 51-60.

227. Наджафарова, А. Н. Отражение эстетических модусов бытия в философских концепциях разных эпох [Текст] : дис. ... канд. филос. наук: 09.00.04 / А. Н. Наджафарова. – М. : РГБ, 2009. – 163 с.

228. Назаретян, А.П. Синергетика в гуманитарном знании: предварительные итоги [Текст] / А.П. Назаретян // Общественные науки и современность. 1997. – №2. – С. 91-111.

229. Найман, Е.А. Эстетические основания философской онтологии [Текст] : дис. ... докт. филос. наук: 09.00.01 / Е.А. Найман. – Томск, 2004. – 311с.

230. Найссер, У. Познание и реальность: смысл и принципы когнитивной психологии: пер. с англ. [Текст] / У. Найссер ; общ. ред. Б.М. Величковского. – М. : Прогресс, 1981. – 230 с.

231. Нанси, Ж.-Л. Бытие единичное и множественное [Текст] / Ж.-Л. Нанси. – Мн. : Логвинов, 2004. – 272 с.

232. Нанси, Ж.-Л. О со-бытии [Текст] / Ж.-Л. Нанси // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М : Наука, 1991. – 91-102 с.

233. Некрасова, Н. А. Феномен духовности, бытие и ценность [Текст] : дис... докт. филос. наук : 09.00.01 / Н.А. Некрасова. – М. : РГБ, 2003. – 313 с.

234. Нечаев, А. В. Модальность одиночества [Текст] / А. В. Нечаев // Вестник Самарского государственного университета. – 2006.– № 5/1. – С. 14-21.
235. Нечаев, А. В. Проблема модальности человеческого одиночества [Текст] : дис... док. филос. наук : 09.00.11 / А.В. Нечаев. – Чуваш.гос. ун-т им. И.Н. Ульянова. – Б.м., 2006. – 278 с.
236. Николина, О. И. Динамика индивидуальности: от эстетической стадии культуры к рациональной (на примере культуры романтизма) [Текст] / О.И. Николина // Вестн. Том. гос. ун-та. – 2009. – № 327. – С. 49-55.
237. Николис, Г. Самоорганизация в неравновесных системах. От диссипативных структур к упорядоченности через флуктуации [Текст] / Г. Николис, И. Пригожин. – М. : Мир, 1070 – 512 с.
238. Никонова, С. Б. Эстетизация как парадигма современности. Философско-эстетический анализ трансформации процессов в современной культуре [Текст] : дис... док. филос. наук / С. Б. Никонова, 2013. – 417 с.
239. Никонова, С. Б. Эстетическая рациональность и новое мифологическое мышление [Текст]: монография / С. Б. Никонова. – М.: Согласие, 2012. – 416 с.
240. Новейший философский словарь [Текст] / гл. науч. ред. и сост. Грицанов А. А. – Минск : Изд.-во В.М. Скакун, 1999. – 877 с.
241. Онтология и эпистемология синергетики / Институт философии РАН; Отв. ред. В.И. Артинов, Л.П. Киященко. – М., 1997. – 160 с.
242. Ортега-и-Гассет, Х. Дегуманизация искусства [Электронный ресурс] / Х. Ортега-и-Гассет. – URL: <http://lib.ru/FILOSOF/ORTEGA>. – Загл. с экрана.
243. Ортега-и-Гассет, Х. Эстетика в трамвае [Электронный ресурс] Х. Ортега-и-Гассет. – URL: <http://lib.ru/FILOSOF/ORTEGA>. – Загл. с экрана.
244. Осанов, А. А Бытие-с-Другим: интерсубъективный уровень человеческого бытия [Электронный ресурс] / А.А. Осанов // Сущность и структу-

ра человеческого бытия. – Владимир, 2002. – URL: <http://humanitarius.com>. – Загл. с экрана.

245. Осанов, А. А. Смыслотворческие интенции сознания и человеческое бытие [Электронный ресурс] / А.А. Осанов // Смысл человеческого бытия. – Владимир, 2002. – URL: <http://library.by/portalus/modules/philosophy>. – Загл. с экрана.

246. Осанов, А. А. Полифиния образного и без-образного как эстетический феномен [Текст]: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.04 / А. А. Осанов. – Владимир, 1999. – 187 с.

247. Паскаль, Б. Мысли [Текст]: пер. с фр. Ю.А. Гинзбург / Б. Паскаль. – М., 1995. – 480 с.

248. Перлз, Ф. Гештальт-семинары: Гештальт-терапия дословно [Текст] : пер. с англ./ Ф. Перлз. – М. : Институт общегуманитарных исследований, 1998. – 326 с.

249. Петров, Ю. В. Кант о способности суждения в контексте природы и свободы, сущего и должного [Текст] / Петров Ю.В., Сергеев К.А., Слинин Я.А. // Очерки классического немецкого идеализма. – Спб. : Наука, 2000. – С. 207-267.

250. Пигулевский, В.О. Проблема применения эстетических категорий в постмодернизме [Текст] / В. О. Пигулевский // Вестн. Моск. ун-та. – 1994. – Серия 7. Философия. – № 2.

251. Плотин. Эннеады. VI.7, 35. [Текст] / Плотин. – Киев : УЦИММ-ПРЕСС, 1995. – URL: book/read/id/221607/slug/ehnneady-2. – Загл. с экрана.

252. Подорога, В. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков [Текст] / В. Подорога. – М. : Наука, 1993. – 150 с.

253. Подорога, В.А. Фундаментальная онтология Хайдеггера [Текст] / В. Подорога // Буржуазная философская антропология XX века. – М., 1986. – 34-48.

254. Поздняков, М. В. Понятие «бытия» в философии М. Хайдеггера в 20-30 годы : От «Бытия времени» до «Статей по философии» [Текст]: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03. – М. : РГБ, 2000. – 138 с.
255. Пригожин, И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой [Текст] : пер. с англ. / И. Пригожин, И. Стенгерс. – М. : Прогресс, 1986. – 431 с.
256. Пригожин, И. От существующего к возникающему [Текст] / И. Пригожин. – М. : Наука, 1985. – 327 с.
257. Пригожин, И. Философия нестабильности [Текст] / И. Пригожин // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 46-52.
258. Принципы симметрии. Историко-методологические проблемы [Текст]. – М. : Наука, 1978. – 400 с.
259. Проблемы методологии междисциплинарных исследований и комплексного обеспечения научно-исследовательской деятельности [Текст] // Информ. сб. науч. трудов. – Екатеринбург, 1995. – Вып. 2. – 213 с.
260. Пронкин, Д.Д. Одиссея творчества: К бытийности сущего через осуществление бытия [Текст] / Д.Д. Пронкин, С.В. Пронкина. – СПб. : Алетейя, 2005. – 229 с.
261. Пруст, М. Обретенное время [Текст] / М. Пруст. – М. : Наталис, 1999. – 350 с.
262. Рагс, Ю. Эстетика снизу и эстетика сверху – квантативные пути сближения [Текст] / Ю. Рагс. – М. : Научный мир, 1999. – 252 с.
263. Рансьер, Ж. Разделяя чувственное [Текст] : пер. с франц. В. Лапицкого, А. Шестакова. / Ж. Рансьер. – СПб. : Изд-во Европейского ун-та, 2007. – 264 с.
264. Рансьер, Ж. Эстетическое бессознательное [Текст] : пер. с франц. В. Е.Лапицкого / Ж. Рансьер. – СПб. ; М. : Machina 2004. – 128 с.
265. Рикёр, П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике [Текст] / П. Рикёр. – М., 1995. – 395 с.

266. Рикёр, П. Я-сам как другой [Текст] / П. Рикёр; под ред. И. С. Вдовиной; пер. Б. М. Скуратова. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2008. – 416 с.
267. Риккерт, Г.О системе ценностей [Текст] / Г. Риккерт // Науки о природе и науки о культуре. – М., 1998. – С. 363-391.
268. Романова, Т.В. Модальность. Оценка. Эмоциональность [Текст] : Монография. Нижний Новгород: НГЛУ им. Н.А. Добролюбова, 2008. – 309 с.
269. Рубинштейн, С.Я. Мир и человек [Текст] / С. Я. Рубинштейн // Проблемы общей психологии. – М., 1976. – С 253-381.
270. Рузавин, Г.И. Синергетика и системный подход [Текст] / Г.И. Рузавин // Философские науки, 1985. – № 5. – С. 48-55.
271. Сагатовский, В. Н. Антропологическая целостность: статус и структура / В.Н. Сагатовский // Очерки социальной антропологии. – СПб., 1995. – С. 41-53.
272. Самохвалова, В.И. Эстетическая культура как комплексный феномен утверждения и реализации человека в мире / В. И. Самохвалова // Эстетическая культура. – М., 1996. – С. 31-45.
273. Сартр, Ж.-П. Воображаемое: феноменологическая психология воображения [Текст] / Ж.-П. Сартр. – СПб. : Наука, 2002. – 319 с.
274. Сартр, Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии [Текст] / Ж.-П. Сартр. – М. : Республика, 2002. – 640 с.
275. Сартр, Ж.-П. Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность [Текст] / Ж.-П. Сартр // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. – Рига : Знание, 1988. – С. 318-319.
276. Сартр, Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм [Текст] / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. – М. : Полииздат, 1989. – С. 319-344.
277. Сатпрем, Б .А. Мать. Трилогия [Текст] / Б.А. Сатпрем. – СПб. : Мирра, 1996. – Т. 1: Божественный материализм. – 428 с.

278. Сафаров, И.Ш. Философско-эстетические аспекты творчества (Синергийный подход) [Текст]: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.04. – М. : РГБ, 2005. – 188 с.

279. Свирский, Я. И. Самоорганизация смысла: (Опыт синергетической онтологии) [Текст] / Я. И. Свирский. – М. : ИФ РАН, 2001. – 181 с.

280. Синергетическая парадигма. Многообразие поисков и подходов. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 536с.

281. Синергетическая парадигма. Нелинейное мышление в науке и искусстве [Текст] / Отв. ред. В.А. Копчик. – М.: Прогресс-Традиция, 2002.

282. Смирнов А. Е. Процессы субъективации : социально-философский анализ [Текст]: автореф. дис. ... докт. филос. наук: 09.00.11. – Иркутск, 2011. – 45 с.

283. Соколов, Б.Г. Homo aestheticus: человек чувствующий vs человек эстетический [Текст] / Б. Г. Соколов // (Концептуализация Homo Aestheticus. Часть II). Санкт-Петербург, 2015. – С.13-30.

284. Солодухин, О. А. Логика изменения и модальная логика [Текст] / О. А. Солодухин; отв. ред. Ю. Г. Гладких. – Ростов на Дону : Ростовский университет, 1989. – 142 с.

285. Солодухо, Н. М. Концепт небытия в дискурсе современных российских философов [Текст] / Н.М. Солодухо, М.Н. Волкова // Учен. зап. Казан. ун-та. Сер. Гуманит. науки . 2013. – №1. – С.163-172.

286. Стакун, Г. А. Место и роль моделирования в системе научного и художественного познания [Текст]: дис. канд. философ. наук: 09.00.01 / Г. А. Стакун. – М. : РГБ, 2010. – 122 с.

287. Статкевич, И.А. Проективная природа художественного восприятия [Текст] : дис. ... докт. филос. наук / И.А. Статкевич. – М. : РГБ , 2009. – 353 с.

288. Степанищев, А. Ф. Рациональность философии науки: от классики к постнеклассике [Текст] / А. Ф. Степанищев. – Брянск: БГТУ, 2006. – 239 с.

289. Степанов, А.А. Процессуальная методология инвариативного деятеля [Текст] / А.А. Степанов // Вестник ВКГТУ. – 2002. – № 4. – С.136-141.
290. Степин, В.С. Теоретическое знание [Текст] // В.С. Степин. - М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 744 с.
291. Столетов, А. И. Онтология творчества [Текст] : монография / В. С. Столетов. – Уфа : Вагант, 2008. – 208 с.
292. Столетов, А. И. Творчество как принцип мировоззрения [Текст] : дис. ...канд. филос. наук / А. И. Столетов. – М.: РГБ. – 2005.
293. Субетто, А.И. Творчество, жизнь, здоровье и гармония. Этюды креативной онтологии [Текст] / А.И. Субетто. – М. : Из-во «Логос», 1992. – 204 с.
294. Судзуки, Д. Дзэн-буддизм. Основы Дзэн-уддизма. Практика Дзэн [Текст] / Д. Судзуки, С. Кацуки. – Бишкек: «Одиссей», 1993. – 672 с.
295. Судзуки, С. Сознание дзен, сознание начинающего [Текст] / Д. Судзуки. 2000. – URL: <http://ki-moscow.narod.ru/litra/zen/s-suzuki/s-suzuki4.htm>. – Загл. с экрана.
296. Счастливец, Р. А. Онтология гуманитарного знания [Текст] : дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / Р. А. Счастливец. – М. : РГБ, 2000. – 197 с.
297. Тарасова О. И. Эстетика как онтология жизненного мира [Текст] / О.И. Тарасова // Личность. Культура. Общество. – 2006. – Вып. 4 (32). – С. 249-257.
298. Тельнова, Н.А. Целостность человека в онтолого-антропологическом измерении [Текст] / Н. А. Тельнова. – Саратов : Изд-во Саратов, ун-та, 2002. – 208 с.
299. Тельнова, Н.А. Целостность человека: онтологический подход [Текст] : дис. ... докт. филос. наук: 09.00.01 / Н. А. Тельнова. – Саратов, 2002. – 348 с.

300. Теория метафоры [Текст] : пер. под ред. Н.Д. Арутюновой, М.А. Журиной. – М. : Прогресс, 1990. – 511 с.

301. Токарева, С. Б. Проблема духовного опыта и методологические основания духовности [Текст] / С. Б. Токарева. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2003. – 256 с.

302. Трубина, Н. А. Модальная сущность бытия [Текст] / Н. А. Трубина // Омский научный вестник. – 2012. – № 5 (112). – С. 134-136.

303. Трубина, Н.А. Модальный анализ бытия: уровневый подход [Текст] / Н. А. Трубина // Наука о человеке: гуманитарные исследования. – 2013. – № 3 (13). – С. 120-125.

304. Тюкина, С.В. Понятие поэтической онтологии как проблема философского знания [Текст] : дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01 / С. В. Тюкина. – М., 2003. – 158 с.

305. Унамуно, М.Д. О трагическом чувстве жизни у людей и народов. Агония христианства [Текст] / М.Д. Унамуно. – М., 1997. – 414 с.

306. Ухтомский, А. А. Избранные труды [Текст] / А. А. Ухтомский. – Л., 1978.

307. Фасмер, М. Этимологический словарь русского языка [Электронный ресурс] / М. Фасмер. – М. : Прогресс, 1964-1973. – URL : <http://www.vasmer.narod.ru>. – Загл. с экрана.

308. Фейербах, Л. Основные положения философии будущего [Текст] / Л. Фейербах // Избр. философские произведения : в 2 т. – М. : Политиздат, 1955. – Т. 1. – С. 134-204.

309. Филатов, В.И. Онтология субъективной реальности [Текст] / В. И. Филатов // Вестник Омского университета. – 2001. – Вып.1. – С. 29-33.

310. Филатов, В.И. Проблема онтологических оснований целостности человека [Текст] / В. И. Филатов // Вестник Омского университета. – 1997. – Вып.1. – С. 43-47.

311. Философия творчества [Текст]: монография / под общ. ред. А.Н. Лоцилина, Н.П. Францужовой. – М. : РФО, 2002. – 144 с.

312. Философский энциклопедический словарь [Текст]. – М.: ИНФРА-М, 1999. – 576 с.
313. Флоренский, П.А. Макрокосм и микрокосм [Текст] / П. Ф Флоренский // Оправдание космоса. – СПб., 1994. – 184-185.
314. Франк, М. Аллегория, остроумие, фрагмент, ирония. Фридрих Шлегель и идея разорванного «Я» [Текст] / М. Франк // Немецкое философское литературоведение наших дней. – СПб., 2001. – С. 291-314.
315. Франк, С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии [Текст] / С.Л. Франк // Сочинения. – М. : Правда, 1990. – 607 с.
316. Франкл, В. Человек в поисках смысла [Текст] / В. Франкл. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
317. Фромм, Э. Иметь или быть [Текст] / Э Фромм. – М. : Прогресс, 1990. – 331 с.
318. Фромм, Э. Иметь или быть? [Текст] / Э. Фромм.– М. : Прогресс, 1986. – 238 с.
319. Фромм, Э. Человек для себя [Текст] / Э. Фромм. – Минск. : Коллегиум, 1992. – 253 с.
320. Фукуяма, Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции [Текст] : пер. с англ. М.Б. Левина / Ф. Фукуяма. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ОАО «Люкс», 2004. – 349 с.
321. Хабермас, Ю. Модерн - незавершенный проект [Текст] / Ю. Хабермас // Вопросы философии, 1992. – № 4. – С. 40-52.
322. Хабермас, Ю. Философский дискурс о модерне [Текст] / Ю. Хабермас. – М. : Весь мир, 2003. – 416 с.
323. Хайдеггер, М. Бытие и время [Текст] : пер. с нем. В.В. Бибихина / М. Хайдеггер. – М. : Ad Marginem, 1997. – 451 с.
324. Хайдеггер, М. Введение в метафизику [Текст] / М. Хайдеггер. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 304 с.
325. Хайдеггер, М. Время и бытие: статьи и выступления [Текст] / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – 447 с.

326. Хайдеггер, М. Исток художественного творения [Текст] / М. Хайдеггер // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX веков: трактаты, статьи, эссе. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1987. – С. 264-312.
327. Хайдеггер, М. Кант и проблема метафизики [Текст] / М. Хайдеггер. – М. : Русское феноменологическое общество, 1997. – 165 с.
328. Хайдеггер, М. Основные проблемы феноменологии [Текст] : пер. с нем. А. Г. Чернякова / М. Хайдеггер. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2001.
329. Хайдеггер, М. Мой путь в феноменологию / М. Хайдеггер // Логос. – 1994. – №.6. – С. 306-307.
330. Хайдеггер, М. Письмо о гуманизме [Текст] / М. Хайдеггер // Проблема человека в западной философии. – М. : Прогресс, 1998. С. – 314-356.
331. Хайдеггер, М. Положение об основании [Текст] / М. Хайдеггер. – СПб. : Алетейя, 1999. – 289 с.
332. Хайдеггер, М. Семинар в Ле Торе, 1969 [Текст] / М. Хайдеггер // Вопросы философии. – 1993. – № 10. – С. 123-151.
333. Хайдеггер, М. Что такое метафизика? [Текст] : пер. с нем. В.В. Биbihина / М. Хайдеггер; – М. : Академический Проект, 2007. – С. 24-46.
334. Хакен, Г. Синергетика. Иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах [Текст] / Г. Хакен. – М : Мир, 1985. – 419 с.
335. Халин, С. М. Об особенностях творческих стилей мышления в науке и практике / С.М. Халин // Творческое мышление и деятельность инженера Тез. докл. научно-практич. конф. 14-15 ноября 1989 г. – Тюмень, 1989. – С. 57-59.
336. Халин, С.М. Системный подход и эффективность философского творчества / С.М. Халин // Творческое мышление и деятельность инженера. Тез. докл. научно-практич. конф. 14-15 ноября 1989 г. – Тюмень, 1989. – С. 91-93.

337. Хамфрейс, Х. Дзэн-буддизм : сборник [Текст] / Х. Хамфрейс, К. Г. Юнг, Э. В. Гримстоун ; ред.-сост. В.А. Шериев. – Бишкек : Одиссей, 1993. – 672 с.

338. Херрманн, Фр.-В. фон. Фундаментальная онтология языка [Текст] / Фр.-В. фон. Херрманн ; науч. ред. акад. НАН РБ, проф. А.А. Михайлов ; пер. И.Н. Инишев. – Мн. : ЕГУ ; ПроPILEI, 2001. – 168 с.

339. Хоружий, С.С. Заметки к энергийной антропологии. «Духовная практика» и «отверзание чувств»: два концепта в сравнительной перспективе [Текст] / С. С. Хоружий // Вопросы философии. –1999. – № 3. – С. 55 -84.

340. Хоружий, С.С. Исихазм как пространство философии [Текст] / С. С. Хоружий // Вопросы философии. – 1995. – № 9. – С. 80-94.

341. Хоружий, С.С. Очерки синергийной антропологии [Текст] / С.С. Хоружий. – М.: Институт философии, теологии и истории Св. Фомы, 2005. – 408 с.

342. Хоружий, С.С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии [Текст] / С.С. Хоружий // Философские науки. – 2008. – № 2. – С. 10-31.

343. Хоружий, С.С. Человек Картезия [Текст] / С.С. Хоружий // Точки – Puncta. – 2004. – № 1–2 (4).

344. Худяков, Д.С. Концепт «знание» в контексте постнелассической науки: дис. ... канд. филос. наук [Текст] : 09.00.01 / Д. С. Худяков. – М. : РГБ, 2006. – 148 с.

345. Хюбнер, Б. Произвольный этос и принудительность эстетики [Текст] / Б. Хюбнер. – Минск : ПроPILEI, 2000. – 150 с.

346. Хюбнер, Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов [Текст] / Бенно Хюбнер; пер. с нем. А. Б. Демидов. – Минск: Экономпресс, 2006. – 384 с.

347. Целма, Е.М. Искусство и жизнь как проблема эстетики М.М. Бахтина [Текст] / Е. М. Целма // Бахтин М.М. Бахтин эстетической наследие и современность. – Саранск : Изд-во Мордовского ун-та. – Ч. 2. – С. 196-204.

348. Целостность человека как философско-антропо-логическая проблема [Текст] / Н.А. Тельнова. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2001. – 264 с.

349. Человек и его бытие как проблема современной философии [Текст]. – М. : Наука, 1978. – 278 с.

350. Человек и многомерность сотворенного им мира / С. А. Азаренко, Е. В. Бакеева, Т. Х. Керимов [и др.] ; под общ. ред. Е. В. Бакеевой] ; Урал. акад. гос. службы. Екатеринбург : Изд-во Урал. акад. гос. службы, 2010. – 177 с.

351. Черногорцева, Г.В. Сущность человека в философии экзистенциализма : По работам М. Хайдеггера и А. Камю [Текст] / Г.В. Черногорцева. – М.: МАКС-пресс, 2002. – 207 с.

352. Шаповалов, В.И. Основы теории упорядочения и самоорганизации [Текст] / В.И. Шаповалов. – М. : Фирма «Испо-Сервис», 2005. – 296 с.

353. Шаповалова, Т.А. Мистерия взгляда: проблема созерцания в философии М. Хайдеггера [Текст] / Т.А. Шаповалова // Известия Томского политехнического университета. – 2011. – Т. 319. – № 6. Экономика. Философия, социология и культурология. История. – С. 93-99.

354. Шатунова, Т.М. Социальный смысл онтологии эстетического [Текст]: дис. ... докт. философ. наук / Т. М. Шатунова. – Казань, 2008. – 347 с.

355. Шатунова, Т. М. Эстетизация пространства современного философского знания [Текст] / Т. М. Шатунова // Вестник ТГУ, выпуск 12 (56), 2007. – С. 44-51.

356. Шелер, М. Избранные произведения [Текст] / М. Шеллер. – М. : Гнозис, 1994. – 490 с.

357. Шпет, Г. Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы [Текст] / Г. Г. Шпет. – М. : Гермес, 1914. – 218 с.

358. Штегмайер, В. Ориентация. Жизнь как граница мышления [Текст] / В. Штегмайер // Стратегии ориентации в постсовременности ; под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова. – СПб., 1996. – С. 54-68.

359. Штекль, К. Новая антропология: поиск альтернативы картезианскому субъекту в «Очерках синергийной антропологии» Сергея Хоружего: рецензия [Текст] / К. Штекль ; пер. с англ. Ю.В. Пущаева // Вопросы философии. – 2008. – № 1. – С. 173-178.

360. Шумилин, Т. А. Проблемы теории творчества [Текст] / Т. А. Шумилин. – М. : Высшая школа, 1989. – 143 с.

361. Щедрина, Г. К. Эстетика постмодернизма [Текст] / Г. К. Щедрина // Эстетика сегодня: состояние, перспективы : материалы научной конференции. 20–21 октября 1999 г. Тезисы докладов и выступлений. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 1999. – С. 97-99.

362. Щербинин, М.Н. Искусство и философия в генезисе смыслообразования (опыт эстетической антропологии): монография [Текст] / М. Н. Щербинин. – Тюмень: изд-во ТюмГУ, 2005. – 312 с.

363. Щербинин, М.Н. Искусство и философия в генезисе смыслообразования: Монография [Текст] / М. Н. Щербинин. – Тюмень: Изд-во «Вектор бук», 2004. – Ч. 1. – 164 с.

364. Щербинин, М.Н. История человеческого самотворения как эстетическая антропология [Текст] / М. Н. Щербинин // Вестник Челябинского государственного университета. – 2015. – № 26 (381). Философия. Социология. Культурология. – Вып. 38. – С. 7 -15.

365. Щербинин, М.Н. Русская философия в детерминации эстетической антропологии [Текст] / М. Н. Щербинин // Философия и культура. – 2016. – № 1 (97). – С. 97 -107. (DOI: 10.7256/1999-2793.2016.1.16832)

366. Щербинин, М.Н. Свобода и необходимость в рациональности гуманитарного познания как выражение её возможностей и пределов [Текст] / М. Н. Щербинин // Вестник Тюменского государственного университета. Серия «Философия». – 2013. – № 10. – С. 37-45.

367. Щербинин, М.Н. Эстетическая антропология [Текст] / М. Н. Щербинин // Вестник Тюменского государственного университета. Социально-экономические и правовые исследования. – 2005. – С. 61 - 69.

368. Щербинин, М.Н. Эстетическая антропология как фундамент образовательной практики [Текст] / М. Н. Щербинин, Н.С. Андреева // Вестник Тюменского государственного университета. Гуманитарные исследования. Humanitates. – 2015. – Том 1. – № 3 (3). – С. 225 -233.

369. Щербинин, М.Н. Эстетическая антропология: предмет, метод, проблематика [Текст] / М. Н. Щербинин // Эстетическая антропология: коллективная монография. – Тюмень. Вектор бук, 2007. – 248 с.

370. Щитцова Т. В. Событие в философии Бахтина [Текст]: монография / Т. В. Щитцова. – Мн.: И.П. Логинов, 2002. – 300 с.

371. Эко, У. Заметки на полях «Имени розы» [Текст] / У. Эко: пер. с англ. Е. Костюкович. – СПб.: Симпозиум, 2007. – 93 с.

372. Эпштейн, М. Н. Философия возможного [Текст] / М. Н. Эпштейн. – СПб: Алетейя, 2001. – 334 с.

373. Эстетическая антропология : фигуративный аспект: коллективная монография / Под ред. М. Н. Щербинина. – Тюмень : Мандр и Ка, 2014. – 192 с.

374. Юдин, Б. Г. Сотворение трансчеловека [Текст] / Б.Г. Юдин // Вестник РАН, – 2007. Том 77. – № 6. – С 520-527.

375. Юдин, Б.Г. Гуманитарная экспертиза: К обоснованию исследовательского проекта [Текст] / Б. Г. Юдин, В. А. Луков. – М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2006. – 38 с.

376. Юдин, Б.Г. Самоорганизующаяся система [Текст] / Б. Г. Юдин // Философская энциклопедия. – М., 1967. – Т.4. – С. 550-552.

377. Янч, Э Самоорганизующаяся вселенная [Текст] / Э. Янч // Общественные науки и современность, 1999. – № 1. – С 143-158.

378. Ячин, С.Е. Человек в последовательности событий жертвы, дара и обмена [Текст] / С. Е. Ячин. – Владивосток : Дальнаука, 2001. – 279 с.

379. Adorno, T. Kierkegaard: Construction of the aesthetic [Text] / T. Adorno. –Minneapolis: Univ.of Minnesota P, 1989.

380. Aesthetic illusion: Theoretical and historical approaches [Text] / ed. by F. Burwick, W. Paipe. – Berlin ; New York : De Gruyter, 1990. – 178 p.
381. Badiou, A. Petit Manuel d'esthétique [Text] / A. Badiou . – Paris, 1998.
382. Berleant, A. The Aesthetics of Environment [Text] / A. Berleant. – Philadelphia, 1992.
383. Bourriaud, N . Relational Aesthetics [Text] / N. Bourriaud. – Presses du Reel, Dijon, 2002.
384. Clark, K. Mikhail Bakhtin [Text] / K. Clark, M. Holquist. – London : Cambridge ; Mass, 1984. – 398 p.
385. Concepts of person in religion and thought [Text] . – N.Y. : De Gruyter, 1990.
386. Danto, A. A future for aesthetics [Text] / A. Danto // The journal of aesthetics and art criticism. - 1993(Spring). – Vol. 51, № 2. – P . 271 - 277.
387. Dissanayake, E. Homo Aestheticus: Where Art Comes From and Why [Text] / E. Dissanayake. – New York, 1995.
388. Dutton Denis. Ellen Dissanayake «Homo Aestheticus: Where Art Comes from and Why» [Text] // Philosophy and Literature. 1994. № 18. P. 204-210 (URL: http://www.denisdutton.com/dissanayake_review.htm).
389. Eagleton, T. The Ideology of Aesthetic [Text] / T. Eagleton. – Oxford; Cambridge, 1990. – 426 p.
390. Emerson, C. The making of M. M. Bakhtin as philosopher [Text] / C. Emerson // Russian thought after communism. The recovery of a philos. heritage. Armonk etc., 1994. – P. 206-226.
391. Eysenk, H. J. The structure of human personality [Text] / H. J. Eysenk. – London : Methuen, 1960.
392. Ferry Luk. Homo Aestheticus: the invention of taste in the democratic age [Text] / Luk Ferry. – Chicago, Univ. Chicago Press, 1993.
393. Foucault, M. Politics, philosophy, culture: Interviews and others writings 1977-1984 [Text] / M. Foucault. – Routledge; New York; London, 1988.

394. Fromm, E. To have or to be? [Text] / E. Fromm. – London: Continuum International Publishing Group, 2005. – 182 p.
395. Gadamer, H.-G. Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk [Text] / H.-G Gadamer. – Tübingen 1983.
396. Heidegger and modern philosophy : Critical essays [Text] / Ed. by Michael Murray. – New Haven ; London : Yale Univ. press, 1978. XXIII, 374 p.
397. Heidegger, M. Being and Time [Text] / M. Heidegger. – Oxford, 1967. – 589 p.
398. Heidegger, M. Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis) (1936-1939). Gesamtausgabe Bd. 65 [Text] / M. Heidegger. – Frankfurt a. M. : Klostermann, 1989. – 521 p.
399. Heidegger, M. Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus» [Text] / M. Heidegger. Bern : A. Francke AG, 1947. – 119 p.
400. Heidegger, M. The basic problems of phenomenology [Text] / M. Heidegger. – Bloomington, 1982. XXXI, – 396 p.
401. Iser, W. The act of reading. A theory of aesthetic response [Text] / W. Iser. – London : The Johns Hopkins University Press, 1978. – 231 p.
402. Lacoue-Labarthe, Ph. Absolu Littéraire: Theorie de la littérature du romanisme allemande [Text] / Ph.Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy. –Paris; Seuil, 1978. – P. 50-54.
403. Lyotard, J.-F. Interview [Text] / J.-F Lyotard // Diacritics-fall. 1984.
404. Lyotard, J.-F. Prescription [Text] / J.-F Lyotard // Towards the Post-modern. Amherst; New York; Humanity Press, 1999.
405. Man, P. de Sign and symbol in Hegel's «Aesthetics» [Text] / P. de Man // Criticalinquiry. – 1982. – Vol. 8, № 4. – P. 761 - 775.
406. McGrath, J.E. Time and human interaction: Toward a social psychology of time [Text] / J.E. McGrath, J.R. Kelly. – N.Y. ; L., 1986.
407. Modus [Text] // The Oxford Companion of Philosophy, ed. by Ted Honderich. – Oxford, New York: Oxford University Press, 1995. – P. 581.

408. Nancy, J.-L. The birth to presence [Text] / J.-L. Nancy, J. Hyperion's. – Stanford ; California : Stanford Univ. Press, 1993.
409. Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein, hrsg. v. G.Schenk. B., 1990.
410. Rogers, S.R. On becoming a person / S.R. Rogers. – Boston : Houghton Mifflin, 1961.
411. Technologies of the Self. A seminar with Michael Foucault. – London : Univ. of Mass. Press, 1988.
412. The Anti-aesthetic : essays on postmodern culture / ed. H. Foster - 1st ed. - Port Townsend, Wash. : Bay Press, 1983. - xvi, 159 p.
413. Todorov, Tz. Mikhail Bakhtin le princip dialogique / Tz. Todorov. – Paris, 1981. – 185 p.
414. Welsch, W. Aesthetics Beyond Aesthetics / W. Welsch // Proceedings of the XIIIth International Congress of Aesthetics. Lahti 1995. Vol. III: Practical Aesthetics in Practice and Theory / ed. by M. Honkanen. – Helsinki, 1997. – P. 18–37. – URL: <http://www2.uni-jena.de/welsch/Papers/beyond.html> (дата обращения: 01.11.2011).
415. Welsch, W. Undoing aesthetics / W. Welsch ; transl. A. Inkpin London ; Thousand Oaks ; Calif. : Sage Publications, 1997. – 209 p.